

Letnik 64 leto 2004

2

# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*

---

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

---

**Terezija Snežna Večko,**

*Krivda, kazen in odpuščanje v Ezrovi spokorni molitvi (Ezr 9,1-15)*

**Lucija Pavlovič,**

*Zgodovinske in teološke osnove judovskega praznika jom kipur*

**Irena Avsenik Nabergoj,**

*Hrepenenje po odpuščanju pri Ivanju Cankarju*

**Drago Karl Ocvirk,**

*Nekatere doktrinarne razlike med krščanstvom in islamom in njihove družbene implikacije*

**Jožef Smej,**

*Nouvi zákon Števana Küzmiča (1771) v luči sodobnega ekumenizma*

**Peter Kvaternik,**

*Premik od Sare k Mariji. Prenova župnijske pastorale*

**Tadej Jakopič,**

*Viteštvo in krščanstvo*

---

# **Bogoslovni vestnik**

## *Theological Quarterly*

- Izdajatelj / Publisher:** Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani  
**Glavni in odgovorni urednik/  
Editor in Chief:** Anton Mlinar
- Pomočnika glavnega urednika/  
Editorial Assistants:** Edvard Kovač OFM  
in Vinko Potočnik
- Uredniški svet/  
Scientific Council:** Metod Benedik OFM<sup>Cap</sup>,  
Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant,  
Jože Krašovec, France Oražem,  
Viktor Papež OFM (Rim),  
Jože Plevnik SI (Toronto),  
Jure Rode (Buenos Aires),  
Anton Stres CM,  
Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
- Uredniški odbor/  
Editorial Board:** Bogdan Dolenc, Borut Košir,  
Drago Ocvirk CM, Marijan Peklaj,  
A. Slavko Snoj SDB, Ciril Sorč,  
Vinko Škafar OFM<sup>Cap</sup>,  
Anton Štrukelj, Ivan Štuhec
- Prevodi:** Vera Lamut
- Lektoriranje:** Jože Kurinčič
- Oprema:** Lucijan Bratuš
- Priprava:** Družina
- Tisk:** Forma tisk d. o. o.
- Založnik:** Družina, Ljubljana
- Za založbo:** Janez Gril
- Naslov uredništva:** Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,  
1000 Ljubljana
- ISSN:** 0006-5722
- Spletni naslov:** <http://www.teof.uni.lj.si/bogoslov.html>
- ISSN (spletni):** 1581-2987
- Letna naročnina:** 6400 SIT, za tujino 40 EUR (Evropa),  
47 USD (navadno), 58 USD (letalsko)  
Znesek nakažite na:  
Družina d. o. o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana  
**IBAN SI56020140015204714**  
Nova Ljubljanska banka d. d.,  
Trg republike 2, 1520 Ljubljana  
SWIFT CODE: **LJBASI2X**

# **Bogoslovni vestnik**

*Theological Quarterly*

**Letnik 64 leto 2004**

**2**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani  
Ljubljana 2004

# Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič

Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

2 Lenart Škof

Sočutje med religijo in filozofijo

3 Peter Kvaternik

Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)



*In memoriam*

- 211 Anton Štrukelj, »Povsod Boga«. Prelat prof. dr. Anton Strle**

Tomaževa proslava *Festivity of St. Thomas*

- 227 Msgr. Stanislav Hočevar, Duh preiskuje vse (homilija)**

*The Spirit searches everything*

- 231 Anton Mlinar, Je etika pozabila na telo?**

*Did ethics forget the body?*

Razprave *Articles*

- 249 Terezija Snežna Večko, Krivda, kazen in odpuščanje v Ezrovi spokorni molitvi (Ezr 9,1-15)**

*Guilt, Punishment, and Forgiveness in Ezra's Penitential Prayer (Ezra 9)*

- 271 Lucija Pavlovič, Zgodovinske in teološke osnove judovskega praznika jom kipur**

*Historical and Theological Foundations of the Jewish Feast Yom Kippur*

- 297 Irena Avsenik Nabergoj, Hrepenenje po odpuščanju pri Ivanju Cankarju**

*Ivan Cankar's Yearning for Forgiveness*

- 317 Drago Karl Ocvirk, Nekatere doktrinarne razlike med krščanstvom in islamom in njihove družbene implikacije**

*Some Doctrinal Differences between Christianity and Islam and their Societal Implications*

- 331 Jožef Smej, Nouvi zákon Števana Küzmiča (1771) v luči sodobnega ekumenizma**

*Nouvi zákon of Števan Küzmič (1771) from the modern ecumenical point of view*

- 343 Peter Kvaternik, Premik od Sare k Mariji. Prenova župnijske pastorale**

*The Shift from Sarah to Mary. A Renewal of Parish Pastoral Activity*

- 361 Tadej Jakopič, Viteštvo in krščanstvo**

*Knighthood and Christianity*

Vabljeni predavanja *Invited paper*

- 385 Drago K. Ocvirk, Some Basic Conditions for Missionary Activities as Reconciliation and Peacebuilding**

Ocene *Book Reviews*

- 399 Jože Krašovec**, Irena Avsenik Nabergoj, *Greh, krivda, kazen in odpuščanje pri Ivanu Cankarju*, doktorska disertacija
- 406 Bogdan Kolar**, Sánchez José M., *Pius XII and the Holocaust. Understanding the Controversy*, Washington, D.C., 2002, 197 str.
- 408 Bogdan Kolar**, Matjaž Ambrožič, *Ljubljanski knezoškof dr. Janez Zlatoust Pogačar in njegova verska, kulturna in politična vloga za zgodovino Slovencev*, *Acta ecclesiastica Sloveniae*, zv. 25, Ljubljana 2003, 464 str.
- 411 Drago Ocvirk**, M. Kerševan, N. Svetlič, *Koran o Koranu, Bogu, islamu ...*, Cankarjeva založba, Ljubljana 2003, 173 str.

**Sodelavci te številke:**

**Dr. Irena Avsenik Nabergoj**, raziskovalka v programski skupini *Zgodovina oblik v judovsko-krščanskih virih in tradiciji* na TEOF UL; naslov: Glavarjeva 47, 1000 Ljubljana; e-mail: irena.avszenik-nabergoj@guest.arnes.si

**Msgr. Stanislav Hočevar**, beograjski nadškof; naslov: Svetozara Markovića 20, 11000 Beograd

**Tadej Jakopič**, univ.dipl.teol., MR pri katedri za cerkveno zgodovino; naslov: Mivka 16, 1000 Ljubljana; e-mail: tadej.jakopic1@guest.arnes.si

**Prof. dr. Bogdan Kolar**, za zgodovino Cerkve na TEOF UL; naslov: Ob Ljubljanci 34, 1110 Ljubljana; e-mail: bogdan.kolar@guest-arnes.si.

**Akad. prof. dr. Jože Krašovec**, za biblični študij SZ na TEOF UL; naslov: Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana; e-mail: joze.krasovec@guest.arnes.si

**Doc. dr. Peter Kvaternik**, za pastoralno teologijo na TEOF UL; naslov: Stozenjska 9, 1000 Ljubljana; e-mail: peter.kvaternik@rkc.si

**Prof. dr. Anton Mlinar**, za moralno teologijo na TEOF UL; naslov: Ljubljanska 9 a, 1241 Kamnik; e-mail: anton.mlinar@guest.arnes.si

**Prof. dr. Drago Ocvirk**, za osnovno bogoslovje, živa verstvainmisiologijo na TEOF UL; naslov: Šentjakob 33, 1231 Ljubljana, e-mail: drago.ocvirk@guest.arnes.si

**Univ. dipl. teol. Lucija Pavlovič**; naslov: Kvedrova 12, 1000 Ljubljana, e-mail: lucija.pavlovic@volja.net

**Dr. Jožef Smej**, mariborski pom. škof; naslov: Slomškov trg 19, 2000 Maribor

**Doc. dr. Terezija s. Snežna Večko**, za biblični študij SZ na TEOF UL, Enota Maribor; naslov: Gregorčičeva 20, 2000 Maribor; e-mail: terezija.vecko@guest.arnes.si

Anton Štrukelj  
**»Povsod Boga«**  
**Prelat prof. dr. Anton Strle. In Memoriam**<sup>1</sup>  
**(\*21.1.1915 +20.10.2003)**

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani se danes s spoštovanjem in hvaležnostjo spominja enega svojih najuglednejših profesorjev. V imenu nekdanjih in sedanjih profesorjev, uslužbencev in slušateljev ter številnih slovenskih duhovnikov, njegovih učencev, se iskreno zahvaljujem prelatu prof. dr. Antonu Strletu za njegovo izredno veliko delo, za njegovo učenje in zgledno življenje. Gospod profesor je bil najtesneje povezan z našo fakulteto. Skoraj pol stoletja je stanoval v Alojzijevišču in molil za našo ustanovo. Odslej jo bo podpiral iz nebes. Ob njegovem odhodu domov je vse, ki smo ga poznali in spoštovali, navdala misel: *Odšel je svetniški človek.*<sup>2</sup>

### 1. Strletova življenjska pot

Gospod Anton Strle si je za svojo novo mašo, ki jo je obhajal v začetku druge svetovne vojne, 13. julija 1941 v Sv. Vidu nad Cerknico, izbral geslo »*Povsod Boga.*« Temu vodilu je ostal neomajno zvest v vseh okoliščinah svojega življenja. Kot duhovni pomočnik v Planini pri Rakeku je pred nastopom svoje profesorske službe leta 1956 sestavil naslednji *Curriculum vitae*: »Rojen 21. 1. 1915 v majhni vasi Osredok

<sup>1</sup> Nekoliko dopolnjeno besedilo s spominske seje na Teološki fakulteti UL, dne 3. decembra 2003.

<sup>2</sup> Doslej so bili objavljeni naslednji večji zapisi o prof. dr. Antonu Strletu: *Die Mariologie als Herzstück der Ekklesiologie*, ki je izvirno izšel v Ameriki z naslovom: *Der theologische Beitrag von Prof. Dr. Anton Strle zur Marienverehrung in Slowenien*, v: *Mater fidei et fidelium. Collected Essays to Honor Theodore Koehler on His 80th Birthday*, Marian Library Studies. A New Series, Volume 17-23, University of Dayton, USA, Dayton, Ohio 1991, S. 380-387. Ponatis v: Anton Štrukelj, *Kniende Theologie*, EOS Verlag St. Ottilien 1999, S. 85-95. Druga, razširjena nemška izdaja: 2004, S. 127-136. Slovensko: *Mariologija kot srčika ekleziologije*, in: A. Štrukelj, *Kleččča teologija*, Ljubljana 2000, S. 143-154. Rusko: *Mariologija kak sjerdce ekkleziologiji*, v: A. Štrukelj, *O slave Božjej*, Moskva 1999, S. 83-94. - Glej tudi A. Štrukelj: *Biseromašnik prelat prof. dr. Anton Strle*, v: *Tretji dan 30* (junij/julij 2001), 101-103. Isti, *Povsod Boga. Življenje in delo prof. dr. Antona Strleta*, v: *Communio* 13 (2003) 291-306.



št. 13, župnija in občina Sv. Vid nad Cerknico. Oče Jožef, četrtezmljak; mati Ivana roj. Intihar, doma iz Bukovca, Rob pri Vel. Laščah. V družini je bilo 8 otrok, od katerih so 3 kmalu po krstu umrli. Anton 6. otrok. Oče umrl 8. 4. 1921, mati 8. 1. 1932. – V dvo-, pozneje trirazredno osnovno šolo hodil v eno uro oddaljeni Sv. Vid. Po nasvetu učiteljev ga je mati kljub težkim gospodarskim razmeram poslala na gimnazijo – škof. klasično v Št. Vidu nad Ljubljano. Ker pa je bil star že 14 in pol leta, je bil odklonjen. S pomočjo župnika in pisatelja Janeza Puclja se je pripravljaj zasebno na izpit čez prvo in drugo gimnazijo, ki ga je naslednje šol. leto napravil na klasični gimn. v Ljubljani. Sedaj ga starost ni več ovirala in je bil jeseni 1930 sprejet v škofove zavode, kjer je 1936 napravil zrelostni izpit. V 4. gimnazijskem razredu je že bilo na tem, da študij prekine, ker mu je umrla mati. Rešila ga je zaradi štipendije Kat. tisk. društva zelo znižana oskrbovalnina; deloma si je pomagal z inštrukcijami. Ob profesorju dr. Brezniku in deloma ob prof. Šolarju je dobil veselje do slavistike. Vendar se je po zrelostnem izpitu odločil za semenišče. Kot bogoslovec 5. letnika je bil nameščen za prefekta v dijaškem konviktu v Marijanišču. Tu se je hkrati pripravljaj na mašniško posvečenje, ki ga je prejel 29. 6. 1941 v ljubljanski stolnici. Zdaj je opravljal prezbiterske posle v stolnici in semenišču in bil zato prefektovske službe razrešen. Po dovršenem rednem bogoslovnem študiju mu je bila 7. 7. 1942 izstavljena diploma. – 31. 10. istega leta mu je bil dan dekret za kaplana pri Sv. Vidu nad Cerknico, kamor pa ni prišel službovat, ker je bil spet nastavljen za prefekta v Marijanišču. Po želji ordinarija je začel izdelovati tezo za doktorat in se pripravljaj na rigorozne, ki jih je izvršil pred božičem 1943, nekaj dni za tem pa tudi branil tezo z naslovom 'Naravno hrepenenje po nadnaravnem smotru po nauku sv. Tomaža Akvinskega'. Promocija se je izvršila potem, ko je bil dotiskan del disertacije – 23. 3. 1944. – V tem času mu je vodstvo tedanje katoliške akcije ponudilo gradivo za življenjepis rajnega dijakka Alojzija Grozdeta in ga naprosilo, naj sestavi življenjepis tega člana KA, ki je bil znan kot zelo priden in vesten dijak in bi mogel biti v vzpodbudo k pridnosti in globokemu verskemu življenju tudi drugim. Po dolgem prigovarjanju je v naslovu imenovan to storil. Brošura je izšla jeseni 1944 in je bolj ureditev gradiva; da je pisana z verskim, ne pa s političnim namenom, to pa se – upošteva je razmere – dovolj jasno vidi.

Jeseni l. 1944 je dobil dekret za honorarnega nastavnika za verouk na realni gimnaziji v Novem mestu. Službo je mogel nastopiti šele ob koncu novembra, ker mu nemška okupacijska oblast prej ni dovolila. Na gimnaziji je poučeval verouk v vseh razredih, nekaj časa v osmem razredu tudi 'temelje filozofije'. – V začetku maja 1945 se je z nekaterimi drugimi civilisti odpravil na pot v Ljubljano. Pri Zalogu oziroma Črnučah ga je govorica o obstreljevanju Ljubljane zanesla z množico

drugih civilistov proti Gorenjski in Koroški, kjer je bil od osvobodilne vojske zajet in odveden v bivši zavod sv. Stanislava. Od tam je bil brez sodbe izpuščen<sup>3</sup> 18. 7. in bil istega leta jeseni nastavljen za kaplana-subsiarija pri Sv. Petru v Ljubljani. Pomladi l. 1946 je bil nastavljen tudi za kateheta na ljudski šoli Ledina, kjer je poučeval do konca šol. leta 1946/47. Dec. 1946 je bil nastavljen za stolnega kaplana v Ljubljani.

26. 7. 1947 je bil aretiran in po dvomesečnem preiskovalnem zaporu obsojen v Novem mestu 1. 9. na pet let strogega zapora in 3 leta izgube državljskih pravic. Obtožnica, ki jo je dobil v roke le za kako uro pred razpravo, mu je očitala, da je dajal moralno oporo Veri Štekar, članici deklishe KA, ki je bila doma iz Šmihela pri Novem mestu, pa se je v maju 1945 od tam izselila in se nastanila v občini Št. Jernej pri N.m., ne da bi se krajevnim oblastem prijavila. Pri Veri Štekar sta se namreč dobili dve naslovnikovi pismi, ki sta sami po sebi le verske vsebine, a ju je imenovana smatrala za spodbudo, naj se nikar še ne prijavlji. Prav tako je razumela nekatere naslovnikove besede, ko ga je obiskala v Ljubljani, čeprav je sama pri preiskavi priznala, da ji direktno naslovnik k vztrajanju v ilegali ni svetoval. K višini kazni je prispevala tudi točka, ki se je glasila v obtožnici nekako takole: 'V pridigah je govoril, da je nedeljsko delo hlapčevsko in nedovoljeno in je s tem oviral izvedbo petletke.' Zapor je prestajal potem malo nad 1 mesec v Novem mestu, potem skoraj 2 leti v Ljubljani, nad eno leto in pol v Mariboru, zopet nekaj tednov v Novem mestu, potem pa je bil na delu v bližini Ljubljane (Žale in Medvode). Na svobodo izpuščen 26. 7. 1952;<sup>4</sup> omejitev državljskih pravic je potekla 26. 7. 1955.

Po prestanku zapora ga je ordinarij poslal v Planino pri Rakeku, da bi bil v pomoč tamkajšnjemu župn. upravitelju Vojku Seljaku, ki je z Unca upravljal tudi Planino. 28. 4. 1953 je bil imenovan za župn. upravitelja v Planini, kjer je do danes. V tem času je bil kaznovan enkrat z

<sup>3</sup> Potrdilo Komande taborišča vojnih ujetnikov Št. Vid nad Ljubljano: »Potrjujemo, da je tov. Sterle Anton! Roj. — izpuščen na prostost dne 18. 7. 1945 glasom naloga OZNE mesta Ljubljane iz taborišča Št. Vid ter se ima javiti pri pristojnem kvartu.« Dva podpisa, brez datuma. - To potrdilo je Strletovem arhivu.

<sup>4</sup> Uradno potrdilo Uprave KPD v Ljubljani z dne 26. 7. 1952 pravi: »Podpisana uprava potrjuje, da je bil tov. Anton Strle, rojen dne 20. (napaka!) 1. 1915 v Osredok Št. Vid nad Cerknico, stalno bivač v Lj. Dolničarjeva 2 v tukajšnjem zaporu od 1. 9. 1947 do 26. 7. 1952 ko je bil po nalogu št. -a III. (nečitljiva beseda pri pikah) izpuščen na prostost radi prestane kazni. Imenovani je bil obsojen od Okrož. Sodišča Novo Mesto s sodbo z dne 1. 9. 1947 opr. Štev. K 193/47-45 na kazen 5 l. str. zap. z omej. Drž. Pravic. S.F. - S.N.! Upravnik: Oblak Ivan(?)« Hrbtna stran tega potrdila: Uprava za notranje zadeve MLO gl. mesto Ljubljana. Potrdilo: »Onstran navedeni Strle Anton, se je po prestani kazni, dne 29. julija 1952 javil na tuk. Upravi. Ljubljana, dne 29. julija 1952. S. f. - s. n.! Referentlfl. (nečitljiv)«

denarno kaznijo 1000 Din, ker je ob pomanjkanju obrtnikov v tem kraju izročil streho na cerkvi v popravilo obrtniku, ki obrti ni upravičen izvrševati. Odločba o prekršku je bila izdaja v Postojni dne 13. 3. 1954. Drugih težav glede razmerja do krajevnih oblasti ni imel.

V organizaciji ni bil nikoli nobeni razen v strogo verskih. Saj ga zunanje delo nikoli ni pritegovalo. Tudi njegovi domači niso bili politično nikdar izpostavljeni. Za časa okupacije je bila od Italijanov požgana naslovnikova rojstna hiša z vsemi gospodarskimi poslopji vred, najstarejši brat Jože, tedaj gospodar na domu, je bil hkrati z mnogimi drugimi vaščani in občani ubit kot talec, dva brata pa sta bila odvedena v internacijo na Rab oziroma v Gonars, od kjer sta se onemogla vrnila več kot po enem letu. Slovenska narodna zavednost je bila v družini stalna last. En brat je sedaj tovarniški delavec v Ljubljani, drugi je glavni računovodja pri Zvezi kmetijskih zadrug v Ljubljani, sestra je vdova po malem posestniku, ki so ga med okupacijo ubili Italijani.

Vedno ga je zanimala dogmatika, zlasti iz spekulativne strani. V tujini se nikoli ni nahajal, da bi se izpopolnjeval. Sam ni imel sredstev, predstojniki pa že zato niso mogli misliti na to, ker je bolj bolehen. Zadnja tri leta je zopet začel z znanstvenim delom. V Zborniku teološke fakultete v Ljubljani so v l. 1954 in naslednjem izšle tele razprave.«<sup>5</sup>

Dr. Strle je svojo predavateljsko dejavnost na teološki fakulteti začel leta 1956 kot honorarni predavatelj za dogmatiko. Dekan dr. Stanko Cajnkar je dne 20. maja 1956, števil. 127 pisal Komisiji za verska vprašanja pri Izvršnem svetu L.R.Slovenije v Ljubljani. V tem dopisu je sporočil pristojnemu organu soglasen sklep teološke fakultete *postaviti tov. dr. Antona Strle-ta za honorarnega predavatelja za dogmatiko* ter navedel razloge. Odgovor je bil pozitiven. A že kmalu na začetku je prišlo do zapletov. Dr. Strle je bil leta 1957 »zaradi vznaranja verske nestrpnosti« obsojen na 6 mesecev, a pomiloščen na 2 meseca v Ljubljani. Razlog: na župniji je obiskal neko družino in vprašal, zakaj njihov sin ne hodi redno k verouku. Fantova mama ga je prijavila ... Kako je bilo ubogemu duhovniku pri srcu, razberemo iz nje-

<sup>5</sup> Glej Strletov rokopis z dne 20. 5. 1956, kjer so ob koncu navedene razprave: 1) *Slovenski mariolog Schönleben o soglasju vernikov kot teološkem viru* (Ob stoletnici proglasitve Marijinega brezmadežnega spočetja); 2) *Nekaj opomb k Schönlebovim mariološkim delom* (k temu delcu je pripomniti, da je važno tudi za profano literarno zgodovino, ker je v njem dokazano, da je Schönlebovo delo *Vera ac sincera sententia* izšlo v dveh izdajah, enkrat s pravim imenom, enkrat s psevdonimom); 3) *Schönleben o mnenju sv. Tomaža Akvinskega glede Marijinega brezmadežnega spočetja*; 4) *Schönleben in Ambrozij Catharinus*;

5) *Nekaj pripomb o razvoju dogem*. Ob stoletnici razglasitve dogme o brezmadežnem spočetju; 6) *Vprašanje kerigmatične teologije*. V pripravi so naslednje razprave: 1) *Molitev za časne zadeve in božja previdnost*; 2) *Oris nauka o splošnem duhovstvu*; 3) *Sodelovanje laikov pri apostolskem poslanstvu Cerkve*.

govega dnevnika dne 20. 2. 1957: »Če bom moral spet v zapor, pre-pustim to Bogu. Morda B. hoče od mene to za pokoro, ker je prostovolj-no delam premalo. In kako silno je pokora potrebna! Saj duhovnik v svojem delu prihaja v stik z reko greha. Če sem se Bogu ponudil v žrtev – ah, kako slábo – ne bom jemal besede nazaj. Dokler sem na svobodi, mora biti moja askeza predvsem v discipliniranem delu. Morda sem v svoji samovoljnosti zdravju sam škodoval, da sedaj ne premorem ne toliko čutja in ne posta. Morda me hoče B. očistiti tolikerih pogreškov in podzavestno posvetnih namenov, ki brodijo v meni. Confido!«<sup>6</sup> Neomajno zaupanje, kakor ga v najhujših trenutkih izreka tudi božji služabnik škof Anton Vovk: »In Domino confido.«

Glede na to, da je dr. Strle tisto leto kot honorarni predavatelj že predaval dogmatiko na teološki fakulteti, so ugodili njegovi in dekanovi prošnji in preložili prestajanje kazni na poletje.<sup>7</sup> Dokument Okrajinskega ljudskega odbora Ljubljane-tajništvo za notranje zadeve z dne 5. 4. 1957, številka III 4005/2-57, je odločba z utemeljitvijo. Glasi se: »Na prošnjo obsojenega dr. Strle Antona iz Planine pri Rakeku šte. 33 z dne 24. 3. 1957 za odlog nastopa kazni Tajništvo za notranje zadeve OLO Ljubljana na podlagi čl. 30 Zakona o izvršitvi kazni varnostnih ukrepov in vzgojno poboljševalnih ukrepov (Ur. L. FLRJ šte. 47-436/51) odloča: Prošnji se ugodí. Obsojencu se nastop kazni odloži do 1. 7. 1957. Kazen zopora mora nastopiti dne 1. 7. 1957 v Okrajnih zaporih v Ljubljani, Miklošičeva 9, sicer bo odrejen prisilni privod. Utemeljitev: Obsojenec v svoji prošnji za odlog nastopa kazni navaja, da je profesor na teološki fakulteti in ima predavanja do konca meseca maja, izpite pa do konca meseca junija. Prošnji prilaga tudi tozadevno potrdilo teološke fakultete z dne 23. 3. 1957.<sup>8</sup> Z ozirom na navedeno se v smislu določil čl. 30 ZIK prošnji ugodí in nastop kazni odloži do 1. 7. 1957. (itd.). Po pooblastilu načelnika: Albina Ljubič.«

Nekaj dni po izpustitvi na svobodo je Strle poleg nekaterih imen sojetnikov špartansko kratko zapisal: »Moj sklep: Age quod agis! Treba paziti na zbranost, zakoreninjenost v B.«<sup>9</sup> Sicer pa njegovi sotrpini pričujejo, da je dr. Strle tudi čas v zaporu, kolikor je bilo sploh mogoče,

<sup>6</sup> Strletov dnevnik z dne 20. 2. 1957.

<sup>7</sup> Poziv na nastop kazni: Dokument OLO Ljubljana z dne 19. 3. 1957, na naslov Dr. Strle Anton, Planina pri Rakeku št. 33: »S sodbo okrajnega sodišča v Ljubljani šte. III Ks 13/57 z dne 22. 1. 1957 ste bili obsojeni na 2 /dva/ meseca zopora po čl. 119 KZ (Vzbujanje verske nestrpnosti). Pozivamo Vas, da se javite dne 27. 3. 1957 na prestajanje kazni v okrajnih zaporih v Ljubljani, Miklošičeva 9, sicer bo odrejen prisilni privod po organu LM. Po pooblastilu načelnika Albina Ljubič.«

<sup>8</sup> Izjava in prošnja dekana teološke fakultete dr. Stanka Cajnkarja, 23. marca 1957, šte. 92/57.

<sup>9</sup> Strletov dnevnik z dne 5.9.1957: »Delaj, kar delaš!«

skrbno uporabljal za molitev in študij.

Pravo presenečenje je dnevnik, ki ga je dr. Strle pisal v tekoči francoščini julija in avgusta 1958, ko se je v Parizu na Institut Catholique izpopolnjeval v znanju francoskega jezika in tam dosegel tudi diplomu. Z velikim zanimanjem je spoznaval veliko umetnost v cerkvah in muzejih, poromal je v Lisieux in Lurd. Z občudovanjem lepote in s premišljevalno molitvijo je hranil svojega duha.

V tem času je dr. Strle postal docent. Imenovanje je podpisal veliki kancler teološke fakultete v Ljubljani, škof-administrator Anton Vovk dne 10. maja 1958. Kmalu za tem (18. avgusta 1958) mu je škof Vovk posredoval Nihil obstat sv. kongregacije za semenišča in univerze z dne 12. junija 1958 ter mu obenem podelil kanonično misijo. Dne 24. novembra 1958 mu je škof Vovk sporočil: »*Ker že nekaj časa vršite službo profesorja na teološki fakulteti v Ljubljani in da se boste mogli temu poklicu ves posvetiti, Vas s tem dekretom razrešujem službe žup. upravitelja v Planini pri Rakeku.*«<sup>10</sup> Veliki kancler nadškof Jožef Pogačnik je docenta dr. Antona Strleta dne 6. nov. 1967 imenoval za izrednega profesorja sistematične teologije, dne 24. nov. 1972 za rednega profesorja za sistematično teologijo. Vmes je bil prof. Strle v dušnem pastirstvu kot duhovni pomočnik od 1959 do 1966 zaporedoma v Javorju pod Lj., v Dravljah in Preski, od 1966 naprej pri sv. Trojici v Ljubljani. Kot profesor je stopil v pokoj z akad. l. 1985/1986. Papež Pavel VI. ga je 18. 5. 1977 imenoval za svojega častnega prelata.

Od 1960 je bil prosinodalni eksaminator, od 1964 nadškofijski cenzor. Bil je član doktrinalne komisije pri Jugoslovanski škofovski konferenci in član Mednarodne teološke komisije pri Svetem sedežu (od 1974 do 1979). Slovenska akademija znanosti in umetnosti ga je kot strokovnjaka vabila k sodelovanju že od 1964 dalje. L. 1970 pa je postal »terminološki svetovalec za religiozno izrazoslovje« pri Slovarju slovenskega knjižnega jezika, ki ga je pripravljala SAZU.

## 2. Strletova profesorska in znanstvena dejavnost

Dr. Anton Strele je kar trideset let (od 1956 do 1986) predaval dogmatiko in delno tudi patrologijo na Teološki fakulteti v Ljubljani. Svoje številne znanstvene razprave in članke je objavljaval v *Zborniku Teološke fakultete* v Ljubljani ter nato v *Bogoslovnem vestniku*. Z razpravami, članki, porocili in prevodi je sodeloval tudi v *Cerkvi v sedanjem svetu*, v *Družini* in nekaj malega v *Znamenju*; objavljaval je tudi na Hrvaškem: *Bogoslovna smotra* ter *Svesci* v Zagrebu, *FTI* v Zagrebu, *Služba božja* v Makarski idr.

<sup>10</sup> Vsi dokumenti so na Teološki fakulteti v Ljubljani.

Naj vsaj okvirno navedem Strletova teološka in znanstvena dela. S skrajno osebno skromnostjo in neutrudnim delom je prof. Strle ustvaril skoraj nepregledno teološko delo. Seznam njegovih pisnih del je izredno obsežen. Razdeljen je v naslednje enote: A: 45 knjig in skript; B: 75 razprav; C: 65 raziskav in 110 člankov; D: 70 recenzij; E: 36 prevodov; F: 33 spremnih besed. Kot mentor je prof. Strle spremljal 100 diplomantov, 10 kandidatov za magisterij in 10 kandidatov za doktorat.<sup>11</sup>

Glede *knjig in skript* je dobro znano vsem duhovnikom, ki smo pri njem študirali, da nas je prof. Strle domala vsako leto zasipal z izdajo svojih novih skript za naslednja področja dogmatične teologije: *Zakramenti* (veliko izdaj), *Kristologija in soteriologija* (veliko izdaj in več delov), *Mariologija*, *Zakrament sv. zakona*, *Osnovne resnice o Kristusu in Mariji*, *Uvod v metodiko znanstvenega dela* (več izdaj), *Kristusova milost*, *Delovanje Svetega Duha po zakramentih*, *O skrivnosti Boga*, *Teološka antropologija* (več izdaj), *O veri, upanju in ljubezni*, *Kristologija in soteriologija* (prenovljena in dopolnjena izdaja), *Patrologija* (Zahodni očetje), *Odpustki*, *Skrivnost Boga*, *Vera Cerkve*, *Teološka antropologija II: Kristusova milost*, *Eshatologija* (Smrt in večno življenje), *Koncilski odloki 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora*, *V tretje tisočletje z Marijo*, *Krščanska eksistenca*. - Naš veliki učitelj je pogosto v enem letu izdal tudi pet ali šest svojih skript (recimo 1968 in 1971). Bogoslovci smo jih razmnoževali, zlagali in vezali. Avtor je civilni tipkarici vestno plačal njeno delo, nato pa je svoj izdelek podaril skriptarni in vsem študentom. Šele 1977 je v tisku izšla njegova preljuba knjiga *Skrivnost Boga*. Njen avtor je bil žalosten zaradi slabega tiska v tej knjigi, posvečeni troedinemu Bogu, zato si je vedno želel dostojen ponatis. Šele v času njegove upokojitve so pri *Družini* izšle štiri zajetne knjige Strletovih Izbranih spisov: 1: *Vem, komu sem veroval. Vera in razodetje* (Lj. 1988), 2: *Živo upanje. Velikonočna skrivnost*. Avtorjeva bibliografija (Lj. 1990), 3: *Božja slava – živi človek*. Teološka antropologija (Lj. 1992), 4: *Teologi za prihodnost* (Lj. 1998). Spremno besedo k 1., 2. in 4. zvezku je napisal nadškof dr. Alojzij Šuštar, k 3. zvezku pa kardinal Joseph Ratzinger. Značilna je bila reakcija prof. Strleta tedaj, ko sem mu pokazal spremno besedo kardinala Ratzingerja. Odločno je dejal: »To sme iziti šele po moji smrti.« Seveda je bilo besedilo objavljeno že tedaj. A kaj se je zgodilo? Medtem ko je prof. Strle vedno odkupil precej svojih knjig in jih (kakor tudi vsa svoja skripta) podaril bogoslovcem in drugim ljudem, je v tem primeru precej knjig z Ratzingerejevo spremno besedo zadržal ... Tako je ostal zvest samemu sebi.

Glede *razprav* je mogoče na tem mestu reči samo to, da gre za res

<sup>11</sup> Anton Strle, *Bibliografija*, v: isti, *Živo upanje*, 379-407 (sestavil A. Štrukelj).

vrhunske znanstvene dosežke, ki so večinoma objavljeni v Bogoslovnem vestniku in presegajo običajno dolžino drugih razprav.

*Pregledi* so zrcalo časa in dogajanj na teološkem področju doma in na tujem. Prof. Strle je redno in budno spremljal vse dogodke in vse publikacije v življenju teologije in Cerkve. Kdor bo poslej uporabljal revije, knjige in leksikone v knjižnici Teološke fakultete (da o njegovih lastnih knjigah sploh ne govorimo), bo ob robu člankov in na koncu knjig našel z ošiljenim svinčnikom zapisane zaznamke in navedbe strani. Pogosto je del besedila prevedel ali knjigo vsebinsko povzel ter liste vstavil v knjigo. Nekaj tega mu je uspelo objaviti. Veliko njegovih skrbnih zapiskov, prevodov, povzetkov, konceptov in komentarjev je ostalo v rokopisu.

Ko pregledujemo *članke*, se še le zavemo, kako velik je naš avtor. Poleg običajnih člankov je v tej skupini navedeno kar petdeset mojstrskih predstavitev vseh Gospodovih in Marijinih praznikov v cerkvenem letu, objavljenih v dveh izdajah monumentalne knjige v štirih oz. petih zvezkih *Leto svetnikov*. Tukaj je po soglasnem prepričanju slovenskih bralcev strnjen Strletov genij. V teh »50 člankih« je ves Strle: znanstvenik in svetnik! Gospod Strle mi je vsako leto pred praznikom Vseh svetih izrekel misel kardinala J. H. Newmana: »Moja duša naj bo s svetniki!« Zdaj ima ta vzvišena misel poseben pomen.

*Ocene in predstavitve* teoloških in duhovnih del iz tujih jezikov ter zlasti številni Strletovi *prevodi* cerkvenih dokumentov in drugih pomembnih spisov nam spet postavijo pred oči veličino našega spoštovanega profesorja. Z eno besedo: bil je *cerkveni človek, anima ecclesiastica*. K tej skupini njegovega delovanja moramo dostaviti neizmerno število zahtevnih teoloških spisov, ki jih je dr. Strle lektoriral z izjemno natančnostjo od črke do črke, od besede do besede, od stavka do stavka. Obstaja cela vrsta cerkvenih dokumentov, razprav in duhovnih spisov. Kot škofijski cenzor je lektoriral številne knjige in revije; naj posebej omenim *Katekizem katoliške Cerkve*<sup>12</sup> in mednarodno katoliško revijo *Communio*.

Pomemben prispevek za teologijo v našem jezikovnem prostoru je tudi njegov izbor in prevod iz Denzinger-Schönmetzerja s temeljitimi uvodi. Delo nosi naslov *Vera Cerkve*.<sup>13</sup> Drugo, prav tako nepogrešljivo in osrednje delo je njegov prenovljeni in izpopolnjeni prevod vseh dokumentov drugega vatikanskega koncila s pripadajočimi strokovnimi uvodi in kazali.<sup>14</sup> V zvezi s tem so se – čudno: o tempora, o mores! – zdaj po Strletovi smrti (de mortuis nil nisi bene!) začeli oglašati določeni škodoželjni ljudje, ki sploh ne vedo, da je celotno koncilsko dogajanje

<sup>12</sup> *Katekizem Katoliške Cerkve*, Slovenska škofovska konferenca, Ljubljana 1993.

<sup>13</sup> Anton Strle, *Vera Cerkve*, MD, Celje 1997.

<sup>14</sup> *Koncilski odloki*. Konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962-1965). Slovenski prevod s splošnim uvodom in posebnimi uvodi k posameznim dokumentom, Ljubljana 1995.

natančno popisano, zato boš iste podatke našel v nemškem, slovenskem ali katerem koli jeziku. To je prvo. Drugo: pri uradnih cerkvenih dokumentih se avtor sploh ne omenja (prim. *Katekizem katoliške Cerkve*). Zato je tudi prelat dr. Anton Strle ostal molče in neimenovan v ozadju. Gre pač za uradni dokument in ne za posameznega pisca. In tretjič: naj to zadevo pojasni kar prelat dr. Strle sam. Zato na tem mestu v celoti navajam njegov lastni odgovor na takratno natolcevanje. Strletov odgovor ima naslov: »*Koncilski odloki* in poštenost«. <sup>15</sup>

Jasen, *pokončen in dokončen odgovor* papeškega teologa prof. dr. Antona Strleta v tej blamaži se glasi takole: »Peter Požauko piše na str. 569 lanskega Znamenja, da je Kleines Konzilskompndium citiran šele na str. 17. To drži in ne drži. Res je, da je na str. 17 naveden, in sicer zato, ker se 'Splošni uvod' šele tam opira na Rahnerja izrazito, medtem ko prej navajam J. Ratzingerja, H. Künga, J. Bauerja, Fr. Grivca, H. Jedina ter G. de Jaifva, ki v Kleines Konzilskompndium nikjer niso navedeni. »Splošni uvod« (9-50) sem napisal v bistvu neodvisno od uvoda v Kl. Konzilskompndium, čeprav govorim o istih stvareh in moram navajati iste podatke. Z druge strani pa ona trditev ne drži. V 'Spremni besedi' pravi rajni nadškof dr. J. Pogačnik: 'Poleg prevoda vseh koncilskih dokumentov vsebuje druga izdaja tudi naslednje: Najprej splošen uvod o koncilih v splošnem in posebej o 2. vatikanskem vesoljnem cerkvenem zboru. Dalje ima 16 posebnih uvodov, ki podajajo najpotrebnejša pojasnila o nastanku, vsebini in pomembnosti posameznih odlokov, pa tudi kratko, jedrnato razlago celotnega besedila, kjerkoli se zdi to potrebno. Ob koncu je še obširno stvarno kazalo za vse odloke skupaj. To kazalo bo moglo zelo olajšati uporabo koncilskih besedil. Napravljeno je po zgledu znanega Rahner-Vorgrimlerjevega 'Kleines Konzilskompndium' (str. 7).

Posebni uvodi se opirajo na Rahner-Vorgrimlerjeve zato, ker navajajo le bistvene podatke in opozorila na pomembna mesta, in to izredno kratko in stvarno, brez vsega tistega, kar ni nujno potrebno. Samo po sebi je razumljivo: če z enim kratkim stavkom izrazim npr. vsebino 45. člena dogmatične konstitucije o Cerkvi, ne bom mogel povedati kaj dosti drugače kakor Rahner-Vorgrimler, ko gre vendar za isto stvar. Vendar sem mnogo stvari tudi v teh posebnih uvodih, ki so čisto kratki, povedal zelo drugače, npr. za konstitucijo o bogoslužju. Ob koncu uvodov sem moral upoštevati tiste dokumente, ki so po koncilu izšli v slovenskem prevodu. Zato ni bilo potrebno, da si priskrbim najnovejšo izdajo imenovanega Konzilskompndium, saj so izdaje, kolikor mi je znano,

<sup>15</sup> Glej Anton Strle, »*Koncilski odloki*« in *poštenost*, v: *Znamenje* 11 (1981), 85. - Dejstvo, da je prof. dr. Strle dal shraniti edino ta svoj rokopis tudi v uradno mapo med svoje dokumente na teološki fakulteti, je pac dovolj zgovorno.



nespremenjene, le ob koncu uvodov dodajajo podatke o novejših dokumentih; koncilskih poslanic in uvoda vanje Konzilskompndium sploh nima, medtem ko naši 'Koncilski dokumenti' dodajajo oboje. Mislim tudi, da imam pravico, da iz utemeljenih razlogov večkrat izrazim tudi drugačno mnenje, kakor pa je izraženo v Konzilskompndium, in da značilna Rahner-Vorgrimlerjeva mnenja posebej naglasim. 'Lastnih izmislekov' niti od daleč nisem nameraval podajati, ker gre v knjigi le za koncilске dokumente in za priročnik, kjer je mogoče najti tisto, kar je izrazil 2. vatikanski koncil, in pa nekatere najpotrebnejše podatke, ki jih je treba 'preprosto prepisati'. Nisem mogel reči, da je to prevod Rahner-Vorgrimlerjevega Konzilskompndium, pa tudi prirediteljev ni. Da pa so se 'Koncilski odloki' zgledovali po njem, je še enkrat povedano ob začetku kazala (str. 685). Želel sem ostati neimenovan, kakor je bilo to tudi pri 1. slovenski izdaji koncilskih odlokov, ko razni prevajalci in sestavljalci v nečem bolj obširnih in 'izvirnih' uvodov sploh niso bili podpisani (tudi jaz ne). Šlo mi je le za 'predelano in prečiščeno' drugo izdajo slovenskega prevoda koncilskih dokumentov, za kar me je naprosil rajni nadškof in za kar sem uporabil mnogo časa in moči, ne da bi hotel sprejeti kak honorar za to. Odločilno je slovensko besedilo koncilskih odlokov. Drugo je bolj postransko, kvečjemu skromen, na najmanjši obseg skrčen pomoček, za katerega si ne pripisujem nikakršnih posebnih zaslug ali izvirnosti. Mislim, da je za poštenost treba upoštevati tudi vse to.- A. Strle. - Ljubljana, 4. januarja 1981.« - Tako. Sapienti sat!

Tudi sicer si je prof. Strle z vsemi močmi prizadeval, da bi bil pristen razlagalec koncila. Zavzemal se je za resnično prenovo krščanskega življenja v duhu drugega vatikanskega koncila. Temu cilju so bile posvečene številne študije, komentarji, članki in predavanja našega prof. dr. Antona Strleta. Dodati je treba številne *uvode, spremne besede in kazala*, ki jih je dr. A. Strle z izjemno natančnostjo sestavil s preprostimi listki, tako rekoč »peš«, ko še ni bilo računalnikov. Končni cilj vsega njegovega prizadevanja je bilo popolno sprejetje koncila in njegovega praktičnega uresničevanja: nove evangelizacije in ponovnega pokristjanjenja Evrope. Vedno znova ugotavljamo, da je bil naš veliki teolog povsem doma ne le v klasični teološki literaturi, ampak vedno na tekočem tudi z dosežki vodilnih teologov našega časa. Razumljivo je, da najpomembnejši avtorji v njegovih delih vedno znova najdejo živ odmev. Pogosto jih navaja. Tako posreduje našemu ljudstvu vedno veljavna spoznanja katoliške teologije v najboljšem pomenu besede.

### 3. Strletov pomen za teologijo na Slovenskem

V zgornjem kratkem prikazu Strletove znanstvene dejavnosti moremo vsaj malo odkriti njegovo izredno razgledanost in neverjetno ust-

varjalnost. Saj bi nam samo branje naslovov v njegovi bibliografiji vze-  
lo dve uri. Prof. dr. Strle je svoje študente, ki jih je poznal osebno,  
predvsem vzgajal. Znano je, da apostolska spodbuda papeža Janeza  
Pavla II. *Pastores dabo vobis* poudarja, da so profesorji hkrati in pred-  
vsem vzgojitelji: »Tisti, ki kot teološki profesorji uvajajo in spremljajo  
bodoče duhovnike v svete vede, imajo posebno vzgojno odgovornost.  
Izkušnja nam pravi, da je njihova odgovornost za razvoj duhovniške  
osebnosti večkrat bolj odločilna kakor odgovornost drugih vzgojite-  
ljev« (*Pastores dabo vobis*, 67).

Kako pozorno nas je prof. Strle sprejemal v svoji »celici« h kolokvi-  
ju o obveznem branju. Vsem svojim slušateljem in študentom je podaril  
kot najdragocenejšo dediščino pričevanje svojega življenja. Znal je biti  
tudi zahteven, saj je vedel, da bo s tem študentem najbolj koristil. Že na  
samem začetku predavanj leta 1957/1958 je zapisal: »Ego repellam  
te ... Če ljubim B., bom rad sprejel nase trud, da prodrem čim globlje v  
resnice, ki jih nam je razodel. - Zaradi nevednosti je prav veliko ljudi  
pogubljenih, a nevednost izvira premnogokrat iz lenobe, pa tudi raztres-  
enosti. Človek, ki se je Bogu posvetil, naj se posveti res vsega, ne pa  
da mu v semenišču gredo vse druge stvari po glavi. Prej smo večinoma  
že na gimnaziji preboleli razne študentske bolezni, sedaj jih preživljate  
mnogi v akademskih letih. 'Študirajo po akademsko, znajo pa po gim-  
nazijsko, ali še slabše.' - Pomanjkanje teološkega znanja je ena od  
prav zelo velikih ovir uspešnega dušnega pastirstva. Kaj pomaga vsa  
spretnost, ce pa ni globine. Globino pa da temeljit študij in molitev.« Iz  
te ali kakšne druge podobne zahtevnosti vidimo, da je dr. Strle hotel  
biti teolog le zato, ker je hotel biti pastir in apostol. Saj je večkrat re-  
kel, da je bil kot fant pastirček in je to tudi ostal.

Svoji zadnji večji knjigi je dal pomenljiv naslov *Teologi za prihod-  
nost*. Ali ne spada v to častitljivo družbo tudi on sam? Ob njegovi 75-  
letnici, je nadškof dr. Alojzij Šuštar zapisal: »Leta, ki so za prof. Strleta  
bolj ali manj hitro minevala, so bila izredno bogata, dobesedno življenje  
za druge in razdajanje v najrazličnejših oblikah: v dušnem pastirstvu,  
na prižnici in v spovednici, pri veroučnih urah in na predavanjih na  
Teološki fakulteti, v nešteto razpravah, člankih in pogovorih. ... Ne  
samo ljudje, učenci in sobratje prof. dr. Antona Strleta, in toliko  
drugih, ki so bili deležni njegovega duhovnega bogastva, njegove srčne  
dobrote in njegove pomoči iz vere, upanja in ljubezni, ampak tudi nje-  
gove knjige in njegovi spisi bodo še dolgo govorili o človeku, duhovni-  
ku, znanstveniku in pisatelju.«<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Alojzij Šuštar, *Spremna beseda*, v: Anton Strle, *Živo upanje. Velikonocna skrivnost*, Ljubljana 1990, 5-6.

*Prof. Strle je in ostane eden največjih slovenskih teologov.* Kardinal Joseph Ratzinger je našega rojaka takole orisal: »Profesorja Strleta sem smel spoznati leta 1974, ko smo se shajali člani Mednarodne teološke komisije. Mislim, da morem reči, da je srečanje z njim pri vseh članih te skupnosti tridesetih učenjakov iz najrazličnejših dežel sveta zapustilo velik vtis. Profesor Strle je sicer vedno ostajal skromno v ozadju; hotel se je učiti in spregovoriti samo tedaj, ko je imel povedati kaj zares svojega, česar drugi niso povedali. A prav ta skromnost, da sam stopa v ozadje in daje prednost edinole boljšemu spoznanju rešnice, je pritegnila pozornost nanj. Iz njegove ponižne in dobrotljive osebnosti je izhajala velika notranja svetloba; čutili smo, da je tega človeka stik z Bogom povsem prežal. Tudi če je bilo mogoče na njem videti globoko asketsko življenje, je ta askeza govorila o tistem pozitivnem: o notranji bližini do Gospoda, ki je vse drugo postavljala na drugotno mesto. To življenje in mišljenje v občestvu s Kristusom je dajalo profesorju Strletu tisto moč presoje in tisto zmožnost razločevanja, ki ne moreta izhajati iz gole učenosti. Imel je oster čut za to, kaj je pravilno in kaj zgrešeno, kaj vero očiščuje in ji daje rast in kaj jo ruši; znal je – z eno besedo – razločevati duhove, in zaradi tega je bila njegova sodba dragocena in tehtna.«<sup>17</sup> Tako kardinal Ratzinger.

Slednjo misel o razločevanju duhov smo mogli študentje in duhovniki doživljati ob prof. Strletu pri raznih srečanjih in tečajih. Prof. Strle se je moral pač s potrpežljivostjo in nenehnim odpovedovanjem samemu sebi uvajati v vedno bolj popolno učljivost božji volji. Kakšna brez-pogojna predanost Bogu veje iz njega tedaj, ko so ga čakali zapori: »Molitve potrebujem. Sicer pa popolnoma zaupam v Marijo in Jezusa. Naj živi Kristus Kralj, proč z brezboštvom!« Pomislimo ob tem na Strletovo knjigo *Lojze Grozde, mladec Kristusa Kralja*,<sup>18</sup> ki je bila tedaj gotovo poglobitveni vzrok za avtorjev zapor, a je danes dragocena osnova za Grozdetov proces.

Morda ni neutemljeno predpostavljati, da je naslednje besedilo, natipkano na majhnem listku, Strletova avtobiografska izpoved, seveda v slogu njegove skromnosti skrita v tretji osebi. Takole se glasi: »Nekdo je pripovedoval. Veliko trpljenja je bilo v mojem življenju. Bil sem tudi več let v zaporu. Tudi večkrat močno bolan. Vendar če gledam nazaj, vidim, da je bilo v mojem življenju neprimerno več lepega in osrečujočega kakor pa bridkega. O bili so bridki trenutki, tudi bridki dnevi in tedni. Toda Bog mi je dal milost, da sem mogel po nekaj časa

<sup>17</sup> Kardinal Joseph Ratzinger, *Spremna beseda*, v: Anton Strle, *Božja slava - živi clovek. Teološka antropologija*, Ljubljana 1992, 5-6 nemško (7-8 slovensko).

<sup>18</sup> *Lojze Grozde, mladec Kristusa Kralja*, Ljubljana 1944. Kasneje je zunaj izšel tudi francoski prevod s spremno besedo škofa Gregorija Rožmana.

trajajočih bojih najti vedno znova mir v zedinjenju s Kristusovim trpljenjem. In sem potem doživljal prav v zelo hudih okoliščinah silno veliko notranjega veselja. Videl sem tole: Pot do globokega veselja je to, da človek ne išče veselja in tolažbe, marveč da skuša z vso prizadevnostjo in pripravljenostjo spolnjevati božjo voljo. In da se pri tem vedno znova združuje s Kr., ki je vedno spolnjeval božjo voljo, in z Marijo, ki je hotela biti le Gospodova dekla. Kadar so prišli nadme najhujši trenutki, tedaj sem se vedno še posebej v duhu pridružil trpečemu Gospodu v skrivnosti njegovega trpljenja na Oljski gori in na križu ali v bridkih urah, ko je bil priklenjen na steber, ko so ga bičali. In čez nekaj dni, če ne prej, se je moji duši naselilo globlje veselje, tiho, a svetlo in spokojno, kakor pa je bilo pred nastopom te bridkosti.«

Drugo besedilo o sebi, tipkopolis brez datuma, ima naslov *Kr. v mojem življenju*. Strle piše: »Najprej to, kar sem nekoč objavil v Družini. Z veliko težavo in z odporom zaradi tega, ker gre tu za nekaj notranjega, za skrivnost, ki je človeku lastna in ki je ne more odkrivati kar tako drugim ... Kristusa prav zares izkušam vedno kot osvoboditelja. Bolj povedano: Ob Kristusu se čutim vedno najbolj osvobojenega raznih meja, ob katere zadevam. Nekoč so pri teološkem tečaju govorili, da se mora človek čutiti popolnoma sproščenega. Jaz se ne čutim povsem sproščenega nikdar razen pred Bogom, kakršen se mi odkriva v J. Kr. On me pozna do dna, on me sprejema brezpogojno. Seveda so z moje strani postavljeni nekakšni pogoji: da se mu dajem. Vendar vem, da mora on sam dopolniti, kar manjka pri meni, on sam odstranja ovire. In on jih lahko ...

Kako bi bilo lepo, če bi smel človek delati, kar bi hotel. Kako lepo bi bilo, če bi Boga ne bilo! Nekaj izrazito nietzschejevskega je bilo v meni: Kakor da je Bog nekdo, ki je kakor nadležen opazovalec, ki čaka, kaj bo pri meni našel kaj takega, da me bo gnjavil, da me bo uničil. – Še danes nekako čutim, kako so me stiskali strašni strahovi pred pogubljenjem in sem nenehoma ponavljal obrazec ksanja. Potem sem videl polagoma, da me Gospod sprejema, da me ljubi, da se njemu popolnoma lahko predam v vsej celoti. Nekoč so bile pete litanije MB pred izpostavljenim sv. Rešnjim telesom. Tedaj sem z vso močjo začutil, da me Bog kliče na pot prizadevanja, da bi živel po evangeliju. ... Edino moč, ki sem jo videl zmagovati nad smrtjo, je bil Kr. Velikonočni prazniki so bili zame višek, predvsem velikonočna procesija proti večeru na velikonočno soboto. Edini zmagovalec nad smrtjo, edini pravi osvoboditelj. Na strahovito temnem ozadju te drame človek lahko vidi tem sijajnejšo podobo /tem sijajnejši lik/ vstalega Gospoda. 'Ali ni bilo potrebno, da je Kristus to pretrpel in tako šel v svojo slavo?' Vselej, ko berem to Lukovo poročilo o emavških učencih, se moram premagovati, da ostanem miren.«

Prisluhnimo spet njegovemu dnevniškemu zapisu z dne 8. 6. 1960: »Napovedana mi je operacija za jutri. Tako mi je, kakor da bi šel na potovanje. Nekoliko nervoze in hrepenenja po neznanem, čeprav tudi odpor, da se moram odtrgati od tega, kar me obdaja. Sicer pa se bom nekoč moral čisto zares napotiti na zelo dolgo pot, ki pa bodo njene razdalje v trenutku premagane. Nič ne vem, ali si tega želim ali ne. 1945 sem imel tiho hrepenenje, da bi se življenje končalo v onstransko pravo življenje. Tako sem se čutil izčiščenega tedaj. Zdaj me veže več vezi na svet. Ali je vse prečiščeno z nadnaravnim namenom ali ne, ali sem do vseh globin božji ali ne? Moj Bog, Ti me poznaš. Tebi se izročam – po presv. Srcu Jezusovem in Marijinem. Gotovo je to, da vsaj toliko milosti deluje v meni, da mi svet brez najtesnejšega odnosa do Boga sploh ne more nuditi ničesar. Svetnega veselja brez ozira na Boga ne morem uživati. Kako hvaležen moram biti za to v globini svoje ničvrednosti!« Ali na drugem mestu: »Zahvaljujem se iz srca vsem dobrotnikom, ki sem jih v življenju kar naprej srečeval, velikim dobrotnikom tudi glede zgleda krščanskega in duhovniškega življenja. 'Po Marijinih rokah se vsega darujem Jezusu Kristusu, da bom potrpežljivo nosil svoj križ vse dni življenja' - to je po vseh vodilih življenja moje zadnje vodilo.«<sup>19</sup> Ali ni v tem vodilu jedrnato zajeto njegovo novomašno geslo: »*Povsod Boga?*«

Da bi mogel izpolnjevati ta veliki program, si je dr. A. Strle vneto prizadeval, da bi bil »skriti človek srca«. V začetku adventnega časa si je na primer zastavil tole: »Advent: 1. Boljša molitev, jutranja, večerna; posvečevanje stanovskega dela, potrpežljivost. 2. Več dobrih del: Ne le telesna, ampak tudi duhovna dela usmiljenja. - Da bomo zares pripravljeni sprejeti Kristusa, da bo božič posegel v naše življenje. - Ne odlašajmo. Če bomo sedaj spet odlašali, bomo morda odložili za vselej. In potem bo lahko prepozno. - Prejem zakramentov. Prejem zakramentov pa je zvezan s celo vrsto drugega. Ta teden naj bo priprava na Marijin najlepši praznik, naj bo tako rekoč v marijanskem izročanju. - Odrešenje se približuje: Dvignite glave v zaupanju, v pričakovanju božje rešitve. V nas samih se mora odvijati priprava ... - Pomoči za svoje spreobrnjenje naj iščemo pri Bogu samem. - Da bi bili tako pripravljeni, da bomo mogli Kristusa z vsem srcem sprejeti.«<sup>20</sup>

Naj k temu dodam še nekatere druge Strletove sklepe v njegovem molitvenem in duhovnem življenju: »Komaj sem mogel prenesti silo velike božične skrivnosti in tudi posel« (25. 12. 1956). »Čutil sem, da moram za čast Marijino, kar je istovetno s častjo božjo, čim več storiti: vse, kar je v moji moči, podpirani od božje milosti« (16. 9. 1957).

<sup>19</sup> Iz oporoke z dne 12. marca 1974.

<sup>20</sup> Strletov rokopis brez datuma.

»Uvodna služba božja v kapeli Alojzijevišča! Zborna maša, ki mi je res ugajala. Zlasti pete zborne prošnje pri darovanju. Prva sobota, maša De Beata. Kako lep evangelij! Naročilo, naj božjo voljo spolnujem. O če bi jo mogel tako kakor v dnu srca hrepenim – pa sem tako slaboten. Biti moram samo orodje – orodje je pa lahko slabotno, če se prepusti causa principali. Živo se zavedam, kako nekaj velikega je, stopati pred tiste, ki jim bo Gospod pri mašniškem posvečenju govoril: Vi ste moji prijatelji!« (1. okt. 1960). »...Vsako jutro recitirati tudi 'Veni, S. Sp. (Pridi, Sveti Duh)' v zedinjenju z Marijo. Koncentrirati vse sile na veliki cilj, ki sem ga po neizmerni božji milosti že tako zgodaj s tako silo in jasnostjo imel pred očmi, a sem ga tolikokrat zatemnil z majhnimi nezvestobami, ki so bile velike žalitve Gospoda, ki je bil tudi v najtemnejših urah tako neizmerno dober do mene, da me je tako zgodaj poklical k duhovništvu, me tako čudovito varoval v najtežjih položajih« (5. 7. 1963). - Te najbolj osebne odločitve prof. dr. Antona Strleta nam dovoljujejo vsaj majhen vpogled v njegovo Bogu predano duhovniško življenje, iz katerega je rasla vsa njegova teologija. Skratka: Strletova teologija je bila v celoti »klečeča teologija«. Prof. Strle je vedel - podobno kakor Balthasar -, da je teologija razpeta med brezni češčenja in pokorščine ter ponižne ljubezni. Vedel je, da se more teologija porajati samo iz dotika z živim Bogom in da se uresničuje v molitvi (kard. J. Ratzinger).

Prof. Strle mi je zadnji teden pred svojo smrtno ob branju knjige božjega služabnika Antona Vovka *V spomin in opomin*<sup>21</sup> dejal: »To je zgodovina Cerkve na Slovenskem.« Prepričani smo, da bo tudi njegovo ime z velikimi črkami vpisano v zgodovino Cerkve na Slovenskem. Vpisano pa bo predvsem v knjigo življenja pri troedinem Bogu, katerega je ljubil z vso predanostjo in mu služil z molitvijo in učenjem, z življenjem in trpljenjem.

Bodimo hvaležni Bogu za tako dobrega in svetega človeka, gorečega Marijinega častilca, ki je ostal zvest in pokončen tudi v najhujših preizkušnjah življenja. Kolikokrat je govoril z apostolom Pavlom: »Naša sedanja lahka stiska – ki pa je včasih še kako bridka! – nam pripravlja čez vso mero veliko, večno bogastvo slave« (2 Kor 4,17). Sedaj se je izpolnilo njegovo veliko hrepenenje po gledanju Boga. Sedaj je uslišana njegova prošnja: »Pridi, Gospod Jezus!« - Strletov zgled nam govori: »*Povsod Boga!*«

<sup>21</sup> Anton Vovk, *V spomin in opomin*, Družina, Ljubljana 2003.



Msgr. Stanislav Hočevar

## »Duh preiskuje vse«\*

*»Duh preiskuje vse,  
celo Božje globine!  
Tako, kar je v Bogu,  
pozna samo Božji duh.«*

Predrago evharistično občestvo, sobratje: nadškof–veliki kancler, škofje, vodstvo Teološke fakultete, duhovniki, bratje in sestre iz ustanov posvečenega življenja, drage študentke in študentje Teološke fakultete, cenjeni vsi visoki gosti, bratje in sestre!

Ni nas pritegnila kakšna radovednost vsakodnevnih malenkosti, marveč hrepenenje po globinah globin in želja, da bi se močneje približali Vsepresegajočemu.

Hvaležen sem vam, posebej mariborskemu škofu ordinariju in dekanu Teološke fakultete, da smem biti deležen tega osrečujočega iskanja Duha. Srce želi izreči najlepšo zahvalo ne samo za tokratno duhovno ugodje, marveč celotni ljubljeni Cerkvi, ki je na Slovenskem, iskreno priznanje za vzajemnost z beograjsko nadškofijo in vso Cerkvijo v Srbiji Črni Gori. Sprejmite danes moje prepričanje in gotovost, da so zdaj z menoj vsi moji sobratje duhovniki, redovniki in redovnice, ki pričujejo za moč Duha in so se te duhovne moči naužili v koreninah domače Cerkve. Z menoj prihaja zahvala za vse velike apostole, ki so v zadnjem stoletju prinašali blagodejen blagoslov Balkanu; z menoj je tudi duh duhovnika Marjana Kremžarja, ki je pred dobrimi 60 leti z mučeništvom zapečatil svojo ljubezen do naših rojakov v Srbiji in do bratov Srbov v prostranstvih Šumadije.

Male skrivnosti toliko pričevalcev se danes vcepljajo v veliko skrivnost evharistije, ki jo obhajamo tu v materi vseh mariborskih cerkva in ob blaženem Antonu Martinu Slomšku, zlahtnem ujetniku Duha, kar je na poseben način pokazal ob izjemni pastoralni modrosti še z misijonskim ognjem in mističnim hrepenenjem po edinosti. V moči tega Božjega Duha je dojel svoj zgodovinski trenutek, in ko je papež Pij IX. - včeraj smo se ga spominjali - napisal pismo o potrebi edinosti, je nje-

\* Nagovor beograjskega nadškofa msgr. Stanislava Hočevarja pri maši v čast sv. Tomažu Akvinskemu ob priložnosti Tomaževe proslave v Mariboru, 8. marca 2004.



govo apostolsko srce zažarelo in rodilo močno molitveno gibanje in nov proces iskanja edinosti.

Gospod zgodovine, ki nas navdihuje ne samo po svoji besedi in sporočilih Duha, marveč tudi po znamenjih časov, je tako postavil pred mladega Tomaža Akvinskega knjižnico sv. Alberta z vsemi spisi grške filozofije. Iz tega preprostega dejstva, ki bi ga mogoče kak nepazljiv študent celo prezrl, je sveti Tomaž zagorel v želji, da omogoči veliko srečanje grške modrosti in evangeljskega duha. Po Albertovi knjižnici razsejana semena teologije in filozofije so v Tomaževem srcu obrodila stoteri sad. Prestopil je mejo umevanja in hkrati omogočil razcvet tega, kar imenujemo danes Duh Evrope.

Prevzema me misel, da nam Gospod danes in tukaj govori po toliko znamenjih časov. Na neki način še okušamo srebrni jubilej papeževanja Janeza Pavla II. Natanko pred 25 leti je pogumno odšel na veliko izzivalno potovanje v Pueblo. Tu ga je čakala gora težkih vprašanj. Pravzaprav se je kot papež rodil sredi hudih napetosti zaradi antropološko in sociološko zaostrenih vprašanj. Ni se dal izzivati z enako govorico, marveč se je potopil v globine trojiške skrivnosti in s tremi enciklikami o Očetu, Sinu in Svetem Duhu človeštvu odprl nove reke Duha in mu pokazal neskončnost Božjega veličastva usmiljenosti, ki zdravi in celi celega človeka. Iz teh globin je zatem izlival modrost stanovom v Cerkvi: najprej bratom in sestram laikom, zatem sobratom duhovnikom in potem bratom in sestram v posvečenem življenju. Ni dovolil, da bi z rezilom oblasti odstranjal ovire, marveč je s prešinjenostjo Duha topil led nedojemanja. Ali kot je sam dejal: »Kolikor so težja človeška vprašanja, toliko bolj se je treba vzpenjati v višine skrivnosti.« Neizmerne višine skrivnosti lahko osvetljujejo brezna človeške problematike.

Medtem ko vas in vse nas, dragi rojaki, veseli skorajšnji vstop Slovenije v Evropsko unijo in je to novo znamenje časov – še prav posebej za teološko fakulteto kot najvišjo duhovno ustanovo, ki mora zagotavljati navzočnost Duha v narodovem telesu –, pa nas, ki živimo bolj na Vzhodu, težko prizadeva to, kar se je zgodilo natanko pred 950 leti v Carigradu in pred 800 leti ob četrti križarski vojni. Kača tega nerazumevanja je še vedno na neki način navzoča. Svoj strupeni dih širi na veliko načinov. Ne samo bratje katoličani na tem našem območju, ki so že tako in tako zadosti ponižani, marveč vsi predragi bratje in sestre kristjani in drugi iskalci Vsemogočnega pričakujemo, da se po vas izkaže moč Duha in da ne bi nikdar identificirali Balkana s temo in zlim.

Naš zares zapleten položaj na jugovzhodu Evrope in vstop Slovenije v Evropsko unijo je za vse nas – še posebej za teološko fakulteto – veliko znamenje časov. In rojeva se vprašanje, ali imamo v sebi duha svetega Tomaža, da bi zmogli pospešiti odrešenjsko srečanje naše zgodovine in krščanstva.

Slišali smo sv. Pavla: »Mi pa nismo prejeli posvetnega duha, temveč Duha, ki je iz Boga, da bi spoznali to, kar nam je Bog milostno podaril. To tudi oznanjamo, pa ne z besedami, kakršne uči človeška modrost, ampak kakršne uči Duh, tako da duhovno razlagamo z duhovno govoricco. Posvetni človek pa ne sprejema tega, kar prihaja iz Božjega Duha. Zanj je to nespamet in tega ne more razumeti. Duhovni človek pa presoja vse.«

Opat Viljem nas v svojem Zrcalu seznanja: »Kadar se tvoji veri predstavijo za tvojo slabotno naravo pregloboke skrivnosti, zberi pogum in reci iz ljubezni do Boga, ne zgolj iz raziskovanja: 'Kako so te stvari mogoče!'« - Skratka, meni on: »Tvoje vprašanje naj bo molitev, ljubezen, pobožnost, ponižno hrepenenje. V želji, da bi dojel stvarnost in se naučil resnice, čakaš zaman na pouk kateregakoli človeka, ako je nisi prej doumel in spoznal iz glasu Resnice same. Resnica pa, pravi Bog, je Duh. V tvojem duhu bodo tedaj zablestele stvari, ki jih je Modrost razodevala svojim učencem na zemlji.«

Sveti Tomaž je postal učitelj izključno zato, ker je bil vedno učenec, učenec Svetega Duha. In kolikor bolj je postajal učenec, toliko manj je želel biti učitelj. Biti pristen učenec pomeni izžarevati modrost.

Evropa za dosego svoje prave identitete stoji pred tisto nalogo, kakor jo je pred kratkim opisal italijanski časnikar: »Brezciljno se vrtimo v zaporu tega planeta, ker smo pozabili, da je nad nami nebo.« Samo nebo daje usmeritev. Samo nebesne zvezde; samo skrivnosti neba razsvetljujejo zemljo.

Da, »Duh od zgoraj«, seveda ne govorimo geografsko, marveč vrednostno, nam edini more dati dojemati duhovno govoricco znamenj časov. Ne zedinjena Evropa ne vsi drugi dogodki niso človeška govoricca, marveč duhovna; razlagati jih moremo samo z duhovno govoricco; z govoricco Duha, kot učenci Duha. Tudi njiva Slovenije bo toliko obdelana in toliko rodovitna, kolikor bomo učenci Duha in bomo duhovno razlagali z govoricco Duha.

Poln upanja in prošnje se obračam tudi sam na vse, ki ste kakorkoli v poslanstvu Teološke fakultete. Ko vam iz srca čestitam za današnji praznik, vas prosim: pomagajte tudi nam na Balkanu s to govoricco Duha, s pričevanjem moči Duha, da se razdeljeno združi in ranjeno zaceli. Amen.



Anton Mlinar

## Je etika pozabila na telo?

**Predavanje na Tomaževi proslavi, Maribor, 8. marca 2004**

Zamejitev téme telesa in telesnosti v etiki in moralni teologiji je podobna mikro- ali teleskopiji, se pravi predvsem samokritični ugotovitvi, koliko lahko etika sploh vidi in če je sploh koristno izbirati tak kot gledanja, kot ga zahteva telo. To vprašanje si postavljam, ker je utelešenje Besede osrednja skrivnost krščanstva, in sicer skrivnost zaradi svoje zamejitve, ki jo je apostol Pavel izrazil s *kenosis*, izničenjem vseh atributov, ki bi morda motili samo gledanje na skrivnost, in ker je telo v moralni filozofiji in v moralni teologiji skoraj dosledno objekt brez subjekta, naslovnik premišljenega, utemeljenega in večinoma abstraktnega razmišljanja in le v izjemnih primerih tudi subjektiviteta, na primer v primeru mučenja. Težnjo po univerzalizaciji norm opravičujejo razlogi, ki naj bi pomagali ohraniti stik z izvorom vse bolj diferenciranega sveta in ne izgubiti izpred oči telesa kot enega prvotnih simbolov diferenciacije. Telo je bilo vedno *konzervativna* kategorija, dokler se nista izvorni simbolni strukturi »duša-telo« in »ženska-moški« povezali s strukturami moči. Bolj kot so strukture moči vplivale na spremembe na družbeni, politični in kulturni ravni, bolj se je telo kot temeljna simbolna struktura umikalo v ozadje.

Zorni kot gledanja na telo in telesnost danes določajo moderne biotehnoške znanosti, ki so se posvetile celici in podceličnim fizikalnim in kemičnim strukturam. Morda se niti ne zavedamo, da je zorni kot, ki ga je v preteklosti določila filozofija – po njej tudi medicina, teologija in umetnost, kasneje zlasti pravo, psihologija in sociologija – ne samo zelo majhen, ampak tudi – vsaj za današnje razmere – nenavadno nenatančen. Toda dokler ni bilo nikogar, ki bi oporekal zmedi v orientaciji in spoznanjem, ki so ji sledila, se nad nenatančnostjo in ideološko pogojenostjo izsledkov ni nihče resno pritoževal. Poznamo sicer izredne primere korektur vidnega polja, med katere nedvomno sodijo nekatere Tomaževe razprave, med drugim tudi *Quaestio disputata de anima*.<sup>1</sup> On je zaznal, da je telo postalo predmet manipulacije že pri Platonu in deloma tudi pri Aristotelu, in sicer povsod tam, kjer sta vélika

<sup>1</sup> Razprava je nastala v Parizu leta 1269.

Grka nihala med tem, ali je duša/telo nekaj, kar človek »je«, ali nekaj, kar človek »ima«.

Moj namen ni pokazati na specifičnost določanja zornega kota, ki ga predlagajo znanosti, ampak tudi prebuditi čut za ločljivost slike, katere zorni kot je izredno majhen. Osupljiva natančnost znanosti na eni in skoraj ironična etična dezorientacija na drugi (gledamo v preteklost, v prihodnost ali v sedanost?) neštete raziskovalce na zelo različnih področjih nagiba k redukcionizmom. Poznamo t.i. nevro- ali biofilozofijo. Čeprav je na etičnem oziroma na moralnem področju jasno, da samo spoznanje ne zadostuje, tudi tu zlahka naletimo na prepričanja, ki so podobna teoretično-abstraktnim strategijam, na primer na sklicevanje na nekatere univerzalne človekove sposobnosti in na zapostavljanje drugih, na primer čustev, življenjskih izkušenj, svobode itn.; to je v bistvu redukcionizem. Ta namreč ne poskuša nič drugega kot »skrčiti dejstva na nižji ravni tako, da višja raven ni več potrebna.«<sup>2</sup> Redukcionizmi le odkrivajo, da sta prehitro sklepanje in posploševanje najpogostejši skušnjavi vseh znanosti, tudi etike. In zato ta naslov.

## 1. Kaj je telo?

Telo je v grški filozofiji nosilec duše, duša pa je njegov lik, v svetopisemskem svetu sta telo in duša komplementarna pojma: telo nima duše, ampak je duša; človek nima telesa, ampak je telo; človek je moški in ženska ipd. Grškim filozofom je telo »telos« vsakega bitja, ki se in kolikor se lahko giblje. Gibanje mu zagotavlja duša; duša je taka oblika telesa, ki telesu zagotavlja gibanje. Z ozirom na to sposobnost so razlikovali tri oblike teles: telesa z vegetativno dušo (oblika, ki zagotavlja gibanje rasti), telesa s senzitivno dušo (oblika telesa, ki zagotavlja čutno oziroma zgolj predmetno spoznanje in reaktivno gibanje) in telesa z razumno dušo (duša, ki zagotavlja svobodno gibanje oziroma odgovorno ravnanje). V svetopisemskem izražanju ne najdemo teh razlikovanj; SP je pozorno na človekov izvor. Po telesu izvirovamo vsi ljudje iz ene družine. To ljudem zagotavlja enakost po izvoru in glede pravic, in sicer glede na njihov smisel življenja.<sup>3</sup> V krščanskem gledanju na telo izstopa dogma inkarnacije, ki je ubeseditev Svetega Duha. V učlovečenju Besede je v ospredju edinost telesa in duha v konkretnem človeku, enakost vseh glede na odrešenje in nedoumljiva skrivnost vstajenja mesa. To gledanje je že v antiki naletelo na radikalen odpor v gnostičnih tokovih, v katerih se je koncentriralo pre-

<sup>2</sup> G. Rager, *Neuronale Korrelate von Bewusstsein und Selbst*, v: G. Rager – J. Quitterer – E. Runggaldier (izd.), *Unser Selbst*, Schönningh, Paderborn 2003, 27.

<sup>3</sup> H. Arendt, *Izvori totalitarizma*, Študentska založba, Ljubljana 2003, 306.

pričanje o neenakosti božje in človeške narave oziroma o nesprejemljivosti te enakosti na vsakršni ravni, ne samo na telesni, ter posledično tudi pojmovanje telesnosti kot nečesa »podrejenega«. Toda počakati bo treba na nominalizem, da se bo neenakost uveljavila in postala izhodišče filozofije in kuhinja ideologij. V antični filozofiji še ni zaslediti resnega dvoma, da bi bilo kakšno telo brez duše, čeprav so filozofi prisegali na sukcesivno oduševljenje (epigenetska teorija) in glede na to pri človeku sklepali, da embrij v prvih fazah razvoja preprosto še ni »capax« sprejeti razumne duše.<sup>4</sup> Čeprav sta že Bonaventura in Duns Scotus učila, da je stvaritev duše sočasna s spočetjem, se je v teološki antropologiji vse do 19. stoletja ohranilo prepričanje o tem, da človek v prvem obdobju življenja še nima razumne oziroma duhovne duše. Medtem ko je papež Pij IX. leta 1869 izrecno prepovedal uporabo epigenetske teorije v teologiji, najdemo antropološko sintezo med dogmo učlovečenja Besede in antropologijo šele na drugem vatikanskem koncilu (GS 12-22). Ta poglavja so bila osnova programske okrožnice Janeza Pavla II. *Redemptor hominis* (1979) in drugih antropoloških besedil v tem pontifikatu.<sup>5</sup> Toda to ne pomeni, da je dilema na tem področju zmanjkalo. V etičnih razpravah se vse pogosteje pojavljajo ugovori o primernosti pojma »osebe« za opredelitev posebnega človekovega položaja. Nekateri avtorji celo predlagajo »etiko brez pojma osebe«.<sup>6</sup>

V etiki je telo »naravno telo« z vidika tretje osebe, objekt, »ne-moje telo«, še ne izoblikovana stvarnost oziroma naslovnik moralnih norm. Filozofska refleksija o telesu se ni nikoli bistveno odlepila od tega pojmovanja telesa, saj ji je to zadostovalo. Glavna naloga metafizike je bila ugotavljati odnos med nadnaravnim in naravnim in o tem, kako naravno usposobiti, da prejme nadnaravno. Tudi teologija je rada ravnala podobno. Njen pogled na »nadgrajevanje naravne sposobnosti gibanja«, ki mu veren človek pravi milost oziroma sprejem milosti, se je komaj kdaj odlepil od objektivnega gledanja na telo; teologija telesnosti ni upoštevala kot subjekta v prvi osebi, kaj šele, da bi se povsem odrekla nadzorni vlogi prilagajanja naravnega nadnaravnemu. Komaj kdaj je bilo zaznati, da je telo kaj več kot orodje. Zato niti ni presenetljivo, da je Hobbesov empirizem povzročil tako revolucijo v filozofiji,

<sup>4</sup> Čas »očiščevanja« po rojstvu dečka je trajal 40 dni. To pomeni, da mati v prvih 40 dneh nosečnosti ne nosi človeka, ampak bitje, ki se šele pripravlja na sprejem človeške duše. V krščanskem koledarju na to spominja svečnica (2. 2.).

<sup>5</sup> Prim. Janez Pavel II., okrožnica *Veritatis splendor* (6.8.1993), prvo poglavje; slov. prevod: CD 52 (1994); *Pismo družinam* (2.2.1994), 9; slov. prevod: CD 54 (1994).

<sup>6</sup> B. Gordijn, *Person*, v: F. S. Oduncu – U. Schroth – W. Vossenkuhl (ur.), *Stammzellenforschung und therapeutisches Klonen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, 119-133, cit. 131.

zlasti v antropologiji. Težko bi namreč našli kakšno moralno načelo, ki bolj logično zastopa podobo človeka-racionalista, človeka, ki moralo misli zgolj v abstraktnih načelih in jo je sposoben izpeljati le z akumulacijo moči, kot je to Hobbesov človek-individualist. Hobbesova retorika v Leviatanu: »Svobodni subjekt, svobodna volja ... (sta) besedi ... brez pomena; ... absurd«,<sup>7</sup> ni zastarela niti po skoraj štiristo letih. Subtilnost Hobbesove revolucije v pojmovanju človeka, zlasti z vidika nujne akumulacije moči kot enega najbolj splošnih ciljev ali skoraj edinega motiva modernega izkoreninjenega človeka, je – če jo bremo v zrcalu – hkrati ena najbolj doslednih kritik objektivizma, ki se je uveljavil zlasti kot etični objektivizem znotraj moralnih sistemov. »Posameznik o svoji koristi razmišlja v popolni osami, tako rekoč s stališča absolutne manjšine, potem pa se zave, da lahko zasleduje in uresniči svoje interese le s pomočjo neke vrste večine.«<sup>8</sup> Ključna poteza Hobbesove antropologije niti ni nek splošni antropološki pesimizem, pač pa spoznanje, da ljudje do soljudi nimajo nikakršnih obveznosti in jih med seboj družijo le neka splošna korist, katerakoli že. Zdi se, da je s svojo skico »naravnega« človeka ponudil recept za uničenje katere koli skupnosti. Naravni človek nebrzdano sledi svoji želji po moči in tekmuje s svojimi nasprotniki. Vsi so nasprotniki. Konec koncev je Hobbesova organizirana družba – država – le poskus, kako preračunljivo prikriti človekovo nasilno naravo; to ji ne uspe, saj zaradi strahu pred brezvetrjem nazadnje sama prevzame pobudo neskončne akumulacije moči. Hobbesova antropologija je meja med »naravnim« človekom antike, kjer je bila narava še predmet občudovanja, in »naravnim« človekom moderne, ki so ga utemeljitelji modernih ideologij vsadili na teoretično na videz neovrgljivo trditev o zgodovini kot neskončnem napredku, ki mu je treba podrediti vse, nedvomno tudi človekovo telo. Človek, ki ne tekmuje in ne kopiči moči (kapitala), je državi nevaren.

Hobbesova radikalna osamitev človeka je vzorčni primer, kako ideologija učinkuje. Na moralno-teološkem področju so v tem času v vzponu tako imenovani moralni sistemi.<sup>9</sup> Njihova značilnost je – kot pri Hobbesu – nepredvidljivost; vodi jih nezaupanje do vsega, kar je mogoče opredeliti kot »naravno«. Celo porajajoče človekove pravice odražajo neko nenavadno nezaupanje do »naravnega« človeka, češ da se najbrž ne bo ravnal po merilih zdrave pameti, ampak se bo poskušal na vsak način povzpeti nad druge. Moralni sistemi so pod pretvezo pravil razumnosti in discipline, ki naj bi pomagali najti rešitve v konfliktnih primerih, vsiljevali objektivno moralo norm, zakonov in nauk, ki veljajo vedno, povsod in brez izjeme. Na ravni zgodovinskega doje-

<sup>7</sup> Cit. po H. Arendt, *n. d.*, 195.

manja je bil spopad med moralnimi sistemi tudi točka neprijaznega srečanja med dvema obdobjema, *sočasna nesočasnost*. Čeprav se je nek čut za naravno, tudi za telo in telesnost, ohranil, se je na drugi strani zdelo, da vse, kar je sodobnik vedel o naravi, ni zadostovalo, da bi ustvarjalno zavrnil tiste teženje, ki so moralno plat življenja skoraj v celoti zaupale razumnosti, disciplini in naučenim vzorcem obnašanja.

To ne kaže le na položaj telesa in telesnosti v sodobnih znanostih, ampak tudi to, da so vrhunske znanosti v nekem pogledu podedovale antropologijo, ki je človeka izolirala in ga imela pravzaprav le še za privid.

## 2. Položaj človeškega telesa v etičnih razpravah

Ne glede na pomemben premik etičnega razumevanja stvarnosti ugotavljamo, da paradigma *sočasne nesočasnosti* vpliva na pojmovanje telesa in telesnosti ter vrednotenje neposredne življenjske izkušnje. V razpravah o moralnem in pravnem statusu človeškega embrija, o položaju embrionalnih matičnih celic, o »elitnih« telesnih celicah in podobnem raziskovalci uporabljajo zelo različne etične vzorce, in posamezne pojme, ki označujejo človekov status, razumejo zelo različno. V nekaterih znanostih se uveljavlja prepričanje, da je pri telesu – bodisi v smislu oduševljenega telesa (*sóma*) bodisi v smislu delujočega organizma (*sarx*) – treba upoštevati naslednje: telo je v veliki meri samo moralni kontekst in ga je treba samoumevno tematizirati kot moralni subjekt.<sup>10</sup> Vendar je to zelo redek pojav. Jean-Pierre Wils, ki ga tu navajam, vidi razlog za tako pojmovanje telesa predvsem v tem, da nekaj moralnih norm vendarle izvira iz ranljivosti človeškega telesa oziroma ranljivosti življenja sploh. Zato ne dvomi, da mora antropološko spoznanje o pomembnosti neposredne – telesne oz. življenjske – izkušnje postati eden od temeljev etike. Toda dokler prevladuje miselni vzorec *sočasne nesočasnosti*, je norme lažje posploševati in trditi, da je inkarnacija (utelešenje) privilegiran prostor tehnološke znanosti, kot pa vztrajati pri tem, da bi bilo lahko telo kljub svoji neprepoznavnosti – na primer na ravni zigote ali morule – že subjekt pravic oziroma moralni subjekt. Tistih, ki prisegajo na objektivno raven resničnosti in subjektivni plati resničnosti ne zaupajo, ni lahko prepričati, da bi pripisovanje telesa enoceličnemu organizmu ustrezalo objektivnosti. Ti raje trdijo, da so dodatni pojmi, ki izražajo človekovo dostojanstvo, zlasti »oseba«, »osebnost« in »svoboda«, konstruk-

<sup>8</sup> H. Arendt, *n. d.*, 196.

<sup>9</sup> Prim. B. Häring, *Svobodni v Kristusu*, Celje 2001, I, 234 s.s.

<sup>10</sup> J. P. Wils, *Person – Leib – Mensch*, v: F. S. Oduncu – U. Schroth – W. Vossenkuhl (ur.), *Stammzellenforschung und therapeutisches Klonen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, 134.



tivistični elementi in zato za etiko v znanosti nezavezujoče kategorije.

Z antropološkega vidika pripisujemo telesu (*sarx*) in telesnosti (utelešenju) medialno vlogo med osebo in osebami, medtem ko je telo (*sôma*) individualnost kot taka. Ker v slovenskem jeziku med »*sôma*« in »*sarx*« ni razlike, se zatekamo k bolj plastični (Plessnerjevi)<sup>11</sup> opredelitvi: telo (*sarx*) je pojavna oblika telesa (*sôma*). Z ozirom na tradicionalni pojem »duše« kot gibala telesa je *sarx* le utesnitev telesa (*sôma*), kar je na drugi strani pravi križ telesnosti: človek je namreč sposoben svoje telo »subjektivizirati«, nikoli pa ne do te mere, da bi bila *sarx* in *sôma* identična. Če mi je torej telo (*sôma*) na razpolago le kot *sarx* (pri čemer je to telo vendarle najbolj popolna in celostna reflektivnost organskega sistema), se je mogoče do neke mere distancirati od svojega telesa; v tem smislu je človek ranljiv in je telesnost (organskost) temelj etike, zlasti tako imenovane *etike skrbi*. Vprašanje je, kolikšen pomen bomo tu pripisali tradicionalnemu razlikovanju med telesom, ki čuti (*sarx*) in telesom, ki je »samo v sebi« (*sôma*), saj ta drugi vidik na videz ni predmet etike, pač pa le prvi – telo kot objekt in kot ranljivost.

Medtem ko je izvirno razlikovanje med »*sôma*« in »*sarx*« dualno – pojma sta kot dve strani tehtnice, je »*sôma*« utež, »*sarx*« pa teža – pa se dualistični pogled na človekovo telo (*sôma*, *sarx*) izraža povsod tam, kjer je naravno telo kljub morebitnemu povečevanju telesnosti nezaželeno in predmet manipulacije. V medicini je telo na primer najprej sistem in šele nato struktura – znamenje avtonomnega in urejenega življenja ter ranljivosti.<sup>12</sup> To gledanje je bilo nujna podlaga kasnejši transplantacijski medicini oziroma ideji o skoraj popolni zamenljivosti telesa.

### 3. Telo – prostor individualnosti

V moralnofilozofski in teološki refleksiji se individualnost telesa uveljavlja relativno počasi. V mislih imam »somatsko« telo, ki ni le filozofski, temveč tudi sociološki, psihološki in etični pojem, in sicer telo kot »zaporedje dejanj in izkušenj«,<sup>13</sup> pa tudi teološki pojem kot izvirna preoblikovanost telesa v luči vstajenja mrtvih. Nekateri filozofski tokovi v začetku novega veka in kasneje so radikalno zavrgli izvirni krščanski pogled na telo – učlovečenje in preoblikovanje v luči vstajenja

<sup>11</sup> H. Plessner, *Die Deutung des mimetischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des anderen Ichs*, v: isti, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Frankfurt 1979, 150-201.

<sup>12</sup> Prim. V. von Weizsäcker, *Der kranke Mensch*, Stuttgart 1951, 191 s.s.

<sup>13</sup> J. P. Wils, n. d., 138.

<sup>14</sup> Prim. Th. Nagel, *Die Möglichkeit des Altruismus*, Mainz 1998.

teles –, a z nekaterimi, čeprav skrajnimi potezami – kot na primer Hobbesova osamitev človeka – dejansko poudarili, da je telo prvenstveni način individualizacije tako z ozirom na sedanost (ranljivost) kot glede na preteklost (življenjska izkušnja) in na prihodnost (smisel), tako z ozirom na determiniranost kot tudi glede na avtonomnost. Telo je najpomembnejše znamenje končnosti bitja, v katerem človek živi razpet med dejavnim in trpnim, med svobodo in določenostjo, med izvirnostjo in vrženostjo v svet. V takem telesu je duša nosilka predrefleksivnega spoznanja o sebi, zaupanja vase, zavesti o sebi ter tudi neposredne zavesti o drugih. To telo je *diahrona identiteta*:<sup>14</sup> dejanja niso le produkt racionalnega, času ustreznega in zavestnega ravnanja, ampak so tudi odraz nadčasovnih, intuitivnih (predosebni) razlogov, ki so na neki način shranjeni v sami telesni strukturi.

#### **4. Telo – meja med notranjim in zunanjim, med subjektivnim in objektivnim**

Telo kot *diahrona identiteta* je razpeto med neposredno življenjsko izkušnjo in zgodovinskim spominom, ki je v telesu arhiviran oziroma inkorporiran. V tem pomenu je telo metafora socialno-simbolnega in kulturnega telesa. To telo ni morda kopija miselne paradigme družbe kot supersubjekta (korporativizem), kjer bi bil posameznik le toliko posameznik, kolikor bi bil del širše družbe, pač pa je pomemben prispevek tistih antropologij,<sup>15</sup> ki v telesu vidijo »trajno dispozicijo, strukturirano strukturo, ki bo ravnala v smislu strukturiranih struktur«, se pravi trajno zalogo predznanj, s katerimi se lahko konkretni človek sooči (ali se ne more soočiti) z nepredvidljivim, odgovori »prav«, četudi ne povsem v skladu s splošnimi normami,<sup>16</sup> ali sploh ne odgovori. Ta spoznanja o telesu-metafori so zrasla na etnoloških študijah ljudstev pod ekvatorjem, ki se od civilizacij na severni polobli razlikujejo tudi po pojmovanju telesa in telesnosti, zlasti z gledanjem na t.i. socializirano telo, ki mu sociolog Bourdieu pravi »druga narava«. To »telo« ima v telesu predrefleksivno strukturo: razlikuje se od teoretično intelektualnega modela telesa in je tista struktura telesa, po kateri je kdo v neposrednem stiku z okolico. Telo na predrefleksivni ravni vzbuja pozornost kot medij: »Telo struktur zunanjega sveta ne interiorizira le kot sistem dispozicij za ravnanje, ampak jih inkorporira.«<sup>17</sup> Te strukture so

<sup>15</sup> Tu se nameravam nasloniti na prispevek Kerstin Rödiger (*Körper – vergessene Kategorie der Ethik?*, LIT, Münster 2003) in na njeno predstavitev Pierra Bourdieuja in Mary Douglas na eni ter Amartyo Sena in Marthe Nussbaum na drugi strani).

<sup>16</sup> Pierre Bourdieu je to izrazil s »*habitusom*«. Prim. P. Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis*, Frankfurt 1976; isti, *Die verborgenen Mechanismen der Macht*, Hamburg 1997.

učinkovite, ker so se utelesile; z utelešenjem telo tako rekoč izstopi iz zamejenosti posamezne osebe in postane medij, oblikuje vsakdanjost, struktura človekovega dejanja pa postane simbol, tako rekoč dejanje notranje in zunanje strukture telesa.

Po Bourdieu-ju etika ne bi smela ponavljati napak esencializma, po katerem veljajo nekatere predrefleksivne dispozicije v človeku za samoumevne in se socializacije (oblikovanje družbenega polja), inkulturacije in iniciacije sploh ne jemlje resno, pač pa se izrecno posvetiti tisti antropologiji, ki vidi v konkretnem človeku tudi »inkorporiran« spomin preteklih generacij. Z ozirom na to je družbeno (ekonomsko, kulturno, versko) polje telesu podobna zunanja struktura, tako rekoč telo teles, kajti objektivnih struktur ni mogoče misliti brez notranjih dejavnikov, posameznih ljudi. Na ta način nastaja pomemben kulturni, družbeni in simbolni kapital, ki ga ni več mogoče zamenjati z naravnimi danostmi. Bourdieu posrečeno govori o kapitalu: ne da bi spregledal možnost spremembe temeljnega vzorca, se pravi telesa kot simbola, je s »kapitalom« podčrtal lastno logiko posameznega področja, ki ga ni mogoče skrčiti na noben skupni imenovalac. V bistvu gre za logiko »inkorporiranja«, po kateri se »imeti« spremeni v »biti«. Tako temeljita prisvojitvev »znanj« sicer lahko poteka le na nezavedni ravni, toda ni je mogoče istovetiti z »naravno danostjo« kot nekakšno razvejanost naravnega zakona.

Bourdieu pripisuje poseben pomen simbolnemu kapitalu. »Simbolna moč je moč in je prisotna povsod, kjer se ji posreči doseči priznanje, ... pridobiti si tisto moč, ki bo učinkovala, ne da bi se zatekala k izvodom moči, nasilja ali samovolje.«<sup>17</sup> Medtem ko ekonomski kapital (na ravni »imeti«) učinkuje še povsem v območju sile in samovolje, četudi lahko sooblikuje nekatere vedenjske vzorce, so socialni (poznanstva, komunikacija), kulturni (izobrazba) in simbolni kapital (ugled) na ravni somatizacije, na ravni konstrukcije nezavednega, na ravni »biti«. Telo je dejavnik stabilnosti, ki ščiti vrednote pred namerno spremembo; ni objekt etičnih norm, temveč je subjekt vrednot, po katerih se izraža, udejanja ali ščiti druge.

Čeprav se na prvi pogled zdi, da je sociolog Bourdieu le interpretiral naravni zakon na družbenem področju, nam ne sme uiti izpred oči, da je z raziskovanjem interakcije med konkretnim človekom (telesom) in družbenim poljem vztrajal pri telesu kot »arhiviranem« spominu vseh rodov v preteklosti, in sicer zato, da bi pokazal na nezadostnost teoretičnih pogojev za spremembo, ki jih ponujajo abstraktni etični modeli, na primer *Weltethos*. Resničnosti ni mogoče spremeniti s stra-

<sup>17</sup> P. Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis*, 108.

<sup>18</sup> P. Bourdieu, *Die verborgenen Mechanismen der macht*, 82.

tegijami in preračunljivimi odločitvami, pač pa z reakcijo »somatiziranega kapitala« na konkretne razmere. Sprememba namreč ni le novo mešanje kart in nova »razdelitev« kapitala, ni nov dekret o osvoboditvi in nova etična teorija, temveč je stvar daljnosežnega prestrukturiranja telesnega orodja, s katerim človek prepozna sebe in druge, je stvar »simbolne revolucije«, v kateri je človekovo telo prisotno tudi kot moški in ženska, kot otrok in kot starec, skratka kot subjekt.

Simbolni funkciji telesa v družbeni etiki, in sicer interakciji družbenega in individualnega telesa, se posveča tudi sociologinja Mary Douglas.<sup>19</sup> Ugotavlja, da so v svetu prevladujočega antiritualizma – se pravi povsod, kjer se je kdo zavestno distanciral od obredja oziroma kjer je prevladalo premišljeno obnašanje – nastali prazni prostori, ki so jih hoteli antiritualisti zapolniti s »smiselnimi etičnimi pravili«. Posledica je bila, da je antiritualist spregledal medij, se pravi telo oziroma telo telesa – srce –, in postal ujetnik skrajno (ne)razumnega pojma komunikacije brez medija (metaetika, *Weltethos*). Douglasova skupaj z mnogimi drugimi poudarja, da je verbalna komunikacija etičnih vrednot zgolj priložnostno pomagalo, nikakor pa ni tista struktura, ki bi lahko nadomestila neverbalno, t.j. simbolno komunikacijo oziroma neposredno življenjsko izkušnjo. V nasprotju s tistimi, ki prisegajo na nek »svetovni etos« oziroma na temeljno soglasje o osnovnih normah medčloveškega ravnanja, Douglasova ugotavlja, da je neverbalna komunikacija vsekakor globlja od verbalne in da si verbalne ni mogoče predstavljati, če ni poprej telesnega dojetja dejanja. Zato je Douglasova kritična do ideologij v območju versko pogojenih moral, ki hočejo izkušnjo bodisi spregledati bodisi nadomestiti z vertikalno komunikacijo. Douglasova meni, da se je antiritualizem na družbenem (horizontanem) področju pojavil kot nasprotovanje ideologiziranemu verskemu etosu oziroma »razumnim« etičnim zahtevam. Namesto posta antiritualist na primer predlaga »ljubezen do bližnjega«; toda »družbena zavest ni nikakršen nadomestek simbolnih oblik obnašanja, pač pa celo odvisna od njih«.<sup>20</sup> Ideja o sožitju leva in jagnjeta bo iluzija, dokler o tem ne bo simbolnega posredovanja, konkretne izkušnje.

Podobno ugotavlja tudi Jean-Pierre Wils: »Telo je prvenstveni javni način individuuma. Na vprašanje, kdo je oseba, je mogoče naprej odgovoriti na somatsko-individuiran način. Enost samoodločenosti in določenosti je dialektično navzoča v telesu. To je pomembno znamenje strukture končnega bitja, ki mora svoje življenje živeti hkrati aktivno in pasivno, svobodno in določeno, kot izvorno zamisel in kot navrženost. Za nič drugega ne gre kot za izkušnjo individuirane osebe o samo-

<sup>19</sup> M. Douglas, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*, Frankfurt 1998.

<sup>20</sup> M. Douglas, n. d., 74.

zavedanju, kar ji omogoča govoriti o duši. Predrefleksivno védenje o sebi je intimen znak zavesti in ima temelj v telesu. Zaupen odnos s seboj, obzirnost do sebe *kot* obzirnost do sebe predpostavlja nereflektirano bližino med konkretnim človekom in samozavestjo, ki je utemeljena v telesni danosti, nedeljivosti. Individuacija osebe je tako intimna izkušnja telesnosti.«<sup>21</sup>

Glede na to je telo središče vsakršne dejavnosti, *diahrona identiteta*. Že takoj je jasno, da »telo telesa« ni le harmonična celota, pač pa da so strasti, zmote, nemoč, omejenost posameznega telesa in podobno utelešene stigme preteklih dogodkov: telo je »kolektivni spomin«<sup>22</sup> na to, da je bilo večkrat predmet kot subjekt, skratka da je konkretno telo lahko tudi nenehen povod latentnega uporništvá proti takemu ravnanju in zato na neki način nevarno. J.-P. Wils poudarja, da nastanku moralnih stavkov, ki prepovedujejo povzročanje bolečin in samovoljno poseganje v življenje, ni botrovalo zgolj neko razumsko umevanje bolečine ali »splošna« občutljivost za trpljenje drugih, pač pa gola fizična stiska, upornost in solidarnost redkih ljudi, ki niso le izkusili popredmetenosti, pač pa tudi bili tako rekoč arhiviran spomin komplementarnosti med konkretnim in zgodovinskim telesom. Ironični neobčutljivosti splošne morale za bolečino in neresno govorjenje o potrpljenju je Theodor Adorno imel za »nesrečno zavest«.<sup>23</sup> Po njegovem ni šlo za naključno slepoto duha, pač pa je bilo nekemu razumevanju duha inherentno, da je svoje dostojanstvo doživljal kot ločenost od telesa in da ga je bolečina spominjala na njegovo povezanost s telesom. Telesnost spominja na to, da trpljenja ne bi smelo biti, da bi moralo biti nekaj drugače. Ta miselni vzorec pa je potem ponudil abstraktni sklep, da imajo moralne norme, ki jih prebudi bolečina, le kognitivno vsebino in da so le aposteriorni učinek razmisleka, ne pa neposredno znamenje, da se je solidarnost v nekem človeku prebudila zato, ker se mu je zdelo povzročanje bolečine nesprejemljivo.

Glede na to ugotavljamo, da je empirična antropologija v sedanjih etičnih razpravah zapostavljena. Zdi se, kot da si etične trditve, ki temeljijo na telesu in telesnosti, uveljavljajo s sumom prevare: glede na splošne etične stavke naj bi bila telesnost že vključena in ne bi bilo treba govoriti o posebni življenjski občutljivosti. Tisti, ki se sklicujejo na neposredne empirične podatke in na neposredno zgodovinsko izkušnjo, trdijo, da se ni treba odreči antropologiji kot kontrafaktični podlagi etike, pač pa jo le uravnotežiti z neposrednim doživetjem telesa in telesnosti. Ti poudarjajo, da je računati na človekovo razumno naravo in

<sup>21</sup> J.-P. Wils, *n.d.*, 138 sl.

<sup>22</sup> M. Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt 1978 91.

<sup>23</sup> Th. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1977, 201.

premišljeno obnašanje enostavno premalo. Moralne zavesti ne razumejo kot samoumevnega spoštovanja praktičnih norm, ki seveda prepovedujejo določene posege v človekovo življenje, pač pa zahtevajo, da se moralna zavest izrazi kot izkušnja, kot neposredni odziv na nedovoljeno poseganje v človekovo integriteto (in ne le kot apriorna utemeljitev, ki ji ne sledi dejanje), se pravi kot empirično-hermenevtični predprostor etike, da apriorna etika ne oslepi.

Prednost tako imenovane kategorične etike – ta temelji na človekovem izvoru: vsi ljudje izvirmo iz ene same družine, na tem, da je človek razumno bitje, ki je sposobno in dolžno ravnati prav itn. – je tudi njena slabost in meja. Manjka ji hermenevtična interpretacija meje med empiričnim telesom in normativnostjo. Preprost uvid pokaže, da kategorična normativnost temelji na neki »drugi« naravi, to je na kognitivni utemeljitvi pravilnosti ravnanja, ki si telo tudi *iz ali domišlja*, ga meri z abstraktnimi merami in ga po njih predstavlja kot moralno zavezanost in kot objekt norm. Ker telo ni le neposredna izkušnja zgodovinskega telesa, ampak je tudi »moje« telo, ni presenetljivo, da je cilj moralnih norm, ki temeljijo na apriornih antropoloških trditvah (na primer na izvoru človeka), v tem, kako odstaviti telo, kako »po-trpeti«, biti solidaren z generičnim človekom, kljubovati v razmerah nerazpoznavnosti norm, skratka, kako voziti po »srednji poti« povprečja. Na področju novih tehnologij to vodi do kričečih nasprotij. »Razprava o matičnih celicah nedvoumno govori, da tradicionalna etika zahteva solidarnost, ki ne temelji na nikakršni morfološko vidni in prepoznavni analogiji z lastnim telesom.«<sup>24</sup> Sklicevanje na telesnost v fazi miniaturnih struktur na paradoksen način nastavlja zrcalo abstraktnosti norm, ki temeljijo na apriornih trditvah o človekovem izvoru (generičnosti, nediferenciranosti) in na moralni preobremenjenosti v številnih položajih, ki spremlja nekatere norme v praksi. Prihodnja človekova identiteta bo morda zato še bolj dovzetna za konflikte in še bolj sporna, še bolj začasna in – kar je najhuje – moralno še manj zaščitenjena.

## 5. Namig nevroznanosti

Zaradi nepreglednosti antropoloških pojmov<sup>25</sup> in zaradi sumljivosti telesa (telesnosti) kot etične kategorije lahko ponovim naslednje: to,

<sup>24</sup> J.-P. Wils, *n. d.*, 144.

<sup>25</sup> Prim. G. Rager (izd.), *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*, Freiburg – München 1997; G. Rager – A. Holderegger (izd.), *Bewußtsein und Person. Neurobiologie, Philosophie und Theologie im Gespräch*, Freiburg 2000; D. Sturma, *Die Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Person*, Paderbor – München – Wien 1997.

po čemer je kdo oseba, se v naših predstavah neposredno navezuje na zavest, ne na telo, ki se zaveda samega sebe. Oseba je to, kar je, šele po medsebojnem priznavanju podobnih oseb v medsebojnih (medosebnih) odnosih. Osebe so identitete z zavestjo, toda identitete brez identitetskega kriterija; osebe se preprosto prepoznajo kot osebe in zavesti se ni treba identificirati kot zavesti. Nekoč je terminološke zadrege reševala metafizika: njena naloga je bila povezovati med seboj dve na videz nespravljeni skrajnosti, in sicer tako, da med njima ne bi prihajalo do kričečih nasprotij. Stvaritve metafizike so piramidalne, jasne, utemeljene na pod- in nadrejenosti. Klasičen primer za to je odnos med telesom in dušo. Glede na sedanje zadrege na tem področju se zdi, da pojma osebe ni najbolj pametno razširiti tako, da bi se na semantičnem polju izkazal za redukcionizem. Čeprav se sebe (osebe) ne morem zavedati brez telesa, se na drugi strani zdi, da bi bila lahko oseba brez telesa. Če zadrega ni razvidna na prvi pogled, naj ponovim, da je sklepanje, da seže človekova moralna odgovornost le tako daleč, do koder seže človekova zavest, prehitro in da ima značaj redukcionizma. Ne upošteva le dejstva »greha sveta« in »grešnih struktur«, ampak tudi ne vidi, da je moralna odgovornost relevantna zaradi trpljivosti (paticnosti) življenja in da je oseba bitje, ki mu je zavest mogoče pripisati zaradi telesnosti.<sup>26</sup> Ranljivost telesa je nedvomno utemeljena v občutljivosti telesa in spontanem razlikovanju med subjektiviteto telesa in predmetnim svetom.

Pojasnitev ne bom iskal med abstraktnimi moralnimi stavki. Ti namreč lahko človeka le preobremenijo z nerealno zahtevo, naj na primer razpravo o pravnem in moralnem statusu človeškega enoceličnega embrija razumejo, kot da je končana in da je ponovno vpraševanje o tem, ali enoceličnemu bitju pripisati osebo ali ne, nepotrebno; ne menijo se za to, da o osebnosti (subjektiviteti), ranljivosti oziroma o trpljivosti enoceličnega »telesa« še ni mogoče govoriti, pač pa menijo, da je pripisovanje osebe najbolj zanesljiv garant spoštovanja življenja. S tem ne zavračam soočenja z neprijetnimi vprašanji, ki jih znanosti postavljajo filozofski in teološki antropologiji, niti ne podcenjujem apriornih in generičnih norm, čeprav so abstraktne, pač pa namigujem na pomen neposredne življenjske izkušnje in neposrednega odziva na dileme. Identiteta osebe na ravni enoceličnega telesa je fiktivna in nevidna, toda celica in celice so predmet naše odgovornosti in zaščite, in sicer toliko bolj, kolikor dosledneje gojimo občutek za ranljivost organskega življenja. Možnosti za tako zaščito telesnega življenja pa je v prihodnosti toliko manjša, kolikor bolj se ljudje v sedanjem svetu strinjajo s podobo »sestavljenega« človeka. Človekova istovetnost je v veliki meri rezultat popredmetnja in je pojmi osebe, dostojanstva in podobni ne

<sup>26</sup> Prim. S. Ausborn-Brinker, *Person und Personalität*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999.

bodo rešili. Medtem je marsikje čutiti, da je individualnost tista človekova posebnost, ki človeka nagiba k temu, da se drugemu (konkretnemu človeku) vendarle posveti na drugačen način. Telo je namreč neposreden izraz različnosti in hkrati utelešeni spomin celotne vrste. Fenomenološka refleksija nas sili v dialektiko med intimnostjo in solidarnostjo, ki se združujeta v ranljivosti telesa. Telo je hermenevtični prostor, ki opozarja na neuravnoteženost zgolj generičnega človeka na eni in pojmovanja telesa, telesnosti in neposrednosti na drugi strani. Čeprav sta morda posamič opremljeni z antropološkimi atributi, pa ne nastopata skupaj oziroma ne kot enaka.

Namig nevroznanosti oziroma nekaterih znanstvenikov s tega področja ob tem vprašanju je zelo preprost: te znanosti od raziskovalca zahtevajo, da to, kako razume samega sebe, znova izpostavi neposredni izkušnji. Pravilneje bi se glasilo: vedno številnejši znanstveniki ugotavljajo, da je tradicionalni (Aristotelov in Tomažev) model razumevanja telesnosti zelo koristna podlaga modelu tako imenovanih korelatov, da pa to *ipso facto* ne pomeni spremembe antropoloških modelov.

Človekova samozavest je namreč eden zadnjih izzivov t.i. kognitivnih znanosti. Te znanosti uporabljajo v pojasnjevalnih modelih antropologijo, ki ni bistveno različna od klasičnega filozofskega in teološkega pojmovanja; opozarjajo na ozkost antropološkega modela, ki poudarja generičnost osebe ter ima osebo skoraj za edini argument spoštovanja posameznega človeka. Klasični antropološki model ima osebo za inkarnacijo spomina vrste v posameznem človeku, za »dušo-in-telo«, za »žensko-in-moškega«. Toda kognitivne znanosti so morda še bolj dovzetne za miselne modele, ki imajo človeka za sestavljeno bitje (telo »ima« dušo; duša je »v« telesu), ki ustrezajo računalniški obdelavi podatkov in imajo človeka za »kompleks« in za »sistem«. Ker znanstveniki s svojimi metodami niso našli ustreznega korelata tistemu »več«, čemur rečemo »jaz«, »zavest« in – če smo verni – »duša«, se jim je zdelo dokaj sprejemljivo, da idejo o nekakšni »zavesti« zavržejo kot iluzijo in vržejo s tečajev na videz trdno bazo etike. Izzivalna so predvsem stališča tistih raziskovalcev v nevroznanostih, ki trdijo, da ljudje niti ne morejo biti subjekti dejanj, ker ni nobene osebne identitete, ki bi trajala v času, niti se ne morejo razlikovati od katerih koli drugih bitij na tem planetu, ker ni nobenega kriterija subjektivitete. Človek kot »oseba« se ne razlikuje bistveno od drugih kompleksnih sistemov, pač pa le delno, kajti za vse sisteme je značilno, da delujejo samoregulativno. Zanje je zavest iluzija.

Nevrobiolog Günter Rager<sup>27</sup> poudarja, da gre pri tem le za povprečne redukcionizme, ki jih lahko srečamo povsod in se jih včasih niti

<sup>27</sup> G. Rager, *Neuronale Korrelate von Bewusstsein und Selbst*, 26-49.



ne zavedamo, da pa nevroznanosti v resnici intenzivno iščejo korelate tistih pojavov, ki jih v običajni življenjski izkušnji doživljamo kot osebo, osebno identiteto, samozavest in podobno. Pomembno pa ni le izdelovati metode in vzorce in jih aplicirati v vzporednih tehnologijah, nena zadnje tudi v načrtovanju novih računalniških tehnologij, pač pa tudi pokazati, da si izsledki nevroznanosti in vsakdanje izkušnje ne nasprotujejo. Celo nasprotno: dognanja zahtevajo nov in bolj diferenciran pristop k vsakdanji stvarnosti. Po Ragerju znanosti ne morejo nasprotovati temu, na čemer slonijo, saj si te znanosti jemljejo za izhodišče to, na čemer temelji človekova dejavnost. Znanosti vsakodnevnih izkušenj osebe, svobode in svobodne odločitve, zavesti, odgovornosti, subjektivitete ipd. ne morejo reducirati na ozke modele nevronalnih procesov – pač v skladu z interesi posameznih znanosti – ali jih po potrebi celo izključiti, pač pa so dolžne te pojave pojasniti, kolikor je le mogoče. Raziskovalci so v zadregi, ker v svetu ni nobenih korelatov pojmom tradicionalne antropologije in metafizike, zato te pojave neredko spregledajo ali enostavno zanikajo. Toda njihova zanikanja zavesti (itn.) je treba gledati tudi v luči pomanjkljive občutljivosti tradicionalnih filozofskih antropologij za predrefleksivno zaupanje samemu sebi, ki ga kot vir neposrednih izkušenj predstavlja ravno telo.

Rager ne zagovarja raziskovalcev, ki si zaradi prehitrega sklepanja izdelujejo redukcionistične modele, pač pa kaže na mamljivost redukcionizmov in tudi na nevarnost tega miselnega vzorca. Če bi znanstvenikom uspelo dokazati, da so zavestna (svobodna itn.) dejanja identična z živčnimi procesi, bi človeštvo v prihodnosti ne potrebovalo niti filozofije niti psihologije niti sociologije niti teologije niti verstev. Potrebovali bi le aparat, ki bi prisluškoval nevronske govornice.<sup>28</sup> Etiko bi lahko nadomestili z empiričnimi znanstvenimi izsledki in bi jo lahko imenovali nevroetiko. Rager meni, da je »če« v tem primeru neverjetno močan.

Če bi bilo mogoče razumno obnašanje skrčiti na nevronalne procese: strukture, funkcije in elementarna kvalitativna občutja (čut za barvo, obliko, dotik, bolečino, lakoto, glasbo) in bi bili svoboda, zavest in izkušnja osebne identitete le izmerljivi tokovi v nevronske tkivu, bi bila pojavnost zavesti in delujoči človeški živčni sistem identična. Potem bi delujoči živčni sistem pri človeku popolnoma zadostoval za zavestno dejanje. Četudi se redukcionistične razlage soočajo z velikimi težavami pri definiranju pojmov, s katerimi operirajo (raziskovalci ne poznajo definicije zavesti, o možganih pa vedo samo to, kar jim o njih povedo nevroznanosti), so mnogi raziskovalci prepričani, da bo nekoč v pri-

<sup>28</sup> F. Crick, *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, New York 1994.

hodnosti delujoči živčni sistem zadostni pogoj zavesti in zavestnih dejanj (kiborg). Kolikošno vlogo je pri tem odigral novoveški antropološki vzorec, ki je človeka izoliral, deloma zanikal dušo, ga spremenil v sistem itn., je nezanemarljivo vprašanje.

Medtem G. Rager poudarja, da številni raziskovalci v nevroznanostih ravnajo drugače in na sebi lasten način odkrivajo pomembnost telesa in telesnosti, se pravi pomembnosti *take* možganske strukture, ki je nujen pogoj zavestnih dejanj in tem dejanjem ni identična. Ne gre le za to, da so delujoči možgani nujen pogoj zavestnih dejanj, pač pa tudi za to, da so splošni telesni pogoji, na primer stanje sladkorja v krvi, nujen pogoj za delovanje možganov. Rager se seveda ne ozira na korelativnost celotnega telesa in zavestnih dejanj, pač pa gleda na telo z vidika nevronskih celic in seveda z vidika centralnega živčnega sistema. Podobno kot zavestnih dejanj ni mogoče reducirati na živčne procese, tudi ni nobenega zavestnega dejanja brez ustreznega korelata v živčnih procesih. Ti raziskovalci ugotavljajo, da je razmerje med zavestnim dejanjem in nevronskimi procesi izjemno tesno, da sta kot obe strani tehtnice, da torej med njima ni identičnosti, pač pa korelativnost. »Redukcionističnih poskusov razlag, ki so si zadali nalogo, da bodo vsa zavestna dejanja, predvsem pa samozavest, popolnoma skrčili na živčne pojave v živčnem sistemu, s tem pa tudi lahko zavrgli življenjsko izkušnjo zavesti, ni mogoče izpeljati, ker ni mogoče ugotoviti popolne identičnosti med zavestjo in živčnimi procesi.«<sup>29</sup> Redukcionistične razlage niso možne in so iluzija. Rager zato predlaga neredukcionistično razlago s korelati oziroma spremljanji. »Lahko se pustimo voditi življenjskim izkušnjam ljudi, njihovo znanje lahko vključimo v nevroznanstvene hipoteze in teorije ter poskusimo njihov način spoznanja preverjati z znanstvenimi metodami ... Znanosti so najboljše sredstvo za verifikacijo procesov, ne morejo pa nadomestiti praktične pameti ljudi in filozofije. ... zavestno doživljanje skupaj z zavestjo o sebi in besedno komunikacijo ... je nujno, če hočemo misel dvigniti na raven znanstvenega procesa.«<sup>30</sup>

Če so po nekaterih podatkih nevroznanosti najbolj dojemljive za redukcionizme, je na drugi presenetljivo, da se predvsem nevroznanosti vračajo k izvirnemu aristotelsko-tomističnemu razumevanju duše kot oblike telesa, njuni bistveni različnosti, njuni bližini in njuni bistveni korelativnosti. Ko odpirajo zelo širok horizont raziskav, ki sledi elementarnim procesom individualnega življenja, kažejo tudi na uganko zavesti, ki zaposluje človeško misel že stoletja: ta, ki je na eni strani porok individualnega življenja v času, se mora na drugi strani nenehno

<sup>29</sup> G. Rager, *Neuronale Korrelate von Bewusstsein und Selbst*, 50.

<sup>30</sup> G. Rager, *Neuronale Korrelate von Bewusstsein und Selbst*, 50 sl.

rekonstruirati v telesnih strukturah. Medtem ko se molekularne in celične strukture nenehno menjajo, ostaja arhitektonska struktura našega bitja ves čas dokaj trdna. Izvirna teorija o duši kot oblikovalnem načelu in telesu kot oblikovani snovi se jim zdi najbližja: s svojim snovnim telesom sem domačin čisto določenega časa in prostora in vsekakor zelo omejen, s svojo oblikovanostjo po oblikovalnem načelu, ki se dogaja na različnih ravneh: – že na ravni t.i. vegetativne (proto)-zavesti, nato na ravni jedrne zavesti, ki na ravni soočenja z objektivnim svetom prvič razvije občutek za samega sebe, in končno na ravni avtobiografske zavesti, ki je obogatena s spominom in jezikom ter zlasti sposobnostjo komuniciranja –, pa vse bolj tudi domačin sveta.

Klasična oziroma izvirna teorija o duši kot obliki telesa (o korelativnosti duše in telesa) tako rekoč ne dovoljuje, da bi osebno doživetje nadomeščali z vzorci, ki so jih proizvedla znanstvena spoznanja, se pravi redukcionizmi, ali da bi odgovorno ravnanje poskusili nadomestiti z bolj diferencirano moralno normo (na primer z vojaško disciplino, ki odgovornost razume kot poslušnost), vsekakor pa dovoljuje, da se osebna izkušnja ali odgovorno ravnanje predstavi v znanstveni razlagi. Na ta način pridobi osebna izkušnja (gledanje prve osebe), ne da bi objektivna raven (gledanje tretje osebe) kaj izgubila. Gledanje prve osebe prihaja v notranji prostor zavesti o sebi. Zavest, pa tudi svoboda, oseba, odgovornost itn. so povsem zasebni pojavi »processa prve osebe«, ki je nedvoumen temelj znanosti oziroma objektivnosti (gledanje tretje osebe). Znanosti ne obstajajo same zase, ampak temeljijo na odločitvi oseb, da bodo nekaterim izkušnjam prišle do dna. Ta spoznanja torej niso tisto *nekaj*, kar bi lahko našli v nekem »objektivnem svetu«, ampak obstajajo kot skupna odločitev oseb, da bodo objektivni svet raziskovale. Tako tudi ni znanosti, ki ne bi imela potez subjektivnosti, gledanja prve osebe, tako rekoč telesnega temelja v raziskovalcu.

## Sklep

Tomaž Akvinski pravi o duši naslednje: »Če je duša *to nekaj*, kar lahko samostojno obstaja samo po sebi, ni potrebno, da se združuje s telesom, če ne predstavlja zanjo nečesa dobrega.«<sup>31</sup> Tomažu se zdi nepredstavljivo, da bi duša bila nekaj boljšega oziroma da zanjo ne bi bilo dobro, če je združena s telesom. In to podkrepi takole: »Najvišjo popolnost človeške duše predstavlja spoznanje resnice z umom. Za doseganje popolnosti v spoznanju resnice pa se mora duša združiti s telesom, kajti umeva po domišljajskih predstavah, ki jih brez telesa ni. Torej

<sup>31</sup> Tomak Akvinski, *Quaestio disputata de anima*, a. I, 1,4 (cit. po Tomaž Akvinski, *Izbrani filozofski spisi*, Ljubljana 1999, 323).

se duša mora združevati s telesom kot lik in mora biti *to nekaj*.<sup>32</sup> Kljub nazornosti slike partnerstva med telesom in dušo, med življenjsko izkušnjo in znanstvenim modelom pojasnitve itn. se zdi, da se človek raje odloča za eno stran in ne za obe, tako rekoč za neravnotežje. Priznati je treba, da je mamljivost redukcionizmov tudi v tem, da se ne kažejo kot neuravnoteženost, pač pa kot objektivnost, kot prednost znanosti, abstrakcij in strategij, generičnih trditev ipd., in sicer z namenom, da bi »izboljšali« izkušnjo »spoznanja resnice«, odgovornosti in svobode. Dejansko pa spoznanje ločujejo od resnice. Redukcionistične znanstvene razlage ne pojasnjujejo neposrednih izkušenj, ampak jih ločujejo od stvarnosti in jih hočejo nadomestiti z nadomestnimi vzorci. V teku refleksije se je pokazalo, da je osebno – telesno – doživetje in odgovorno ravnanje vedno že pred objektivno analizo, in sicer nenazadnje tudi tako, da je odprta znanstveni preiskavi. Med gledanjem prve in gledanjem tretje osebe obstaja tesna vez. Kljub ogromnemu znanju znanosti je življenjsko spoznanje resnice na razpolago le v implicitni obliki, kot izkušnja posameznega človeka, kot »združitev duše s telesom«. Znanosti tega razmerja ne bodo nadomestile, nedvomno pa lahko optimirajo življenjske pogoje in medosebne odnose.

Na zastavljeno vprašanje: Je etika pozabila na telo? lahko odgovorim naslednje: kljub relativnemu strahu tradicionalne etike pred znanostmi, ki posegajo v človekovo telo, v človeka *in vivo*, v celične in podcelične strukture, so prav te znanosti opozorile na tisti redukcionizem, ki se predstavlja kot objektivnost in je kot neprizadeto »gledanje tretje osebe« za etiko ravno tako mamljiva skušnjava kot za katerega koli drugega znanstvenika na katerem koli področju. Nesmiselno bi bilo tajiti, da v morali in etiki ni tistega nesrečnega primera objektivizma, ki se mu zdi partnerstvo med izkušnjo in znanostjo oziroma med resnico in spoznanjem odveč. Pravzaprav si nastanka etike ni mogoče pojasniti brez tega partnerstva: njen cilj ni bil nikoli v tem, da bi nadomestila ali izključila sposobnost osmišljanja (medialnosti), ki ga predstavlja ravno telo.

<sup>32</sup> Prav tam, a. 1, 2,2.



Terezija Snežna Večko

## Krivda, kazni in odpuščanje v Ezrovi spokorni molitvi (Ezr 9,1-15)

Med najpomembnejšimi vprašanji, h katerim se človeštvo vedno znova vrača, so gotovo odnos med nedolžnostjo, pravičnostjo, zasluženjem, trpljenjem, krivdo, kaznijo ter iskanje poti iz njihove prepletosti. O njih človek nikoli ne razmišlja in razpravlja neprizadeto, temveč je vanje osebno pritegnjen. V Svetem pismu zavzemajo izjemno mesto.<sup>1</sup> Pravzaprav je raziskave in zapise o krivdi, kazni in odpuščanju narekovala prav želja in potreba, da bi se človek rešil iz usodnega primeža krivde in kazni, po drugi strani pa bi si bil na jasnem tudi o možnostih plačila za krepost.<sup>2</sup>

Svetopisemska besedila o krivdi, kazni in odpuščanju ter o kreposti in nagradi zaznamuje močna dramatičnost, pa naj pripadajo kateri koli literarni vrsti. V pričujoči razpravi se posvečamo tej temi v Ezrovi molitvi v Ezr 9,6-15. Besedilo prištevamo med spokorne molitve.<sup>3</sup> Te so v

<sup>1</sup> Pričujoča razprava je bila z majhnimi spremembami prvotno objavljena pod naslovom *Krivda, kazni in odpuščanje v Ezrovi spokorni molitvi* v M. Cifrak (ur.), *O kraljevstvu nebeskom - novo i staro: Zbornik predavanja u čast Bonaventuri Dudi, OFM, u povodu 75. rođendana i 50 godina svećeništva / De regno coelorum - nova et vetera: Liber miscellaneus in honorem Bonaventurae Duda, OFM, in occasione XV lustri vitae et X lustri sacerdotii*, Teološki radovi 34, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2001, 77-96.

<sup>2</sup> J. Krašovec je v svojih publikacijah v slovenščini in angleščini: *Nagrada, kazni in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*, SAZU, Ljubljana 1999 = *Reward, Punishment, and Forgiveness: The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views*; prev. M. Brezigar, J. Krašovec; Supplements to VT 78, Brill Academic Press, Leiden / Boston / Köln 1999 ugotovil, da je neprimerljivo največ študij nastalo v *najnovjšem* času, v obdobju zadnjih dveh desetletij. Avtor je preučil nagrado, kazni in odpuščanje v večini starozaveznih knjig. Na vprašanje, v čem je razlika med pojmovanjem nagrade, kazni in odpuščanja pri ljudstvih starega Bližnjega vzhoda in Izraelcih, je našel odgovor v izraelskem pojmovanju Boga, čigar najbolj presenetljivo razodetje je razodetje usmiljenja in sprave. To je edina religija, ki ne pozna samo zakona povračila za dobro in za hudo, temveč po odpadu tudi možnost kesanja, odpuščanja in novega začetka. Najgloblji razlog za to je v Božjem stvarjenjskem in zaveznem odnosu do človeštva. Bog ima kot stvarnik do svojega stvarstva odnos milosti, v kateri ima svoje mesto tudi kazni. Toda tudi po najglobljem odpadu je v moči večne in nepreklicne Božje ljubezni mogoče vzpostaviti odnos obnovljene zaveze.

<sup>3</sup> V to literarno vrsto prištevamo še 1 Kr 8,22-53; Neh 1,4-11; 9,6-37; Jer 3,22-25; Dan 9,3-19; Bar 1,15-3,8; Azarjajevo molitev v grškem Danielu; Tob 3,1-6; 3 Mkb 2,1-10;

Svetem pismu razmeroma pozen literarni pojav in se pojavijo šele v poeksilskem in perzijskem obdobju.<sup>4</sup> R. A. Werline opredeljuje njihovo vlogo kot religiozno institucijo, ki ima cilj, da odpravlja greh. Potem ko je bil 587 pr. Kr. tempelj porušen in daritve odpravljene, je ljudstvo s spokorno molitvijo izražalo spokornost, ki more pridobiti odpuščanje. Spokorna molitev je bila izraz Izraelovega prizadevanja, da razume svoje boleče izkustvo uničenja narodne samobitnosti in najde pot iz svoje bede.<sup>5</sup> Svetopisemski avtorji pred izgnanstvom poznajo zvezo med dejanjem in posledicami. V tem obdobju je ljudstvo vedelo, da Bog lahko kaznuje ali pa se tudi usmili in prizanese s kaznijo, ki so jo zaslužili. Preroki iz izgnanstva in po njem pa so prišli do spoznanja o odpuščanju in spravi za »normalne« grehe v pravnih obredih. Za spravo velikih prestopkov je bila potrebna smrt prestopnika.<sup>6</sup> V poznejšem verovanju je bila sprava za narode dosežena po daritvi Gospodovega služabnika. V obdobju drugega templja sta odpuščanje in sprava dobila središčni pomen in *yôm kippûr* je postal najpomembnejši praznik leta. Po uničenju drugega templja je ideja o poravnavi zlih dejanj z dobrimi nekako nadomestila izgubo daritev. Podobna je bila vloga spokornih molitev v obdobju drugega templja.

Prvi primer spokorne molitve v Svetem pismu je Ezrova molitev v Ezr 9,6-15. Skupaj z uvodom (9,1-4) in poročilom o sklenjeni odločitvi (10,1-44) predstavlja pripovedno enoto, ki obravnava problem mešanih zakonov. Vzbudila je živahne razprave o pomenu krivde in sprave, ki se v njej razodeva.<sup>7</sup> Preden se lotimo razlage molitve, bomo v nekaj črtah predstavili njenega avtorja.

---

Besede luči (4Q504). Te svetopisemske, apokrifne in kumranske molitve so si podobne po vsebini in teoloških poudarkih. V komentarjih in razpravah jih pogosto vzporejajo. Njihov razvoj kot religiozno institucijo je prvi preučeval R. A. Werline v *Penitential Prayer in Second Temple Judaism: The Development of a Religious Institution*, SBL 13, Scholars Press, Atlanta, Ga. 1998.

<sup>4</sup> Prim. R. A. Werline, *n. d.*, 11. Avtor v svoji študiji pokaže, da pa je poeksilska skupnost navajena na te molitve, saj se pojavijo v besedilih povsem naravno, brez kakšne posebne obrazložitve. Torej so jih uporabljali, preden so bile zapisane. Njihova sedanja oblika skriva v sebi razgibano zgodovino njihovega pre/oblikovanja.

<sup>5</sup> Prim. R. A. Werline, *n. d.*, 191-192.

<sup>6</sup> Prim. K. Koch, *Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit*, v: *Evangelische Theologie* 26 (1966), 217-239.

<sup>7</sup> Gl. npr. O. Plöger, *Reden und Gebete im deuteronomistischen und chronistischen Geschichtswerk*, v: W. Schneemelcher (ur.), *Festschrift für Günther Dehn zum 75. Geburtstag am 18. April 1957 dargebracht von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich Wilhelms-Universität zu Bonn*, Kreis Moers, Neukirchen 1957, 35-49; K. Koch, *Ezra and the Origins of Judaism*, v: *Journal of Semitic Studies* 19 (1974), 173-197 itd. Ti avtorji obravnavajo temeljne teološke razloge za kazen in rešitev. Poudarjajo, da svetopisemski pisec priznava pravičnost Božje sodbe in nujnost, da se Izrael spreobrne.

## 1. Ezra in njegovo poslanstvo

Svetopisemska veda je pred sto leti dvomila o zgodovinskem obstoju Ezra.<sup>8</sup> Danes o njegovem obstoju takorekoč nihče več ne dvomi, za avtorstvo knjige, ki se imenuje po njem, pa je še vedno stvar razpravljanja med raziskovalci.<sup>9</sup> Ezrova knjiga skupaj z Nehemijevo sta naš edini vir poznavanja zgodovine poeksilske judovske skupnosti in njenih voditeljev.<sup>10</sup> Raziskovalci v glavnem menijo, da temeljita na avtentičnih Ezrovih in Nehemijevih spominih.<sup>11</sup>

Ezra je v Ezr 7,1sl. predstavljen kot »Ezra, sin Serajaja ...«, z rodovnikom, ki po velikoduhovniški vrsti sega do Arona. Za Ezra samega ni rečeno, da je veliki duhovnik. Njegovo ime 'ezrâ' pomeni pomoč, podpora. Kot »pismouk, izveden v Mojzesovi postavi« (7,6), bi mogel biti državni tajnik za judovske zadeve na perzijskem dvoru.<sup>12</sup> Artakserksovo pismo (7,11-26) ga predstavi kot »razlagalca postave Boga, ki je v nebesih« (v. 12). To ustreza opisu, da je »pripravil svoje srce, da bi preiskoval Gospodovo postavo in izpolnjeval ter v Izraelu učil zakon in pravo« (v. 10). Opis povezuje njegovo versko in politično vlogo. Artakserksovo pismo mu pripisuje pomembne pristojnosti, vendar je pri presojanju zgodovinske vrednosti pisma potrebna previdnost.<sup>13</sup> Vsekakor knjiga predstavi Ezra v kar najveličastnejši luči. Njegovo vodenje izgnancev v Jeruzalem je opisano kot drugi eksodus (prim. 8,1-36). V Jeruzalemu si je prizadeval za pouk ljudstva v postavi (prim. Neh 8-12) in izvedel zahteve postave v primeru mešanih zakonov

<sup>8</sup> C. C. Torrey, *The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemia*, Beihefte zur ZAW 2, D. B. Stade (ur.), J. Ricker, Giesen 1896; *Ezra Studies*, University Press, Chicago 1910 ponatis The Library of Biblical Studies, H. M. Orlinsky (ur.), KTAV, New York 1970. Avtor je zanikal Ezrov obstoj in pripisal njegovo knjigo piscu Kroniških knjig.

<sup>9</sup> Kritičen pregled mnenj za in proti Ezrovemu avtorstvu knjige gl. npr. v D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah and Esther*, NCB, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids 1984, 9-14. Avtor zavzema stališče, po katerem je Ezrova knjiga delo kronista. Nasprotno npr. H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, WBC 16, Word, Waco 1985, XXI-XXIII, dokazuje, da je Ezra avtor knjige, ki nosi njegovo ime.

<sup>10</sup> Pokrivata obdobje 100-140 let, in sicer Ezr 1-6 zadnjo tretjino 6. stoletja pr. Kr., Ezr 7-10 in Neh pa drugo polovico 5. stoletja pr. Kr. Mogli bi biti sestavljeni okrog 400 pr. Kr.

<sup>11</sup> Gl. npr. M. Breneman, *Ezra, Nehemiah, Esther*, NAC 10, E. R. Clendenen (ur.), Broadman & Holman, USA 1993, 38, op. 94 itd. Očitno je večina Ezrove pripovedi, ki je zdaj v Ezr 7-10 in Neh 7-10, bila prekinjena z večino Nehemijeve pripovedi, ki je zdaj v Neh 1-7.

<sup>12</sup> Toda L. L. Grabe, *What Was Ezra's Mission?*, v: T. Cohn Eskenazi in K. H. Richards (ur.), *Second Temple Studies 2: Temple and Community in the Persian Period*, JSOT Supl. 175, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994, 286-299, svari pred nekritičnim sprejemanjem podatkov v Ezrovi in Nehemijevi knjigi, ker sta sami zbirka različnih izročil, nastalih v različnih časih.



(prim. Ezr 9-10). Toda po enem letu delovanja se je vse končalo. To je vsekakor presenetljivo. Kako to razložiti? Mu je po tako obetavnem začetku spodletelo?

Različni zgodovinski, literarni in stilistični razlogi govorijo v prid domnevi, da je vrstni red dogodkov v Ezrovi in Nehemijevi knjigi bil izvirno drugačen. Med Ezrov prihod v Jeruzalem v petem mesecu (prim. Ezr 7,9) in reformo mešanih zakonov v devetem mesecu (prim. Ezr 10,9) sodi dogodek, ki se zdaj nahaja v Neh 8 in se je zgodil v sedmem mesecu, namreč branje postave. Glede na sedanji vrstni red poglavij (Ezr 7-10 in Neh 8) je Ezra uredil zadevo mešanih zakonov v prvem letu svojega prihoda v Jeruzalem (458 pr. Kr.), se vrnil v Suze, med dvanajstletnim upravljanjem Nehemija (445-433 pr. Kr.) prišel nazaj v Jeruzalem, podprl Nehemijeve reforme, dokler nista pripravila ljudstvo na slovesno branje postave in obnovo zaveze (Neh 8-10). Ta sprememba verjetnega izvirnega reda dogodkov je bila nedvomno storjena s posebnim namenom. V verjetnem izvirnem redu dogodkov je Ezrova zakonska reforma (Ezr 9-10) predstavljala sklepno dejanje njegovega obnovitvenega delovanja v poeksilski skupnosti. V sedanjem razporedu dogodkov pa delo obeh reformatorjev sklene branje postave in obnova zaveze (Neh 8-10) kot krona njunega skupnega prizadevanja za obnovo ljudstva.<sup>14</sup> Preživela sta dvanajst let v zavzetem vzgojnem delu, preden je bilo ljudstvo pripravljeno na obnovo zaveze, v kateri so se obvezali, da bodo izpolnjevali postavo. Avtor Ezrove in Nehemijeve knjige je bil prepričan, da je vse ostalo njuno delo z ljudstvom in obnavljanjem mesta dobilo svoj pomen šele v luči verske obnove skupnosti. Tako »postava ni bila prebrana, da bi preoblikovala skupnost, temveč je preoblikovana skupnost bila pripravljena poslušati postavo.«<sup>15</sup> Postava je imela »liturgično vlogo, ki je bila prihranjena za obnovljeno skupnost, ki ji je že bilo odpuščeno.«<sup>16</sup>

Znotraj tega preoblikovanja poeksilske skupnosti ima svoje mesto Ezrova zakonska reforma, ki sledi predhodni spokorni molitvi. Najprej bomo razložili molitev, nato pa se bomo posvetili vzroku zanjo.

<sup>13</sup> V preteklosti so precej dvomili v njegovo pristnost. Danes je na splošno sprejeto z nekaterimi popravki. Lahko ga je sestavil judovski uradnik na perzijskem dvoru, ne nazadnje sam Ezra.

<sup>14</sup> Gl. pregled različnih mnenj v H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 21-27; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah and Esther*, 9-10; M. Breneman, *Ezra, Nehemiah, Esther*, 37-41 itd. Navedeni kronološki red predpostavlja, da je kralj Artakserks (prim. Ezr 7,1.7.11.-12.21; 8,1) Artakserks I.

<sup>15</sup> Gl. M. Breneman, *n. d.*, 43.

<sup>16</sup> Gl. B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, SCM Press, London 1979, 636.

## 2. Molitev

### 2.1 Razlaga

Poglavje 9 poroča o mešanih zakonih znotraj judovske skupnosti (v. 1-2) in o Ezrovem odgovoru (v. 3-15), ki obsega spokorna dejanja (v. 3-5) in molitev (v. 6-15). V 10. poglavju ljudstvo odgovori, da se bodo ločili od tujih žena in se začne na to pripravljati. Prizor se konča s seznamom mož, ki so vzeli tujke za žene. Samo dejanje ločitve ni opisano. Možno je, da sploh ni bilo izvedeno.

#### 2.1.1 Poročilo o mešanih zakonih (9,1-2)

Razlog za Ezrovo spokorno molitev in njegove nadaljnje ukrepe navajata v. 1-2. Knezi sporočijo Ezru, da so si ljudstvo, duhovniki in leviti jemali žene »izmed ljudstev dežel«. Njihov prestopek je bil v tem, da se kot sveti zarod (*zera' haqqōdeš*) niso ločili od »ljudstev dežel« in so se tako oskrnili z njihovimi »gnusobami«. Zlasti resno je bilo, da je »roka knezov in predstojnikov bila med prvimi pri tej stvari« (v. 2). Duhovniki, leviti in višji sloj med laiki imajo tesnejše odnose s tujci, zato tudi laže sklenejo mešane poroke. Imajo pa tudi močnejši vpliv na preprosto ljudstvo.

Toda seznam ljudstev, izmed katerih so si jemali žene, obsega tudi narode, ki v Ezrovem času že dolgo niso več živeli v Palestini, t.j. Kanaanci, Hetejci, Perizejci, Jebusejci in Amorejci. Seznam je očitno narejen po stereotipnih seznamih, ki se z manjšimi razlikami nahajajo na več mestih v Stari zavezi (npr. 1 Mz 15,19sl.; 2 Mz 3,8.17; 33,2; 34,1; Neh 9,8 itd.). Posebej se naslanja na 5 Mz 7,1, ki prepoveduje sklepanje porok z naštetimi narodi (v. 2-4). Ezrov seznam za razliko od tega ne omenja Girgašejcev in Hivejcev, dodaja pa tri narode, ki so živeli v njegovem času, Amonce, Moabce in Egipčane (prim. 5 Mz 23,4.8). Omemba teh treh narodov ima poseben pomen, ki pride do izraza v Ezrovem odgovoru v v. 11-12.

Seznam kaže značilno metodo razlage svetopisemskega besedila, spajanje različnih odlomkov Svetega pisma, da bi razložili drug drugega. Različni odlomki iz Peteroknjžja, ki so nastali v različnih zgodovinskih okoliščinah, so tukaj sistematizirani in vključeni v enoten sistem zakonskega predpisa. Ta »eksegeza« kaže, da so zakone, ki so obravnavali prvotne kanaanske prebivalce, zdaj prenesli na sodobna »ljudstva dežele«. Tako je bilo mogoče izvesti sklep, da ni dovoljena poroka z nobenim od sosednjih narodov.

V poročilu knezov je omenjen samo primer porok s tujkami. Zdi se, kot da poroke s tujci niso bile pogoste. Ali pa so poroke s tujkami imeli

za bolj nevarne. Poganska žena, ki je vstopila v judovsko družino, je verjetno ohranila svojo vero, v njej vzgajala otroke in vanjo zapeljala tudi moža (prim. 2 Mz 34,16; 1 Kr 11,1-8; 16,31sl.). Druga možnost, da tujka sprejme judovsko vero (prim. Ruta), tukaj ni omenjena. Nasprotno, poudarjena je nevarnost, da sveti zarod »oskrunijo« (*hi'ārbū*) z »ljudstvi dežel«. Ta razlog se nanaša na svetostno postavo, ki prepoveduje mešanje različnih vrst živali, rastlin in blaga (prim. 3 Mz 19,19). Njegov poudarek je na besedi »svet« (*qōdeš*) v nasprotju z »nezvestobo« (*ma'al*). Odlomek kaže, kako so Ezra oziroma knezi razlagali Sveto pismo. Grožnja proti tujcem, ki bi si drznili skruniti Izrael (prim. Jer 2,3), je zdaj usmerjena proti njemu samemu, če se bo kot sveti narod oskrunjil v stiku s tujci.<sup>17</sup> Priznanje knezov ne vsebuje ne uvoda ne motivacije. To kaže na verjetno manjkajoče besedilo o branju postave, ki se zdaj nahaja v Neh 8. Vendar je tudi v tem primeru Ezra dokaj pozno, t.j. štiri mesece po svojem prihodu v Jeruzalem, zvedel za sklepanje mešanih zakonov v judovski skupnosti. Razlagalci na splošno menijo, da je vedel zanje in jih celo skušal odpraviti, vendar neuspešno, Ezr 10,3 to nakazuje. V tem primeru bi poročilo knezov v 9,1-2 pomenilo uradno poročilo in Ezrov odgovor javni izraz obžalovanja.

### 2.1.2 Ezrovo žalovanje (9,3-5)

Ezrov odgovor vsebuje žalovanje (v. 3-5) in molitev (v. 6-15). Žalovanje obsega klasične geste žalovanja.

*Ko sem to slišal, sem raztrgal svoje oblačilo in plašč, si pulil lase z glave in iz brade ter potrt obsedel. Takrat so se ob meni zbrali vsi, ki so se zaradi grozot izgnanstva bali besed Izraelovega Boga. Jaz pa sem sedel potrt do večerne daritve. Pri večerni daritvi sem se vzdignil od svojega ponižanja ter s pretrganim oblačilom in plaščem pokleknil na kolena in iztegnil svoje roke h Gospodu, svojemu Bogu ... (9,3-5).*

Te geste so bile v navadi v času žalovanja ob smrti (prim. 1 Mz 37,34; 2 Sam 1,11-12.17-27; Job 1,20 itd.) ali ob kakšni veliki nesreči (prim. 2 Krn 34,19; Est 4,1 itd.). Z njimi je Ezra izrazil kesanje, ki ga je že vsebovalo priznanje knezov. Hkrati je z njimi simbolično potrdil, da skupnost zasluži smrt.<sup>18</sup>

Ezra je izrazil žalovanje javno, pred Božjo hišo (prim. 10,1), da bi ljudstvo pripeljal do spoznanja krivde. To je tudi dosegel, saj so se ob njem zbrali tisti, ki »so se ... bali (*hārēd*) besed Izraelovega Boga« (v.

<sup>17</sup> Prim. J. Milgrom, *Cult and Conscience*, SJLA 18, Brill, Leiden 1976, 71-73.

<sup>18</sup> Dejansko te geste predstavljajo smrt; prim. M. Jastrow, *The Tearing of Garments as a Symbol of Mourning with Especial Reference to the Customs of the Ancient Hebrews*, JAOS 21 (1900), 23-39.

4). Ta izraz pomeni v poeksilskem Izraelu tiste, ki so strogo izpolnjevali postavo. Zbrali so se okrog Ezra, da mu izrazijo podporo in pomagajo uresničiti potrebne odločitve. Ob času večerne daritve, to je verjetno ob deveti uri - ob treh popoldne, ki je ura molitve (prim. Apd 3,1), je Ezra pristopil k molitvi. Kot sam pravi, je pokleknil na kolena (prim. 2 Kr 1,13). S tem ravnanjem se je poistovetil z grešno skupnostjo in se postavil v vrsto posrednikov, kakršni so bili Abraham, Mojzes, Samuel, preroki ... Njegova dejanja zaznamuje preroški simbolizem (prim. Iz 20,1-4; Ezk 4-5). Bolj kot svoje lastno žalovanje je hotel z njimi izraziti uraden protest proti prestopku voditeljev in ljudstva.<sup>19</sup>

### 2.1.3 Molitev (9,6-15)

Te geste žalovanja so bile zgovorne že same po sebi, vendar so tukaj služile kot priprava na molitev. V molitvi je Ezra izrazil poglede, za katere je želel, da jih ljudstvo osvoji. Ezrova molitev ima poučno in vzpodbujevalno vlogo. Njena zgradba je naslednja:

v. 6-7: splošno priznanje

v. 8-9: razmišljanje o Gospodovih sedanjih milostih

v. 10-12: priznanje krivde mešanih zakonov

v. 13-14: izpoved o namenih v prihodnosti

v. 15: sklepno splošno priznanje z doksologijo.

V uvodnem splošnem priznanju Ezra preide od prve osebe ednine v prvo osebo množine. Tako ne le kot duhovnik posreduje za zadolženo skupnost, temveč se z grešniki poistoveti (prim. Neh 1,6; Iz 6,5; 53,4sl.; Tob 3,5 itd.).

*Moj Bog, sramujem se in zardevam, ne da bi povzdignil svoje obličje k tebi, moj Bog. Kajti naše krivde so velike nad našo glavo in naša krivda je zrasla do nebes. Od dni naših očetov do tega dne smo v veliki krivdi. Zaradi naših krivd so izročili nas, naše kralje in naše duhovnike v roke kraljev dežel, pod meč, v ujetništvo in v plen ter v očitno sramoto, do tega dne (9,6-7).*

Ezra naslavlja Boga 'ēlōhay, kar kaže na njegov osebni odnos z njim (prim. Ps 16,2,5; 18,1-2; 22,1 itd.). Priznanje sramu (prim. Jer 31,19) pa razodeva njegovo globoko poistovetenje s skupnostjo, čeprav sam ni kriv tega prestopka. V v. 6b s podobo preplavljajoče vode izraža velikost njihove krivde kakor tudi nevarnost njihovega sedanjega položaja. Solidarnost v krivdi in kazni povezuje rodove. Ezra gleda grehe, ki so se kopicili skozi rodove do tega dne in so tudi povzročili kazni, ki jo doživljajo še danes. Kazen obstaja v podreditvi tujim vladarjem, t.j. asirskim, babilonskim in perzijskim kraljem (prim. Neh 9,32). Ta po-

<sup>19</sup> Tako večina razlagalcev.

dreditev vključuje uničevanje življenja, posesti in dostojanstva. Naslednja vrstica sicer pove, da se to več ne dogaja v Ezrovem času, vendar nepopolna obnova pomeni, da še niso svobodni («sužnji smo» - v. 9).

Vrstice 8-9 predstavljajo novi del molitve. Obračajo se od bede k milostim, ki so jih prejeli. Ezra zdaj naslavlja Boga v tretji osebi.

*Zdaj pa nam je bil Gospod, naš Bog, vsaj za kratek čas naklonjen; pustil nam je ostanek in nam dal oporišče na kraju svoje svetosti. Naš Bog nam je razsvetlil oči in nam dal nekaj malega tolažbe v naši sužnosti. Zares, sužnji smo, toda v naši sužnosti nas naš Bog ni zapustil. Izkazal nam je naklonjenost pred perzijskimi kralji, in dali so nam pogum, da povzdignemo hišo svojega Boga in obnovimo njene ruševine, ter nam dal, da imamo trdno zavetje v Judu in Jeruzalemu (9,8-9).*

Ta »kratek čas« obsega obdobje osemdesetih let od Kirovega razglasa in je dejansko kratek v primerjavi s časom od asirskega uničenja Severnega kraljestva. Gospodova »naklonjenost« (*tēhinnāh* – prim. Joz 11,20) je izražena s štirimi samostalniki in glagolom v infinitivu. »Ostanek« (*pēlētāh*) se nanaša na skupnost, ki se je vrnila iz ujetništva (prim. Neh 1,2). »Oporišče« (*yātēd*) pomeni klin ali palico, s katero nomadi zaznamujejo zemljišče, na katerem bodo postavili šotore in se odpočili za hip sredi svojega blodečega življenja. Zdaj pa je Gospod judovski skupnosti dal oporišče »na kraju svoje svetosti« (*bimqôm qodšô*), ki je njegov tempelj, ki so ga zgradili po izgnanstvu. S tem jim je zagotovil varnost. Ta milost jim je razsvetlila oči (prim. Ps 13,4; 19,9), t.j. osvežila fizično moč po lakoti in žeji (prim. 1 Sam 14,27), kar je metafora za obnovo življenja po smrti sodbe.<sup>20</sup> To pa še ni popolna obnova, saj se še vedno doživljajo v »sužnosti« (*bēʿabduṭēnū*).<sup>21</sup> V. 9 razširi sporočilo v. 8. V njihovi sužnosti jim je Gospod izkazal »naklonjenost« (*hesed*) pred perzijskimi kralji, kar izraža s štirimi samostalniki in glagoli v infinitivu. Vsi skupaj razodevajo, da je cilj njihove požitve in vrnitve sezidanje templja.<sup>22</sup>

Z izrazom »In zdaj« (*wēʿattāh*) v v.10 se začne novi del molitve. V njem Ezra zopet naslavlja Boga v drugi osebi.

*In zdaj, naš Bog, kaj naj po vsem tem še rečemo? Kajti zapustili smo tvoje zapovedi, ki si jih zapovedal po svojih služabnikih prerokih, ko si rekel: »Dežela, ki stopate vanjo, da jo dobite v last, je oskrunjena dežela zaradi nečistovanja ljudstev dežel, zaradi njihovih gnusob, s katerimi so jo polnili v svojem nečistovanju od ust do ust. Zdaj torej ne dajajte svojih hčerá njihovim sinovom in njihovih hčerá ne jemljite za svoje sinove.*

<sup>20</sup> Prim. A. H. J. Gunneweg, *Esra*, KAT 19.1, 1985, 167.

<sup>21</sup> Ta poudarek na sužnosti kaže na politične implikacije v judovskih religioznih pričakovanjih; prim. H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 136.

<sup>22</sup> Prim. T. Cohn Eskenazi, *In an Age of Prose: A Literary Approach to Ezra-Nehemiah*, SBL Monograph Series 36, Scholars Press, Atlanta, Ga. 1988.

*Nikoli ne hrepenite po njihovi sreči in blaginji. Tako boste močni in uživali boste dobrine dežele in jo zapustili svojim sinovom v dediščino na veke» (9,10-12).*

Ezra se vrne v sedanji trenutek. Vprašanje, »kaj naj po vsem tem še rečemo«, bi lahko pomenilo, ali po vseh teh dokazih Božje ljubezni ali po tem zadnjem prestopku. Odgovor na to je, da so zapustili njegove zapovedi. Ezra reče, da jih je zapovedal po svojih služabnikih prerokih, navaja pa večinoma Peteroknjžje; Mojzesa ima torej za preroka (prim. 5 Mz 18,15; 34,10).

Ezra navaja zapovedi tako, da združuje različne odlomke v enoten mozaik: 5 Mz 7,1-4; 11,8sl.; 3 Mz 18,24-30; 5 Mz 18,9; Ezk 16,47; 2 Kr 21,16; 5 Mz 23,3-9; 11,8; Iz 1,19; 5 Mz 1,38sl.<sup>23</sup> Posebno značilna je njegova povezava 5 Mz 7,1-4, ki prepoveduje poročanje s prvotnimi prebivalci Kanaana, ter 5 Mz 23,3-9, ki govori o izključitvi Amoncev, Moabcev, Edomcev in Egipčanov iz izraelske skupnosti. Enako so naredili knezi (v. 1), ko so vključili Amonce, Moabce in Egipčane med narode, s katerimi se Izraelu ni dovoljeno povezati. Zdaj Ezra potrjuje to spajanje besedil, s tem ko se ozira na 3 Mz 18, ki govori o svetosti zakonske zveze, ki so jo kanaanski prebivalci oskrunili s svojimi spolnimi zablodami. Prav to sta storili Lotovi hčeri, ki sta zanosili s svojim očetom in rodili začetnika Moabcev in Amoncev (prim. 1 Mz 19,31-38). Po Ezrovi razlagi 5 Mz 23,3-9 so Amonci in Moabci kot »mešanci« izključeni iz Gospodovega občestva »do desetega rodu ... vekomaj« (v. 3-4). Edomci in Egipčani pa so izključeni do tretjega rodu (v. 8-9). Torej Ezrova prepoved poroke z njimi temelji na besedilu, ki ne govori neposredno o sklepanju porok, temveč prepoveduje Amoncem in Moabcem priti v Gospodovo občestvo za vedno, Egipčanom pa do tretjega rodu.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> A. Bertholet, *Die Bücher Esra und Nehemia*, KHKAT, J. C. B. Mohr, Tübingen 1902, 41, pripominja, da tolikšna svoboda v navajanju kaže na to, da Ezra še ni poznal dokončno oblikovanega kanona in se je pri svojem delu s postavo čutil le relativno vezanega s predhodnimi zakonskimi predpisi. Toda v nadaljnji razlagi bomo pokazali, da se je premišljeno in načrtno naslanjal na predhodne zakonske predpise.

<sup>24</sup> Prim. M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford University Press, Oxford 1988, 116-121. Avtor opozarja na značilen vrstni red prepovedi, ki »se zdi ne zgolj naključje, da je *mmzr* za vedno prepovedano priti v Gospodovo občestvo *prav po* prepovedi incesta (v. 1) in *prav pred* izključitvijo Amoncev in Moabcev iz skupnosti za 'vekomaj' (v. 4-6). Torej, tudi če tekstna redakcija 5 Mz 23,1-9 še ne predpostavlja eksegetskega pomena, da so Amonci in Moabci za vedno izključeni iz Gospodovega občestva kot primer prepovedi potomcem incesta (t.j. kot sklepanje iz splošnega na posebno), se zdi, da je ta eksegetski sklep izvedel Ezra, z ozirom na elemente, ki jih je izbral iz 'prerokov' in jih povezal v svojem navajanju (Ezra 9,11)« - str. 120. Zato ne moremo povsem pritrditi R. A. Werline, *Penitential Prayer*, 53, da je to »popolnoma nova zapoved, ki izhaja iz kombinirane razlage različnih izročil.«

Iz te tekstne povezanosti med 5 Mz 7,1-4 in 23,3-9 je bilo mogoče sklepati, da je ljudstvo, ki mu je bilo prepovedano pridi v Gospodovo občestvo, vendar je nekako (po poroki) prišlo vanj, treba zdaj izključiti. To je bil predlog, ki ga je po Ezrovi molitvi izrazil Šehanja (prim. Ezr 10,3). Četudi v postavi ni bilo zakona, ki bi ukazoval izgon tujih žena in njihovih otrok, je njegov predlagatelj dejal: »Ravna naj se po postavi!« (10,3). To je pomenilo po tej razlagi postave.<sup>25</sup>

S to tekstno povezavo je bil namen zakona točno predstavljen: 1. glavna verska nevarnost prihaja od najbližjih ne-judovskih sosedov;<sup>26</sup> 2. zlo mešanih zakonov je versko, ne rasno: zakonski partner je zaveden po »gnusobah« poganškega sozakonca. Razlaga zajame duha Peteroknjižja. Izraelska zgodovina zgovorno izpričuje, da so poroke s tujci, še posebej kraljevske, ogrožale čistost izraelske vere (prim. 1 Kr 11,1-8; 16,31sl.).<sup>27</sup> S prepovedjo iskanja sreče in blaginje za »ljudstva dežele« (v. 12b) je Ezra naredil še nadaljnjo povezavo s 5 Mz 23,7: »Nikoli ne skrbi za njihov mir in njihov blagor, vse svoje dni ne!« Poleg teološkega pomena vsebuje ta prepoved tudi praktične posledice. Če namreč ne bodo delili dobrin s tujimi prebivalci dežele, bodo imeli dovolj hrane zase.<sup>28</sup>

V v. 13-14 je Ezra na višku svoje homiletske zavzetosti.

*Po vsem tem, kar je prišlo nad nas zaradi naših hudobnih dejanj in zaradi naše velike krivde – čeprav si nam ti, naš Bog, prizanašal bolj, kakor smo zaslužili v svoji krivdi, in nam naklonil tale ostanek -, mar se bomo spet vrnili nazaj in kršili tvoje zapovedi ter stopali v svaštvo s temi gnusnimi ljudstvi? Ali se ne boš razjezil nad nami in nas pokončal, da ne bo več ne ostanka ne rešencev? (9,13-14)*

Ezra želi vprašati ljudstvo, kako si, potem ko je izkusilo bedo in trpljenje izgnanstva, drzne še naprej grešiti v tem, zaradi česar je bilo kaznovano. In mera kazni kaže, da Izrael sploh še obstaja zgolj zaradi Gospodove prizanesljivosti. Za v prihodnje pa Ezra ne verjame, da bi Gospod z njimi ravnal še tako blago kot v preteklosti. S svojim retoričnim vprašanjem želi osvestiti Izrael, kako nevarno je za ostanek, ki je Izraelov edini preživeli legitimni predstavnik, da se igra z nevarnostjo popolnega uničenja.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Prim. M. Fishabane, *n. d.*, 117.

<sup>26</sup> Značilno je, da v Svetem pismu poroka s tujci ni na splošno prepovedana (prim. 1 Mz 16,3; 41,45; 4 Mz 12,1sl.), temveč poroka z ne-izraelskimi prebivalci Kanaana (prim. 2 Mz 34,11-16; 5 Mz 7,1-4; 20,10-18).

<sup>27</sup> Prim. D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah and Esther*, 116-120; H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 130-131.

<sup>28</sup> D. C. Siegfried, *Esra, Nehemia und Esther*, HAT 62, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1901, 65, pripominja, da je judovska skupnost prav zaradi skromnih pridelkov dežele gotovo želela tuje naselbine čim bolj odriniti.

<sup>29</sup> Prim. J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemia: A Commentary*, OTL, SCM, London 1988, 185.

Ezra konča molitev, ne da bi prosil Boga usmiljenja. Preprosto privede »svoje poslušalce s seboj v ponižnosti, brez obrambe, pred Gospodov sodni stol.«<sup>30</sup> Priznava edino Božjo pravičnost.

*Gospod, Izraelov Bog, ti si pravičen, kajti ostali smo kot rešenci, kakor se ta dan vidi. Glej, pred teboj smo s svojo krivdo. Res je, da zaradi nje ne bi smeli stati pred tvojim obličjem* (9,15).

Priznanje, da je Bog *šaddiq*, najdemo tudi v drugih izpovedih na podobnem mestu (prim. 2 Mz 9,27; 2 Krn 12,6; Neh 9,33; Dan 9,14). Razlagalci si niso edini, kaj pomeni *šdq* na tem mestu, ali se nanaša na Božje usmiljenje ali na kaznovanje. Toda, ker poudarja, komu Izrael dolguje svoj obstoj, se zdi verjetneje, da Božja pravičnost tudi na tem mestu pomeni usmiljenje.<sup>31</sup> To priznanje je »najvišja oblika čaščenja«, ki priznava, da je Bog popolnoma opravičen v vsem, kar je prišlo nad ljudstvo, najsi bo kazen ali usmiljenje. »Bog je tako slavljen povsem za to, kar je On sam, in ne le za to, kar molivec upa, da bo prejel od njega.«<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Gl. R. A. Bowman, *Introduction and Exegesis to The Book of Ezra and the Book of Nehemia*, v: G. M. Buttick (s sodel., ur.), *The Interpreter's Bible* 3, Abingdon, Nashville, Tenn. 1954, 651.

<sup>31</sup> C. F. Keil, *Biblical Commentary on the Old Testament: The Books of Ezra, Nehemia and Esther*; prev. S. Taylor; *Commentary on the Old Testament* 3, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., ponatis 1985, vidi v *šdq* kaznovalni značaj. D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah and Esther*, 125, trdi, da pravičnost tukaj ne pomeni rešitve. Zaradi Božje pravičnosti lahko Izrael pričakuje le kazen, ker je ponovno grešil. R. A. Bowman, *Introduction and Exegesis to the Book of Ezra and The Book of Nehemia*, 651, prav tako v *šdq* vidi priznanje, da »ima Gospod pravično stvar proti Izraelu (prim. 2 Krn 12,6). V usmiljenje lahko upajo, toda ponovnega usmiljenega ravnanja ne morejo pričakovati. Za dvakratne prestopnike se pričakuje polna kazen, celo z dodatno strogostjo, da se nadoknadi usmiljenje, ki mu je bilo prej izkazano, pa izrabljeno.« A. H. J. Gunneweg, *Esra*, 169, pa opozarja, da sta rešitev in ostanek pojma s pozitivnim pomenom, torej pravičnost v tem kontekstu ne more pomeniti kaznovanja, v pomenu, da je zaradi Izraelove krivde bil le ostanek rešen iz sodbe. Avtor predlaga razmišljanje v smeri, da je Bog pravičen in usmiljen hkrati; le ostanku je dal preživeti sodbo, toda čudežno je, da, ko bi lahko svoj narod v pravični sodbi do kraja uničil, je v svoji milosti naklonil rešitev ostanku, da bi lahko iz njega izšel nov, čisti Izrael. W. Rudolph, *Ezra und Nehemia*, HAT 20, Tübingen: Mohr, 1949, enoumno priveda *šdq* na tem mestu zaradi rešitve ostanka odrešenjski značaj. Podobno tudi J. Krašovec, *La justice (šdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*, Orbis biblicus et orientalis 76, Freiburg Schweiz: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, 205 = *Pravičnost v Svetem pismu in v evropski kulturi*, Celje: Mohorjeva družba, 1998, 144, trdi, da Ezra »razlaga izgnanstvo kot kazen za krivdo očetov, rešitev ostanka pa kot delo Božjega usmiljenja. Božje usmiljenje, ki ga je deležen ostanek rešenih, pa je vsebina Božje pravičnosti.« Podobno L. W. Batten, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Ezra and Nehemiah*, ICC, T. & T. Clark, Edinburgh 1913, 336; A. Bertholet, *Die Bücher Esra und Nehemia*, 41; F. C. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, NICOT, Eerdmans, Grand Rapids 1982, 132.

<sup>32</sup> Gl. H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 138.



Sklepna vrstica ponavlja motive začetne vrstice. Molitev tako okvirja priznanje krivde in nezmožnosti, da bi mogli stati pred Gospodovim obličjem (prim. Ps 1,5; 130,3). Vsebuje globoko zavedanje skupne krivde hkrati z jasno zavestjo o odgovornosti posameznika: zadolženi posamezniki se bodo morali spreobrniti in tako odvrniti kazen od celotne skupnosti.<sup>33</sup> Molitev s tako čustveno intenzivnostjo je bila namenjena celotnemu občestvu v upanju, da se bodo zadolženi posamezniki spreobrnili. Očitno je, da ne vsebuje nobene prošnje. V tem se razlikuje od drugih spokornih molitev (Neh 1,5-11; 9,6-38; Dan 9,4-19; Bar 1,15-3,8) kakor tudi od spokornih psalmov.<sup>34</sup>

Molitev se dobro prilega sobesedilu. Njena vsebina govori za to, da je bila sestavljena za to sobesedilo in ni bila samostojna molitev, ki bi jo sem vstavil kasnejši redaktor. Morala je biti sestavni del te zgradbe od začetka.<sup>35</sup> Poglavje 10 govori o rešitvi problema mešanih zakonov, ki jo je predlagal laik Šehanja (v. 2-4) in so jo najprej sprejeli knezi (v. 5) in zatem vse ljudstvo (v. 9 sl.). To kaže, da je molitev dosegla svoj namen.<sup>36</sup> Govori tudi za to, da je bila izvorni del Ezrovih spominov. To seveda ne pomeni, da jo je Ezra izrekel prav s temi besedami.<sup>37</sup> Molitev razodeva Ezrovo globoko razumevanje Božje veličine in krivde ljudstva. Razodeva tudi Ezrovo solidarnost z grešniki.

## 2.2 Vzrok molitve

Molitev skupaj z vstopnim in sklepnim prizorom izraža močno naspotovanje mešanim zakonom v skupnosti vrnjenih judovskih izgnancev. Ezrovo žalovanje pred molitvijo in vse, kar je ukrenil po njej, poudarjata grešnost dejanja. Ezra se je nanj odzval z zaskrbljenostjo, žalostjo, ogorčenjem ... Kaj je bilo pravzaprav z mešanimi zakoni? Zakaj so se vrnjeni iz izgnanstva podali vanje? Je bil to množičen pojav? Sto enajst oseb, kolikor jih obsega seznam (Ezr 10,18-44), predstavlja med

<sup>33</sup> Prim. D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah and Esther*, 125.

<sup>34</sup> Prim. H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemia*, 128-129.

<sup>35</sup> Prim. H. G. M. Williamson, *n. d.*, 128-129.

<sup>36</sup> Vendar razlagalci opozarjajo na nekatere pokazatelje, ki postavljajo uresničenje tega načrta pod vprašaj. Tako npr. nejasen sklep v 10,44 lahko pomeni samo, da so ti možje imeli žene in otroke: »Vsi ti so si vzeli tujke za žene. Med njimi so bile tudi žene, ki so imele otroke.« Apokrifna 1 Ezra 9,36b popravlja takšen dvoumen sklep in pravi: »Odslovili so jih z njihovimi otroki.« Pozneje, v dobi Nehemijevega upravljanja, so bili mešani zakoni še vedno problem, s katerim se je boril Nehemija (prim. Neh 13,23sl.). J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, 177, pa pripominja, da so velik porast judovskega prebivalstva med perzijsko in rimsko dobo po vsej verjetnosti omogočile prav mešane poroke.

<sup>37</sup> H. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 134, pušča odprto vprašanje, ali jo je sestavil Ezra ali avtor Ezrove knjige. Mnenja drugih razlagalcev so različna.

ljudstvom, ki se je leta 538 vrnilo v Jeruzalem, to je dvainštirideset tisoč tristo šestdeset oseb, le 0,2%. Zakaj se je Ezra tako odzval? Vprašanja se bomo najprej lotili s sociološkega vidika, nato z Ezrovega teološkega stališča.

### 2.2.1 Mešani zakoni s sociološkega vidika

Da bi razumeli dogodek, ki ga z veliko zavzetostjo predstavi Ezra 9-10, se je umestno vprašati, ali so bili poleg verskih motivov, ki jih predstavi besedilo, še kakšni drugi tako za sklenitev mešanih zakonov kakor tudi proti njim. Tako nekateri razlagalci skušajo odkriti socialno-ekonomsko ozadje sklepanja zakonov in prav tako Ezrovega nasprotovanja. Ezr 2, 64-69 predstavi število in ekonomski položaj prvih vrnjencev leta 538 pr. Kr. Bil je skromen.<sup>38</sup> Poleg tega so Babilonci pred pol stoletja deželo opustošili in v njej »nič drugega ni ostalo razen revščine podeželskega ljudstva« (2 Kr 24,14). Takó srečanje med dvema obubožanima populacijama, tistimi, ki so se vrnilo, in tistimi, ki so ostali v deželi, ni bilo ekonomsko obetavno. Povezati se z ne-judovskim prebivalstvom, ki po vsej verjetnosti ni bilo tako prizadeto po babilonskem zavzetju Judeje, je obetalo več blagostanja. Tako se zdi, da je poroke s tujkami motivirala želja vrnjencev, da pridejo na višjo družbeno raven.<sup>39</sup> Ezra pa si je s svoje strani prizadeval za notranjo utrditev skupnosti, ki je bila sredi ostalih ljudstev v manjšini. Tudi njegov vidik je bil deloma ekonomski. Ker je ženska lahko podedovala očetovo posest (prim. 4 Mz 27,1-11; 36,1-9), je mešana poroka za Izraelce pomenila ne le versko nevarnost, temveč tudi ekonomsko, odtujitev premoženja iz judovske skupnosti. Ezra si je potemtakem prizadeval ohraniti posest vrnjene skupnosti znotraj njenih meja. Kazen v 10,8 naj bi imela pred očmi prav to.<sup>40</sup>

T. Cohn Eskenazi in E. P. Judd v *Marriage to A Stranger in Ezra 9-10*<sup>41</sup> umeščata Ezrovo ravnanje z mešanimi zakoni v širši kontekst te-

<sup>38</sup> Vrnjencev je bilo dvainštirideset tisoč tristo šestdeset oseb. En konj je prišel na sedeminpetdeset oseb, en mezeg na sto dvainsedemdeset oseb, ena kamela na sedemindvetdeset oseb in en osel na šest oseb. Med vrnjenci je bilo tudi sedem tisoč tristo sedemtrideset hlapcev in dekel ter dvesto pevcev in pevk.

<sup>39</sup> Prim. D. L. Smith-Christopher, *The Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10 and Nehemiah 13: A Study of the Sociology of the Post-Exilic Judean Community*, v: T. Cohn Eskenazi in K. H. Richards (ur.), *Second Temple Studies: 2. Temple and Community in the Persian Period*, JSOT Suppl. 175, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994, 243-265.

<sup>40</sup> Prim. H. C. Washington, *The Strange Woman (hyrkn/hrz hš?) of Proverbs 1-9 and Post-Exilic Judean Society*, v: *Second Temple Studies: 2. Temple and Community in the Persian Period*, 217-242.

<sup>41</sup> T. Cohn Eskenazi in E. P. Judd, *Marriage to A Stranger*, *Second Temple Studies: 2. Temple and Community in the Persian Period*, 266-285.

ženj imigrantskih skupnosti. Le-te namreč želijo utrditi svoje meje, ker oziroma kadar je izgubljen njihov prejšnji razpoznavni znak. Ezrov podarek na vero, sveti zarod in mešane poroke med voditelji razodeva tipične vidike – vero, raso in družbeno slojevitost, ki naj bi bili ohranjeni v skupnostih v obdobju prehoda. Pomanjkanje podatkov, npr. o številu moških in žensk med judovskimi vrtnjenci, onemogoča dobiti zanesljivejše pokazatelje. Na splošno so prvi prišleci mladi, neporočeni moški. Morda je pomanjkanje judovskih žena v Palestini bilo vzrok, da so se poročali s tujkami. Morda pa, tako T. Cohn Eskenazi in E. P. Judd, so bile te žene tujke samo po Ezrovi definiciji. Navedena avtorja vzporejata ta primer s sodobno izraelsko versko in zakonsko prakso. Sprememba v definiciji, kdo je Jud, je v določenem trenutku (leta 1970) privedla do tega, da so bili številni do tedaj legitimni Judje izključeni iz judovske skupnosti. Bilo jim je prepovedano, da se poročijo z Judom/injo. Verski konflikt med različnimi skupinami Judov je prav tako razlog, da ena skupina Judov označuje druge za tujce in pogane. Tako velja poroka med ortodoksnim in ne-ortodoksnim Judom za »mešani zakon«. T. Cohn Eskenazi in E. P. Judd iz tega položaja analizirata Ezrov primer. Domnevata, da bi bilo možno, da so tisti, ki so se prvi vrnili, poročili judovske žene, ki niso bile v izgnanstvu. Ko pa se je vrnil Ezra, so po njegovi strožji definiciji, kdo je Jud, le-te mogle veljati za tujke. Tako bi bilo mogoče razumeti, kako da so mnogi duhovniki, leviti in vodilni laiki padli v to »zablodo«.<sup>42</sup>

Sociološki pristop k vprašanju mešanih zakonov prispeva k razjasnitvi motivov njihovega sklepanja. Toda besedilo Ezr 9-10 obravnava stvar izključno z verskega vidika. Na takšen način je avtor Ezrove knjige predstavil primer mešanih zakonov. Njegov pristop je sporočilo odlomka.

### 2.2.2 Ezrovo teološko vrednotenje mešanih zakonov

Pojmovanje, da so Izraelci iz ekonomskih razlogov vstopili v mešane zakone, je zelo verjetno. Mnenja, da je spor med Ezrom in vodiln-

<sup>42</sup> Gl. T. Cohn Eskenazi in E. P. Judd, *n. d.*, 256.275-285. D. L. Smith-Christopher, *The Mixed Marriage Crisis*, 267, postavlja nekaj vprašanj, ki kličejo po nadaljnji raziskavi: Ali so bile »tujke« zares tujke, kajti ljudstva, ki so našeta v Ezr 9,1, niso več obstajala oziroma so se asimilirala? Ali pa so bile to preprosto Judinje (oziroma Judje), ki niso bile/bili v izgnanstvu? V tem primeru bi duhovniške poroke ne pomenile množičnega zapuščanja temeljne duhovniške dolžnosti, temveč le, da se niso strinjali z Ezrom v opredelitvi, kaj napravi poroko »mešano«. D. L. Smith-Christopher se nadalje sprašuje, če Ezrova knjiga ne predstavlja poznejšo dobo izraelske poeksilske zgodovine, ko so si različne skupine in ločine znotraj izraelske skupnosti prizadevale pridobiti oziroma obdržati naziv »pravega Juda«.

imi sloji obstajal v različnem pojmovanju, kaj je mešani zakon, oziroma da je ta pomenil poroke z Judinjami, ki niso bile v izgnanstvu, pa ni mogoče potrditi s tekstom.

Očitno je, da želi Ezra oziroma avtor Ezrove knjige predstaviti mešane poroke kot greh skupnosti, ki je bila pred kratkim kaznovana in ji je bilo odpuščeno. Avtor se posveča teološkemu problemu. Gotovo je poznal težak ekonomski položaj vrnjenih izgnancev in njihove težnje, da si ga izboljšajo. Toda to za njegovo vizijo skupnosti ni bil dovolj močan razlog, da bi jo z mešanimi zakoni smeli ogrožati. Ezrov prvenstveni namen je bil oblikovati versko skupnost. Zato je bilo nujno jasno določiti in ohraniti njene sestavne enote: vero, raso in družbeno slojevitost. Osnovna odločitev skupnosti, ki jo je utelešal Ezra s somišljeniki, je bila: »Po uničenju Izraela Izrael kot verska skupnost noče umreti.«<sup>43</sup> Toda ta odločitev je Izraelu naložila težko zahtevo: poeksilski Izrael se je moral predstaviti kot neposredni naslednik predeksilskega Izraela. Poeksilska skupnost je morala ohraniti kontinuiteto s predeksilsko, pa naj so se razmere po eksilu še tako radikalno spremenile. To je mogla samo tako, da je poudarila točno določene črte kontinuitete. Med njimi so se izpolnjevanje Božje postave, obnova predeksilskih institucij in uporaba tipologije v razlagi zgodovine izkazale kot najprimernejša povezava s predeksilskim Izraelom.<sup>44</sup> V takšni viziji so se mešane poroke pokazale kot čista kontradikcija. Druge ovire za graditev nove skupnosti, ki jih na svojih straneh odkrivata Ezrova in Nehemijeva knjiga, so prihajale iz krogov zunaj Izraela. Ta grožnja pa je izvirala od znotraj.<sup>45</sup> In Ezra se je zavzel, da jo onemogoči.

Razrešitev mešanih zakonov je edino Ezrovo dejanje, ki ga omenja knjiga. Bilo je zelo radikalno.<sup>46</sup> Sprašujemo se, ali je bilo nujno, ali je bilo edina možnost? Razbiti družine, ki so doslej morda živele v sreči in ljubezni? Razlagalci ne zanikajo kompleksnosti zadeve.<sup>47</sup> Opravičilo za Ezrovo dejanje najdejo v vzvišeni vrednosti Božjega kraljestva, ki naj bi se vzpostavilo v poeksilski skupnosti in ki so ga mešani zakoni resno ogrožali.<sup>48</sup>

V tem pogledu je bil Ezra v skladu s tradicionalnim učenjem postave. Hkrati pa je iz nje izvedel sklepe, ki jo v novih razmerah na novo

<sup>43</sup> Gl. H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 82.

<sup>44</sup> Prim. H. G. M. Williamson, *n. d.*, 82; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah and Esther*, 25-29; M. Breneman, *Ezra, Nehemiah, Esther*, 50-52 itd.

<sup>45</sup> Prim. R. A. Werline, *Penitential Prayer*, 46.

<sup>46</sup> Toda prim. op. 36, kjer so navedeni pomisleki, ali je bila ta reforma res izvedena.

<sup>47</sup> Gl. zlasti D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah and Esther*, 116-118, 133-134.

<sup>48</sup> V tem času je bilo verjetno sprejeto, da se judovstvo prenaša po materi. Tako je bil vpliv matere na vzgojo otrok in na prihodnost naroda tudi formalno priznan; prim. Apd 16,1-3.

razlagajo. Ezr 9,1.10-12 pokaže, na kakšen način je predpise postave apliciral na razmere, ki so se spremenile tako, da postave ni bilo več mogoče dobesedno izpolniti. Kanaancev, Hetejcev, Perizejcev, Jebusejcev in Amorejcev, ki jih je 5 Mz 7,1-4 prepovedovala jemati v zakon, ni bilo več. Kljub temu jih Ezra navaja v besedilu zapovedi, ki mu služi za osnovo ravnanja. Izraelce so sedaj obdajala nova ljudstva, Amonci in Moabci, ki v prepovedi mešanih zakonov v 5 Mz 7,1-4 še niso bili omenjeni. Prav tako ni v postavi zakona, ki bi ukazoval izgon zakonskih žena iz tujega naroda. In vendar je v Ezr 10,3 rečeno: »Sklenimo zdaj zavezo, da odpustimo vse žene in kar je iz njih rojeno, po nasvetu mojega gospoda in teh, ki se boje zapovedi našega Boga. Ravna naj se po postavi!« Ta Šehanjajeva vzpodbuda dejansko pomeni, naj se ravna po Ezrovi interpretaciji postave. Ezra je v svoji interpretaciji izvedel dva posega. Narode, iz katerih so si Izraelci jemali žene, namreč Amonce in Moabce, je našel na drugem mestu, v 5 Mz 23,1-9. Tu jim postava prepoveduje, da se priključijo izraelskemu ljudstvu, ker so sovražno ravnali do Izraela v času njihovega potovanja iz Egipta (v. 5-6). Toda, ker je na tem mestu prepoved, da mešanci pridejo v izraelsko skupnost (v. 3), postavljena med prepoved incesta (v. 1) in prepoved Amoncem in Moabcem, da pridejo vanjo (v. 4sl.), je Ezra zaključil, da so Amonci in Moabci iz nje izključeni kot potomci iz incesta.<sup>49</sup> Pri tem se je skliceval tudi na 3 Mz 18, ki prepoveduje spolne zablode. Iz tega je izvedel nadaljnji sklep: Če so že prišli v skupnost, morajo na temelju tega zakona iz nje oditi. Ta razlaga prepovedi v 5 Mz 23,1-9 je Ezru omogočila pravno osnovo, da je zahteval ločitev mešanih zakonov.<sup>50</sup>

To Ezrovo prizadevanje, da najde v postavi potrdilo za radikalni ukrep o odslovitvi tujih žena, ne podpira domneve T. Cohn Eskenazi in E. P. Judd-a, da je Ezra postavil novo, strožjo definicijo, kdo je Jud. Kot domnevata omenjena avtorja, naj bi iz poeksilskega Izraela izključil tiste, ki niso bili v izgnanstvu. Tako bi Judinje, ki so ostale v deželi, veljale za tujke, s katerimi so se poročili omenjeni vrnjenci iz izgnanstva. Toda Ezrova knjiga tega ne potrjuje. Med popisom teh, ki so se v prvi skupini pod vodstvom Šešbacarja vrnili v Jeruzalem, najdemo sporočilo, da nekateri »niso mogli dokazati izvora hiše svojega očeta in da je njihova rodbina izraelska« (Ezr 2,59). O njihovem nadaljnjem položaju besedilo ne poroča. Pač pa poroča, da so bili tisti iz duhovniške rodbine, ki niso našli svojega rodovniškega seznama, izločeni iz duhovništva (prim. 2,61-63). Torej je bila odločilna pripadnost izraelskemu rodu.

<sup>49</sup> Vendar takšen sklep ni bil vsesplošno prepričanje poeksilske skupnosti. Ruta, Judita in Tobit obravnavajo prav rodovno legitimnost in možnost spreobrnjenja Moabcev, Amoncev in Samarijanov.

<sup>50</sup> Gl. op. 25.

Prvo soočenje s tujci predstavi 4. poglavje, kjer so imenovani »Judovi in Benjaminovi sovražniki«, ki pa želijo sodelovati z Judi pri zidanju templja. Sklicujejo se na to, da »iščejo« (*drš*) Izraelovega Boga ter mu »darujejo« (*zbh*) (prim. 4,2). To so priseljenci ne-izraelskega rodu, ki so jih v deželo priselili asirski kralji. Judovski poglavarji jih odklonijo. Zakaj ne upoštevajo njihovega »iskanja« Izraelovega Boga in »darovanja« njemu? Odgovor se nam odkrije v 6. poglavju, ki govori o judovskem sprejemanju spreobrnjenecv: »Štirinajsti dan prvega meseca pa so sinovi izgnanstva obhajali pasho ... In jedli so Izraelovi sinovi, tisti, ki so se vrnili iz izgnanstva, in vsi, ki so se z njimi ločili od nečistosti narodov dežele, da bi iskali Gospoda, Izraelovega Boga« (6,21). Najsi so z »vsi« mišljeni Izraelci, ki so ostali v deželi ali tujci, je očitno, da so v polnosti sprejeti v poeksilsko skupnost. To, po čemer se razlikujejo od skupine v 4,2, ki ni sprejeta, je v tem, da so se »ločili od nečistosti narodov dežele.« Samo »iskanje« Gospoda s sprejetjem nekaj od judovskega verovanja k svojemu ohranjenemu politeizmu po presoji judovskih voditeljev ni dovolj za sprejem v judovsko poeksilsko skupnost. Potrebno se je ločiti od politeizma, ki za Izrael predstavlja nečistost. Prav v tem je tudi obtožnica izraelskega ljudstva, duhovnikov in levitov v primeru mešanih zakonov v 9,1sl., da se namreč »kljub njihovim gnusobam (*kētō'ābōtêhem*) še niso ločili (*lō'nibdēlū*) od ljudstev dežel.« Enako v v. 11: zapoved, ki so jo zapustili, zahteva ločitev od narodov dežele zaradi njene oskrunjenosti (*ndh*) po nečistovanju in gnusobah (*ʾf'bh, tm'h*) ljudstev dežel.

Judje se resda imenujejo »sinovi izgnanstva« (*bēnē gālūtā'* oz. *hag-gōlāh*) (6,16.19.20). Toda dejstvo, da je bilo potrebno z rodovnikom dokazati svoje izraelsko poreklo ali sprejeti judovsko vero skupaj z odpovedjo politeizmu, ne izključuje ljudstva, ki ni šlo v izgnanstvo, iz poeksilske skupnosti. Navedeni mesti o tujcih, ki so se želeli pridružiti judovski skupnosti in od katerih so eni uspeli in drugi ne, razjasnjujeta kriterij sprejemanja tujcev. Le-ta je obstajal v tem, da »so se z njimi ločili od nečistosti narodov dežele, da bi iskali Gospoda, Izraelovega Boga« (6,21). Tuje žene v Ezr 9,2; 10,2-3.10-11.14.17-18.44 so po tem sodeč ne-Izraelke, ki se niso pridružile izraelski skupnosti.

Ezra se je torej v primeru mešanih zakonov soočil z lahkomiselnostjo ljudstva in njegovih voditeljev. Te poroke z vso njihovo nevarnostjo za vero so se začele širiti, ko si Izrael še niti ni opomogel od kazni za svojo dotedanjo nezvestobo. Ali se ti, ki so se vrnili iz izgnanstva, niso zavedali, da prepoved v 5 Mz 7,1-4, ki je veljala za njihove prednike z ozirom na njihove sosednje narode, velja tudi zanje z ozirom na njihove sedanje sosednje narode? Če se niso, je to znamenje površnega razumevanja postave in ravnodušnosti do svoje identitete izvoljenega ljudstva. Če pa so se, so njihova sklepanja zakonov s tujka-

mi očiten prestopek. Ezra je, nasprotno, imel globok uvid v Božji načrt z Izraelom. Zato so mešani zakoni zanj pomenili stvar, ki se je je treba sramovati (prim. 9,6). Z njimi zopet kršijo Gospodove zapovedi (prim. 9,14) in se onespособljajo, da bi stali pred njim (prim. 9,15), kar je dejansko razlog za njihov obstoj kot izvoljenega ljudstva. Ločitev teh zakonov se mu je morala pokazati kot pogoj za nadaljnji obstoj Izraela kot Božjega ljudstva.<sup>51</sup> Ta obstoj je zahteval uresničenje duhovniškega ideala kulturne čistosti za vso skupnost. Jasno je, da je takó ta ideal ranljiv in izpostavljen omadeževanju.<sup>52</sup> Zakonska reforma je bila usmerjena prav na ta cilj. Obljuba in obveznosti sinajske zaveze se morajo uresničiti zdaj, v tej generaciji.<sup>53</sup> Zavzeto prizadevanje obeh reformatorjev v poučevanju v postavi je končno pripeljalo skupnost do stopnje, na kateri je bila sposobna sprejeti postavbo (gl. Neh 8-10).

### Sklep

Ezrova spokorna molitev nam odpira vrata v napore, težave in notranje boje izraelske poeksilske skupnosti, kakor jih je dojemal in vrednotil verski prenovitelj Ezra. Njegovo doživljanje zaznamuje izjemna zavest o krivdi, nujnosti kazni in podarjenosti odpuščanja. Prevzame vlogo posrednika, da bi svojim rojakom izprosil odpuščanje in odvrnil kazen, čeprav same prošnje za odvrnitev kazni niti ne izreče.

Ezra se čuti odgovornega, da v trenutku, ko je Izrael ponovno grešil, posreduje. Stoji popolnoma na strani Boga in popolnoma na strani ljudstva. Pred ljudstvom zastopa Božje interese in pred Bogom se poistoveti z grešno skupnostjo. Ker je dojel duha postave, vidi, kje se v spremenjenih razmerah krši. Ljudstvo z voditelji vred ne zna aplicirati postave na spremenjene razmere. Ali jo celo naravnost prelamlja. Ezrova reakcija je silovita tako v spokornih gestah kot v molitvi in v ukrepu, ki sledi. To zavedanje krivde in nujnosti spreobrnjenja postavlja Ezra v vrsto prerokov, ki so nepopustljivo razgaljali Izraelov greh. Silovita Ezrova reakcija preseneča. Vendar se vklaplja v kontekst celotne knjige, ki jo preveva zavest, da se je nujno treba ločiti od nečistosti ljudstev dežele (6,21; 9,1.11-12). Tujci v 4,2, ki ne ustrezajo pogojem za vstop v izraelsko skupnost, vanjo niso sprejeti. Ta ekskluzivizem je potem, ko je Izrael prestal pregnanstvo, nujen, da nova skupnost zaživi in ohrani svojo identiteto. To zavedanje krivde je obramba Izraela; brez njega se izpostavlja prilagajanju drugim narodom, zaradi česar bi se

<sup>51</sup> Na vprašanje, ali je Ezra čutil sočutje s tistimi, ki jih je prizadela ločitev, lahko le domnevamo, da je gotovo doživljal mešanico čustev, med njimi tudi sočutje s človeškim trpljenjem. Vendar je bila zavest dolžnosti obnove močnejša.

<sup>52</sup> Prim. M. Fishbane, *Biblical Interpretation*, 121.

<sup>53</sup> Prim. T. Cohn Eskenazi, *In an Age of Prose*, 68 in op. 68.

kot izvoljeno ljudstvo izgubil. Molitev jasno razodeva, da si Ezra prizadeva Izraelu privzgojiti to identiteto iz verskih motivov. Odkrivati krivdo tega ljudstva je dejanje, ki omogoča ohranitev naroda. Tako se srečujejo domoljubni in verski motivi v najbolj univerzalnem pomenu. Izraelu velja vsa Božja ljubezen in naklonjenost, a obstaja zaradi skrivnostnega Božjega načrta odrešenja vseh narodov.

Tudi v odnosu do kazni se Ezra povsem sklada z Božjimi načrti. Ne drzne si prositi za odvrnitev kazni v prihodnje - že dosedanjo, izgnanstvo, ima za prizanesljivo. S tem razodeva, da je Bog zanj velik, kajti Ezra ga ne prosi za novo odpuščanje in vendar v to upa (v. 14-15). Usodo Izraela prepusti Božji svobodi in se z zaupanjem izroči njegovi velikodušnosti.

To Ezrovo poistovetenje z Božjimi načrti in njihovo zastopanje pred ljudstvom kaže, kako tesno je bil Ezra povezan z Bogom. Molitev sama je izraz te osebne bližine. Značilno je, da začne molitev s tem, da kliče Boga kot »svojega Boga«, *'ēlōhay* (v. 6, dvakrat). Kot Mojzes (prim. 5 Mz 4,5; Joz 14,9), Kaleb (prim. Joz 14,8), David (prim. 2 Sam 24,24), Salomon (prim. 1 Kr 3,7), Elija (prim. 1 K 17,20), psalmisti (prim. Ps 3,7; 5,2; 6,6; 18,6; 22,1-2.10) in posebej Daniel v podobni molitvi (prim. Dan 9,4.18-19) Ezra kliče Boga nebes in zemlje »moj Bog«. To osebno naslavljanje se v Stari zavezi ne pojavlja pogosto in tisti, ki so naslavljali Izraelovega Boga kot svojega Boga, niso bili številni. Toda v njihovih molitvah je čutiti željo, da bi mogel biti vsakdo deležen te domačnosti z Bogom. V Ezrovi molitvi se ta bližina izraža na začetku, potem pa da mesto Bogu vsega Izraela, *'ēlōhēnū* (v. 8.9, dvakrat, 10,13), YHWH *'ēlōhēnū* (v. 8) in YHWH *'ēlōhē yiśrā'el* (v. 15). Ezra se poistoveti s svojo grešno skupnostjo istočasno, ko kliče Boga svojega Boga. Izroča se mu skupaj z ljudstvom, ne da bi ga prosil odpuščanja. Izpoveduje nezvestobo Izraela in se brez obrambe prikaže pred njegovim obličjem. Kdo je Bog, ki se mu Ezra izroča tako nezavarovano? Molitev kliče v spomin njegove lastnosti in njegova dejanja in ga tako razodeva. V tem pogledu sta splošno priznanje (v. 6-7) in razmišljanje o Gospodovih sedanjih milostih (v. 8-9) posebej pomenljivi. Predstavljata Gospoda kot tistega, ki svoje ljudstvo kaznuje, a mu tudi izkazuje svojo milost. To je devteronomistično izročilo (prim. 5 Mz 7; 28 itd.), ki se ga Ezra poslužuje. V njem so poudarjene teža greha, veličina Božjega odpuščanja in njegova pravičnost. Le-tej Izraelov ostanek dolguje svoj obstoj, zato je *šdq* tukaj samo Božje usmiljenje.

Božje prizanesljivo ravnanje z Izraelom zaslje na temnem ozadju Izraelovih dejanj. Izrael je v Ezrovi izpovedi kriv čez vso mero (v. 6) in skozi vso svojo zgodovino; grešil je v vseh svojih članih, od voditeljev do preprostega ljudstva in je bil kaznovan v vseh svojih članih in na vse načine (v. 7). Za sedanje izboljšanje svojega položaja se ima zah-



valiti samo Gospodovi milosti; sam nima zanj nobenega zasluženja (v. 8-9). Tako je zadnji prekršek ostanka, ki obstaja le zaradi Gospodove milosti (v. 13), zares težak in skrajno ogroža njihov položaj (v. 14). Potem ko ga Ezra resno ovrednoti (v. 14-15), preide k njegovemu radikalnemu reševanju.

Molitev posebej zaznamuje dejstvo, da Ezra ne prosi za odpuščanje. In vendar molitev ni brez upanja na odpuščanje. Kako je to združljivo? Odgovor najdemo v sami literarni vrsti molitve. To je »molitev« in »obtožba« (*ûkêhitpallêl 'ezrâ' ûkêhitwaddôtô*). V duhovniških navodilih v 3 Mz 5,5 in 16,21 je priznanje sredstvo, s katerim se doseže odpuščanje za prostovoljne grehe, in sicer skupaj z daritvijo. Toda v izgnanstvu ni bilo več templja in daritev. Tedaj je razkropljeni skupnosti bilo mogoče le priznati (*ydh*) svojo krivdo in nezvestobe (prim. 3 Mz 26,40). Če ponižajo svoje srce in zadostijo za krivdo (v. 41), bo izpoved odpravila njihovo krivdo.<sup>54</sup> S tem ko je Ezra izpovedal krivdo skupnosti, je vstopil v duhovniško izročilo, ki je poznalo spokorno molitev kot sredstvo, s katerim se pridobi odpuščanje. Pomenljivo je, da pot iz krize omogoča priznanje greha in izločitev greha, včasih tudi grešnikov (prim. 2 Mz 32,21-35; 4 Mz 25; Joz 7 itd.). To se izvrši tudi v Ezrovi knjigi. S svojo predanostjo Bogu in njegovemu delovanju za Izrael, ki jo tako močno izpove v svoji molitvi, doseže, da iz ljudstva samega vzklije predlog za rešitev (prim. Ezr 10,2 sl.). Njegova spokorna molitev je dosegla, kar je želel: ljudstvo je podredilo svojo voljo in dejanja Božji volji.

***Povzetek: Terezija Snežna Večko, Krivda, kazen in odpuščanje v Ezrovi spokorni molitvi (Ezr 9,1-15)***

Ezra, pismouk iz poeksilskega obdobja izraelske zgodovine, je avtor ene izmed svetopisemskih spokornih molitev (Ezr 9). Ta molitev je zakoreninjana v tradicionalnih idejah o spokornosti. Ezrov nauk o mešanih zakonih, ki je vzrok molitve, pa predstavlja novo razlago različnih odlomkov Peteroknjžja. Ezra jih je sistematiziral v enoten predpis, ki mu je dal osnovo za temeljito zakonsko reformo, namreč za ločitev mešanih zakonov. V spokorni molitvi je izrazil poglede, za katere je želel, da jih ljudstvo osvoji. Močno naglašá krivdo skupnosti in nujnost, da se ločijo od tujcev. Kazen izgnanstva je bila celo manjša, kot so jo njihovi grehi zaslužili, tako si Ezra zdaj niti ne drzne prositi za odpuščanje novega prestopka.

<sup>54</sup> Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB 3, Doubleday, New York 1991, 301-302.1042; prim. tudi R. A. Werline, *Penitential Prayer*, 48-50.

*Ključne besede:* Bog, svetost, ljudstvo, krivda, kazen, izgnanstvo, spokornost, molitev, mešani zakoni, tujci, ločitev, odpuščanje

*Summary:* Terezija Snežna Večko, Guilt, Punishment, and Forgiveness in Ezra's Penitential Prayer (Ezra 9)

Ezra, the enigmatic scribe of the post-exilic period, has provided us with one of the biblical penitential prayers (Ezra 9). This prayer is rooted in the traditional ideas of repentance. Ezra's teaching on intermarriage, which is the reason of the prayer, is, however, a new interpretation of different sections of the Pentateuch. Ezra has systematized them into a unitary prescription which gave him the basis for the radical marital reform, namely the dissolution of mixed marriages. In his penitential prayer Ezra expressed the views he wanted the people to appropriate. There is a strong accent on the guilt of the community and the urgency of separation of foreigners. The punishment of the exile was even smaller than their sins had deserved and now Ezra dares not to ask for forgiveness of the new trespass.

*Key words:* God, holiness, people, guilt, punishment, exile, penitence, prayer, mixed marriages, foreigners, divorce, separation, forgiveness.



Lucija Pavlovič

## Zgodovinske in teološke osnove judovskega praznika jom kipur

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

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

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

### 1. Duhovniški vir Peteroknjžja, avtor 3 Mz 16

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

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

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

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

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

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

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

## 2. Starodavnost obredov, opisanih v 3 Mz 16

Pomanjkanje zgodovinskih referenc je ključni razlog nesoglasij o časovnem izvoru praznika jom kipur. Nekateri strokovnjaki kljub nesporni starodavnosti spravni obredov menijo, da se je jom kipur – v podobi kot jo posreduje 3 Mz 16 – začel praznovati šele po koncu babilonskega izgnanstva. Praznik namreč nima referenc niti v zgodnjih niti v poznejših prerokih, v Peteroknjižju pa se razen v 3 Mz 16 omenja le trikrat, v 3 Mz 23,29-32; 25,9; 4 Mz 29,7-11.<sup>4</sup> Malo informacij o prazniku je tudi v poeksilski literaturi, čeprav je njegov pomen v tem obdobju nesporen.<sup>5</sup> Zgolj na podlagi skromne literarne zaznambe torej še ni mogoče apriori zanikati možnosti njegove starodavnosti, kljub temu da je molk, predvsem v virih predeksilskega obdobja, lahko moteč. J. Milgrom opozarja, da umestitev praznika jom kipur v kasnejše obdobje, ker se ne omenja v 2 Krn 7,8-10; 1 Kr 8,65-66; Ezr 3,1-6; Neh 8,2,18; 9,1-6; Ezk 45,18-20, ni sprejemljiva zgodovinska metoda. Ugotavlja premisam teorije, po kateri babilonski povratniki tega dne ali sploh niso praznovali ali pa ga niso praznovali na deseti tišri.<sup>6</sup> Po njegovem mnenju se je jom kipur obhajal že v obdobju prvega templja, kar dokazuje s starejšim izvorom vrstic 2-28 v primerjavi z vrsticami 29-34.

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

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

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

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

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

<sup>7</sup> Prim. M. Noth, *Leviticus*, 117.

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

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

<sup>8</sup> Prim. J. E. Hartley, *Leviticus*, 233.

<sup>9</sup> Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1011, 1061.

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

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

<sup>12</sup> Prim. M. Noth, *Leviticus*, 120; J. E. Hartley, *Leviticus*, 226.

<sup>13</sup> Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1034.

<sup>14</sup> Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1013.

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

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

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

<sup>15</sup> Prim. M. Noth, *Leviticus*, 126; J. E. Hartley, *Leviticus*, 233.

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

<sup>17</sup> Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1065.

<sup>18</sup> Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1070-1071.

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



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

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

### 3. Nazori o onečaščenju svetišča na območju starega Bližnjega vzhoda

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

<sup>20</sup> Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1061-1062.

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>26</sup> Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 257, 977-984.

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

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

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

<sup>27</sup> Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 318.

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

<sup>29</sup> Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 42-43.

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

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

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

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

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

<sup>30</sup> Prim. W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* I, 164.

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

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

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

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

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

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

<sup>33</sup> Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1044, 1071, 1082.

<sup>34</sup> Prim. M. Noth, *Leviticus*, 124.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>41</sup> Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1033-1034, 1043-1044.

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

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

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

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

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

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

<sup>45</sup> Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1033, 1043.

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



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

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

<sup>47</sup> Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1023.

<sup>48</sup> Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 255.

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

<sup>50</sup> J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1056.

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

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

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

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

<sup>52</sup> Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 260.

<sup>53</sup> J. E. Hartley, *Leviticus*, 228.

<sup>54</sup> Prim. W. Kornfeld, *Leviticus*, 64.

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

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

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

## 6. Element etičnega v izraelskem daritvenem kultu

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

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

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

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

<sup>58</sup> Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 230-231.

<sup>59</sup> Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 228.

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

J. Milgrom obred v presvetem predstavlja kot spravno dejanje za najtežje grehe.<sup>61</sup>

Posledica uvedbe etičnega elementa v izraelski daritveni kult je doktrina, da je spraven dar sprejemljiv pod določenimi pogoji: kesanje, sprava s sočlovekom in poravnava predpisanih obveznosti do tega (prim. 3 Mz 5,14-26) ter v nekaterih primerih javno priznanje krivde. Zadnja zahteva predstavlja izhodišče zanimivega razmišljanja J. Milgroma, ki v tem predpisu prepozna dokaz, da je duhovniško izročilo že oblikovalo prizanesljivejšo doktrino v odnosu do najtežjih prestopnikov. Iz dejstva, da se samo v petih primerih (prim. 3 Mz 5,1.2-3.4; 16,21; 4 Mz 5,5-8 [= 3 Mz 5,20-26]) izrecno zahteva javno priznanje, sklepa, da je moralo biti to dejanje ključno v sodnem postopku zoper hudodelca. Ker se zahteva pojavlja samo v kontekstu namerno storjenih grehov, naj bi duhovniški zakonodajalec vzpostavil institucijo javnega priznanja kot pravni instrument, s katerim se narava grešnega dejanja iz namerne spremeni v nenamerno. V petih navedenih primerih se zaradi javnega priznanja greh uvrsti v kategorijo dejanj, za katera se je mogoče formalno spraviti v okviru daritvenega kulta. Oseba, ki je premišljeno grešila in bi morala biti kaznovana z iztrebljenjem, se z obžalovanjem reši, teža greha se zmanjša, zavestno storjeno hudodelstvo postane kakor nehoteno in grešnik dobi status liturgičnega subjekta.<sup>62</sup>

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

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

<sup>62</sup> Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 301, 374-375, 1042.

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

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

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

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

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

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

<sup>65</sup> Prim. *Tosefta, Joma*, 2,1; *Babilonski Talmud, Joma*, 86b.

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

## 7. Sklep

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

<sup>70</sup> H. U. von Balthasar, *Teologija tridnevja*, 130.

<sup>71</sup> Prim. J. Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje*, 816.

<sup>72</sup> Prim. H. U. von Balthasar, *Teologija tridnevja*, 98.

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

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

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

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

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

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

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

---

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



Irena Avsenik Nabergoj

## Hrepenenje po odpuščanju pri Ivanu Cankarju

### Uvod

Tema odpuščanja se v Cankarjevi literaturi pojavlja redkeje kot teme greha, krivde in kazni.<sup>1</sup> Podoben pojav zasledimo že v hebrejskem Svetem pismu, kljub temeljnemu načelu nadvlade Božjega usmiljenja nad nujnostjo pravičnosti. Že v Svetem pismu naj bi bile vzrok za tako pogosto opisovanje greha, krivde in kazni v razmerju do odpuščanja »... pregrehe človeštva in vztrajno Izraelovo uporniško vedenje«. <sup>2</sup> Neizbežnost greha in prepogosto pomanjkanje odpuščanja sta žalostni dejstvi sveta v vsej zgodovini človeškega obstoja; zaradi te nesreče je človek zaznamovan z negotovostjo o svojem obstoju in slutnjo, da njegovo zdajšnje življenje ni takšno, kot mu ga je namenil Bog. Od tod zaskrbljenost, nesrečnost, občutja krivde ter človekovo hrepenenje po odpuščanju njegovih grehov in po večji svetosti življenja.

Cankar v svojih delih govori o milosti odpuščanja, ki jo človeku nanklanja življenje »v Kristusu«, kot o tem piše Nova zaveza. V svojih pripovedih pokaže, kako v medsebojnih odnosih nad odpuščanjem kot izrazom najbolj plemenitih zmožnosti človeške narave pogosto prevlada njegovo skrajno nasprotje – maščevalna strast kot način za razreševanje javnih in zasebnih konfliktov (prim. lik Kantorja v drami *Kralj na Betajnovi*, lik upokojenega učitelja v črtici *O čebelnjaku* itn.). Kadar pa pisatelj vseeno govori o odpuščanju, ga vedno kaže kot posledico

<sup>1</sup> Članek je prirejeni del doktorske disertacije z naslovom *Greh, krivda, kazen in odpuščanje pri Ivanu Cankarju*, ki je nastala na pobudo akademika prof. dr. Jožeta Krašovca, pod strokovnim mentorstvom doc. dr. Aleša Bjelčeviča (Filozofska fakulteta, Oddelek za slovenistiko) in somentorstvom akad. prof. dr. Jožeta Krašovca (TEOF, Katedra za Sveto pismo in judovstvo). Spoznanje osrednjega mesta in izjemnega pomena te tematike je akademika prof. Krašovca nagovorilo k prijavi interdisciplinarnega projekta *Nagrada, kazen in odpuščanje* in programske skupine *Krivda in sprava*. V okviru programske skupine je bila zasnovana tudi omenjena doktorska disertacija.

<sup>2</sup> Gl. J. Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*, Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 1999, 856.

človekovega zavestnega preoblikovanja trpljenja, ki izvira iz moči in dokazuje neustrašen značaj. Vsako dejanje čistega odpuščanja, ki ga uspe uresničiti prizadetemu človeku, zahteva veliko samopremaganja in visoko ceno trpljenja. Težko je namreč odpustiti veliko krivico; tako pogumno in ljubeče dejanje zagotovo ni storjeno s kamnitim srcem. Kdor odpušča, vselej doživlja agonijo, saj po eni strani občuti sramotnost zla, ki mu je bilo prizadejano, po drugi strani pa ga sočustvovanje s krivičnim človekom približa krivičnemu življenju. Odpuščanje resnične krivice, kot ga v Cankarjevih delih premore denimo pisateljeva mati (prim. črtico *Skodelica kave* itn.), ali pa svetniške žene v odnosu do svojih zaradi revščine obupujočih mož (prim. roman *Novo življenje*), zahteva duhovno preseganje želje po tem, da bi tudi krivični človek okusil enako trpljenje in prejel enake rane, kot jih je bil sposoben zadati sam. Ob takšnem dejanju je bolečina na obeh straneh, zato je v svetu resnično odpuščanje redko in ljudje se pogosteje odločajo za maščevalno sovraštvo ali brezbriznost. Gandi je nekoč dejal: »Če bi vsakdo zahteval oko za oko, bi bil ves svet slep«. <sup>3</sup> Tudi Martin Luther King je poudarjal nenasilje in ljubezen kot edini odgovor na žgoča politična in moralna vprašanja v svetu. Človeštvo mora premagati zatiranje in nasilje, ne da bi se zatekalo k zatiranju in nasilju, tega pa je sposobno le, če razvije metodo, ki bo zavračala maščevanje in povračilo. Temelj takšne metode pa je ljubezen. <sup>4</sup> V Kingovi krščanski filozofiji ljubezen pomeni brezpogojno odpuščanje sovražnikom – ne glede na to, ali priznajo krivdo ali si želijo odpuščanja. Neiskano odpuščanje je seveda močno orožje proti človeku, ki bi te raje obravnaval na ravni objekta. Tudi v Cankarjevih delih je pogosto prikazano neiskano odpuščanje; plemenitost, ki jo izžarevajo takšni ljudje, pa jih približuje angelskim bitjem, ki odrešujejo svet od njegovega zla (prim. umirajočih deklic iz romana *Hiša Marije Pomočnice*).

Po najgloblji čustveni in moralni plati je odpuščanje vedno osebno in intimno dejanje. Cankar pogosto pokaže, kako odrešilno deluje odpuščanje na človekovo umsko ali duhovno zdravje in kako pogubno deluje na človeka maščevanje. Maščevalni človek zadaja trpljenje drugim, še bolj pa sebi. Pisatelj pokaže, kako tak človek postane osamljen, egocentričen, brez prave življenjske energije, zaradi notranjega delovanja vesti pa lahko celo duševno zboli (prim. maščevalnega župana v črtici *O čebelnjaku* itn.). S prikazom nasprotnega delovanja maščevanja in odpuščanja poudarja smiselnost prizadevanja po preseganju maščevalnih nagonov ob pomoči Božje milosti.

<sup>3</sup> Navaja S. Jacoby, *Wild Justice: The Evolution of Revenge*, Harper Colophon Books, Harper & Row, New York 1983, 335.

<sup>4</sup> Prim. S. Jacoby, *Wild Justice: The Evolution of Revenge*, 336.

## 1. Religiozno razumevanje odpuščanja pri Ivanu Cankarju

Odpuščanje v religioznem smislu, kot ga vsebujejo Cankarjeve pripovedi, zahteva človekov intimni odnos z Bogom in se zgodi po prejšnjem priznanju krivde in kesanju, tudi če je človekov greh še tako hud. Ivan Cankar v svojih delih ne ponuja kakšne filozofske razlage odpuščanja, temveč črpa iz krščanske, religiozne razlage vprašanj greha, krivde, kazni, kesanja, pokore in odpuščanja, s tem da jo prenese v visoko, slogovno dovršeno literarno obliko.<sup>5</sup> Osebe, ki v njegovih delih drugim odpustijo zlo, ki so jim ga ti prizadejali (prim. deklic iz romana *Hiša Marije Pomočnice*, ki so obsojene na smrt zaradi spolne sprevrženosti svojih staršev), Cankar pokaže kot visoko etične. Kljub zavesti o zlu, ki ga bodo brez krivde deležne, so namreč ob pomoči Božje milosti in molitve sposobne usmiljenja.

Čeprav je tema odpuščanja v Cankarjevi literaturi večinoma zastrta in jo lahko razkrivamo le prek pozornega osredotočanja na najgloblje bistvo pisateljevih pripovedi, pa ugotavljamo, da pisatelj prav odpuščanje postavlja v osrčje človekovega moralnega življenja. Odpuščanje se pri Cankarju kaže kot človekovo najmočnejše religiozno izkustvo, ki ga ni mogoče razumsko razložiti; od tod pisateljevo zatekanje k skrivnostnemu, simbolno-mističnemu upovedovanju te teme. Ugotavljamo, da se Cankar v svojih pripovedih ne osredotoča v prvi vrsti na *dejanje* odpuščanja in skladno s tem ne prikazuje posameznih, izoliranih dejanj, ki naj bi ponazarjala to »vrlino«, temveč se posveča odpuščanju kot skrivnostnemu delovanju Božje milosti, ki se dotakne grešnika, ko se ta v skrušenosti in kesanju zaradi krivde spokori, ter prerodi njegovo celotno življenje in razsvetli vso njegovo moralno preteklost. Milost, ki se skloni k človeku, ki je izpostavil svoje srce trpečemu očiščevanju od krivde, je naravnana predvsem v celjenje njegovih globokih ran iz preteklosti (prim. roman *Hiša Marije Pomočnice*, črtico

<sup>5</sup> Odpuščanje pri Cankarju ni posredovano v prvi vrsti kot etično načelo ali kot moralno vprašanje, kot »košček moralne filozofije«, vzete ven iz svetopisemskega in teološkega konteksta, temveč kot človekovo najmočnejše religiozno, duhovno izkustvo. Temo odpuščanja je tako v Cankarjevih pripovedih mogoče pravilno razlagati le v tesni povezavi s svetopisemskim in teološkim kontekstom. Sama dela najjasneje kažejo, da Cankar Boga ni dojemal »iz teoretičnega vidika«, kot nekakšno najvišje, nadnaravno bitje, katerega odlike bi bile na primer vsevednost, vsemogočnost, večnost; ni ga dojemal razosebljeno, kot neko samozadostno bitje, sorodno platonskemu modelu dobrega. Cankar je Boga vse svoje življenje dojemal kot osebnega Boga v krščanskem smislu. V tem smislu je mogoče razložiti povezavo med molitvijo in odpuščanjem v njegovih delih. Vse osebe, ki so sposobne odpuščanja, so v pisateljevih delih »zavezane Bogu« in na ta način v molitvi sposobne sprejeti Božji zorni kot ter »odnehati« od svojega zornega kota. Prim. L. G. Jones, *Embodying Forgiveness*, 216-217. Prim. tudi M. M. Adams, »Forgiveness: A Christian Model«, *Faith and Philosophy* 8 (July 1991), 278.



*Njiva*, povest *Grešnik Lenart* itn.), in končno popolno razbremenitev bolezni krivde (prim. črtico *Konec* iz zb. *Podobe iz sanj*).

Pisatelj poudarja nedoumljivo delovanje Božje milosti, ki podarja odpuščanje grešnikom, zlasti v svojem romanu *Hiša Marije Pomočnice*. Ta milost deluje prek nadomestnega trpljenja umirajočih deklic in njihove molitve za grešne starše, tako da v teh zbudi hrepenenje po očiščenju in odrešenju. Končno kesanje staršev in njihovo hrepenenje po Božji milosti in odrešenju Cankar pokaže s prizorom procesije vseh grešnih in obteženih, ki se na božični dan vije k betlehenskemu hlevčku po tolažbo in upanje v odpuščanje njihovih grehov, kakor poroča pisatelj:

»Tako se je zgodilo nekaj čudovitega. Gor iz zaduhle doline življenja se je bila napotila dolga procesija. Romali so, velik križ je hodil pred njimi in njegova črna senca je padala nanje. Vsi so bili z grehi in trpljenjem obloženi; oni, ki so stopali težko, hrbet upognjen, glavo globoko sklonjeno; in oni, ki so hodili pokonci in čijih prešerne oči so lagale prešerno; ljudje gosposko našemljeni, prstane in zapestnice na rokah, čipke in svilo na belih telesih, izžetih, izglojenih od podlega življenja; berači, ki so omahovali v cunjah, obraze izsesane, ude izpite od podlega življenja. Tako so romali in vsi so bili obloženi z grehi in trpljenjem. Romali so in so nosili darove onim, ki so bili čisti in so živeli onkraj življenja in v srcu romarjev je utripalo pod zlaganim sočutjem komaj zavedno hrepenenje in upanje ...

... Sveti dan je bil, rodil se je Izveličar. In zgodilo se je nekaj čudovitega. V betlehenskem hlevu je ležal v jaslih Izveličar, vseh bogastev gospodar. K njemu pa so prihajali v dolgi procesiji, od vseh strani, pastirji, kajzarji, hlapci, obloženi z grehi in življenja težo, in prinašali so mu darov, gospodarju vseh bogastev. Prišli so tudi trije kralji iz Jutrove dežele in so se mu poklonili, ko je ležal v betlehenskem hlevu v jaslih. Ugledali so bili zvezdo in zahrepeneli so veliko, komaj zavedno, pol razumljivo hrepenenje se je bilo vzdignilo kakor veter od juga in je zavalovalo po vsi božji zemlji ...«

Ko deklice v svojem sprejemanju trpljenja namesto človeškega prevzamejo Božji zorni kot, v intimni povezavi z Bogom izprosijo milost za svoje starše. Do njih ne čutijo grenkobe maščevalnih vzgibov, temveč dobrotno sočutje in blagodejno usmiljenje. Zavezane odpuščanju so telesno vse bolj pohabljene deklice podobe angelskih bitij, ki pripomorejo k odreševanju sveta od greha in zla.

Motiv nadomestnega trpljenja iz tega Cankarjevega romana razkrija njegovo krščansko razumevanje trpljenja, ki vsebuje misel, da se trpljenju iz solidarnosti ne smemo izogniti, saj nas, že po naravi grešni-

ke, zavezuje poglavitna zapoved ljubezni. Tako Jože Krašovec v svojem delu *Nagrada, kazen in odpuščanje* poudarja edinstveno krščansko vrednoto nadomestnega trpljenja, ki v nasprotju z denimo grškim mišljenjem vključuje tudi odpuščanje.<sup>6</sup> Ob trpljenju deklic zaradi grehov njihovih staršev se ponuja primerjava z motivom trpljenja iz solidarnosti, kot ga v Svetem pismu opisuje *Četrta spev o služabniku* (Iz 52,13-53,12).<sup>7</sup> Tudi starozavezni preroki so morali veliko trpeti, da so izpolnili svoje poslanstvo; največji zgled nadomestnega trpljenja pa v krščanstvu prinaša Kristus, ki je »naše hudobije« in »naše bolečine« nosil »za naše odrešenje« in s tem »prinesel pravičnost mnogim« (prim. Iz 53). Podobno imajo tudi deklice iz romana *Hiša Marije Pomočnice* vlogo glasnikov spreobrnjenja in rešitve sredi sveta, njihovo trpljenje je utemeljeno v odreševanju grešnih ljudi. V svojem trpljenju podobne Kristusu, ki je kot Božji služabnik v svojem smrtnem trpljenju prevzel vse trpljenje človeštva, da bi s tem prinesel pravičnost in odrešenje mnogim.<sup>8</sup>

## **2. Prizadeti človek med maščevanjem in odpuščanjem v povesti *Hlapec Jernej in njegova pravica***

Temo odpuščanja vsebuje tudi Cankarjevo spraševanje o tem, ali je Bog v prvi vrsti Bog usmiljenja in odpuščanja ali Bog trde pravice, kot ga odkrijemo v povesti *Hlapec Jernej in njegova pravica*. V zgodbi hla-

<sup>6</sup> Na tem mestu beremo: »Glede na socialni vidik človeškega življenja, skupne odgovornosti, ki izvira iz njega, posebno pa zaradi dejstva, da vsak človek greši, lahko sklepamo, da se mora vsakdo pokoriti ne samo zaradi svoje krivde, temveč tudi za krivdo drugih.« Nasprotno denimo grško mišljenje ne pozna odpuščanja »! za nobeno vrsto napačnega ravnanja, če le-to poruši objektivni red sveta, kajti ta red ne priznava namenov, in bogovi niso presežni in osebni, da bi lahko rešili nesrečnika«. Gl. J. Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*, 855.

<sup>7</sup> V svoji knjigi *Nagrada, kazen in odpuščanje* Jože Krašovec o njem zapiše: »Božji služabnik doživi ponižanje in sklene, da je kriv. Potem pa preroško sporočilo pesmi presenetljivo razodene, da trpi za grehe, ki so jih zagrešili drugi, torej se pokori za njihovo krivdo. Trpljenje, ki ga je stari Izrael imel za kazen, tako postane pomembno znamenje solidarnosti in sredstvo za spravo celotne skupnosti in hkrati omogoča spoštovanje.« Gl. J. Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*, 855.

<sup>8</sup> Čistost otrok, njihova nemoč in obenem popolna navezanost na Boga so poudarjene tudi v Svetem pismu; prim. Mr 10,15. V prikazovanju človeške razdvojenosti med nebožjim in božjim, maščevanjem in odpuščanjem Cankar zelo pogosto ponuja podobo Kristusovega trpljenja kot zgled popolnega sprejemanja tako zelo nepopolne življenjske stvarnosti. Kristus se v njegovih delih kaže kot popolno utelešenje odpuščanja. O naravi, namenu in pomenu krščanskega odpuščanja prim. tudi L. G. Jones, n. d., 219-225. Prim. tudi G. Hunsinger, *How to Read Karl Barth*, Oxford: Oxford University, 1991, 234-280.

pec ne najde pravega odgovora, ker se ne odpre Božji milosti in se ne odpove svoji zahtevi po dosledni pravičnosti, temveč se v odločanju med odpuščanjem in maščevanjem odloči za zadnje. Jernejeva zakrknjenost pod videzom brezpogojne vere v Boga in zmago Njegove pravičnosti, ki skriva podcenjevanje človeških zakonov in postav, starega hlapca vodi v končno pogubo. Njegov dvom o Božji pravičnosti je podoben nestrinjanju z odpuščanjem tistim ljudem, ki trpinčijo nedolžne otroke, kot ga ogorčeno izraža Ivan Karamazov v romanu Fjodorja Mihajloviča Dostojevskega *Bratje Karamazovi*. Ivan ne more sprejeti, da Bog dopušča trpljenje nedolžnih otrok, podobno kot Jernej ne more sprejeti, da človeški zakoni niso odraz Božje pravičnosti. Toda Bog je v 2 Mz 34,6-7 povedal, da je »po svojem bistvu bolj Bog usmiljenja kakor Bog stroge pravice«. <sup>9</sup> Dostojevski razreši vprašanje trpljenja v svetopisemskem duhu, s priznanjem Božje pravičnosti in odpuščanja celo najhujšim grešnikom, ki ga izreče Aljoša; s priznanjem skrivnostnosti Božjega delovanja, ki ga človek z razumom ne more nikoli doumeti, z zahtevo po preseganju zakrknjenega vztrajanja prizadetega človeka pri »pravičnosti«. Namesto zahtev po uveljavljanju človeškega reda bratu svetuje ponižno držo pred Bogom in načrti, ki jih ima Bog z vsakim posameznim človekom. <sup>10</sup>

Povest *Hlapec Jernej in njegova pravica* vsebuje podobno misel, kot jo vsebujejo *Bratje Karamazovi*. Cankar podobno kot Ivan Karamazov prizadeto spoznava, da v svetu ni pravice. To dejstvo pri njem zlasti močno občuti revni človek, saj pisatelj poudarja, da oblast piše zakone zase in za svoje koristi ter na škodo preprostih ljudi. <sup>11</sup> Z likom revnega Jerneja Cankar izreče svoje nestrinjanje z nepravilnostjo v svetu, obenem pa s končnim poudarjanjem odpuščanja pokaže, da se s krivičnostjo ni smiselno bojevati po načelu maščevanja, temveč je v krivičnem svetu mogoče preživeti in ga duhovno preseči samo z odpuščujočo ljubeznijo po Kristusovem zgledu. Toda hlapec ne more sprejeti, da Bog s svojim posredovanjem čaka, in vzame pravico v svoje roke, prepričan, da bo namesto Boga on sam uveljavil Njegovo pravico, kot priča povest.

Ta govori, kako hlapec Jernej štiri desetletja pridno služi staremu Sitarju, postavi nov dom, gnoji polje in senožet. Ko stari Sitar umre, ga

<sup>9</sup> Prim. J. Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje*, 856.

<sup>10</sup> Ivan je zgrožen nad trpljenjem nedolžnih otrok, toda hkrati veruje v Boga, zato se znajde v hudem osebnem konfliktu. Toda Aljoša mu odgovarja, da je Jezus edino bitje brez greha, ki lahko zagotovi potrebno odpuščanje, in Ivanu pravi: »I pravkar si rekel: ali je v vsem veseljstvu bitje, ki bi moglo in smelo odpuščati? A to Bitje je in Ono lahko vse odpusti, vsem in vsakomur in za vse, zato, ker je samo darovalo svojo nedolžno kri za vse in vsakogar. Ti si pozabil nanj, toda prav na njem bo stala zgradba in njemu bodo vzdikali: ›Pravičen si, o Gospod, kajti tvoja dela so se razodela!‹« Gl. F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, Svetovni klasiki, Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1968, 1. zvezek, 297.

nasledi mladi gospodar in hlapca odslovi, ker ne more mirno prenašati njegove ošabnosti. Hlapec namreč svojemu novemu gospodarju očita, da si svojega položaja gospodarja ni z ničimer zaslužil, saj na kmetiji nikoli ni nič delal. Prepričan je, da ima samo on pravico do tega, da postane »poslednji gospodar«, saj so vsi drugi, ki so skupaj z njim postavljali dom, že pomrli. Zato ne more mirno prenašati ošabnega postavljanja novega gospodarja, ki nima pravice do oblasti. Dopoveduje mu, da njegova pravica ni enaka Božji pravici, in da so edino veljavne Božje postave, teh pa mladi Sitar ne more premakniti. Novi gospodar ga zaradi nepokorščine spodi s kmetije, Jernej pa odide na pot, da poišče in dokaže svojo pravico. Pri tem ga vodi trdna zavest, da se bo vrnil s »pisano pravico, podpisano in zapečateno; zakaj Bog ne laže in tudi postave ne lažejo«.

Videti Boga kot brezmejno pravičnega, kot osvoboditelja človeka iz rok tistih, ki iščejo njegovo pogubo (hlapca zaradi njegovega romanja po sodiščih ves čas zapirajo v ječo in ga ponižujejo), je misel, ki jo zasledimo v starozaveznih Psalmih.<sup>12</sup> Podobno kot psalmi tudi Cankarjeva povest prinaša lik človeka, ki tudi v hudih preizkušnjah brezpogojno zaupa Bogu in njegovi pravičnosti ter čaka, kdaj bo posredoval in uveljavil svojo pravico.<sup>13</sup> Toda vztrajanje pri dokazovanju svojega prepričanja pred vaškim županom, študentom, pred gručo vaških

<sup>11</sup> Prim. D. Moravec, Opombe k I. Cankar, ZD 16, 270. Povest je nastala v obdobju, ko je Cankar nepričakovano prejel vabilo, naj na majskih volitvah leta 1907 kandidira na listi socialdemokratske stranke za državnozborskega poslanca in v dunajskem parlamentu zastopa mlado stranko. Kandidatura ni uspela in Cankar je to vedel že vnaprej, zavedal pa se je, da bi zmagal, če bi odločali delavci. To povest je napisal po volitvah, vendar pa ni jasno, ali so ga k obravnavanju te tematike spodbudile prav volitve, ali morda naključni obisk preprostega človeka, ki se je sprl s svojim bratom in je neuspešno romal po sodiščih, pa ni bilo nobenega zakona, ki bi potrdil njegovo pravico – ali pa kaj drugega. Prim. E. Kristan, Cankarjev glasnik 1938, 12, 3-5; prim. D. Moravec, Opombe k I. Cankar, ZD 16, 265.

<sup>12</sup> V Svetem pismu »zavzema tema Božjega usmiljenja in odpuščanja pomembno mesto v knjigi Psalmov, in sicer iz dveh vzrokov. Prvič, molitev je izraz najbolj osebne povezave z Bogom in hkrati vsebuje zavedanje, da je Bog absoluten in svet, človek pa omejen.« Gl. J. Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje*, 858. O pomenu Božje pravičnosti v Psalmih kot najpomembnejšem povzetku hebrejske teologije prim. tudi J. Krašovec, *Pravičnost v Svetem pismu in evropski kulturi*, 87-125. V Novi zavezi problem nezaslužene trpljenja ni nikoli čisto razrešen, vendar avtorjev evangelijev in apostolskih pisem ne muči v isti meri, kot je avtorje Stare zaveze. V krščanskem svetu posvetno trpljenje ne postavlja pod vprašaj gotovosti končnega odpuščanja. Odpuščanje je končno dejanje Jezusove pokore na križu za človeške grehe.

<sup>13</sup> V Psalmih ljudje prosijo Boga, naj jih varuje pred tistimi, ki iščejo njihovo pogubo, in podobno tudi Jernej verjame, da je s pokorščino Bogu kot edinemu resničnemu vladarju sveta osvobojen vsake druge podrejenosti in neobčutljiv za vsako zunanje nasilje. Podobno kot Cankarjev Jernej tudi pesnik Psalma 3, ali pa Psalma 9,10 v svoji stiski zaupa Bogu, da ga bo v svoji pravičnosti uslišal.

paglavcev ter pred sodnikom v Ljubljani in celo na Dunaju Jerneja postavlja v zelo slabo luč. Ljudje ga označijo kot pijanca, slaboumnega blebetača, se iz njega norčujejo, ga kamenjajo, kaznujejo z zaporom in ga pošiljajo tja, od koder je prišel. Jernej sprva sramotenje prenaša blago, dobrohotno in mirno, toda ob nenehnih negativnih odzivih se začne vse bolj vznemirjati. Prepriča se, da so človeški zakoni zlagani, prilagojeni potrebam oblasti. Končno se na poti z Dunaja proti domu ustavi pri župniku, da bi od njega izvedel resnico. Njegovo takratno duševno stanje je mešanica med porajajočim dvomom v Božjo pravičnost in vsemogočnost ter strahom, da bo zaradi svoje zmote, če se ta razkrije, pred ljudmi osramočen. V upanju, da bo vsaj pri župniku, ki ljudem posreduje modrost Božje pravičnosti in zvestobe, našel potrditev svoje trdne vere, mu razloži svojo zgodbo. Župnik je do ubogega hlapca sočuten in tudi prizadet zaradi grobega ravnanja, ki ga je bil ta deležen na svojem romanju za pravico. Vendar mu končno svetuje, naj se tudi krivici ukloni, saj bo Bog sodil, in naj odpusti vsem, ki so z njim hudo in nekrščansko ravnali. Toda Jernej noče nič slišati o odpuščanju in usmiljenju. Če Bog takoj ne uveljavi Jernejeve pravice, potem to ni več tisti Bog, v katerega je zaupal in veroval. Zato vse bolj razvneto zahteva odgovor: »Ali je pravica pri Bogu, ali je ni?« Župnik se nad njegovo samovoljo zgrozi, kot pravi povest:

»Bogokletne so tvoje besede, Jernej!« se je zgrozil župnik in je stopil za korak nazaj, zakaj strah ga je bilo. »Če stopiš pred Boga, ne terjaj stoji, temveč poklekni in prosi in jokaj!«

»Ne bom prosil in ne bom jokal, moja pravica je božja pravica; kar je sam ustanovil, ne bo razdiral, kar je govoril, ne bo tajil! Dolžnik je moj; ne klečim - stojim pred njim in terjam!«

Še je bilo krvi v Jernejevem obrazu: prikazala se je nenadoma na čelu, na licih; in ustnice so se mu tresle.

»Razsodite! Tisto besedo recite, ki sem čakal nanjo toliko grenkih dni: ali je pravica, ali je ni - ali je Bog, ali ni Boga!«

Ob takih besedah je župnik: vztrepetal, iztegnil je trepetajočo roko in je stopil nazaj do zida.

»Stran, nevernik!«

Še je čakal Jernej, gledal je s svetlo strmečimi očmi.

»Stran, bogokletnik!« je vzkliknil župnik.

Počasi se je okrenil Jernej in je šel; s trdimi koraki je šel, nič več upognjen, nič več bolan, v srcu nič bridkosti in upanja nič več.

Ko župnik vidi, da se razočarani hlapec v obupu postavlja nad Boga in od njega terja, namesto da bi pred njim v ponižnosti pokleknil in molil, hlapca spodi. Jerneja pa preplavi tragična misel, da je povsem

sam, in da tudi Bog, v katerega je vse življenje brezmejno zaupal, ni več z njim. Užaljen, ker mu v stiski ne pomaga, ne moli več k Bogu, in začne se njegova pot v pogubo. Ne more namreč odnehati od svojega zornega kota in se odpreti za sprejemanje Božjega zornega kota, kar naj bi bilo bistvo vsake človekove molitve in odraz njegove resnične zavezanosti Bogu.<sup>14</sup> Sklene, da bo namesto Boga kar sam uveljavil pravico; tako odločen se vrne na Sitarjevo domačijo in jo požge. To dejanje razvname maščevalne strasti v ogorčenih kmetih, ki so ostali brez dela; v silni jezi ga vržejo v ogenj, da umre.

Z žalostnim razpletom pripovedi Cankar pokaže, da Jernej ni imel prav, ko ni upošteval župnikovega nasveta, naj v ponižnosti odpusti krivičnim sovražnikom, temveč se je v jezi obrnil proti Bogu. Podobno tudi Sveto pismo govori, da je upor proti Bogu nesmiselno početje (prim. Ps 2), toda Bog odpusti tudi človeku, ki se mu upira (prim. Ezk 16,53-63; 20,1-44; 36,16-38; Oz 1-3; 11,1-11; Ps 32; 78; 103). Tudi Kristus je na križu odpustil grešnim ljudem ter svetu, podvrženemu grehu in smrti, prinesel možnost odrešenja in novega življenja. Bog bi odpustil hlapcu vse njegove dvome, če bi se ta odprl njegovi milosti, vendar je ostal zakrknjen.

Stara zaveza z zgodbo o Davidu in Abigájili (1 Sam,25) prinaša drugačno rešitev podobnega položaja, v katerem se je znašel Jernej. Potem ko se David že odloči za maščevanje hudobnemu Nabálu, ga od tega naklepa z razumnostjo in dobroto odvrne Nabálova žena Abigájila, in ga zadrži pred tem, da bi »... prišel v krvno krivdo in si pomagal s svojo roko.« (1 Sam 25,25-26) David Abigájilo za njene besede v hvaležnosti blagoslovi (1 Sam 25,33) in ravna nasprotno od Jerneja, ki se župniku zoperstavi. Ko David prepusti sodbo Bogu, Nabála za njegovo hudobijo čez deset dni kaznuje Bog sam, tako da ta umre, Abigájila pa postane Davidova žena; tako pravični Bog izpelje stvar Davidu v prid.

Jernej je ravnal nespametno, pa vendar Cankar, globoko pretresen ob Jernejevi smrti, bolj obsoja njegove morilce, saj hlapcu niso sposob-

<sup>14</sup> Filozofinja Marylin McCord Adams v svoji razlagi odpuščanja umešča odpuščanje izrecno v »krščanski okvir«. Prim. L. G. Jones, *Embodying Forgiveness: A Theological Analysis*, Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1995, 216. Prim. tudi M. M. Adams, »Forgiveness: A Christian Model«, *Faith and Philosophy* 8 (July 1991), 278. Adamsova ugotavlja, da je kristjan zavezan Bogu in da je zanj lahko moralno legitimno odpuščati ne le slaba ali škodljiva dejanja proti sebi, ampak tudi prekrške zoper tiste, s katerimi se identificira, da je krščansko odpuščanje vtakano v molitvi, saj vključuje proces človekovega odnehanja od svojega zornega kota in sprejemanje Božjega zornega kota, in da se Bog končno zavzema za *spreminjanje grešnika* v osebo, ki bo sodelovala v njegovih načrtih. Adamsova poudarja človekovo zavezanost odpuščanju vse življenje, saj to pripomore k temu, da postanemo ljudje, ki *sodelujejo* v Božjih načrtih. Prim. L. G. Jones, *Embodying Forgiveness*, 216-217.

ni odpustiti zablode ali ga vsaj blažje kaznovati, temveč ga usmrtijo. Cankar nad njimi izreče grožnjo in zapiše, da jih bosta zaradi tega vse življenje spremljali zlovešča tesnoba in bližina črne smrti.<sup>15</sup> S koncem povesti poudari nujnost končanja maščevanja ter prosi Boga, naj vsem odpusti, ko zapiše: »Tako se je zgodilo na Betajnovi. Bog se usmili Jerneja in njegovih sodnikov in vseh grešnih ljudi!«<sup>16</sup>

### 3. Cankarjevo hrepenenje po materinem odpuščanju

Potem ko Cankar o odpuščanju večkrat govori v tretjeosebni pri-povedih, pa to temo zasledimo tudi v nekaj njegovih prvoosebni zgod-bah, zlasti v materinskih črticah, povesti *Grešnik Lenart* in v črtici *Konec* iz pisateljeve zadnje knjige, zbirke črtic *Podobe iz sanj*. V nje-govih avtobiografskih pripovedih o materi sta sicer veliko bolj kot kak-šna pisateljeva odrešujoča zavest o materinem odpuščanju v ospredju greh in krivda, vseeno pa se v njih kažeta po eni strani velika materina sposobnost za odpuščanje ter po drugi strani silno sinovo hrepenenje po tem, da bi si materino odpuščanje zaslužil.<sup>17</sup> Cankar se namreč v večini pripovedi o svoji materi obtožuje hude krivde zaradi krivičnih besed, ki ji jih je kdaj izrekel, obtožuje se tudi vseh svojih neizrečenih prošenj za odpuščanje, ki so zaradi psihološke blokade trdo obležale v duši; obtožuje se svoje lahkomiselnosti in nehvaležnosti ter končno kar

<sup>15</sup> Tudi kmetje bi morali hlapcu odpustiti in ga nikakor ne bi smeli kaznovati s smrtjo. Neupravičenost kaznovanja s smrtjo zagovarja tudi stavec Zosima v romanu F. M. Dostojevskega *Bratje Karamazovi*, pri čemer poudarja, da ljudje ne moremo biti nikomur sodniki, saj je naša prva naloga solidarnost v trpljenju, in to celo z zločinci. Tako uči svetniški menih Zosima pred svojo smrtjo: »Pomni posebno, da ne moreš biti nikomur sodnik. Kajti nihče ne more biti na zemlji sodnik zločincu, dokler ta sodnik sam ne spozna, da je tudi on prav tak zločinec kakor tisti, ki stoji pred njim, in da je morda bolj od kogar koli drugega kriv zločina človeka, ki stoji pred njim. Kadar pa spozna to, lahko postane tudi sodnik. Naj se zdi to še tako brezumno, vendar je resnica. Kajti ko bi bil jaz sam pravičen, tedaj bi morda tudi ne bilo zločinca, ki stoji pred menoj. Ako boš mogel sprejeti nase zločin tistega, ki stoji pred teboj in ki ga sodi tvoje srce, tedaj ga sprejmi neutegoma in trpi zanj sam, njega pa odpusti brez graje. In tudi če bi te sam zakon postavil za njegovega sodnika, opravi svoj posel, kolikor le moreš, v tem duhu, kajti potlej bo šel in se bo sam še huje obsodil, kakor bi ga mogel ti. Naj te ne moti niti to, če odide spred tebe brezčuten, smejoč se tvojemu poljubu: to je samo znamenje, da njegov rok še ni prišel, a da pride ob svojem času; in če ne pride, nič za to: ako ne on, bo kak drug spoznal namesto njega in se sam obsodil in obtožil in pravici bo zadoščeno. Verjemi to, verjemi in ne dvomi, kajti prav v tem je vse zaupanje in vsa vera svetnikov.« Gl. F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, 1. zvezek, 388.

<sup>16</sup> Gl. I. Cankar, *Hlapec Jernej in njegova pravica*, ZD 16, 72. Podobno je umirajoči Kris-tus s križa prosil Očeta: »Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo.«

<sup>17</sup> Vprašanje odnosa med materjo in sinom, kot se kaže v Cankarjevi literaturi, je doži-velo tudi psihoanalitične raziskave, še posebej v delu Slavojja Žižka. Literarni in psi-

vsega svojega življenja, o katerem pogosto razmišlja, da je »zgrešeno« in da kot takšno lahko vodi samo še v propad.

Tesnoba, ki je pisatelja preganjala zaradi nenehnih občutij krivde pred materjo in je bila povezana s samodestruktivnimi vzgibi, je ob enem povzročila veliko potrebo po idealizaciji matere. Prav ta čezmerna idealizacija pa pravzaprav pomeni, da je poglobitvena sila v jazu pregon. V resnici se pri Cankarju pogosto srečujemo z malodušjem in skušnjavo smrti kot sredstvom pobega iz neznosnega življenjskega položaja, to pa v njem še stopnjuje notranjo razklanost in obremenjenost s krivdo.<sup>18</sup>

Zaradi takšnega odnosa do sebe in do svoje matere Cankar v številnih pripovedih izpoveduje svoje mladostne »grehe«. Večji del svojega življenja misli, da je njegova krivda zaradi njih kar »neodpravljljiva«. Še zlasti v svojem zadnjem pisateljskem obdobju, ki ga označuje njegovo bivanje v Ljubljani oziroma na Rožniku v letih 1909-1918,<sup>19</sup> čuti nujnost popolne izpovedi, zato posega k virom svojih najhujših in najbolj prikrivanih občutkov sramu in krivde. Z izpovedjo trpečega otroka v odraslem bitju pred seboj in pred vsemi ljudmi se Cankar v ciklu *Moje življenje*, v povesti *Grešnik Lenart* ter drugih delih trudi za odpuščanje, pa tudi za vnovično ljubezen svoje matere.<sup>20</sup>

---

hoanalitični vidik opazovanja Cankarjeve krivde v razmerju do matere, vsebovana v več dosedanjih analizah, je smiselno dopolniti s teološko perspektivo, saj se v pisateljevih delih kaže, da sta prav odnos do Boga in odnos do matere ves čas povezana. Izmed psiholoških obravnav Cankarja je leta 2001 izšlo delo psihologa Marijana Košička z naslovom *Ženska in ljubezen v očeh Ivana Cankarja*, v katerem Košiček na problem ljubezni pri Cankarju pogleda predvsem s psihoanalitičnega vidika, ki po Freudu upošteva človekov nezavedni svet. Osrednje sporočilo njegove knjige je, da Cankarjevo osebno razmerje do ženske označuje strah pred intimnostjo. Gl. M. Košiček, *Ženska in ljubezen v očeh Ivana Cankarja*, Tangram, Ljubljana 2001. Tudi Slavoj Žižek pogleda na Cankarja s psihoanalitičnega vidika, pri čemer se osredotoča tudi na doživljanje njegove matere kot nosilke pisateljevega nad-jaza. Prim. Žižkova kratka razmišljanja o odnosu med Cankarjem in njegovo materjo iz del: S. Žižek, *Jezik, ideologija, Slovenci*, Ljubljana: Delavska enotnost, 1987; S. Žižek, *Zgodovina in nezavedno*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1982.

<sup>18</sup> Prim. M. Klein, *Zavist in hvaležnost: izbrani spisi* (prevredla Polona Mesec), zb. Studia humanitatis, ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij: SH Zavod za založniško dejavnost, Ljubljana 1998, 98 sl.

<sup>19</sup> Cankarjeva literarna dela delim na troje samosvojih, a notranje organsko in logično povezanih pisateljevih ustvarjalnih obdobj, glede na okoliščine, to je glede na kraj in čas njihovega nastanka: na Cankarjeva mladostna dela iz preddunajske dobe (1891/92-1899), ki so večinoma nastala v domovini; na njegova dela dunajske dobe (1899-1909), ki jih je napisal med svojim bivanjem na Dunaju; ter na dela iz ljubljanske dobe (1909-1918), ki jih je pisatelj napisal po vrnitvi v domovino.

<sup>20</sup> Spodbudo za to, da je izpovedal svoje najbolj boleče spomine iz otroštva, je morda našel pri Janezu Trdini in Jeanu Jaquesu Rousseaju in njunih izpovedih, saj prav v



Toda v večini pripovedi, v katerih se obtožuje krivde do matere, ugotavljamo, da pri Cankarju navadno sploh ni šlo za resnično moralno krivdo, temveč bolj za njegove *občutke krivde*, ki pa so bili pretirani glede na dane okoliščine. Včasih je celo zapisal, da uživa v občutkih krivde in jih rad »goji«, saj se s tem izogne napornemu samopreseganju in duhovnemu zorenju. Če pogledamo, katerih dejanj se v svojih delih obtožuje, vidimo, da so bila ta navadno brez slabih namenov. Celo ob zanj zelo sramotni zatajitvi matere pred sošolci v mestu, ki jo opisuje kar dvakrat – v črticah *Mater je zatajil* in *Greh* –, več psiholoških dejavnikov govori v prid zmanjšanju stopnje njegove krivde. Matere namreč nikakor ni zatajil iz kakšne preišljene zlobe, temveč iz sramu zaradi njene revne zunanosti. Takojšnje priznanje matere bi zanj v položaju, ko si je prizadeval uiti revščini kot nečemu sramotnemu in se enačiti z bogatejšimi sošolci v mestnih šolah, pomenilo precejšen napor volje. Toda že čez nekaj ur je svoje dejanje popravil. Ko jo je pospremil iz svojega stanovanja, je ob njej s ponosno dvignjeno glavo stopal pred istimi sošolci, pred katerimi jo je prej zatajil. Toda nikoli si ni mogel odpustiti tega greha, čeprav mati zanj sploh ni vedela. Pred materjo je čutil krivdo tudi zaradi pomanjkanja večje verske gorečnosti, saj je vedel, da jo to boli.

#### 4. Cankarjevo hrepenenje po Božjem odpuščanju

Cankar v svojih izpovednih delih, v katerih opisuje svoj odnos do Boga, pogosto govori o svojem občutenju greha in krivde pred njim. V teh svojih pripovedih o Bogu skuša ugotoviti, zakaj se je v življenju oddaljil od zaupne vere vanj, ki jo je čutil kot otrok. Tako v avtobiografskih ciklih *Moje življenje* ali *Grešnik Lenart* ter v krajših avtobiografskih črticah, ki govorijo o njegovem otroštvu ter otroški molitvi, bodisi v krogu domače družine bodisi pred oltarjem v ministrantski službi, po eni strani izpoveduje svojo zaupljivo otroško molitev k Bogu, po drugi strani pa občutje nevednosti pred Bogom in strahospoštovanja v Božji navzočnosti.<sup>21</sup>

Kako močno je Cankar že kot otrok doživljal krivdo pred Bogom, najgloblje priča odlomek iz avtobiografskega cikla *Moje življenje* o

---

*Mojem življenju* omenja, da ju je v tistem času bral. Potem ko Rousseaujevim izpovedim ni verjel, ker je ta pisatelj na koncu vse svoje številne mladostne grehe, ki jih je v prvem delu izpovedal, »z globoko učenostjo razložil in opravičil«, pa ga je Trdina prevzel s svojo odkritosrčnostjo, brezobzirno pravičnostjo do sebe in usmiljenostjo do drugih ljudi. Tako je Cankar v tej svoji najčistejši avtobiografski pripovedi, ciklu črtic, združenih v povest *Moje življenje*, v prvi osebi opisal čas od svojega tretjega leta starosti pa vse do jeseni 1988, ko je zapustil Vrhniko in odšel v Ljubljano.

<sup>21</sup> Prim. I. Cankar, *Moje življenje*, VI, ZD 22, 23-24.

tem, kako je zaradi občutka svoje ničvrednosti zaradi raztresenosti v cerkvi prav na dan prvega svetega obhajila pomislil celo na samomor.<sup>22</sup> Cankar se je misli, ki so na dan svetega obhajila nehote vdirala v njegovo molitev, močno sramoval, čeprav niso bile hudobne, temveč prej hudomušne. Toda prepričan je bil, da ne sodijo v posvečeni prostor, sam pa da ni dosti vreden, ker se jim celo smeji, namesto da bi jih zavestno skušal odpoditi. Njegov otroški trud za red v duši, ki ga omogoča zbrana molitev, spominja na razlikovanje duhov pri vzhodnih cerkvenih očetih, še posebej pri Avguštinu,<sup>23</sup> ali pa pri krščanskih svetnikih, katerih življenjepise je kot otrok prebiral. Tako se je strogo obsojal ne samo zaradi raztresenosti v cerkvi (prim. *Moje življenje*), temveč tudi zaradi opuščanja molitve (prim. materinskih črtic ljubljanskega obdobja) in bil prepričan, da ga je zaradi tega Bog že kot otroka zavrgel. Ni izključeno, da se je to zgodilo tudi zaradi velikih vzorov, ki si jih je postavljaj; njegov otroški vzor je bil Kristus, kot pravi sam v *Mojem življenju*, prav tako pa je nanj močno vplivala tudi njegova mati s svojim zgledom krščanskega življenja.<sup>24</sup>

Ko je Cankar v avtobiografskih pripovedih ljubljanskih let pregledoval svojo preteklost, je odkril, da je življenje brez intimne povezave z Bogom in materjo v njem povzročilo osamljenost, krivdo, pomanjkanje etičnih vzorov, brez katerih je težko živel (prim. vinjeto *Moja miznica* itn.), približevanje Bogu in materi pa ga zdaj očičkuje in razbremenjuje krivde ter vrača v svet njegovega neomadeževanega otroštva. Kot razmišlja v *Mojem življenju*, ga je od Boga pozneje morada še najbolj odvrnila »tuja učenost«, povezana z željo po osebni umetniški uveljavitvi, kakor je ugotavljala že njegova pokojna mati (prim. črtico *Tuja učenost*).<sup>25</sup>

Hrepenenje po Božji bližini in Njegovem odpuščanju Cankar prizadeto opisuje tudi v povesti *Grešnik Lenart*, v kateri prizna drobno tatvino, ki jo je zagrešil v dijaških letih. Povest sicer ni v celoti avtobiografska, saj je usodni dogodek v njej umetniško preoblikovan in tako nekoliko zakrit, vseeno pa z vso močjo izpoveduje pisateljeva dolgo zamolčevana in hromeča občutja krivde zaradi mladostnega greha.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Prim. I. Cankar, *Moje življenje*, XIV, ZD 22, 50.

<sup>23</sup> Cankar je Avguštinove *Izpovedi* bral že v otroštvu.

<sup>24</sup> Tako Cankar zapiše o svojem otroškem doživljanju Kristusa: »I Ne da se razložiti z besedo te resnične vere; ker vsaka vera je nedopovedljiva, je brez glasu in brez telesa, kakor luč in kakor ljubezen. Pri stari materi sem bral evangelij o trpljenju Kristovem; prav nič občudovanja in nič pohlevnosti in nič hvaležnosti nisem občutil ob podobi trpečega Boga; vsa globlja in čistejša je bila moja vera; iz vsega srca rad sem imel Krista, brez strahu in bolečine bi se bil dal bičati namesto njega!« Gl. I. Cankar, *Moje življenje*, VI, ZD 22, 24.

<sup>25</sup> Prim. I. Cankar, *Moje življenje*, VIII, ZD 22, 30-31.

Cankarjeva umetniško preoblikovana izpoved govori o premišljeni tatvini dijaka Lenarta, ter o hudi tesnobi, duševni agoniji in krivdi, ki ga preganjajo po tem mučnem doživetju.<sup>27</sup> V povesti dijak ukrade prostaški gospodinji nekaj denarja, da bi se ji maščeval zaradi njenega čustvenega nasilja. Misel o kraji se v njem živo prebudi, ko ga gospodinja med sámo molitvijo tako močno udari z rožnim vencem po obrazu, da zakrvari pod očmi, in hkrati z njim prekolne tudi njegovo mater, češ da je »... lačnež bogokletni, ... ničvredne matere ničvredni izvržek!« Iz odpora do podrejanja prostaškim ljudem, od katerih pa je socialno odvisen, začne snovati maščevanje.

Cankar v povesti delno opravičuje svojo krajo, s tem da jo prikaže kot posledico nesorazmerja med revnimi in bogatimi v družbi. Toda to ne zmanjšuje njegovega občutja krivde. Vest namreč deluje po svojih lastnih zakonih in tako Cankar opisuje, kako je Lenarta tatvina povsem telesno in duševno izčrpala, še preden je zanjo kdorkoli sploh vedel. Podobno delovanje vesti opisuje tudi Dostojevski v romanu *Zločin in kazen*, ko pokaže, kako Raskolnikov ves čas po zločinu živi v nenehni duševni preganjavici, vse dokler svojega zločina ne prizna in ne gre v Sibirijo odslužit kazni. Podobno tudi Lenart vso agonijo od naklepa do izvedbe kraje doživlja kot hudo bolezen, po kateri ni zmožen čutiti nič drugega kot utrujenost.<sup>28</sup> V zavesti, da je zavržen grešnik, se hoče čim prej znebiti ukradenega bogastva in ga vrže v mlako med krast-ače, kamor po svojem prepričanju tudi sam sodi.

Obremenjen s hudo krivdo pa ponoči v sanjah doživi srečanje z Bogom in Božjo Materjo. V snu ju prosi usmiljenja in odpuščanja, že zaradi vsega trpljenja, ki mu je v življenju usojeno zaradi družinske

<sup>26</sup> Cankar je v povesti prek literarno preoblikovane zunanje zgodbe zapisal huda duševna občutja, ki se jih vse življenje ni mogel znebiti zaradi kraje, ki jo je bil zagrešil kot dijak v drugem razredu ljubljanske realke leta 1890. Pri Tavčarjevih, kjer je imel kot dijak hrano, je takrat ukradel elegantno vezani letnik Ljubljanskega zvona in nekaj denarja, ki ga je kuharica Marijana hranila v svoji omari. Pisatelj v povesti celo natančno zapiše datum dneva, ko je zagrešil to drobno tatvino, in pove, da se je to zgodilo »dne desetega maja, na praznik svojega (Lenartovega oziroma Cankarjevega) rojstva«.

<sup>27</sup> Kot v svojih spominih pove Pavle Perko, ki je bil prav tako tisti čas kot dijak skupaj s Cankarjem in Antonom Brecljem na hrani pri Tavčarjevih, je Tavčar sam vodil preiskavo in Cankar je priznal. Tavčar pa Cankarja ni kaznoval zaradi tatvine, temveč je dobil »consilium abeundi« † zaradi neuspeha v šoli. Motiv drobne kraje s silnimi duševnimi posledicami je Cankar opisoval že v več delih, ki so nastale pred povestjo Grešnik Lenart. Zasedimo ga na primer v črtici *Iz predmestja v Knjigi za lahkomišelné ljudi* (1901), ali pa v črtici *Zgodba o nepoštenosti* (1914); kar kaže, da ga je misel na to nenehno spremljala v podzavesti. O Cankarjevi kraji prim. P. Perko, »Dr. Ivan Tavčar in Ivan Cankar«, *Spomini, Nova pot*, 1970; prim. tudi J. Kos, Opombe k I. Cankar, ZD 22, 299.

<sup>28</sup> Gl. I. Cankar, *Grešnik Lenart*, XIII, ZD 22, 115.

revščine. V sanjah mu Božja Mati odpusti ter mu izkaže sočutje in ljubezen. Duševno potolažen Lenart naslednji dan svoj greh prizna gospodinja in tako duhovno pripravljen mirno prestane pričakovano grobo kazen.<sup>29</sup> Takrat ne čuti več, da je grešnik, čuti samo, da je vsem ljudem tujec.

Toda najhujše spoznanje je šele pred njim in skupaj z njim najhujša krivda. Ko je že vse agonije konec, Lenarta spreleti misel, da bi šel iskat denar, ki ga je bil prej odvrigel v mlako – šele takrat spozna, kaj je greh, »ker ob vsej bridkosti in ob vsej sramoti ga do tiste ure ni spoznal«. Denarja ne vzame iz mlake, toda ob zavesti, da si je, ne več nezavedno kot prej, temveč povsem premišljeno skušal prilastiti tuje bogastvo, ga preplavita silna bolečina in kes. Bog pa sliši njegov jok in v sanjah mu znova pošlje očiščenje in tolažbo, »... koj ob budnem dnevu očiščenje in poveličanje«. V povesti *Grešnik Lenart* pisatelj s tem čudovito pokaže, kako Bog odpušča vsakemu grešniku, ki se svojega greha kesa.

### 5. Cankarjeva vera v Božje odpuščanje in odrešenje v črtici *Konec*

V svoji zadnji črtici *Konec* Cankar pred personificirano Smrtjo prizna svojo človeško šibkost in pokliče na pomoč Boga. S tem se čudežno razbremeni krivde, ki ga je spremljala vse življenje ter ga telesno in duševno hromila in izčrpavala. V slutnji svoje smrti, ki jo doživi v sanjah, se preda Bogu ter prejme tolažbo in očiščenje. Vsa njegova zadnja knjiga je priprava na to končno predajo Bogu; slutimo jo že v avtobiografskih ciklih ljubljanske dobe, intenzivneje pa zlasti v črticah njegove zadnje knjige. V *Podobah iz sanj* Cankar od začetnega pesimizma prehaja k vse večjemu optimizmu, začetni nemir in tesnoba pa prehajata v vse globljo umirjenost zadnjih črtic.<sup>30</sup>

Idejno vzporednico z osrednjo mislijo Cankarjeve zadnje črtice najdemo v izreku svetega Avgušтина, ki izraža človekovo pogosto neizoblikovano, pa vendar vztrajno željo po zvezi in govori: »Naša srca so nemirna, dokler ne spočijejo v Tebi.«<sup>31</sup> Cankar v črtici *Konec* najprepričljiveje izrazi svoje življenjsko hrepenenje po Božjem usmiljenju in odpuščanju, po vnovičnem osebni stiku z Bogom. V predsmrtni slutnji samega sebe in vse svoje življenje, v katerem je ves čas počasi

<sup>29</sup> Čeprav je ta kazen zanj silno ponižujoča in žaljiva, saj je deležen grobega besednega zaničevanja in tudi telesne grobosti, pljuvanja l, jo sprejme kot pravično kazen za svoje dejanje, pri tem pa ne čuti niti bolečine niti groze niti sramu.

<sup>30</sup> Optimizem izraža v *Veselejši pesmi*, *Ugaslih lučeh*, *Kralju Matjažu*, v črtici *V poletnem soncu* in v *Tretji uri*, prav tako se svetlo razpoloženje razkriva v črtici *Pobratimi*, črtica *Kadet Milavec* pa naravnost napoveduje *Veliko mašo*.

<sup>31</sup> Navaja L. G. Jones, n. d., 219.

umiral v trpljenju, dokler ni iz stanja popolne strtosti »vstal od zanikovanj« (misel Srečka Kosovela), povsem izroči Božji sodbi in njegovemu usmiljenju.

Dialog med personificirano Smrtjo in umirajočim pisateljem prinaša najodločnejšo pisateljevo izpoved vere v Boga. Ta je v nasprotju s podobo neusmiljenega in strogega sodnika, ki naj bi ga kot otroka zavrgel, ker se mu ni mogel popolnoma predati, poln ljubezni in odpuščanja do grešnikov. Tako Smrt umirajočega Cankarja vpraša: »Človek, povej, kako si živel, kómu živiš?«<sup>32</sup> in nato neizprosno razgrne predenj vso njegovo sebičnost ter sklene: »... mislil si nase, bal si se zase, zato ker si gledal poslednjo sodbo in te je bilo sodbe strah!« Nato ga neizprosna Smrt znova ukazujoče in trdo vpraša: »... ko pridem k tebi, da pojdeš z menoj na poslednjo pot, – koga boš klical na pomoč, da ti bo v trpljenju stal ob strani, da bo tvoj besednik pred pravičnim sodnikom?«<sup>33</sup> Cankar v smrtni stiski pokliče mater, pokliče domovino, pokliče Boga. Šele nazadnje, ko skoraj v neznosni bolečini pokliče Boga, saj pravi, da se je takrat »v grozi in bolesti razklalo (njegovo) srce«, se neizprosna smrt spremeni v odrešenico in se mu smehlja kakor »otroku, ki je ozdravel«. Tako se pred smrtjo pisatelj preda Bogu, s tem pa doživi odpuščanje in ozdravi bolezní duše. Zgodi se tisto, kar mu je še kot dijaku napovedovala njegova mati, kot Cankar opisuje v črtici *Hoja v šolo*.<sup>34</sup> Vse njegovo življenje se pred njim pokaže kot trpljenje in pokora, ki sta bila potrebna, da je končno lahko doživel očiščenje duše in intimni stik z Bogom.

Kmalu zatem, ko je Cankar napisal črtico *Konec*, v kateri je izpovedal slutnjo svoje smrti, je tudi zares umrl. Toda če prej njegova vera v posmrtno življenje ni bila vedno jasna, pa smo ob njegovih delih že dlje slutili misel, ki jo je ponavljal sebi in drugim ubogim ljudem: »Ta bolezen ni za smrt« (Jn 11,4). To je misel o odrešenju, o vstajenju od mrtvih, ki jo je Kristus ob smrti Lazarja izpovedal svojim učencem z besedami: »Naš prijatelj Lazar spi, vendar grem, da ga zbudim« (Jn 11,11). Smrt, ki je po človeško konec vsega, nekaj, čemur noben človek ne more uiti, je za Cankarja le majhen dogodek v objemu večnega življenja, v njej se kaže, kot bi dejal Kierkegaard, »neskončno več upanja, kakor ga premore – povsem človeško pojmovano – življenje ...«<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Gl. I. Cankar, *Konec*, zb. *Podobe iz sanj*, ZD 23, 119.

<sup>33</sup> Gl. I. Cankar, *Konec*, zb. *Podobe iz sanj*, ZD 23, 120.

<sup>34</sup> V črtici *Hoja v šolo* Cankar pove, da je bila njegova mati prepričana, kako je prav dvom v Boga vzrok sinovega življenjskega pesimizma, in mu je nekoč dejala: »Tako si govoril ves čas ť pa ne samo govoril, tudi v mislih in očeh sem ti brala ť kakor človek, ki izprašuje: ›Ali je Bog, ali ga ni?‹ Z jezikom si zatajil tako misel, v tvojem srcu pa je bila! Poslušaj: kadar boš premagal to črno misel, boš vesel in srečen, pa če bodo težave in skrbi še tako težke; blagoslovil te bo tisti Bog, ki si ga tajil!« Gl. I. Cankar, *Hoja v šolo*, ZD 19, 212.

## Sklep

Čeprav se tema odpuščanja v Cankarjevi literaturi pojavlja redkeje in bolj zastrto kot teme greha, krivde in kazni, se kaže kot Cankarjeva osrednja tema, ki najbolj določa njegovo literaturo. Pomanjkanje govora o odpuščanju v njegovih delih je le odraz pisateljevega stvarnega slikanja življenja, v katerem zaradi temeljne grešnosti človeštva nad odpuščanjem v vseh časih prevladuje maščevanje. Toda prav z deli, ki jih v globini prežema prizadevanje po odpuščanju in spravi, pisatelj presega pritlehno miselnost materialističnega sveta brez pravih vrednot in pokaže na edino možno pot za izpolnjeno bivanje človeškega bitja na tem svetu.

V njegovih delih je čutiti plemenitost ljudi, ki zmorejo odpuščati krivičnežem, tudi če se ti ne skesajo. Takšnega odpuščanja je sposobna njegova plemenita mati in več njej podobnih literarnih oseb. Prav ta lastnost odpuščanja pomika Cankarjeve osebe v skrivnostno bližino angelov, ki odrešujejo svet od njegovega zla. Pisatelj piše o milosti in odpuščanju zastrto in z uporabo simbolne govornice, to pa odraža njegovo slutnjo, da skrivnostno delovanje odpuščanja ne more biti nikoli do konca dojemljivo človeškim čutom in razumu, ker je Božje. Nasprotno in pogostejše od odpuščanja, ki ga poseblja Kristus, pa je človeško maščevanje, ki je sad človekovega napuha in zakrnjenosti; njegovega postavljanja nad Boga. Cankar opisuje, kako pogubno deluje maščevanje, kako pretrgani stik z Bogom človeka vodi v razosebljenost, odtujenost, osamljenost, egocentričnost, celo v duševno bolezen ali samomor. Kdor čuti maščevanje, bi moral zapustiti svoj zorni kot in prevzeti Božji zorni kot, tako da bi v ponižnosti odpustil krivičnim sovražnikom ter čakal, da bo sodil Bog ob svojem času, tako kot govori Sveto pismo. Cankar se zaveda nujnosti, da v svetu masovne maščevalnosti in sovraštva, ki vodita v smrt, poudari odpuščanje kot vrhovno vrednoto, za katero si je treba vsak dan znova prizadevati, saj človeku daje novo življenje.

Občutja greha, maščevalnosti, krivde, kazni, kesanja in odpuščanja, kot jih pisatelj slika v svojih delih, Cankar doživlja tudi sam, saj jih izpoveduje tudi v svojih avtobiografskih pripovedih. Pri tem se kaže njegovo globoko religiozno doživljanje sramotnosti greha, skrušenosti kesanja in milosti odpuščanja, ki jo Bog v svoji usmiljeni dobroti nakloni še tako zavrženemu grešniku. Občutje krivde, ki ga Cankar čuti pred materjo in pred Bogom, je zelo močno in pretirano glede na to, da njegovega ravnanja in besed, ki se jih obtožuje, skoraj nikoli niso vodili slabi nameni. Pisateljevo silno hrepenenje po razbremenitvi od

<sup>35</sup> Gl. S. Kierkegaard, *Bolezen za smrt*, 49.

krivde in po odpuščanju je tudi posledica njegove značajske občutljivosti, pogoste tesnobe in skušnjave smrti kot sredstva pobega iz neznosnega življenjskega položaja. Na takšno pisateljevo bivanjsko občutje je lahko vplivala družinska revščina, njegovo otroško vzorvanje pri krščanskih svetnikih in Kristusu, prebiranje svetega Avguština, pa tudi materina vzgoja. Tej vzgoji je najverjetneje primanjkovalo človeške topline in nežnosti, ki ju je Cankar kot občutljiv otrok zelo potreboval.

Pregled vseh Cankarjevih del kaže, da je pravzaprav vsa njegova literatura prežeta s težnjo po odpuščanju in spravi, to pisateljevo prizadevanje po spravi pa se z leti vse bolj pogloblja. Pisatelj poudarja potrebnost iskanja odpuščanja in sprave tudi v luči posmrtnega odrešenja človekove duše. Odpuščanje in sprava, ki ju lahko doseže le čista duša; dejanji, povezani s spoznanjem o brezmejni svobodi duše v svetu pogosto nerazumnih pravil in zakonov, ki hočejo zaslužniti človeškega duha, se po uvidu Cankarjevega duhovnega razvoja kažeta kot najgloblji ideji njegovega literarnega opusa in njegove umetnosti sploh.

***Povzetek: Irena Avsenik Nabergoj, Hrepenenje po odpuščanju pri Ivanu Cankarju***

Čeprav se tema odpuščanja v Cankarjevi literaturi pojavlja redkeje in bolj zastrto kot teme greha, krivde in kazni, se kaže kot Cankarjeva osrednja tema, ki najbolj določa njegovo literaturo. Pomanjkanje govora o odpuščanju je odraz pisateljevega stvarnega slikanja življenja, v katerem zaradi temeljne grešnosti človeštva nad odpuščanjem v vseh časih prevladuje maščevanje. Cankar piše o milosti in odpuščanju zastrto in z uporabo simbolne govornice, to pa odraža njegovo slutnjo, da skrivnostno delovanje odpuščanja ne more biti nikoli do konca dojemljivo človeškim čutom in razumu, ker je Božje. Pogosteje slika nasprotje Božjega odpuščanja - človeško maščevanje, ki je sad njegovega napuha in zakrknjenosti, človekovega postavljanja nad Boga. Opisuje, kako pretrgan stik z Bogom vodi v razosebljenost, odtujenost, osamljenost, egocentričnost, celo v duševno bolezen ali samomor. Cankarjevo religiozno doživljanje sramotnosti greha, skrušenosti kesanja in milosti odpuščanja se še posebej kaže v njegovih avtobiografskih pripovedih. Njegovo hrepenenje po Božjem odpuščanju ter spravi s seboj in vsemi ljudmi se z leti vse bolj pogloblja. Tako njegove pripovedi vse bolj potrjujejo, da v svetu nerazumnih pravil in zakonov, ki hočejo zaslužniti človeškega duha, samo odpuščanje in ljubezen človeka odrešujeta od njegove krivde. Že na tem svetu mu podarjata novo življenje ter obenem omogočita posmrtno odrešenje njegove duše.

*Ključne besede:* Ivan Cankar, greh, krivda, kazen, odpuščanje, milost, maščevanje, vest, pravičnost, krivičnost, ljubezen, hrepenenje, Sveto pismo, Dostojevski, Sveti Avguštin, psihoanaliza

***Abstract: Irena Avsenik Nabergoj, Ivan Cankar's Yearning for Forgiveness***

Although Cankar's literature addresses the theme of forgiveness less frequently and more indirectly than the themes of sin, guilt and punishment, it is present as Cankar's principal theme, which most accurately defines the spiritual tenor of his literature. The lack of narrative about forgiveness reflects the writer's realistic portrait of life in which, due to the fundamentally sinful nature of mankind, revenge predominates over forgiveness. Cankar writes about grace and forgiveness in a veiled manner, using symbolic language, and this reflects his presentiment that the mysterious act of forgiving can never be understood by human mind and senses because it is divine. More often he presents the opposite of God's forgiveness, human revenge, which is the fruit of human conceit and hard-heartedness; man's setting himself above God. Cankar describes how such severed communication with God leads to man's depersonalisation, alienation, isolation, egocentricity and even to mental illness or suicide. Cankar's religious experience of the shame of sin, the remorse of guilt and the grace of forgiveness is particularly evident in his autobiographical prose. The writer's yearning for God's forgiveness and a reconciliation with all people and himself grows stronger with years. Thus his narrative increasingly asserts that in a world of often unreasonable rules and laws, which tend to enslave man's spirit, only forgiveness and love can absolve humankind of its guilt. Already in this life people are given new life and at the same time enabled to gain salvation of the soul after death.

*Key words:* Ivan Cankar, sin, guilt, punishment, forgiveness, grace, revenge, conscience, justice, injustice, love, yearning, Holy Bible, Dostoyevsky, St. Augustine, psychoanalysis





Drago Karl Ocvirk

## Doktrinarne razlike med krščanstvom in islamom in njihove družbene implikacije

»Zaradi pomembnosti pravilnega razumevanja religije drug drugega predlagamo, naj se organizirajo srečanja med poznavalci primerjalnega veroslovja. To je potrebno zato, da bi se seznanili z v kontekst vpetimi izkušnjami o drugi religiji in se usposobili za skupen premislek o nauku religije, ki ni naša lastna.«<sup>1</sup>

Čeprav živimo v časih, ki cenijo raznolikost, posebnost in edinstvenost, kar je med drugim razumljiva reakcija na zaukazano uniformiranost totalitarizmov 20. stoletja, pa se na verskem področju vendarle poskuša zabrisati razlike med verstvi. Za tem so lahko bolj ali manj opravičene strategije. V duhu nekega splošnega »ekumenizma« je spodobno poudarjati, kar je skupno, čeprav zanikane razlike vedno znova spodnesejo takšno unitaristično gradnjo. Pri nas je politično korektno razlike brisati, ker so politiki in ustvarjalci javnega mnenja prepričani, da bodo tako najlažje obvladovali religijsko pestrost in v svoji verski nevednosti prisegajo na mostove brez temeljev. Je pa zanikanje razlik tudi del misijonarske strategije nove verske skupnosti, ki hoče pridobiti člane med pripadniki večinskega verstva. Takšno strategijo imajo pri nas npr. ameriške sekte od mormonov do Jehovih prič, ki v pogovorih s katoličani poudarjajo, da med njimi in Cerkvijo ni razlik.

Za enako strategijo, kot te sekte, se je pri nas odločila tudi islamska skupnost; verjetno zato, da bi prikrila svojo posebnost, drugačnost in novost v našem prostoru in se izognila morebitnim trenjem z obstoječo kulturo. Ta strategija islamske skupnosti se ni obnesla, če velja za preskusni kamen gradnja džamije v Ljubljani. Ljudje pač vedo iz zgodovinske in današnje skušnje, da se islam in krščanstvo razlikujeta, da džamija ni cerkev in so do tistega, ki to trdi nezaupljivi. Hočejo

<sup>1</sup> The Joint Committee of the Permanent Committee of Al-Azhar for Dialogue with the Monotheistic Religions and the Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Islamic-Catholic Statement on terrorism and Peace*, v: *Mission Today*, VI.-1 (januar - marec 2004), 67. Skupna komisija Stalne komisije Al-Azhar za dialog z monoteističnimi verstvi in Papeškega sveta za medverstveni dialog sta na letnem sestanku v Kairu 24.-25. februarju 2003 izdelala islamsko-katoliško izjavo o terorizmu in miru z naslovom: »Dve religiji zavračata zatiranje in napad na drugega«. Iz nje je vzet citat v to razpravo.

vedeti za kaj gre, potem pa sprejmejo novost in drugačnost. In v dobrem letu dni se je govorjenje muftija Džogića v zvezi z džamijo temeljito spremenilo. Če je džamijo še pred letom striktno enačil s cerkvijo in ostro napadel nadškofa Rodeta, ki takšno enačenje zavrača, pa je v zadnjih pogovorih povedal, da je muslimanska identiteta večplastna in zato tudi džamija opravlja poleg verskih dejavnosti še druge.<sup>2</sup> Toda tu ne bom razpravljajal o teh »v (naš) kontekst vpetih izkušnjah«, kot svetuje Skupna komisija, ampak bom nekoliko odgovoril na njeno zahtevo po usposabljanju »za skupen premislek o nauku religije, ki ni naša lastna«.

V razpravi bom pokazal na neukinljive razlike med krščanstvom in islamom v verskem nauku, obenem pa nakazal nekaj posledic tega na družbenem področju. Prepričan sem, da, bolj ko se poznamo v svoji posebnosti in edinstvenosti, več možnosti je za medsebojno spoštovanje in izmenjavo. Tak prikaz se mi zdi še toliko bolj potreben, ker imajo muslimani že s Koranom usmerjen pogled na judovstvo in krščanstvo in so v večini prepričani, da je njihov koranski pogled edini pravilen. Tako morajo muslimani, če hočejo res poznati ti dve verstvi, prerasti koranski pogled in si ustvariti takšnega, ki bo temeljil na znanstvenem pristopu in medverstvenem dialogu.

### 1. Trojstvo Boga - enotnost Boga

Islam ni samo enoboštvo, marveč pojmuje Boga kot strnjeno enovito celoto. Takšna enotnost Boga je temelj islama, zato izrecno zavrača krščansko Trojico. »Ljudje knjige, ne zaidite v skrajnosti v svoji religiji. O Bogu govorite samo, kar je Resnično: samo, da je bil Mesija Jezus, Marijin sin, božji poslanec in en Duh, ki je prišel od Njega. Verujte v Boga in njegove poslane, ne govorite: 'Trije': prenehajte to govoriti,

<sup>2</sup> Na vprašanje: »Ampak to, da ima džamija drugačno vlogo od katoliških cerkva, da je v islamu razumljena tudi kot prostor za politično delovanje, drži?« mufti odgovarja: »Ne, ne drži. Džamija ni politični center, džamija je tako kot cerkev za kristjane prostor, v katerem se moli, kraj, na katerem »se pada na tla« to je namreč etimološki pomen besede mesdžid oziroma džamija. Razlika med njima je le v tem, da ima džamija minaret. Džamija je tudi ta hiša, kjer se zdajle pogovarjava, ki' pa je, kot veste, premajhna za naše potrebe. Ali se gremo v njej politiko? Lepo vas prosim! Očitati nam kaj takega je politično stupidno!« (*Dnevnik, Zelena pika*, 18. 01. 03). V *Mladini* 04 (26. 01. 04) pa je mufti izjavil: »Nasprotniki gradnje džamije vse stvari ultimativno poenostavljajo. Molilnice niso primerne, ker ne obstaja le ena sama človekova identiteta. Molilnica pomeni: prideš, odmoliš in gremo. To pomeni, da se pokrije le en segment človekove identitete. Koncept skupne molitve pa ima družbeno dimenzijo. To pomeni, da molite, a hkrati tudi komunicirate, ste v interakciji z ljudmi. To lahko počnete le v centru, ne pa v molilnici. Lepo vas prosim - Slovenci po svetu imajo svoje kulturne centre. Sedaj si pa predstavljajte, da bi denimo Avstralci rekli, da ne smete imeti svojega kulturnega centra, lahko pa imate kapelico. Morda izraz islamski center res ni najprimernejši za označevanje tega, kar si želimo. Želimo si le boljše razmere, objekt,

bolje bo to za vas! Bog je en bog edinstven. Njegovi Presežnosti ne pristaja, da bi imel kakšnega sina!« (4,171). Islam hoče popraviti, kar so kristjani (*nasara*) pokvarili. Ker verujejo v enega in troedinega Boga so *mušrikun* (pridruženici ali mnogobožci). Navadni muslimani jih imajo za *kafirune*, odpadnike, nevernike, čeprav jih Koran prišteva k *ahl al-kitab* (*ljudstvo knjige*) in veljajo zanje enaka pravila kot za jude.

Bistveno razhajanje v pojmovanju Boga potegne za seboj tudi različno pojmovanje človeka. V krščanstvu je človek oseba, poklicana v občestvo z Bogom, božji otrok, posvojenec/ka tako, da verniki kličejo Boga Oče (Rim 8,15). Nasprotno pa po islamu »Bogu ne pristoji, da bi si vzel kakega otroka!« (19:35 /53<sup>3</sup>). Ne le da nikogar ne posvoji, ampak se tudi ne spodobi, da bi on, enoten in enovit, spočel sina, ki je istega bistva z njim. »Reci: 'On je Bog, Edini, Bog Absolutni, ne spočenja in ni bil spočet in nihče mu ni enak!'« (112:1-4 /54/). Zato Bog ni ustvaril človeka, da bi bil njegov otrok, marveč njegov sluga, '*abd*, ali v najvišjem pomenu *halifah*, služabnik, ki kliče Boga. Človek imenuje Boga *rahman* - Milostljiv in *rahim* - Usmiljeni, vendar vedno *rabb* - Gospodar. Cerkve arabskega jezika uporabljajo v liturgiji delno iste besede kot muslimani: *Allah* - Bog, *Masih* - Kristus, *Mesija*, *Ruh* - Duh; delno drugačne, da bi se ločile od muslimanov: *Ab* - Oče, *talut* - Trojica, *rahum* - usmiljeni ...

## 2. Bog v Jezusu - Bog v Koranu

Čeprav se krščanstvo zaveda nespoznavnosti Boga in nanjo opozarja, pa vendarle sočasno izpoveduje, da se je Bog osebno razodel v Jezusu Kristusu. Tako obstaja v krščanstvu napetost med nespoznavnostjo in spoznavnostjo Boga v Jezusu Kristusu in Svetem Duhu. To

---

duhovni center, kjer se bo musliman kot vernik lahko realiziral v več vidikih svoje identitete. Nekaj takega kot so šoping centri, kjer lahko posameznik zadovolji različne potrebe, ne samo potrebe po nakupovanju.« Tako zamišljena džamija je seveda tudi kaj drugega kot verski prostor. Mufti se čuti poklicanega, da ohranja muslimane kot vernike in kot narodnost, do nedavnega Muslimani, danes Bošnjaki. Do tega ima pravico, vendar v tem primeru ne gre le za versko svobodo, ampak tudi za ohranjanje tuje nacionalne identitete v slovenskem prostoru, to pa sodi na področje drugih pravic, kot so verske. To pa je politični problem. Ko filozof Kolakowski govori o vse bolj razširjenem občutku ogroženosti in nevarnosti v zahodnem svetu, doda: »Ne bi nas smelo čuditi, če se ljudje bojijo imigrantov, ne gre za razizem, gre bolj za občutek ogroženosti določene kulture, ki se brani pred ostalimi. Poglejte, kako živijo Turki v Nemčiji. Živijo v zaprtih enklavah, v katerih veljajo zakoni drugačne civilizacije, in se ne asimilirajo.« (*Na srečo ne poznamo prihodnosti*, v: *Delo, SP*, 7. december 2002).

<sup>3</sup> Kadar najdem prevod kakšnega citata Korana v knjigi M. Kerševan, N. Svetlič, *Koran. O Koranu, Bogu, islamu ...*, Cankarjeva, Ljubljana, 2003, navedem tudi stran v poševnicah. Drugače pa prevajam Koran po J. Berque, *Le Coran. Essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique*, Sindabad, Pariz, 1990.

napetost med popolno temo in popolno svetlobo je treba negovati v bližanju božji skrivnostni ljubezni. »Zdaj gledamo z ogledalom, v ugan-ki, takrat pa iz obličja v obličje. Zdaj spoznavam deloma, takrat pa bom spoznal, kakor sem bil spoznan« (1Kor 13,12).

V islamu je Bog *'alim* (tisti, ki ve), on ve vse, človek pa je neveden še zlasti v božjih rečeh. Razglabljanje o božjih rečeh sicer ni prepovedano, ni pa zaželeno, saj je Bog po Koranu povedal vse, kar mora človek vedeti in delati, drugo je vsaj zapravljanje časa, če ne že pregrešna zvedavost. »Bog je razodel najlepše zgodbe, istovrstne, ponavljajoče v Knjigi, ki tistim, ki so bogaboječi, (sprva) naježi kožo (v grozi), nato pa se jim koža in srce omehčajo v spominjanju Boga. To je Božje pravilno vodstvo. Bog pravilno vodi, kogar hoče. Kogar pa Bog spelje (s prave poti) - ta nima nikogar, ki bi ga vodil« (39:23 /124/). Resnica pripada človekovemu Gospodarju: »Resnično prihaja od tvojega Gospodarja. Ne bodi med tistimi, ki dvomijo« (2:147). Človek ne more spoznati Boga, ta pa razodene o sebi tisto, kar hoče. Razodetje je podarjeno in podano v Koranu, čeprav se podaja tudi po drugih »knjigah«, med katere sodijo Tora in Evangeliji. Toda dejansko edino zanesljivo razodetje je dano Moham-edu in zapisano v Koranu, drugotni vir pa je *suna* - prerokovo izročilo.

### 3. Spoznanje božje volje v Duhu - Živeti skladno s Koranom

Kršćanstvo pojmuje odnos med Bogom in človekom - gledano s človeškega konca tega odnosa - kot vero, upanje in ljubezen. »Za zdaj pa ostanejo vera, upanje, ljubezen, to troje. In največja od teh je ljubezen. Prizadevajte si za ljubezen« (1Kor 13,13-14,1). To troje je odgovor na neizmerno božjo ljubezen do slehernega, ki se je v celoti razkrila v Jezusu Kristusu in se razdaja naprej po njegovem Duhu v Cerkvi in v svetu. Človekov odgovor na to božjo ljubezen je svoboden, zajame pa celega človeka z njegovim okoljem vred. Se pravi, da so z odnosom do Boga zaznamovani vsi drugi človekovi odnosi: s seboj in drugimi (osebni in družbeni), z vsem stvarstvom (ravnanje z živalmi, ekologija). Človek, ki prostovoljno stopa v zavezo z Bogom, je sposoben vključevati se v že obstoječe zaveze ali ustvarjati nove. Kristjan ni poklican k izpolnjevanju božje volje tako, da bi izpolnjeval neko postavo po črki, marveč odkriva duha ljubezni onstran črke in z njim sodeluje. Razodetje je v krščanstvu postopno, zgodovinsko, zato črka temelji na duhu, na živem odnosu med Bogom in človekom, je temu odnosu v pomoč in ga ne nadomešča.

O pomenu takšnega odnosa do Boga L. Siedentop zapiše: »Kršćanstvo je priskrbelo moralne temelje moderne demokracije, ko je ustvarilo moralni status za posameznike kot božje otroke, ki je bil nato pretvorjen v družbeni status ali vlogo.« Krščanstvo je »omogočilo nov

odnos, odnos z božanstvom, ki je bil skrajno oseben in ne plemenski. Rezultat je bil pojav posameznika, najprej kot moralnega statusa in veliko stoletij pozneje kot družbenega statusa ali vloge. ... Krščanska ideja Boga je priskrbela ontološki temelj za posameznika.« posledica tega pa je dajanje prednosti osebnim namenom pred družbenimi normami in vesti pred zakonom. »Tako je krščansko pojmovanje Boga priskrbelo temelje za tisto, kar je pozneje postalo tip človeške družbe brez primere v zgodovini. ... Krščanski Bog živi naprej v domnevi, da imamo dostop do narave stvari *kot posamezniki*. Ta domneva je nato dokončno opravičilo za demokratično družbo, za družbo, ki je organizirana tako, da spoštuje enak temeljni moralni status vseh njenih pripadnikov s tem, ko vsakomur jamči 'enako svobodo'.« Na tej osnovi je možen krščanski univerzalizem, ki presega sleherni lokalizem ali plemenskost, zato sta si krščanstvo in liberalizem bliže, kot hočeta to po navadi priznati: »Model združevanja, ki ga goji krščansko in liberalno predpostavljane moralne enakosti, je prostovoljno združevanje - združevanje, ki izhaja iz notranjega dejanja pripadnosti, iz svobodnega dejanja volje.«<sup>4</sup>

Čeprav je islam tako kot krščanstvo univerzalistična religija in se zato obrača na posameznika, ne na ljudstva, pa je med njima tudi na tem področju bistvena razlika. Musliman ve o Bogu, kar mu pove Bog sam po Mohamedu, zapisano pa je v Koranu in (z manj avtoritete) v suni. Manjšinski šiiti verjamejo še, da se Mohamedova preroška karizma nadaljuje v njegovih naslednikih imamih. Islam sicer ne zavrača razumskega iskanja Boga, je pa do njega previden in ga ima za domišljavost. Mutaziliti, ki so v 9. stoletju poskušali vrniti razumu veljavo in so zanikali, da je Koran neustvarjena božja beseda, so bili razglašeni za krivoverce.<sup>5</sup> Sumljiva je pravzaprav kakršna koli razlaga Korana: »To je Knjiga, ki ti je razodeta. Nekateri njeni stihi so enoznačni/razvidni, ti so jedro Knjige, drugi so temni, večpomenski stihi. Tisti, ki se v srcu odvrtaajo od prave poti, sledijo nejasnim, večznačnim in skušajo ljudi zмести, da bi jih tolmačili po svoje, toda zares tolmačiti jih ne zna nihče razen Boga. Ljudje s temeljitim znanjem rečejo: Mi verujemo: vsi so od Boga. Toda samo razumni se pustijo posvariti« (3,7 /19 in

<sup>4</sup> L. Siedentop, *Demokracija v Evropi*, Claritas, Ljubljana, 2003, 266-277.

<sup>5</sup> Prim. E. Bruno, *Islam, les questions qui fâchent*, Bayard, Pariz, 2003, 62. Rachide Benzine pa v svoji predstavitvi novih pristopov k branju Korana med drugim ugotavlja, da se modernizatorji islama sprašujejo, če ne bi bilo treba rehabilitirati mutazilitsko teološko šolo in se z njimi vred vprašati, če ni Bog ustvaril Korana v zgodovini. To stališče je pomembno, saj je tradicionalno prepričanje, da je Koran »večen«, »neustvarjen« in »pred vsem«. Nekateri celo mislijo, da je »starejši« od Boga in da se Bog iz njega uči. Prim. R. Benzine, *Les axes de la recherche*, v: *Le Monde des religions*, št. 1 (sept. - okt. 2003), 40-43.

130/). »Ker muslimani sprejemajo Koran kot razodeti Božji zakon, stopi razumevanje in človekovo razumsko spoznanje v igro šele, ko je treba ta zakon uporabiti v življenju. Ne gre torej za razumevanje razodetih danosti, še manj za spoznanje tistega, ki je zakon razodel in njegove namere.«<sup>6</sup>

»Islam poudarja 'enako podrejenost' Alahovi volji, ne pa 'enake svobode' pod krščanskim Bogom. (...) Tako islam iz premise moralne enakosti ni napravil povsem enakih zaključkov. Bolj poudarja strogo podrejenost določenim pravilom, verskemu pravu. Njegovo obeležje je upoštevanje pravil in ne pravice vesti. (...) Ideja, da ima moralna enakost za posledico avtonomijo, spoštovanje pravice vesti, tako ni postala osrednja lastnost islama. Zaradi tega ni mogel ustvariti tistega, kar je postalo tako osrednje za verovanje in običaje krščanske Evrope - razlikovanje med javno in zasebno sfero, med posvetnim in svetim. Ustvaril ni ničesar podobnega temeljem zahodne liberalne miselnosti. Pravzaprav obe verstvi še vedno pomembno zaznamuje njun izvor. Krščanstvo se je namreč v prvih stoletjih širilo predvsem s pomočjo prepričevanja, medtem ko se je islam razlil z Arabskega polotoka in se širil z mečem. Mislim, da nam to daje ključ za razumevanje islamskega fundamentalizma. Islamski fundamentalizem je odpor proti zahodnemu liberalizmu - odpor, ki izhaja iz dejstva, da islam za liberalizmom vidi na delu krščanstvo.«<sup>7</sup>

#### **4. Božje samorazodevanje - Spuščanje večnega Korana**

Za osvetlitev razlik med božjim razodevanjem in spuščanjem Korana na Zemljo bom za začetek razrešil vprašanje o ljudstvih ali verstvih knjige, kar naj bi po islamu bili trije monoteizmi. Nato bom pokazal, kako nekaterih ključnih pojmov in dejavnosti povezanih s krščanskim razodetjem, islam ne pozna, ker ima pač drugačno podobo »razodetja« kot krščanstvo.

##### **4.1 Verstva knjige?**

Za katoličane (tudi med kristjani so razlike v pojmovanju razodetja) je razodetje dogajanje, ki doseže vrh v Jezusu Kristusu. Cerkev, ki to razodetje nosi, je z njim intimno povezana tako, da brez nje razodetja ni. »In tako Cerkev s svojim naukom, z življenjem in bogočastjem trajno nadaljuje in vsem rodovom predaja naprej vse, kar sama je, vse, kar veruje. To apostolsko izročilo v Cerkvi ob podpori Svetega Duha napreduje« (DV 8).

<sup>6</sup> Biskupska konferenca Emilie Romagne, *Islam i krščanstvo*, KS, Zagreb, 2002, 25.

<sup>7</sup> L. Siedentop, n. d., 284-285.

Islamsko pojmovanje razodetja je povsem drugačno: prišlo je po Mohamedu in je zapisano v Koranu. Vedeti moramo, da je Koran natančna kopija izvirnika, ki je v nebesih. »Bog izbriše ali pa potrdi, kar hoče. Pri Njem je Praknjiga« (13:39 /130/). Razodetje je pravzaprav spuščanje (*tanzil*) večnega Korana in ima več stopenj: Koran, kot ga je slišal Prerok, Koran, kot ga je ta povedal, Koran, kot so ga slišali poslušalci, Koran, kot so ga ti poslušalci recitirali. Končno je vse to zapisano v zemeljskem Koranu, ki je enak nebeškemu. »In recitiraj, kar ti je bilo razodeto od Knjige Gospodove! Ni spremembe v besedah božjih! Razen njega ne najdeš pribežališča!« (18:27 /131/).

Judovsko razodetje se dogaja v zgodovini, ki jo povzamejo Jezus in učenci in jo razložijo v luči Jezusovega življenja, smrti in vstajenja. Pri-poved o Jezusovi »katehezi« na poti v Emavs je primer takšnega krščanskega pretolmačenja judovske zgodovine osvobajanja (prim. Lk 24,1-35). Tudi Koran je po svoje pretolmačil judovsko-krščansko razodetje, in sicer tako, da govori o enem samem razodetju, ki so ga Judje in kristjani popačili, zato ga je Bog dal slednjič Mohamedu. »Islam se je obnovil in ponovno pojavil v 7. stoletju našega štetja na ozemlju današnje Savdske Arabije.«<sup>8</sup> »(Bog) ti je razodel Knjigo z resnico, ki potrjuje tisto, kar je bilo (razodeto) pred njo. Razodel je Toro in Evangelij, že poprej, v pravilno vodstvo ljudem. In razodel je merilo. Zares, tiste, ki ne verujejo v Božje verze (znake), čaka težka kazen, Bog je mogočen in maščevalen« (3:3-4 /123/). Musliman ima preprost ključ za razumevanje razmerij med »ljudstvi knjige«, a prav to je nesprijemljivo tako za jude kot kristjane in ovira za dialog. Judje veljajo namreč za otroštvo človeštva, zato so dobili natančne predpise, kako se morajo obnašati in ubogati Boga. Kristjani naj bi bili najstništvo človeštva, čas zaljubljenosti in prvih ljubezni, zato Jezus toliko govori o ljubezni. Islam pa je po tej logiki religija odraslega (t. j. možatega) človeštva.<sup>9</sup> Nič manj slikovit ni Dalil Boubakeur: »Koran omenja deset zapovedi, Abrahama, Mojzesa, faraona, izhod ... Koran se tako temeljito sklicuje na Biblijo, da tako postane priznanje njene pristnosti, dovoljenje za objavo - *imprimatur* - bibličnih in evangeljskih sporočil.«<sup>10</sup>

Kristjani sami morajo zato paziti, da ne bi nevede pristali na takšno koransko tolmačenje svoje vere, hkrati pa morajo muslimanom povedati, da se sami ne razumejo tako, kot jih prikazuje Koran. To je bistvenega pomena za dialog med tema verstvoma, sicer ostaja musliman pri koranskem pogledu na krščanstvo, ki pa za kristjane ni sprejemljiv. V času, ko mnogi poudarjajo podobnost med »trema monoteizmi«, pa o

<sup>8</sup> A. Pašić, *Islam in muslimani v Sloveniji*, Emanet, Sarajevo, 2002, 19.

<sup>9</sup> Prim. R. Girault, J. Vernet, *Croire en dialogue*, Droguet & Ardant, Pariz, 1979, 123.

<sup>10</sup> Navaja D. Schneidermann, *Dieu et les hebdoms*, v: *Libération*, vendredi 02. janvier 2004.



tem, da gre za »istega Boga«, do so vsi trije »abrahamska verstva« in »verstva knjige« ... se mi zdi pomembno posvariti pred takšno redukcijo teh verstev.

V delu *Islamistični totalitarizem v napadu na demokracije* posveti Del Valle naši problematiki podnaslov: *Enotnost religij, osrednja tema islamskega prozelitizma*. Sufizem, ki vse zmeče v en koš, je trojanski konj radikalnega islama v Evropi, pravi Del Valle. Med številnimi primeri navaja sufistično bratovščino Ahmadija Idrisija, ki jo vodi Felice Pallavicini. »Musliman sem postal,« razlaga Pallavicini, »ker sem hotel častiti zadnje božje razodetje. Bog vidi od zgoraj vernike različnih verstev, ki mu kažejo različne plati, toda vsi smo usmerjeni k njemu. (...) Islamski pojem enosti je os množičnosti oblik, osnova, s katere so zarisani različni popolni geometrijski liki, ki pa se vsi nanašajo na eno in isto središče (...) Toda takšno stališče je vedno teže razumljivo za sodobno zahodno protimetafizično miselnost.«<sup>11</sup> V Evropi velja sufizem za strpno obliko islama, v islamskem svetu pa za herezijo. In vendar je Pallavicini prišel do sufizma pod vplivom velikega pronacističnega misleca Juliusa Evola, njegovo bratovščino pa financira Savdska Arabija. Enakega prepričanja kot Del Valle so škofje Emilie Romagne: »Zato ni mogoče sprejeti posplošenih povezovanj muslimanov, judov in kristjanov kot 'monoteističnih religij' ali 'religij knjige', ker se v tem (...) že kaže koranska in islamska miselnost. Kristjani verujemo, da nam je Bog prej kot v knjigi končno spregovoril po Sinu (Heb 1,2). (...) Če muslimani verjamejo, da je Koran prišel po Mohamedu, ki ga imenujejo 'Prerok', pa priznavajo kristjani v Mariji pisalo, materijalno prosto in zavestno sredstvo, ki ga je Bog uporabil, da vzame Božja Beseda iz Božje podobe lik služabnika (Fil 2,6-7) in postane človek.«<sup>12</sup> Za katoličane je Božja Beseda Jezus Kristus, ki živi in deluje v Cerkvi naprej, posebej v njeni bogoslužni dejavnosti (prim. B 7), zato ne smemo dovoliti, da bi nas islam napeljal na misel, kako je vso razodetje le v Svetem pismu.

#### 4.2. Navdihnjenje in aktualizacija

Bistvena razhajanja med krščanstvom in islamom so tudi v pojmovanju navdihnjenosti svetih knjig. Katoliški nauk o navdihnjenju govori o dejavni vlogi piscev in jih ima poleg Boga za resnične avtorje Svetega pisma (prim. DV 11). Vprašanje o tem, katere knjige so navdih-

<sup>11</sup> A. Del Valle, *Le totalitarisme islamiste à l'assaut des démocraties*, Syrtès, Pariz, 2002, 424.

<sup>12</sup> Biskupska konferencija Emilie Romagne, n. d., 28.

njene in sodijo v kanon, se je zastavilo z vso ostrino s protestantizmom, in nanj je odgovoril šele tridentinski koncil. Vendar za Cerkev ni vprašanje samo, katere knjige so navdihnjene, ampak kako ob njih in z njimi ohranjati živo apostolsko izročilo.

Pomembno je torej vprašanje razlaganja in aktualizacije. Zadnji koncil daje o tem smernice (prim. DV 12), ki jih Papeška biblična komisija še dopolni. Aktualizacija je potrebna, saj z njo »Sveto pismo pojasnjuje številna sedanja vprašanja, na primer: vprašanje cerkvenih služb, skupnostno razsežnost Cerkve, prednostno izbiro ubogih, teologijo osvoboditve, položaj ženske. Aktualizacija je lahko pozorna tudi na vrednote, ki jih vedno bolj čuti sodobna zavest, kakor so človekove pravice, obramba človekovega življenja, varstvo naravnega okolja, pričakovanje vesoljnega miru.« So tudi aktualizacije, ki so v nasprotju z duhom Svetega pisma: »Očitno je treba obsoditi tudi vsako aktualizacijo, ki je usmerjena proti *evangeljski pravičnosti in ljubezni*; na primer tiste, ki hočejo na biblična besedila opreti rasno razlikovanje, antisemitizem ali seksizem, naj bo moški ali ženski. Posebna pozornost je v duhu drugega vatikanskega koncila potrebna, da bi se popolnoma izognili aktualizaciji nekaterih novozaveznih besedil s pomenom, ki bi mogel izzivati ali krepiti sovražne odnose do Judov. Pretresljivi dogodki iz preteklosti morajo, nasprotno, brez oddiha obujati spomin, da Judje v Novi zavezi ostajajo »ljubljeni« od Boga, »ker so Božji darovi in Božji klic nepreklicni« (*Rim* 11,28-29).« Opiranje zgolj na črko vodi k fundamentalističnim razlagam, ki jih Cerkev odločno zavrača. Kljub nevarnosti fundamentalizma, ki preži na sleherno branje svetih spisov, pa to vendarle »ne sme biti resna ovira za izpolnitev potrebne naloge, da biblično oznanilo pride do ušes in do srca današnjih rodov.«<sup>13</sup>

Nazadnje je treba še poudariti, da se po krščanskem pojmovanju Bog razodeva sam, on se razdaja. »Bog je v svoji dobroti in modrosti hotel razodeti samega sebe in razkriti skrivnost svoje volje, da bi ljudje po Kristusu, učlovečeni Besedi, imeli v Svetem Duhu dostop k Očetu in bi postali deležni božje narave« (DV 2). Bog sam se bliža ljudem na ljudem dostopne in razumljive načine, med drugim se »sklanja« k nam tudi po Svetem pismu. Zato se v njem razodeva »čudoviti 'sestop' večne Modrosti (...) Božje besede, izražene v človeških jezikih, so se namreč priličile človeški govoric, kakor si je nekoč Beseda večnega Očeta privzela nebogljeno človeško meso in postala podobna ljudem« (DV 13). Sveto pismo je za kristjane pričevanje o božji ljubezni do ljudi, ki se jim približuje tudi v njihovih jezikih in pisavah ... »Sestop« - *synka-*

<sup>13</sup> Papeška biblična komisija, *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi*, v: *Cerkveni dokumenti* 87, 99-100.

*tabasis* - pomeni: spustitev navzdol, podobno kot se mati skloni k detetu, da ga ljubeče dvigne. Kot bomo videli, v islamu ne »sestopa ali se spušča dol« Bog, marveč Koran.

V islamu tradicionalno velja, da človekovo sodelovanje pri razode-tju in razumsko razglabljanje o njem lahko le-to samo zamegli. Zato muslimani ne govorijo o navdihnjenju, ampak o »spustu knjige« (*tanzil*) iz nebes, kjer je že od vekomaj pri Bogu. Tradicionalni islam poudarja, da je bil Mohamed nepismen, da bi tako okrepil tezo, kako ni človek v nobenem primeru dejavno udeležen pri nastajanju Korana. »Kur'an je največji čudež, ki se je zgodil Muhammedu,« piše A. Pašić in zato navede nekaj dokazov. »a) Jezik je nadnaraven po svojem stilu, strukturi in izražanju. (...) b) Vsebuje zgodovino o prejšnjih narodih. Allah dželle' šanahu natančno opisuje njihovo življenje, njihov način vero-vanja, poslance, zakone oz. pravila... O tem tudi sam Muhammed a. s. ni vedel, saj je bil nepismen. (...) d) Kur'an ni kontradiktoren z znanostjo. Kar znanost odkriva danes, je bilo v Kur'anu objavljeno pred 1400 leti. e) V Kur'anu ni napak in neresničnosti. Če bi to napisal človek, bi se to zagotovo zgodilo.«<sup>14</sup> Pašić zato zavrača slabšalni pomen uporabe besede »islamski fundamentalist« in pravi: »Vsak musliman je v bistvu fundamentalist, saj svoje življenje živi v skladu z islamskimi fundamen-ti, to pa sta Kur'an in Sunna.«<sup>15</sup> Očitno ima islamski Bog drugačen pogled na človeka, kot ga ima krščanski Bog. V prvem primeru mu izroči večno knjigo, ki naj se je drži, v drugem pa se Bog razdaja sam in iz-roča človeku, kar postane otipljivo v Jezusu Kristusu in se nadaljuje v Svetem Duhu.

V krščanstvu je odnos med Bogom in človekom vedno v dogajanju, Sveto pismo in izročilo pa ga strukturirata in animirata. Zato morejo kristjani svojo vero izraziti v vedno novih podobah, dogmah. Tudi v tem se krščanstvo razlikuje od islama, ker verjame, da je Bog dal človeku pamet, s katero lahko tudi sam v novih okoliščinah poda po svoje resnico o božji odrešujoči ljubezni. Drugače je v islamu. Čeprav širite-lji islama na Zahodu, kjer je cenjen individualizem, radi povedo, da islam ne pozna posrednikov med Bogom in vernikom, pa je ta odnos de-jansko podrejen »fundamentom«, t. j. Koranu in suni. Zato muslimani poudarjajo, da je Sveto pismo nastajalo zelo dolgo, medtem ko je bil Koran dan v najkrajšem možnem roku. Božja volja je v islamu praktično podana takoj in v celoti, zato so se muslimani nekoč spraševali, kako razlagati posamezno črko, besedo, misel ... danes pa tega v veliki večini ne delajo več in ponavljajo rešitve, ki jih podaja šarija - islamsko pravo, nastalo v prvih stoletjih islama. Tedaj so bila odprta »vrata

<sup>14</sup> A. Pašić, n. d., 41-42.

<sup>15</sup> A. Pašić, n. d., 186.

idžtihada« (razlaganja) in nastalo je več šol. Ko pa se je v nekaj stoletjih izoblikovalo islamsko običajno pravo - šarija, so »vrata idžtihada« zaprli in se obsodili na ponavljanje, kar je znamenje stagnacije ali zatona.

A. Meddeb, sam musliman, vidi razlog za zaton islamske civilizacije in ustvarjalnosti v islamu samem. Za razliko od zahodnih levičarjev, ki krivijo zahodni imperializem za vse zlo v svetu, pa je hegemonija Zahoda nad muslimani za Meddeba posledica jalovosti islama. »V islamu se je začela entropija že v 14. stoletju, vendar se muslimani začenjajo zavedati, kako niso več na isti ravni kot Zahod šele konec 18. stoletja (ob Bonapartejevem pohodu na Egipt). Takšen razkorak je pripeljal številne dežele islamskega področja do tega, da so postale kolonije po lastni krivdi. Islamski človek, ki se je imel za večvrednega od Zahodnjaka ali vsaj enakega njemu, ni dojel procesa, ki ga je peljal v tolikšno nemoč pri soočenju z evropskim akterjem, s tem posvetnežem, sovražnikom, nasprotnikom, včasih partnerjem in celo zaveznikom, če so tako nanesele okoliščine. Zaradi tega se bo pri Arabcu in muslimanu porodil *resentiment*, užaljenost proti Zahodnjaku ... Kakor hitro se je islamski človek zavedel svoje jalovosti, je postal neutolažljiv zaradi izgube visokega položaja.«<sup>16</sup>

## 5. Prvenstvo vesti - Posameznik svoboden pod šarijo

V naši civilizaciji je pravo vezano na osebo in njeno dostojanstvo. Pojem osebe se je izkristaliziral v razpravah o Jezusu in Bogu. Splošna deklaracija človekovih pravic temelji v tem krščanskem izročilu. V zvezi s tem pravi L. Siedentop, da »obstaja globoka povezava med krščanstvom in liberalizmom. Prvo je zgodovinsko priskrbelo normativno podlago za drugega. (...) Ni namreč veliko dvoma, da retorika človekovih pravic pomeni znižano inačico liberalizma na čisto podoben način, kot lahko v liberalizmu vidimo očiščeno, sekularizirano obliko krščanstva. Če je tako, potem bi morali izredno širjenje jezika človekovih pravic po vsem svetu v zadnjih desetletjih, do točke, ko je postal skoraj univerzalna kultura, prepoznati kot tisto, kar dejansko je - poslednja in najmanj odporna oblika zahodnega vpliva, nekaj, kar se mora zagovornikom drugih ver zdeti kot zadnja oblika zahodnega imperializma.«<sup>17</sup> In prav na to glasno opozarjajo zunajevropske civilizacije, ko npr. zavračajo človekove pravice kot krščanske in individualistične. Kritika prihaja v glavnem iz islamskih dežel.

V islamu »se pravo razume kot pravo skupnosti (*ume*), ne osebe.

<sup>16</sup> A. Meddeb, *La maladie de l'islam*, Seuil, Pariz, 2002, 18-22.

<sup>17</sup> L. Siedentop, n. d., 291.

Islam ne pozna izraza 'oseba', njegov sinonim je 'fard' (individuum, posameznik). Fard je sestavni del velike islamske skupnosti (*ume*) in je od nje odvisen, v njej ima pravice in dolžnosti. Če musliman opusti islam zaradi ateizma ali se spreobrne k drugi religiji, izgubi vse pravice, še več, grozi mu smrtna kazen. V deželah z islamsko večino je izvor pravic uma in ta tudi jamči za pravice in dolžnosti, ki jih Koran in islamska postava, šarija, priznavata, dopuščata in odrekata.«<sup>18</sup> Kristjani in judi so v islamskih deželah drugorazredni, brez številnih pravic in možnosti.<sup>19</sup> Enako so zapostavljene ženske - muslimanke in druge - v primerjavi z moškimi. Takšna pravna ureditev je utemeljena v Koranu. Islamske dežele ne zavračajo mednarodno razglašanih pravic le iz verskih razlogov, temveč tudi iz političnih. »Absurdno je vsiljevati posameznikom ali družbi pravice, ki so tuji njihovem verovanju ali načelom,« je vladar Savdske Arabije, princ Abdullah bin Abdul Aziz, protestiral na Vrhu OZN ob tretjem tisočletju in svaril pred »razpletenostjo nebrzdane globalizacije in njene uporabe kot ščita za kršenje suverenosti držav in za vmešavanje v notranje zadeve pod različnimi izgovori, še posebej s sklicevanjem na človekove pravice.«<sup>20</sup> Prinčevo stališče je skladno z islamom, v katerem ni vir zakonodaje človekovo dostojanstvo, marveč Koran in suna. Kot alternativo so muslimani izdelali več izjav o človekovih pravicah, ki naj bi veljale v islamskem svetu in nadomestile mednarodne pogodbe, ki jih je razglasila OZN. Te izjave ne pojmujejo človeka abstraktno, t. j. pred sleherno določitvijo tako kot mednarodni dokumenti, ampak ga imajo ves čas za člana *ume* in se mora podrejati njenemu pravu.

Med dokumenti ima največjo težo *Izjava o človekovih pravicah v islamu*, ki so jo sestavili ministri za zunanje zadeve na 19. islamski konferenci v Kairu 1990. Naj za ponazoritev navedem samo prvi in četrti odstavek uvoda, kjer avtorji razgrnejo načela, iz katerih izpeljejo pravice.

(1) »*Znova poudarjamo civilizacijsko in zgodovinsko vlogo islamske skupnosti, ki jo je Bog napravil za najboljše ljudstvo, ki je dalo človeštvu splošno in dobro uravnoteženo civilizacijo, v kateri je harmonija zgrajena med tem življenjem in onostranstvom, vednost pa je povezana z vero; in (znova poudarjamo) vlogo, ki bi jo morala ta islamska skupnost imeti pri vodenju zmedenega človeštva zaradi tekmujočih se tokov in ideologij in pri ustvarjanju rešitev za kronične težave te materialistične civilizacije.*«

(4) »*Menimo, da so temeljne pravice in splošna svoboda v islamu sestavni del islamske religije in da v načelu nima nihče pravice, da jih*

<sup>18</sup> Biskupska konferencija Emilie Romagne, n. d., 30-31.

<sup>19</sup> Prim. B. Ye'or, *Islam and Dhimmitude. Where Civilizations Collide*, T. F. Dickinson University Press, Lancaster, 2002.

<sup>20</sup> <http://www.hrw.org/wr2k1/mideast/saudi.html>, 01. 01. 2004.

razveljavi v celoti ali delno, jih krši ali ignorira, to pa zato, ker so zavezujoče božje zapovedi, vsebovane v božji Razodeti knjigi (Koranu), in so bile poslone po zadnjem od Božjih Prerokov, da bi dopolnile prejšnja Božja sporočila. Zato je njihovo izpolnjevanje čaščenje Boga in njihovo zanemarjanje ali kršenje nagnusen greh, skladno s tem pa je sleherni človek posamično odgovoren - in islamska skupnost kolektivno odgovorna - za njihovo varovanje.«<sup>21</sup>

Zadnja dva člena Izjave spomnita, če bi kdo pozabil religijski okvir *islamskih* človekovih pravic, da te pravice določa *islamsko* pravo. Čl. 24: »Vse pravice in svoboščine, določene s to Deklaracijo, so podvržene islamski šariji.« Čl. 25: »Islamska šarija je edini vir referenc pri razlagi ali pojasnjevanju katerega koli člena te Deklaracije.«<sup>22</sup>

Po islamskem pojmovanju mora torej islamska skupnost - »najboljše ljudstvo« - zagotavljati človekove pravice s tem, da človeku omogoči izpolnjevati vse, kar Bog od njega pričakuje in je zapisano v Koranu in suni, šarija pa je njun pravni izraz. Takšen pogled pa se bistveno razlikuje od pojmovanja človekovih pravic v krščanski in liberalni tradiciji, kjer mora država človeku omogočati, da živi po svoji vesti, pa naj je svetnim in/ali duhovnim oblastem to vseč ali ne.

## 6. Sklep: Božji zakon proti svobodi ljudi?

Prikaz nekaterih doktrinalnih razlik med krščanstvom in islamom je pokazal tudi na njun različen družben vpliv, najsi gre za ustvarjanje izhodišč in načel, ki urejajo družbeno življenje, najsi gre za konkretno delovanje verske skupnosti in njene vere v politiki ali civilni družbi. Na koncu je treba poudariti, da je tudi islam podvržen zgodovini in zato spremembam. Čeprav ima danes večinoma togo, v fundamentalizmu drseče odzivanje na zahodno modernost, pa ni mogoče zanikati možnosti, da bolj spravljivi poskusi nazadnje ne bodo prevladali in dali islamski doktrini - in posledično družbeni praksi - bolj sodobne podobe. Takšno upanje izreka na koncu knjige *Božji zakon proti svobodi ljudi* njen avtor: »Če drugega ne, se je treba otresti misli, da islam po svojem bistvu, izviru in doktrinah ni sposoben stopiti v modernost. Da ima pri tem posebne težave, je verjetno, toda misliti, da muslimani, in to le oni sami, uhajajo zgodovinskosti - spreminjanju -, ki določa prav vse na tem svetu, nima smisla.«<sup>23</sup>

<sup>21</sup> *The Cairo Declaration on Human Rights in Islam*, v: T. Stahnke, J. P. Martin, *Religious and Human Rights: Basic Documents*, Columbia University, New York, 1998, 185.

<sup>22</sup> *The Cairo Declaration on Human Rights in Islam*, n. d., 189.

<sup>23</sup> J.-L. Schlegel, *La loi de Dieu contre la liberté des hommes. Intégrismes et fondamentalismes*, Seuil, Pariz, 125.

***Povzetek: Drago K. Ocvirk, Nekaterne doktrinarne razlike med krščanstvom in islamom in njihove družbene implikacije***

Razprava pokaže na neukinljive razlike med krščanstvom in islamom v verskem nauku in nekaj posledic teh razlik na družbenem področju. Doktrinalne razlike obdela v petih primerjavah: trojstvo Boga - enotnost Boga, spoznavnost - nespoznavnost Boga, spoznanje božje ljubezni in volje v Duhu - božja volja v Koranu, iskanje božje volje - podrejanje Koranu, prvenstvo vesti - vseobsežnost šarije. Težave, ki jih ima islam zaradi svoje doktrine z zahodno modernostjo in človekovimi pravicami, niso nepremostljive, saj je tudi ta religija kot vse drugo podvržena zgodovinskim spremembam.

*Ključne besede:* krščanstvo, islam, Bog, Jezus Kristus, Mohamed, fundamentalizem, Sveto pismo, Koran, šarija, navdihnjenje, interpretacija, doktrina, demokracija, liberalizem, človekove pravice, ljudstva knjige

***Summary: Drago Ocvirk, Some Doctrinal Differences between Christianity and Islam and their Societal Implications***

The treatise shows irrevocable doctrinal differences between Christianity and Islam and some consequences these differences have upon the society. The doctrinal differences are dealt with on the basis of five comparisons: triunity of God - unity of God, recognizability of God - unrecognizability of God, recognizing God's love and will in the Spirit - God's will in the Koran, search for God's will - subordination to the Koran, primacy of conscience - all-embracing Shariah. The difficulties Islam has, due to its doctrine, with the Western modernity and human rights are not insurmountable, since this religion is also subject to history and change like everything else.

*Key Words:* Christianity, Islam, God, Jesus Christ, Mohammed, fundamentalism, Bible, Koran, Shariah, inspiration, interpretation, doctrine, democracy, liberalism, human rights, people of the Book

Jožef Smej

## Nouvi zákon Števana Küzmiča (1771) v luči sodobnega ekumenizma

Leta 1999 je izšel faksimile »najobširnejšega in najpomembnejšega dela prekmurskega slovstva«,<sup>1</sup> »duhovne, zgodovinske in biblicistične dragocenosti«,<sup>2</sup> «izredne jezikovne stvaritve, neizmerljivega verskosvetnega pomena za Slovencokrajince«,<sup>3</sup> »največje zakladnice prekmurskega besedišča«,<sup>4</sup> »najpomembnejše prekmurske slovenske knjige«. <sup>5</sup> Ob tej zelo laskavi oceni navedemo celoten naslov faksimila: NOUVI ZÁKON ALI TESTAMENTOM GOSZPODNA NASEGA JEZUSA KRISZTUSA ZDAJ OPRVICS ZGRCSKOGA NA SZTÁRI SZLOVENSZKI JEZIK OBRNYENI PO STEVAN KŰZMICSI SURDÁSZKOM. F. V HALLI SAXONSKOJ MDCCLXXI.

V svojo knjigo, ki obsega 854 strani, je Števan<sup>6</sup> Küzmič (1723-1779) vključil tudi Predgovor Jožefa Torkosa, uvode k posameznim svetopisemskim knjigam, odlomke iz Svetega pisma Stare zaveze za epistole nekaterih praznikov in molitve za vse nedelje med letom ter za pomembnejše »svétešnje dni«.

V faksimilu sta na koncu spremni besedi: prvo je napisal Mihael Kuzmič, drugo pa Mihael Glavan. Ta dodatek obsega 21 strani.

Faksimile je narejen po primerku z oznako NUK R 10262. Primerek je prišel v Narodno univerzitetno knjižnico v Ljubljani iz zasebne knjižnice Žige Zoisa (1747-1819).

<sup>1</sup> Prim. V. Novak, *Izbor prekmurskega slovstva*, Zadruga katoliških duhovnikov, Ljubljana 1976, 50.

<sup>2</sup> Prim. M. Kuzmič, *Predgovori Števana Küzmiča*, Teološka fakulteta Matija Vlačić Ilirik, Ljubljana 1981, 7.

<sup>3</sup> Prim. D. Kuhar, *Beseda knjigi-knjiga narodu, v: Protestantki katekizem*, ČZP Enotnost in Evangeličanska cerkev v Sloveniji, Ljubljana 1995, 547.

<sup>4</sup> Prim. *Sveto pismo Stare in Nove zaveze* (Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov), Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1997, 41.

<sup>5</sup> M. Glavan, *Najpomembnejša prekmurska slovenska knjiga*, v: NOUVI ZÁKON... V HALLI SAXONSKOJ MDCCLXXI, faksimile, Društvo Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1999, 11 (dodatek).

<sup>6</sup> Ustrezno izvorniku bi se ime glasilo Števan in ne Štefan. »Števan« piše dosledno V. Novak, sprva tudi M. Kuzmič (prim. pod op. 2 n. d.) in tako D. Kuhar (prim. pod op. 3 n. d.). Tako pišemo tudi Mikloš Küzmič in ne: Nikolaj ali Miklavž.



Jezik Š. Küzmiča (Š. K.) so obdelali predvsem Vilko Novak,<sup>7</sup> Anton Vratuša<sup>8</sup> in Martina Orožen.<sup>9</sup>

V pričujoči razpravi želimo pokazati, kako NOUVI ZÁKON (NZ) 1771 odseva v luči sodobnega ekumenizma. Ekumenizem pa razumevamo v širšem smislu, v okviru drugih teoloških ved in cerkvenih dokumentov.

### 1. Š. K. je prevajal po grškem izvirniku

To nam pove že naslov: *Nouvi zákon (...) zdaj oprvics z-grcskoga na sztári szlovenszki jezik obrnyeni*. Vratuša je primerjal prevod Š. K. z izvirnikom, z Dalmatinovim prevodom, in s prevodom Mikloša Küzmiča (1737-1804).<sup>10</sup> M. Küzmič (M. K.) je namreč leta 1780 izdal knjigo: *SZVÉTI EVANGYELIOMI pouleg kalendárioma i réda rimfzkoga na vfze nedelne, i szvétesnye dni z-obcsinfzkoga fsvétoga pífzma (...) na sztári szlovenfzki jezik po (...) KÜZMICS MIKLÓSI, Szvétoĝa Benedeka fare dühovniki, ino Okroglíne szlovenfzke vice öföpöröfjfa obrnyeni (...) V-Soproni po Siefs Józefi vu Leti 1780*. Knjigo navajamo s kratico SE. Naslov nam pove, da je M. K. prevajal iz »Občinskoga svétoga Pisma«, tj. po Vulgati, splošno ali obče priznanem latinskem prevodu. Vratuša pa ni upošteval KNIGE MOLITVENE (...) NA HASZEK SZLOVENSZKOGA NÁRODA, ki jo je M. K. izdal leta 1783. V tej KNIGI MOLITVENI (KM) so skrita mnoga novozavezna svetopisemska mesta, ki niso zajeta v prej omenjene »nedelne in svétefnje dni«. Ni pa navedeno, iz katere novozavezne knjige so vzeta. V primerjavi obeh prevodov bomo pri M. K. navedli stran KM, pri Š. K. pa kratico za poglavje in vrstico ustrezne svetopisemske knjige NZ.

<sup>7</sup> Predolgo bi bilo navesti vso literaturo V. Novaka glede jezika Š. Küzmiča. Za pričujočo razpravo bo dovolj le V. Novak, *n. d.*, 50-53.

<sup>8</sup> A. Vratuša, *Jezik »Nouvoga zákona« in »Szvéti evangyeliomov«*, v: *Zbornik Štefana Küzmiča*, Prekmurska založba, Murska Sobota 1974, 54-75.

<sup>9</sup> M. Orožen, *O vzhodnoslovenskem knjižnem jeziku*, v: *Zbornik Štefana Küzmiča*, Prekmurska založba, Murska Sobota 1974, 114-122.

<sup>10</sup> A. Vratuša, *n. d.*, 56-60 in 64-65.

M. K.	Š. K.
a) »nász je odébrao, ka bi bilí szvéti, i nevtepeni« (23) »elegit nos (...) ut essemus sancti et immaculati	»nász je odébrao (...) naj bomo szvéti i nepokárani« (Ef 1,4) »éjkel ekato hmağ (...) einai hmağ ağırouç kai vajmwouç«
b) »Ocsa řzvetloszti (sic), od koga vsze dobro řzhája« (23) »omne donum (...) descendens a Patre luminum«	»Vřze dobro (...) doli idoucsi od Ocsč řzvetlořzti (sic)« (Jak 1,17) »pan dwrhma (...) katabainon apoř tou-patroç twř fwřtwř«
c) »pouzvao vu tivářiřtvo řziná (24) »vocati (...) in societatem filii«	»pozváni na obcsinřzto Sziná« (1 Kor 1,9) »ékl hqhte eiğ koinwnian«
č) »na řzvádbo (...) pouzvao« (24) »ad coenam nuptiarum (...) vocati«	»na (...) gořtřvanya pozváni« (Raz 19,9) »eiğ toldeiřnon tou-gamou (...) kekl hmenoi«
d) »ár je dokoncsano vszakomi Csloveki ednouk mrejtí« (196) »statutum est hominibus semel mori«	»liki je gori djáno lidém ednouk mrejtí« (Heb 9,27) »apokeitai toi-anqrwpoiç apax apoqanein«

Izbrali smo pet primerov (a, b, c, č, d) iz KM (lahko bi jih tudi več) za primerjavo z NZ.

K a): M. K. prevaja »immaculati« z »nevtepeni« (»brezmadežni«, stand. prev.). Isti izraz uporablja v lavretanskih litanijah (»Mati nevtepena«, KM 68, tj. Mati brezmadežna). Š. K. pa izraz »ajmwouç« prevaja z »nepokárani«, v Jud 24 pa z »neofřzkrúnyene«.

K b): M. K. prevaja »descendens« s »řzhája«, Š. K. pa »katabainon« z »doli idoucsi«; enako v Apd 10,21; 11,5; 12,19; oba prevajata »Oča svetlosti«, vendar ni jasno, če je beseda »svetlosti« drugi sklon (rodilnik) množine, ustrezno izvorniku: »luminum«, »fwřtwř«; v stand. prevodu je tu opomba: »v gr. (in tudi v lat. -op. J. S.) rodilnik množine; miřljena so najverjetneje nebeřka telesa, morda pa v řiřšem smislu tudi angeli ali vse dobrine.«

K c) M. K. »societas« prevaja s »tivářiřtvo« (sic), Š. K. pa »koinwniva« z »obcsinřzto«, čeprav le-ta isto grřko besedo prevaja tudi s »tiváristvo« (sic), npr. v Gal 2,9. Izraz »třvarostvo« najdemo tudi v: ABECEDARIUM SZLOWENSZKO, 1725, str. A 3.

K č) M. K. »nuptiae« prevaja s »řzvádba«, Š. K. pa »gamoz« z »gořtřvanye«; prim. M. K.: »Szvádba je vcsinyena« (Nedela po Treh Králi Drřga); Š. K.: »je gořtřvanye bilou« (Jn 2,1).

K d) M. K. »statutum est« prevaja »ár je dokoncsano«, Š. K. pa »apokeitai« z »je gori djáno«; isti izraz »apokeitai« prevaja Š. K. v 2 Tim 4,8 z »doli mi je djána«. Glagol »apokeimai« kakor tudi supin

»statutum« pomeni nekaj, kar je za prihodnost trdno določeno, se pravi »dokončano« ali »gori djáno« kakor tudi »doli djáno«.

M. K. se v svojem prevodu ni naslanjal na Š. K. Prevajal je samostojno. Če se pa nekatera mesta skoraj dobesedno ujemajo, kot npr. Rim 8,35.38-39 pri Š. K. in v KM, str. 70-71, moramo to pripisovati že več časa obstoječi ustni oznanjevalni tradiciji in zapisani Božji besedi v prekmurščini na posameznih listih.<sup>11</sup>

M. K. je prevajal tudi iz Stare zaveze, npr. Ps 50 (KM, 166-168), Ps 69 (KM, 98-99), Ps 129 (KM, 168-169) in še nekaj drobcev, npr.: »fjo bode te vu pékli hválo?« (KM, 193). Prim. Ps 6,6b: »in inferno quis confitebitur tibi?« Š. Terplan prevaja to takole: »sto te vu pékli dicsi?«<sup>12</sup>

Samo še dva tipična primera, da je Š. K. res prevajal iz grškega izvira.<sup>13</sup>

Apd 7,54: »Gda bi pa eta csúli: prežagala fzo fze nyim fzcrcà«: »%Akouonteg del tauta diepionto taig kardiaig aujtwñ; Luther: »Da sie solchs hõreten / giengs inen durchs hertz«; Dalmatin: »Kadar fo ony letu fljfhali, je nym fhlu fkuzi ferce«; slov. stand. prev.: »Ko so to slišali, so se razsrdili v svojih srcih.« »Prežagala so se jim srca.« Tako radikalnega prevoda menda ni najti drugje, kot je tu pri Š. K. Glagol »diapriw« pomeni najprej »z žago prežagam« (tako že pri Platonu) in šele potem »razsrdim«.<sup>14</sup>

Lk 2,19: »Mária je pa zdrzála vfze ete ricsi premetávajoucsa nyé vu fzcrci fzvojem«: »Mariã panta sunethrei tal rhmata tauta sumbal lousa ejn th-kardia aujthg; M. K. Na Svétí Dén Prvi: »Maria je pa zdrfávala vfze ete recfi premiflávajocfa nyé vu fzcrci fzvojem«; Luther: Maria aber behielt alle diefe wort / vnd beweget fie inn irem hertzen«; Dalmatin: Maria pak je ohranila vfe lete befsede, inu je nye vfvoim serci premifhlala«.

Izraz »sum-bal lousa« je deležnik ženskega spola, od »sum-bal l w«, kar pomeni »skup vržem, v duši premetavam, tehtam, premišlujem« ali »globoko in skrivnostno stvar v srcu premetavam, skušajoč jo razumeti«.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Prim. J. Smej, *Se je Mikloš Kúzmič v svojem prevodu Evngyeliomov res naslanjal na Štefana Kúzmiča? v: Slavistična revija* 45 (1997) 533-544.

<sup>12</sup> *Nouvi zakon ali testamentom (...). Knige zoltarszke, szlovensene po Terplán Sándori, Kõszeg* 1848,5.

<sup>13</sup> Že menda od leta 1971 (200-letnica prevoda Nouvoga zákona) sem si izpisoval tipične primere iz prevoda Š. K., in sicer po 3. izdaji iz leta 1848. En primer sem navedel v biografskem romanu, J. Smej, *Po sledovih zlatega peresa*, Pomurska založba, Ljubljana 1980, 269.

<sup>14</sup> F. Zorell, *Lexicon Grecum Novi Testamenti*, sumptibus P. Lethielleux, Parisiis 1931, 303.

<sup>15</sup> Prav tam, 1252. »Symballein pomeni pravzaprav: skupaj metati, sem-ter-tja premikati«, tako Hans Urs von Balthasar; navaja A. Strle v: *Teologi za prihodnost*, Družina, Ljubljana 1998, 55.

Kako naj torej gledamo na prevod Š. K. v luči sodobnega ekumenizma? Iz okrožnice Pija XII. *Divino afflante Spiritu* povzamemo tole: Uporaba začetnih tekstov (primorum textuum usus) ne nasprotuje modrim ukrepom tridentinskega cerkvenega zbora o latinski Vulgati. Če je tridentinski koncil hotel, naj bo Vulgata tisti latinski prevod, ki naj ga vsi uporabljajo kot avtentičnega (qua omnes pro authentica uterentur), to zadeva samo latinsko Cerkev in javno uporabo Svetega pisma v tej Cerkvi, nikakor pa s tem ne zmanjšuje veljave in moči izvirnih tekstov (primigeniorum textuum auctoritatem et vim). Nauk (doctrina) naj se dokazuje in potrjuje z izvirnimi teksti (ex primigeniis textibus comprobetur et confirmetur). Odlok tridentinskega koncila ne prepoveduje prevode v žive jezike, in to iz izvirnih tekstov.<sup>16</sup>

Profesor bibličnih ved naj študentom priporoči, da preberejo večkrat celotno Sveto pismo v prevodu Vulgate ali pa v novejšem prevodu v domači jezik iz izvirnega teksta. Če pa lahko berejo v izvirnem besedilu, je to vsekakor bolje.<sup>17</sup>

»Prevodi naj bodo opremljeni s potrebnimi in res zadostnimi razlagami« (2 Vat BR 25). Sv. Terezija Deteta Jezusa, cerkvena učiteljica, je rekla: »Ko bi bila jaz duhovnik, bi se učila hebrejščine in grščine, da bi lahko brala besedo živega Boga takšno, kot jo je on blagovolil izraziti v človeški govorici.«<sup>18</sup>

## 2. Predgovori v NZ 1771

Predgovori Š. K. k posameznim knjigam NZ 1771 temeljijo na patristiki. V primeri z Luthrom in Dalmatinom, ki v predgovorih ne navedata cerkvenih očetov in učiteljev, Š. K. navede sv. Ambroža na dveh mestih, sv. Avgušтина na štirih mestih, sv. Cirila Jeruzalemskega na enem mestu, Evzebija, škofa in zgodovinarja, na osmih mestih, sv. Hieronima na enajstih mestih, sv. Ireneja, Jožefa Flavija, sv. Justina, Klementa Aleksandrijskega in sv. Klementa Rimskega, vsakega po na enem mestu, sv. Janeza Krizostoma na dveh mestih, Origena na štirih mestih, Papija na enem in Tertulijana na dveh mestih. M. Kuzmič sicer piše, da Š. K. omeni sv. Hieronima na desetih mestih, vendar moramo prišteti še Hieronimov zapis, ki ga Š. K. navede v predgovoru k Janezovemu evangeliju, ne da bi omenil avtorja (se pravi sv. Hieronima):

<sup>16</sup> Prim. Pij XII., *Divino afflante Spiritu*, v: AAS 35 (1943) 308-310.

<sup>17</sup> Prim. Commissio Pontificia de re biblica, v: AAS 42 (1950) 498.

<sup>18</sup> Navaja v začetku na III. strani M. Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci*, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, Romae 1953: »Si j'avais été prêtre, j'aurais étudié l'hébreu et le grec afin de pouvoir lire la parole de Dieu tel qu'il daigna l'exprimer dans le langage humain« (Sainte Thérèse de Lisieux).

Ko je bil apostol Janez star 98 ali 101 leto, se je na velikonočno nedeljo dal prinesiti v cerkev. Po Božji službi se od cerkvene občine poslovi z besedami *Szinki, lûbte ųze med ųzebom*.<sup>19</sup>

V predgovoru k Pismu Rimljanom ų. K. prevaja velik del iz Luthrovega predgovora. Gre za nauk glede opravičenja:

Das meinet Sanct Paulus am dritten  
Capitel / da er ųpricht /  
Durch Gefetzes werck wird fur Gott  
kein menjch gerecht.  
Daher ųihęstu nu / das di Schulzenker  
und Sophijten verfûrer ųind / venn  
ųie leren mit wercken ųich  
zur gnade bereiten.

... fallen ųie inn irthum / vnd ųprechen /  
Der glaube ųey nicht genug / man mûųųe  
gute werck thun / ųol man  
frum vnd ųelig werden.

Tou razmi Paveo 3,20. gda velí:

po právde deli ųze nikse tejló  
nejųpraviczá pred Bogom.  
Záto eti vídís: ka ųzo ųoulųzki  
pernyávczi i Zofijųtje  
(ti pametniczi vu vóre deli) /  
zapelávczi; gda vcsíjo: ka ųze zdelom  
moremo pripravlati kmilofųsi.

...ųpádnejo vu bloudnoųzt i právijo;  
vóra je nej zadofųta, dobra dela  
trbej delati, csi ųcsémo pobožni  
i zvelicsani biti.

ų. K. z velikim spoųtovanjem navaja cerkvene oęete. Teologije ne smemo namreę skręiti na čisti »biblicizem«, zato moderna eksegeza, ki eksegetske prispevke oęetov zatemnjuje, nima prav. Oęetje so namreę prednostne prięe izročila.<sup>20</sup> Oęetje učijo brati Sveto pismo teoloųko, v naroęju živega izročila.<sup>21</sup>

Kar zadeva prej omenjeni Luthrov nauk o opravičenju, ki ga ų. K. le deloma prevede (izpusti izrazito protirimsko ost na koncu predgovora k Rim), nam *Skupna izjava glede nauka o opravičenju 1997* pove tole: »Luteranske Cerkev in rimskokatoliųka Cerkev bodo ųe naprej poglobljale skupno razumevanje, ki naj prinaųa nove sadove v uęenje in cerkveno življenje.«<sup>22</sup> Resnica, da je milost za zveličanje absolutno potrebna, in da se svobodno in zastonjsko (nedolgovano) naklanja

<sup>19</sup> Prim. M. Kuzmię, *n.d.*, 90. Izraz »tekniva« (1 Jn 2,1) prevaja ų. K. s »Szinki«, »paidiva« (1 Jn 2,18) pa z »decsicza« (najbrų bi moral ų. K. zapisati »decsicza«, izg. »deęica«, kajti v 3. natisu *Nouvoga Zákona ų. Terplan* piųe »decsicza«. Vulgata ima za oba grųka izraza samo »filioli«. Lepa beseda »sinki« v Briųinskih spomenikih, prim. I. Grafenauer, *Kratka zgodovina stareųšega slovenskega slovstva*, Moh. druųba 1973, 55. Glede Hieronimovega zapisa gl.: *Ex Commentariis sancti Hieronymi in Epistolam ad Galatas*; navaja *Breviarium Romanum* v 2. nokturnu na praznik sv. Janeza Evangelista.

<sup>20</sup> Prim. Kongregacija za verski nauk *O meditaciji* in Kongregacija za katoliųko vzgojo *ųtudij cerkvenih oęetov*, Cerkveni dokumenti 44, Ljubljana 1990, 28-32.

<sup>21</sup> Papeųka biblięna komisija, *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi*, Cerkveni dokumenti 87, Ljubljana 2000, 83.

<sup>22</sup> Ekumenski zbornik *V edinosti 1999* (Kraljestvo boųje LIV), Maribor 1999, 88.

grešnikom, nas še zmeraj obvezuje. Smemo pa reči, da obsodbe iz preteklosti ne zadevajo več naših današnjih sogovornikov.<sup>23</sup>

O sv. Petru piše Š. K. v predgovoru k 1 Pt, da je bil razpet na križ z glavo navzdol in s petami navzgor, in da je tako umrl 29. junija leta 70. Navaja Origena.<sup>24</sup>

Glede trditve Š. K., da Peter ni bil rimski škof, moramo upoštevati močno tradicijo, da je Peter kot rimski škof vodil Cerkev.<sup>25</sup>

V predgovoru k Lk omeni Š. K. pomen 2. vesoljnega cerkvenega zbora v Nikeji (Niczeánjzko II. jzpráviscse).

### 3. Kratice pentatevha v NZ 1771

Š. K. v NZ navaja kratice tako rekoč vseh knjig SP. Za biblično zgodovino so zanimive kratice pentatevha:

*Sztv* (tudi *Sztvor*, Rim 1,2), *Vöid*, *Lev*, *Racs*, *Právd*.

Janoš Kardoš (1801-1875) je prevajal Staro zavezo. Po smrti so mu natisnili *Moses i Josua* (: Petére knige Mosesa i knige Josue), Priložba »Düsevnoga lizsta«, Murska Sobota 1926-1927. Kardoš takole razčleni prej omenjene kratice:

Prve knige Mosesa ali knige sztvorjenja  
 Drüge knige Mosesa ali knige vöidenya  
 Tretje knige Mosesa ali knige Levitiszke  
 Strte knige Mosesa ali knige Racsunszke  
 Péte knige Mosesa ali Právdene knige

Š. K. navaja kratice ustrezno poimenovanju v Septuaginti: Genesis, Exodos, Leuitikon, Arithmoi, Deuteronomion, ali v Vulgati: Genesis, Exodos, Leviticus, Numeri, Deuteronomium.

Izraz »Deuteronomium« v 5 Mz 17,18 prevaja Kardoš s »právda« (stand. prevod: »postava«), v Joz 8, 32 pa z »drüga právda«.<sup>26</sup>

### 4. Razporeditev svetopisemskih beril v NZ 1771

Š. K. je »ekumenski«, ker v NZ omeni tudi, katera epistola in kateri evangelijski odlomek naj se bere pri Božji službi na posamezne nedelje

<sup>23</sup> Prim. *Pomen Skupne izjave o opravičenju in njeni sadovi*, v: Ekumenski zbornik *V edinosti* 2000 (Kraljestvo božje LV), Maribor 2000, 101.

<sup>24</sup> Ustrezno mesto pri Origenu se glasi takole: »Pebtroç (...) epiVtel ei eñ rwmh genomenoç aheskol opisqh katalkefal hç, outwç aujtoç ljaxiwsaç paqein« (Peter se je na koncu mudil v Rimu in je bil pribit na kol z glavo navzdol; tako je sam zaprosil, da pretrpi smrt). E Tomo III commentariorum Origenis in Genesisim: PG 12,92.

<sup>25</sup> Prim. J. Smej, *Mihael Kuzmič, Predgovori Števana Kuzmiča*, v: Stopinje 1984, 92.

<sup>26</sup> Sporočilo Franca Kuzmiča. Na tem mestu se mu zahvaljujem.

in praznike. V tem sledi starokrščanski razporeditvi. Marijine praznike takole poimenuje: Márie ocšifcsávanya den (2. febr.), Kriřtuřovoga poprietyà dén (25. marec), Márie priglédanyà dén (Visitatio BMV, 2. julij), na velike Meře ali D. Márie řzmrti dén (15. avg.), na mále Meře ali Márie narodjenyà dén (8. sept.).

Na veliko čeřćenje Device Marije kaže prevod ř. K. iz Sir 24,8-16 (v NZ 1771 str. 817):

»Jař řzam te práve lúbezni i řztrahà i znanya i řzvétoga vùpanya mati: řtera dávam vekivecsna dugovánja vřzejm otrokom mojim imenùvanim od nyega.«

»eřgwł mhřhr thę agaphıew thę kal hę, kailřobou kailgnwıew kailthę obııaę eřł piřłoę. dırdomai de sumpasi toię teknoię mou ařıigenhęřł toię le-gomenoię up\* aıřtou.«

Tako je ř. K. prevedel epistolo za praznik Marijinega rojstva. Ni prevajal ne po Luthru ne po Dalmatinu, ker te vrstice iz Sir nimata. Tudi ni prevajal po Vulgati, ker uporablja določni člen, kot ga ima grščina. Torej je prevajal po Septuaginti.

## 5. Odmevnost NZ 1771

V Pokrajinski študijski knjiřnici v Murski Soboti hranijo 4 izvode NZ 1771 (sign. R 231, 231 a, 231 b, 231 c). Za nas je najbolj zanimiv izvod R 231 b, ki je bil v lasti Aleksandra (řandorja) Terplana (1816-1858) oziroma njegovih prednikov.<sup>27</sup> V ta izvod je prilepljena barvna slika, podobna barvni sliki v Luthrovi bibliji pri Raz 1, 12-16: Sin človekov med sedmimi zlatimi svečniki; v desnici drži sedem zvezd, iz ust pa prihaja dvorezen meč, njegovo obličje žari kot sonce v vsej svoji moči. Spodaj na sliki je napis v madžarščini iz Raz 22,12: »Glej, pridem kmalu in z mano pride moje plačilo ...« Čisto spodaj pa je zapisano: »Strachowsky filius řcupsit Vratislaviae 1758.«

<sup>27</sup> Aleksander (řandor) Terplan se je rodil 3. maja 1816 v Ivanovcih (Ivanócz), očetu Janořu, kmetovalcu in krojaču, ter materi Suzani, roj. Berke. Matična knjiga evang. řupnije Kriřevci ne navaja vere, zato so bili tako starři kakor tudi botri najbrž vsi evangeličani; botri: István Jaki##a in % Su#a (izg. řuža) Kerescmár. Teologijo je řtudiral na evangeličanskem teolořkem inřtitutu na Dunaju, bil kaplan v evang. řupniji v Puconcih (avg. 1831 do nov. 1841), nato řivel v Kolti na Madžarskem, se febr. 1842 vrnil v Puconce, kjer je kot redni duhovnik 18. marca 1858 umrl. Njegovo najpomembnejře delo je prevod psalmov v prekmurščino, ki ga je dodal 3. izdaji Novvoga zakona 1848 (prim. V. Novak, *n.d.* 73, in E. B., *Terplan Aleksander*, v: *Evangeličanski koledar 1998*, 161-162). Ustrezne strani (fotokopije) iz R 231b in 231c mi je oskrbel Franc Kuzmič, za kar se mu zahvaljujem.

Prva odmevnost NZ 1771 je lastništvo. NZ 1771 so varovali kot »zenico v očesu« (»Obvari me, liki jaboki vu ôki«, Ps 17,8; prev. Š. Terplan). To razberemo iz svojeročnih zapisov v omenjenem izvodu NZ (različna pisava, različni datumi):

»Anno 1776 ifj. (ifju?) Terplan, if (?) Terplan Janos, May Die 8 Ivanocz«

»Nouvi Zakon, Michael Terplan Szent Benedikat Terplan«

»Possessor hujus libri est Johannes Terplan« (prevajam: »Lastnik te knjige je Janoš Terplan«).

»Anno 1785 die 18 octobris«. Na drugi strani: »Kozma (?) Josephus

Ano 1791 Die 5 Nov.«

»Sapiens dat post« (prevajam: »Pametni popusti«; prim. nem.: »Der Weise gibt nach«).

»Alexander Terplán m. p. Anno 1834«

Na zadnji strani: »Verus ac Legitimus possessor hujus Libri est Michaël Terplan, ašo 1790 die 15 Augusti« (prevajam: »Resnični in zakoniti lastnik te knjige je Mihael Terplan, leta 1790, dne 15. avgusta).

»Si Christum nescis nihil sapienter (?) discis« (prevajam: »Če ne poznaš Kristusa, se nič pametnega ne naučiš«).

»Quocumque aspicias nihil nisi Christi imago« (prevajam: »Kamorkoli se ozreš, ni nič drugega kot Kristusova slika«).

»O mihi praeteritos Insipientes si reserat annos« (prevajam: »Oh, če mi odkrije nespametna pretekla leta«).

»Agnoscit suum possessorem Joannem Terplan, anno 1794 die 21...(?)« (prevajam: »Pripozna za svojega lastnika Janoša Terplana 1794, dne 21...?«)

»Agnoscit nunc filium Alexandrum Terplán, Puczincz 840 m. p.« (prevajam: »Pripozna sedaj sina Aleksandra Terplana, Puconci 1840 s. r.«).

Iz teh zapisov spoznamo, da je bil prvi lastnik R 231 b Janoš Terplan, ded (?) Aleksandra Terplana in nato Janoš Terplan, oče (?) A. Terplana. Vmes je prišla knjiga v last drugim, npr. v last Mihaela Terplana in nekega Jožefa. So morda ti vsaj nekaj let obiskovali gimnazijo v Nemes-Csóju kot gojenci tamkajšnje evangeličanske sirotišnice (obstajala je že pred letom 1741), ker so znali latinsko? Prepri o lastništvu sklne Mihael Terplan s sentenco: »Sapiens dat post.«

Zanimiv je tudi vpis v R 231 c:

»Ete Knige Na ŷzvoj haszek Szebi Szebi (dvakrat – op. J. S.)

ŷzpravo Szpolane Drávecz Iván 1832.«

»Ete Knige ŷze Bi ŷzpravo ŷz polane Dravecz Janos, 1836. Lepe ricsi jefztjo v tej Knigyi.«



»Ete Knige«

»Eta Kniga Na Jzvoj haszek szebi Jzpravo«

Vpis v R 231 a:

»Tót Kereszturi Čsouk (sic) Novák Jóseff 1871.«

»Tót Kereszturi. Novák i Csahuk Jósefa Knige kijefkrádne More dati zanyé 3 f, 1871«

Na drugi strani: »Novák Ferentz«

Iz teh zapisov veje veliko spoštovanje do NZ 1771, saj lahko sedaj prvič slišijo v svojem jeziku »gucsécsega Boga« (začetni Predgovor, par. 9).

Kraji, kjer so hranili NZ 1771: Ivanovci, Sv. Benedikt (Kančevci), Puconci, Polana, Tót Kereszturi (Slovenski Križevci na Goričkem) in Veščica (M. Kuzmič).

In še sodobno pričevanje. Dr. Mihael Kuzmič, predstojnik Evangelijskega teološkega centra v Ljubljani, pravi, da je že v otroštvu bral iz oguljenega in iztrošenega očetovega izvoda NZ 1771. Iz te knjige je črpal moč za svoje krščansko življenje.<sup>28</sup>

Omemba Marijinih in drugih svetniških praznikov v NZ 1771 »ekumensko« deluje vse v sedanji čas.<sup>29</sup>

## Sklep

Oba Kuzmiča, Štefan in Mikloš, sta s Svetim pismom hranila duhovno življenje kristjanov med Muro in Rabo. S tem sta položila temelj ekumenizmu: »Sveto pismo je izbrano orodje v rokah vsemogočnega Boga za doseg tiste edinosti, ki jo naš Odrešenik ponuja vsem ljudem.«<sup>30</sup>

Če so bili ponatisi NZ, SE in MK duhovna hrana tako evangeličaoov na eni strani, kakor katoličanov na drugi, kdo bi potem mogel zabraniti Božji besedi pot do edinosti?

In lep sklep na koncu razporeditve prazničnih evangelijev in epistol v NZ 1771 (str. 813): S. B. D. I. H. (= **S**amo **B**ogu **d**íka **i**no **h**vála) ter čisto na koncu (str. 854): Díka bojdi Bougi Ocsi ino Színi in Dúhi Jzvé-tomi tû i na vjzíní.

<sup>28</sup> Prim. M. Kuzmič, *n. d.*, 6.

<sup>29</sup> Prim. J. Smej, *Ob predstavitvi Stopinj 2001*, v: Stopinje 2002, 46.

<sup>30</sup> *Odlok o ekumenizmu*, v: *Koncilski odloki*, Ljubljana 1980, 250. Janez Pavel II., Okrožnica *Da bi bili eno*, Ljubljana 1996, 46.

***Povzetek: Jožef Smej, Nouvi zakon 1771 v luči sodobnega ekumenizma***

Leta 1999 je izšel faksimile najobširnejšega in najpomembnejšega dela prekmurskega slovstva: Nouvi Zákon (NZ). Iz grščine ga je bil prevedel in leta 1771 izdal Štefan Küzmič, evangeličanski duhovnik v Surdu. Pričujoča razprava na podlagi tipičnih primerov pokaže, da je Š. Küzmič res prevajal iz grščine, medtem ko je njegov sodobnik Mikloš Küzmič, katoliški župnik pri Sv. Benediktu v Kančevcih, prevedel Szvéte Evangyliome (SE) iz Vulgate in jih izdal leta 1780. Tudi v svoji Knigi molitveni iz leta 1783 (KM) ima mnogo svetopisemskih mest, prevedenih iz Vulgate. Oba Küzmiča sta s svojim prevodom položila temelj ekumenskega gibanja, saj 2. vatikanski cerkveni zbor naglašaja: »Sveto pismo je izbrano orodje v rokah vsemogočnega Boga za doseg edinosti.« Predgovori Š. Küzmiča k posameznim knjigam NZ kažejo, da je ta izobraženi evangeličanski duhovnik dobro poznal patristično slovstvo. Sodobni cerkveni dokumenti poudarjajo, da ne gre zametovati eksegeze cerkvenih očetov, saj so oni prednostne priče izročila. V predgovoru k Pismu Rimljanom Š. Kuzmič sicer prevede Luthrov nauk o opravičenju, vendar izpusti na koncu Luthrovo izrazito protirimsko ost. Ponatisi NZ, SE in KM so hranili duhovnost prekmurskih kristjanov. Če je torej bilo Sveto pismo duhovna hrana vzporedno na eni strani evangeličanov, na drugi strani pa katoličanov, kdo bi potem mogel zabraniti Božji besedi pot do edinosti?

*Ključne besede:* Štefan Küzmič, Nouvi zákon, Mikloš Küzmič, Szvéti evangyliomi, Kniga molitvena, predgovori, cerkveni očetje, cerkveni dokumenti, ekumenizem.

***Summary: Jožef Smej, Nouvi zákon from the modern ecumenical point of view***

The facsimile of Nouvi zákon (New Testament), the most voluminous and highly important work of the whole literature created in the region of Prekmurje, appeared in 1999. Nouvi zákon had been translated from Greek by Štefan Küzmič, a Lutheran churchman in Surd, and was published by him in 1771. The present article has several typical examples of how Štefan Küzmič was really using Greek wording of the Bible whereas Mikloš Küzmič, Štefan Küzmič's contemporary and a Catholic parish priest in the Church of St Benedict in Kančevci, translated Szvéti evangyliomi (Holy Gospels) from the Vulgate and edited them in 1780. The same was true of Mikloš Küzmič's Kniga molitvena (Prayer Book) published in 1783, where there are also many

biblical quotations taken and translated from this oldest Latin version just mentioned. Štefan Küzmič and Mikloš Küzmič, both of them laid the foundation stone, by their translations, to the ecumenical movement, according to the Second Vatican Council which appreciates the scriptures as the elected means in the hands of the Almighty God in order to attain the unity. Štefan Küzmič's prefaces to the NT books reveal how this educated Lutheran clergyman knew the patristic literature exceedingly well. The Catholic Church's documents nowadays say explicitly the exegesis of the Fathers of the Church should not be neglected as they are outstanding witnesses of the tradition. In his preface to the Letter of St Paul to the Romans, Štefan Küzmič translated Martin Luther's justification doctrine yet left the final anti-Roman expressions out of the original wording. The reprints of *Nouvi zákon*, *Szvéti evangyliomi* and *Kniga molitvena* supported the spirituality of Christian people living in Prekmurje. The Bible has nourished, spiritually, both the Lutherans as well as the Catholics: Who could prevent the Word of the Lord from being a way toward the unity?

*Key words:* Štefan Küzmič, *Nouvi zákon*, Mikloš Küzmič, *Szvéti evangyliomi*, Fathers of the Church, *Kniga molitvena*, prefaces, Catholic Church's documents, ecumenism.

Peter Kvaternik

## **Premik od Sare k Mariji**

### **Prenova župnijske pastorale**

»Ali je za Gospoda kaj pretežko?« (1 Mz 18,14)

»Bogu namreč ni nič nemogoče.« (Lk 1,37)

#### **Uvod**

Župnijska pastoralna v Cerkvi na Slovenskem ne daje več takih rezultatov, kot smo jih bili vajeni nekoč in kot bi si jih v Cerkvi želeli še danes. Za današnje stanje navadno krivimo prejšnjo in sedanjo oblast ter vedno večjo sekularizacijo, ki jo prinašata novi liberalizem in sodobno potrošništvo. Malokdaj se vprašamo o možnih lastnih napakah ali nepravilnem pastoralnem delovanju. Predvsem pa premalo iščemo novih in boljših rešitev. Vendar vsi ne razmišljajo tako in zato tega ne moremo preprosto posploševati.

Pred kakšnim letom je prišel k meni v pisano Pastoralne službe ostareli župnik z osmimi križi na ramenih, ki še vedno zavzeto dela v Gospodovem vinogradu na manjši župniji. Rad bi napravil na podlagi statističnih podatkov grafikon o udeležbi nedeljnikov pri maši vse od leta 1965 dalje. Prosil me je, da mu nekatere manjkajoče podatke dopolnim iz škofijskega statističnega arhiva.

Nekaj tednov kasneje mi je prinesel pokazat grafikon, ki ga je sam naredil. On seveda ne dela z računalnikom, zato si je najprej na karton rjavega papirja izrisal mrežo in nato vanjo vnesel krivuljo. To je potem razdelil glede na leta z navpičnimi črtami in razdelke zaznamoval z imeni nekdanjih župnikov, poleg tega pa zaznamoval z barvo še druge njemu pomembne letnice, npr. od kdaj ljudje uporabljajo avtomobile za prevoz k maši ipd. Najbolj ga je seveda zanimal tisti del krivulje, ki kaže stanje v župniji, odkar je v njej on župnik. Tudi v tem času krivulja nedeljnikov, podobno kot že prej, neustavljivo drsi vztrajno navzdol. Zelo je bil prizadet zaradi tega neustavljivega padanja obiska maše, ki je z izrisano krivuljo zelo nazoren. Povedal je, da je grafikon pokazal tudi članom župnijskega pastoralnega sveta (ŽPS) in se z njimi spraševal, kaj je možno storiti? Spraševal se je, kaj dela narobe, da je tako? Kaj bi morali v župniji delati drugače, da bi se krivulja obrnila navzgor? Ali je on še primeren za delo na župniji, ali naj raje povsem

»spreže«? Ali morda s svojim vztrajanjem na župniji vendarle ne dela v njej več škode kot koristi?

Nisem imel občutka, da sem ga prepričal, ko sem mu navajal »objektivne« razloge, zakaj je danes obisk pri nedeljski maši marsikje manjši. Ob tej svoji prizadetosti zaradi dozdevnega pastoralnega neuspeha se mi je zasmilil in mi bil hkrati silno simpatičen. Vsekakor bolj kot mnogi mladi duhovniki, ki se ob izpolnjevanju vsakoletne verske statistike zgolj jezijo ali iz nje norčujejo; stanje, ki ga statistika odslikava, pa jih ne prizadene. Tega ostarelega sobrata ne morem pozabiti. Postal mi je simbol duhovnika, ki »mu ni vseeno«!

Podobno kot ta se sprašujejo tudi nekateri drugi duhovniki in laiki. Ti zadnji predvsem na sejah ŽPS, ko hočejo problemom v župniji priti do dna. Vedno znova se pojavlja vprašanje o vzrokih za tako stanje in o načinih, kako bi ga preseglji? Kaj bi morali v bodoče delati drugače kot doslej? Ali stanje lahko izboljšamo? Katera sredstva imamo na voljo?

V nadaljevanju želimo vsaj nekoliko odgovoriti na ta vprašanja. Ne bomo se spraševali o vzrokih za sedanje stanje, ampak o možnih načinih njegovega izboljšanja.

Pričujoča razprava utemeljuje potrebnost prenove župnijske pastore, se dotika vprašanja razmerja med občestvom in župnijo, postavlja pod kritičen pregled dosedanja teritorialni princip in vsaj kratko predstavlja nekatere konkretne modele župnijske prenove.

## 1. Župnija in občestvo

### 1.1 Ideja o občestvu

Novе socialne razmere v deželah nekdanjega realnega socializma kakor tudi v zahodnih deželah so prispevale k novemu odkrivanju vrednosti župnije. V času komunizma je župnija predstavljala ljudem poslednjo oazo zavarovanosti pred nasilno ateizacijo in nasilnim rušenjem smisla življenja. Vernikom je nudila doživetja, ki so jih vsaj za nekaj časa vrnila v nekdanje čase »pred svobodo« in jim hkrati budila upanje na boljše prihodnje dni. V zahodni družbi je župnija ves čas mnogim ostala kraj svobodnega uresničevanja želje po stiku z Bogom, pa tudi kdaj kraj nostalgичnega spomina na preteklost.

Ideja o občestvu je nekdanj veljala za tipično protestantsko idejo, zato v katoliških krogih ni bila posebno priljubljena.<sup>1</sup> Preveč je simbolizirala protestantsko »svobodomiselnost« v odnosu do cerkvene hierarhične strukture. Tekom časa se je pokazalo, da po eni strani protestantje svoje zamisli o povsem samostojnem ali neodvisnem občestvu

<sup>1</sup> Prim. P. M. Zulehner, *Pastoraltheologie*, Band 2, Gemeindepastoral, Düsseldorf 1989, 46.

ne morejo izpeljati do konca, po drugi strani pa katoličani niso mogli vztrajati zgolj pri vesoljnosti Cerkve.

Že pred koncilom so potrebo po občestvenosti gojila razna gibanja kot: biblično, liturgično, mladinsko. Koncil sam se z župnijo ni sistematično ukvarjal, ampak so posamezne teze o župniji razdrobljene v posameznih koncilskih dokumentih, kamor so bile večinoma vključene šele med samo razpravo. Ker pa je koncilski vrnitev k Svetemu pismu in cerkvenim očetom pomenila tudi potrebo po novi ekleziologiji, se ta ni mogla ogniti vprašanju župnije in njenega občestva. Če bi skušali povzeti vse, kar koncilski dokumenti povedo o župniji, potem bi to lahko povzeli v naslednjo definicijo: »Župnija je kot Božja Cerkev tisto področje, kjer pod vodstvom župnika in v tesni povezanosti s škofom izkustveno in misijonarsko živi skupnost verujočih v Jezusa Kristusa ter se uresničuje v oznanjevanju, bratski povezanosti, še posebej v evharističnem slavlju ter v drugih liturgičnih dogodkih.«<sup>2</sup> Koncil torej župnije ni pravno definiral, ampak jo opredelil kot versko dogajanje. Pravno jo je opisal novi Zakonik cerkvenega prava takole: »Župnija je določena, trajno ustanovljena skupnost vernikov v delni Cerkvi, katere pastoralna skrb je pod oblastjo krajevnega škofa zaupana župniku kot njenemu lastnemu pastirju.«<sup>3</sup> V nasprotju s prejšnjim zakonikom iz leta 1917 novi zakonik župnije ne definira glede na njeno ozemlje, ampak kot »skupnost vernikov«. Kljub vsemu pa je župnija vendarle nujno vezana na neko ozemlje, če drugače ne, s sedežem svojega župnika. Več kot koncil so se z župnijo ukvarjale razne kasnejše narodne in škofijske sinode. Tudi med teologi in biblicisti je bilo veliko razprav o značaju prvih krščanskih skupnosti in o začetkih župnijskega življenja, kot nam je to poznano danes. Dejstvo je, da je v zgodovini Cerkve imela župnija različne oblike in pomen, vedno tudi v navezavi na trenutno družbeno ureditev. Zato tudi spremembe, ki jih v župnijsko življenje prinašajo sodobne družbene spremembe, niso nekaj povsem novega in nepričakovanega.

Tudi pokoncilski cerkveni dokumenti, vsaj kolikor jih pri nas poznamo, se izrecno ne posvečajo vprašanju župnije, ampak jo večina od njih, zlasti tisti, ki so pastoralno naravnani, nekako predpostavljajo.<sup>4</sup> Še največ o njej govori eden zadnjih, pa še ta predvsem pod vidikom duhovnika.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Prim. P. M. Zulehner, *n. d.*, 50.

<sup>3</sup> Prim. kan. 515.

<sup>4</sup> Npr. Apostolska spodbuda *Evangelii nuntiandi* papeža Pavla VI., *Posinodalna apostolska spodbuda o krščanskih laikih* Janeza Pavla II. ali *Direktorij za službo in življenje duhovnikov* in *Duhovnik na pragu tretjega tisočletja* Kongregacije za duhovščino.

<sup>5</sup> Prim. Kongregacija za duhovščino, *Duhovnik, pastir in voditelj župnijskega občestva*, CD 99, Ljubljana 2003.

Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem je v poglavju o župniji (5.3.1) priznal »legitimnost različnih tipov župnij« (PZ 425) in se zavzel za večjo senzibilnost do različnosti, ki jo »raznolikost župnij« že sama po sebi vnaša v konkretno ravnanje. Povsem jasno je, da ostaja pri dosežanju pojmovanju župnije kot teritorialne enote, vendar nakazuje potrebo po ustanavljanju tudi novih personalnih župnij. Ko se je zavzel za poenotenost pastoralne prakse v primerljivih tipih župnij, je hkrati opozoril tudi na potrebo po različnih pastoralnih pristopih v mestu ali na deželi. Izpostavil je tudi potrebo, da župnije postanejo skupnost občestev, ki naj jih povezuje in usklajuje ŽPS. Nedvoumno se je opredelil za t.i. »koncilsko vizijo župnije«, katere uvedba zahteva v praksi nove pastoralne poudarke (prim. PZ 427).

## 1.2 Kritike teritorialne župnije

Danes ni malo teologov, ki dvomijo o smiselnosti nadaljnjega obstoja teritorialnih župnij v obliki, kot jo poznamo danes.<sup>6</sup> Na kratko te kritike lahko na zelo jedrnat način strnemo v vsaj nekaj alinej:

a) Razlogi za skepso do teritorialnega principa doseganje župnije so predvsem tile:

- Konec je dobe, ko je bila celotna evropska družba prežeta s krščanstvom in od njega podedovanimi vrednotami.

- Religija, ki jo oznanjajo Cerkve, izgublja integracijski naboj v današnji družbi.

- Socialna oblika same Cerkve se spreminja.

- Življenjskih področij današnjega človeka je že v principu zelo veliko, vsekakor neprimerno več, kot jih je bilo nekdanj.

- Zaradi številne ponudbe na vseh področjih je sodobni človek prisiljen vedno znova k izbiranju med temi ponodbami. To se prenaša nehote tudi na versko področje.

- Tudi kultura je postala pluralna. Poleg tega pa se zaradi sedanjega preseljevanja ljudi na enem kraju srečuje cela množica kultur. Enako je na področju religije. Zato nekateri govorijo kar o pluralizaciji kulture in religije.

- Govorimo o disperzivnosti religioznega. Religiozno se pojavlja v najrazličnejših oblikah na različnih področjih življenja in ne predstavlja več zgolj enega življenjskega bloka, ki bi usodno zaznamoval človeka.

- V življenju človeka igra velik pomen vprašanje različnih okusov. Kar pomislimo na modo, na prehrano in še kaj. Določeni okusi so značilni za

<sup>6</sup> Eden takih je M. N. Ebertz. Za to svoje stališče navaja mnogo razlogov. (Prim. M. N. Ebertz, *Aufbruch in der Kirche. Austösse für ein zukunftfähiges Christentum*, Freiburg 2003.)

določene socialne skupine ljudi, zato imajo tudi socialni pomen. Temu se tudi na verskem področju ne moremo izogniti.

b) Samo po sebi prihaja do nujnih sprememb v razumevanju teritorialne župnije in bo še prihajalo. Vztrajanje predvsem na principu teritorialne župnije po Ebertzu ni perspektivno, ker:

- ne zajema v zadostni meri, ali pa sploh ne, novih življenjskih prostorov, v katerih ljudje preživijo znaten ali morda pretežen del dneva, tedna ali leta;

- ne pokriva več vsega ljudem bližnjega socialnega prostora, v katerem srečujejo druge ljudi;

- od stalno zaposlenih v Cerkvi ali od prostovoljcev zahteva preveč časa in naporov in ne upošteva današnje raznolikosti ljudi;

- nekatere potiska na rob župnijskega življenja (pravimo, da so obrobni verniki), druge pa izključuje (imamo jih za oddaljene ali pogane);

- meje med različnimi okusi ljudi pretvarja v socialne meje.

c) Zato pa je po mnenju istega avtorja nujno potrebno:

- graditi in medsebojno povezovati vse tiste iniciative na verskem področju, ki pospešujejo predvsem socialno in življenjsko bližino;

- računati z odpori ljudi do sedanje oblike cerkvene organiziranosti in do vpliva le-te na praktično ravnanje Cerkve;

- v pastoralni jasno definirati prioritete, določiti njene cilje, odkrivati nove vire, določiti jasne in merljive kriterije pastoralnega uspeha ali neuspeha;

- naslovnike in njihova dosedanja verska izkustva jemati zelo resno, tudi če nam niso po volji ali so v nasprotju ali nesoglasju z ustaljeno versko doktrino;

- izhajati iz njihovih življenjskih okoliščin, ki jih verjetno bolj določajo, kot si mi mislimo, vsekakor pa bolj, kot si oni sami predstavljajo;

- resno upoštevati vsa tista okolja, ki ljudem določajo njihov življenjski stil;

- zajeti v svoje programe posebej tudi duhovno zahtevnejše vernike;

- nenehno vključevati nove prostovoljce, jih dodatno motivirati, povezovati in jih permanentno usposablјati;

- graditi mnoge nove medsebojne povezave, stare pa čim bolj ohranjati;

- izkoristiti tudi nove komunikacijske možnosti, ki jih v obilnejši meri ponuja sodobna tehnika.

### 1.3 Zagovorniki župnije

Kljub vsem kritikam na račun dosedanjega razumevanja župnije pa mnogi teologi še vedno prisegajo nanjo, vendar večina med njimi meni, da je potrebna temeljitega premisleka in preнове.<sup>7</sup> Potreben je



nekakšen »eksodus« iz dosedanjega pojmovanja župnije kot »objekta« pastore od zunaj k razumevanju, da župnija postane »subjekt«, ki je sam odgovoren za lastno versko življenje.<sup>8</sup> Če jo hočemo prenoviti, moramo imeti za to neko temeljno vizijo, kaj pravzaprav dejansko hočemo. Šele jasna vizija nam lahko da pravo usmeritev, nas motivira in ob kritični presoji lastnega delovanja vodi k boljšim rešitvam, kot so današnje. Cerkev je zato tu, da ljudi privede k odrešenju, k Bogu. Zato pa mora biti v službi Kristusa, ki je prišel na svet zato, da ljudi odreši. To svoje delo je dovršil s smrtjo na križu in vstajenjem, dopolniti pa ga mora vsak posameznik s pomočjo Cerkve. Ona nudi prostor, vso svojo energijo in vse svoje sposobnosti Kristusu, da svoje delo odrešenja privede do točke »omega«.

Cerkveno življenje se že od vsega začetka odvija v nekakšnem trikotniku med sprejemanjem, zahvaljevanjem in razdeljevanjem. To so tri temeljne potrebe človeštva in trije izviri cerkvenega delovanja hkrati. Cerkev sprejema od Boga odrešilne milosti, za vse to slavi Boga v liturgiji in deli naprej to, kar je sama prejela, v oznanjevanju in karitativnosti. Vendar za to niso dovolj le besede in ljudje, ampak tudi ustrezní prostori ali kraji uresničevanja. Občestvo in župnija se skozi vso zgodovino kaže kot najprimernejši prostor za doseganje večje mistične prepojenosti posameznika z božjim, kakor tudi za diakonijsko služenje posameznikom in celim skupnostim. Predvsem pa se v občestvu lahko uresniči tista bratska in sestrška povezanost med kristjani,<sup>9</sup> ki po zgledu prve skupnosti v Jeruzalemu mnoge prepriča o resničnosti tega, kar oznanja (Prim. Apd 2,42-47).

#### 1.4 Vsako življenje teži k razvoju

Vse, kar je živega, se mora vedno razvijati in rasti, sicer že odмира. Tako je tudi v župniji, ki je živ organizem. Tej zakonitosti življenjske rasti so podvrženi v njej ljudje, pa tudi strukture.<sup>10</sup> Tisti, ki hočejo kot pastirji druge voditi k »zelenim pašnikom« (prim. Ps 23,2) morajo po zgledu judovskih pastirjev sami hoditi naprej in iskati! Če stojijo na

<sup>7</sup> Prim. P. M. Zulehner / J. Brandner, »Meine Seele dürstet nach dir« (Psalm 63,2). *Gottes-Pastoral*, Ostfildern 2002; W. Krieger / B. Sieberer (Hg.), *Gemeinden der Zukunft – Zukunft der Gemeinden*, Würzburg 2001; F. – P. Tebartz-van Elst, *Gemeinden werden sich verändern*, Würzburg 2001.

<sup>8</sup> Prim. P. Aračić, *Kairos der Pfarrgemeinde. Wege zur Gemeinde der Mitverantwortlichen*, v: I. Baumgartner (Hg.), *Den Himmel offen halten*, Innsbruck-Wien, 2000, 271.

<sup>9</sup> Prim. J. Hendriks, *Gemeinde als Herberge. Kirche im 21. Jahrhundert – eine konkrete Utopie*, Gütersloh 2001.

<sup>10</sup> Prim. K. Lehmann, *Die Zukunft der Seelsorge in den Gemeinden. Zur Planung einer kooperativen Pastoral im Bistum Mainz*, Mainz 1995.

mestu, tudi čreda ne more naprej. Biti morajo dovolj modri, da vodijo »svoje« v pravo smer, že v naprej predvidijo nevarnosti in jim nudijo najboljše (prim. Jn 10,1-5). To od njih terja mnogo začetne pripravljenosti, pa tudi sprotnega dopolnjevanja in dograjevanja na podlagi pridobljenih izkušenj. V to je treba prostovoljno in iz zavesti odgovornosti vložiti veliko truda in sredstev, tako na intelektualnem kot duhovnem področju.<sup>11</sup>

Današnje življenje in delo v Cerkvi zahteva tudi od laikov, da skrbijo za svoj vsestranski verski razvoj. Po eni strani so dolžni prisluhniti dobrim pastirjem, po drugi pa neposredno Bogu, ki jim osebno govori preko zakramentalnih in drugih potov in jih s karizmami usposablja za graditev občestva.

### 1.5 Župnijska občestva se morajo razvijati

Življenje v župniji ali cvete in raste ali pa zamira.<sup>12</sup> Dejanskega mirovanja ni. Tudi navidezno mrtvilo je v resnici nazadovanje. Danes smo priče nekaterim pojavom, ki dajejo vtis, da nekatere župnije zamirajo. Če pogledamo statistiko mladinskih župnijskih skupin v zadnjih letih, bomo težko rekli drugače. Če primerjamo strukturo povprečnih nedeljnikov, bomo videli marsikje podoben pojav. Če preštevamo otroke v cerkvi v počitniškem času, prav tako. Mnogi duhovniki se zelo trudijo, vendar hkrati doživljajo tudi vidno neuspešnost svojih prizadevanj. Je kaka rešitev?

Do odgovora nam lahko pomaga priti skrbno branje in premišljevanje svetopisemske pripovedi o Abrahamu in Sari, ko sta bila že zelo v letih, a kljub božjim obljubam še vedno brez potomstva in tako rekoč zapisana bližnji smrti. Takrat je prišel na obisk k njima Bog v podobi treh mož, ki sta jih nad vse gostoljubno sprejela in dostojno pogostila. Bog pa je na ta obisk v povsem neobičajni obliki prišel s posebnim namenom. Naznanil jima je po teh možeh skorajšnje rojstvo težko pričakovanega sina, ki je edini mogel biti zagotovilo za izpolnitev vsej predanih Božjih obljub. Tedaj se je Sara temu naznanilu smejala, saj glede na njuno starost ni mogla verjeti, da se to lahko uresniči. In vendar jima Bog zagotovi, da bo čez eno leto pestovala sina (prim. 1 Mz 18,1-15).

Podobno se ponovi tudi ob angelovem oznanjenju Mariji, ko ta Božji poslanec obljubi skorajšnje rojstvo Božjega Sina. Vprašalno obliko treh mož na obisku pri Abrahamu in Sari: »Ali je za Gospoda kaj

<sup>11</sup> Prim. K. Koch, *Gemeindeleitung in Gegenwart und Zukunft*, v: I. Baumgartner (Hg.), *Den Himmel offen halten*, Innsbruck-Wien 2000, 197.210.

<sup>12</sup> Prim. P. M. Zulehner, *Aufbrechen oder untergehen. So geht Kirchenentwicklung*, Ostfildern 2003.

pretežko?« angel Gabrijel nadgradi z trdilnim stavkom: »Bogu namreč ni nič nemogoče!« (prim. Lk 1, 37)

Sedanje župnijske skupnosti bi morale po zgledu Sare in Marije postati kakor »nosečnice«, ki bodo spočele in rodile otroke za nebesa! Če so naša občestva postarana in na videz nerodovitna, je vendar mogoče, da po Božji milosti »zanosijo«! Toda ali so sprejemljiva za nenapovedane in včasih neprepoznavne Božje obiske? Ali je v njih dovolj gostoljubnosti do vsakega, po čemer (lahko) povsem nepredvidljivo prihaja naproti Bog sam?

Na prvi pogled »nerodovitna telesa« naših (ponekod dobesedno zelo ostarelih) župnij po Božjem posegu vendarle lahko postanejo rodovitna. Vendar Bog pričakuje pri tem sodelovanje občestev samih. Vprašanje pa je, ali se naša občestva tej Božji obljubi odkrito ali pa zelo prikrito (kot Sara) le smejejo, ali pa jo sprejemajo s podobno vero in zaupanjem, kot je to storila Marija.

Ko je otrok enkrat spočet, poroda ne moremo bistveno pospešiti. Nosečnost rabi svoj čas. Po drugi strani tudi predolgo čakanje na rojstvo lahko postane nevarno. Zato je treba z »župnijami – nosečnicami« preudarno ravnati. Za zdravo »donositev«, kar je Bog sam v njih »spočel«, je potrebna neke vrste »nosečniška telovadba«!<sup>13</sup> Tako bi lahko v prispodobi imenovali poskuse prenove župnij, ki so potekali v bližnji preteklosti ali smo jim priče tudi v sedanjem času.

## 2. Modeli občestvene prenove

### 2.1 Duhovna gibanja v službi prenove župnije<sup>14</sup>

Nekatera novodobna cerkvena gibanja poskušajo župnijo kot »nerodovito« preprosto nadomestiti. Druga pa jo želijo od znotraj prenoviti. Na tem mestu moremo predstaviti na zelo kratek način nekaj takih poskusov.

**1. New Image of the Parish (NIP).** Ta projekt poskuša iz župnije napraviti skupnost, ki ima kar najbolj izgrajene bratske odnose. Zato posveča posebno pozornost oblikovanju občestva, ki je sestavljeno iz malih občestev, pa tudi oblikovanju posameznika kot samostojne osebe. Za izhodišče služi analiza sedanjega stanja in hkrati vizija, kako bi moralo biti v bodoče. Pri uresničevanju skupaj zastavljene vizije naj bi sodelovalo kar največje število vseh prebivalcev župnije. Zato se župnijo razdeli na stanovanjske četrti. Župnijska prenova se odvija v treh korakih: senzibilizacija za Cerkev kot skupnost, evangelizacija, poglo-

<sup>13</sup> Prim. P. M. Zulehner / J. Brandner, *n. d.*, 183.

<sup>14</sup> Prim. P. M. Zulehner, *Pastoraltheologie. Gemeindepastoral*, 143-174.

bitev razumevanja zakramentov in zakramentalne prakse. Prenova traja običajno 14 let.

**2. Neokatehumenat.** Njegov namen je na osnovi katehumenatskega itinerarija v že krščenih vernikih na novo ovrednotiti zakrament krsta in preko Božje besede in liturgije privedi posameznika k osebni odločitvi za Kristusa in za življenje v neokatehumenskem občestvu. Najprej v župniji nastopijo od drugod povabljeni katehisti, ki podajo svoje kateheze. Tisti, ki se odzovejo, tvorijo novo neokatehumensko skupnost. Neokatehumenska pot pozna šest etap. Prva je kerigmatični tečaj s katehezami. Nato nastopi predkatehumenatska dveletna doba, v kateri se člani dobivajo vsak teden dvakrat, enkrat k božji besedi, drugič k evharistiji. Ta je vedno posebej zanje v soboto zvečer. Nato nastopi tretja etapa – pravi katehumenat, ki traja nadaljnji dve leti in se zaključi s skrutinijem pri škofu. V četrti, triletni fazi, katehumenatska skupnost poskuša živeti pravo krščansko življenje predvsem ob poglavljanju molitve, veroizpovedi in očenaša. Peta etapa je priprava na dokončno odločitev, ki člana usposobi za poslanstvo tudi drugim. Zaključna faza pomeni slovesno obnovitev krstnih obljub, po kateri naj bi bil vsakomur Kristus tista skala, na kateri gradi svoje življenje (prim. Mt 7,24).

**3. Prenova v Duhu.** Prenova je eno od karizmatičnih gibanj, ki nastajajo od srede 18. stoletja dalje. Člani Prenove so prepričani, da je župnija kot mati z »nerodovitnim telesom«, ki sama od sebe ni sposobna prenove. Gibanje se zato ponudi kot nekakšno »nadomestno telo«, v katerem naj se kot otrok v materinem telesu razvija in se iz njega rodi prenovljeno občestvo. Prepričani so, da je glavni razlog za župnijsko neučinkovitost premajhna odprtost za delovanje Svetega Duha. Zato se ne morejo v zadostni meri razviti in ne morejo v zadostni meri delovati vse karizme. Prenova se dogaja zlasti preko prenove posameznega vernika. Ta se odvija tako, da si vsak priključuje v zavest negativne življenjske izkušnje in jih skuša »predelati« v pozitivne s pomočjo Svetega Duha. Pot k prenovi vodi preko molitvenih skupin, ki se posvečajo predvsem človekovi notranjosti.

## 2.2 Župnijski modeli prenove

Tudi posamezne župnije so stopile na posebno in izvirno pot prenove, ki je navadno podprta z dobro teološko osnovo, strokovnim spremljanjem in sprotno kritično analizo za to usposobljenih ljudi. Navedimo nekaj takih primerov:

**1. Eschborn pri Frankfurtu.** Po modelu te župnije se v župniji organizirajo pogovorne skupine, ki se dobivajo bolj ali manj pogosto, nekatere le trikrat letno, druge šestkrat v zimskem času, zopet druge vsak

mesec. Na osnovi svojih življenjskih zgodb udeleženci premišlujejo izbrane evangeljske odlomke in se odločajo za sodelovanje v župniji predvsem pri zelo preprostih in majhnih nalogah. Pri vsem tem skuša biti občestvo vedno subjekt in ne le objekt pastorale, s tem pa se počasi spreminja tudi vloga laikov in župnika.

**2. Dortmund – Scharnhorst.** Gre za frančiškansko župnijo, kjer si je posebna skupina zadala nalogo, da iz župnije kot »oskrbovane Cerkev« napravi »iniciativno Cerkev«. To skušajo doseči z mnogimi obiski po družinah in mnogimi malimi skupinami. Njihovo geslo je: »Kdor sodeluje, doživi občestvo!« Glavno sredstvo prenove je v tkanju mnogih vezi in stikov med verniki.

**3. Wien – Machstrasse.**<sup>15</sup> Župnija je nastala leta 1966 v novem dunajskem mestnem predelu. Župnik si je s sodelavci zadal nalogo, da iz anonimnih kristjanov oblikujejo bratsko skupnost. Znotraj župnije so nastala občestva, ki so dosegla velikost do največ 72 oseb (glede na Jezusove učence, ki jih je razposlal po dva in dva, kamor je hotel sam priti (prim. Lk 10,1)).<sup>16</sup> Ta občestva znotraj župnije naj bi postala subjekt pastorale. Občestva so razdeljena v manjše kroge. Največji poudarek dajejo prvemu obhajilu in birmi. Tudi tu se je, podobno kot v prejšnjih primerih, razvila nova vloga duhovnika v občestvu.

**4. Böblingen.** Gre za delavsko župnijo v industrijskem mestu. Zato so razvili »pastoralo podjetij«. Izhajajo iz vsakdanjega življenja delavcev. Poudarek je na posameznih osebah, ki svobodno sprejemajo iniciative in strukture. Velik pomen zanje ima veliki petek. Ne delajo velikih projektov ali korakov, ampak želijo napredovati le počasi, vendar vztrajno.

### 2.3 Temeljni tečaj občestvene vere (Passau)<sup>17</sup>

Posebno obravnavo zasluži poskus župnijske prenove, ki so ga razvili v škofiji Passau, ker je zelo dobro pripravljen in izpopolnjen na temelju mnogih izkušenj. Nekaj posebnega je tudi zato, ker je šlo skozi ta tečaj veliko župnij passauske škofije.

Izhodišče tečaja je, da Bog zbira svoje ljudstvo in ga spremlja skozi

<sup>15</sup> Prim. P. Wess, *Und behaltet das Gute*, Wien 1996.

<sup>16</sup> Po izkušnjah župnika Paula Wessa je to zgornje število, da se v skupnosti ljudje povežejo tako tesno, da hitro opazijo, če nekdo pri srečanju skupine manjka. Če je skupina večja in ne opazi, da eden izmed njih ni navzoč, potem po njegovem prepričanju ne moremo več govoriti o občestvu.

<sup>17</sup> Podrobno je ta poskus prenove predstavljen v knjigi: P. M. Zulehner / J. Fischer / M. Huber, »*Sie werden mein Volk sein*«. *Grundkurs gemeindlichen Glaubens*, Düsseldorf 1990.

zgodovino, kar ga napravlja za mistično in bratsko, hkrati pa tudi politično angažirano Božje ljudstvo. Ta cilj zasledujejo z nekaterimi poučarjenimi občestvenimi elementi.

Kot prvo želijo v vernikih utrditi zavest, da je *Bog sam graditelj Cerkve*, kar narekuje tudi novo pojmovanje ekleziogeneze, po katerem so vsi člani občestva »Božji sodelavci« (prim. 1 Kor 3,9).

Drugi temeljni kamen tečaja je dejstvo, da Cerkev nastaja vedno le skozi *mistagogijo*. Ta ni razumljena le v smislu uvajanja novokrščenih v skrivnosti liturgije in zakramentov, ampak mnogo širše: kot uvajanje ljudi v Božjo skrivnost (mysterion). Vsakogar želijo pripeljati pred skrivnost življenja, ki prihaja od ljubečega in odrešujočega Boga. Pred to skrivnostjo naj bi si vsak postavljajl vprašanja o svojem življenju. Postavljanje vprašanj o sebi je zelo pomemben korak. Temu sledi samostojna odločitev zapustiti za nekaj časa vsakdanje skrbi in se napotiti na »samoten kraj« (prim. Mr 1,35), ki je lahko molitev, cerkev, duhovne vaje ...

Tretji temelj predstavlja *Sveto pismo*, ki odgovarja na človekovo trenutno življenjsko situacijo. Človekovo življenjsko pot imenujejo »malo Sveto pismo«, Biblijo samo pa »veliko Sveto pismo«. S primerjanjem obeh med seboj skušajo priti do odgovora, kaj je prav in kako v življenju prav ravnati.

Pri tem jim pomaga četrti temelj, ki ga predstavlja popolna *svoboda vere*. Nihče ne sme imeti občutka, da je v verovanje kakorkoli prisiljen, ampak mora oznanjevanje prevevati popolna odsotnost vsakršne prisile.

Vse to naj v določenem trenutku posameznika ali skupino privede do trenutka, ko izreče svoj »adsum« in vstopi v nekakšen »*cerkveni noviciat*«.

Cilj tega je spoznanje svoje cerkvene poklicanosti, ki se potem *slovesno praznuje* v občestvu. Kot sad mističnosti naj dozori prava koinonija in iz nje izvirajoča diakonija.

Vse to posameznika privede do odkritja »*skritega zaklada*« v *Cerkvi* (prim. Mt 6,21), ki ga je vanjo položil Bog sam, da bi vsi živeli v miru in sreči. Ta zaklad so darovi Duha zanj osebno ter karizme za življenje občestva.

Za te darove je vsak pred Bogom *osebno dogovoren*, zato mora z njimi ravnati odgovorno in jih ne sme zakopati, ampak izrabljati v lastno in odrešenje drugih.

Temeljni tečaj ima namen krajevno oblikovano župnijo napraviti sposobno, da bi postala »*mati vere*«, ki vedno znova rojeva nove Božje otroke, v njih prebuja vero in jim omogoča, da bi jo živeli vedno močneje.

## 2.4 Drugi možni načini prenove župnije<sup>18</sup>

**1. Župnijsko svetovanje in organizacijski razvoj.** Cilj župnijskega svetovanja je, da bi občestvo probleme in naloge v družbenem kontekstu čim jasneje prepoznalo in jih prav poimenovalo. To naj privede do odkritja vseh v občestvu obstoječih potencialov in do razjasnitve pravih ciljev. To se lahko uresniči, če občestvo res želi nekaj spremeniti, spraviti v tek ali uresničiti določen projekt. Vsebino svetovanja in njegov cilj, pričakovanja in obveznosti je treba v občestvu določiti skupaj. Za doseg tega se smiselno uporabljajo metode, ki so običajne za vsako svetovanje. K temu pomagajo izkušeni in profesionalni svetovalci. Cilj in čas svetovanja sta odvisna od dogovorjenega obsega in načina svetovanja, navadno od pol do celega leta. Vsekakor mora v tem procesu sodelovati ŽPS, razni drugi aktivni člani in za to ustanovljena posebna skupina.

**2. Župnijska analiza.**<sup>19</sup> Prenova župnije se začne z analizo obstoječega stanja. Nadaljnji koraki privedejo do izdelave delovnega programa prenove. Analiza poteka v treh korakih: vizija – analiza – projekti. Pri tem naj sodeluje kar največ ljudi. Ta proces mora voditi za to usposobljena ustanova. Analiza obstoji v obdelavi vprašalnika 15 vprašanj, ki ga dobijo v izpolnjevanje po možnosti vsi prebivalci. Odgovore se strokovno analizira in predlaga določene projekte glede na vizijo, ki je bila določena na začetku. Čas celotnega postopka je različno dolg, vendar sama analiza potrebuje najmanj osem tednov. Prvo preverjanje napredovanja je po poteku enega leta. Analiza se izvaja samo, če za tem stoji ŽPS, ki v procesu tudi aktivno sodeluje.

**3. Pastoralni seminar.** Ta seminar želi pomagati posameznikom pri njihovem osebnem razvoju, pri usmerjanju župnijskega praktičnega življenja in pri razvijanju odgovornosti celotnega občestva. Oblikuje se skupina 12 – 25 oseb, v kateri pod vodstvom dveh moderatorjev člani drug drugemu pripovedujejo svoje življenjske zgodbe, predvsem pa svoj življenjski odnos do vere. Pri tem tudi predstavijo svoje predstave o Bogu in Cerkvi. Moderatorja skušata usmerjati pogovor v odkrivanje lastne poklicanosti in lastnih potencialov. Rezultati se soočijo z obstoječo župnijsko prakso in iščejo se potrebne spremembe. Čas poteka je šest večerov in trije vikendi v teku enega pastoralnega leta. Pou-darek je na razvijanju dialoškega in diakonijskega duha. Župnijsko

<sup>18</sup> Prim. Österreichisches Pastoralinstitut, *Gemeindeentwicklung*, Wien 1999.

<sup>19</sup> Prednost te oblike prenove za nas je v tem, da so jo izvajali že v nekaterih slovenskih župnijah na avstrijskem Koroškem. Potrebni vprašalnik je zato že preveden v slovenščino in ga je mogoče dobiti v pisarni Pastoralne službe v Ljubljani. Zaradi možnosti uporabe na Koroškem pridobljenih izkušenj je ta model lahko hitro izvedljiv tudi pri nas.

vodstvo mora sodelovati ves čas, saj bo odgovorno tudi za izvajanje dogovorjenega. V tem seminarju sodelujejo osebe, ki imajo v župniji odločujočo ali zelo pomembno vlogo. Tak seminar je torej omejen na eno skupino oseb. Ta predstavlja nekakšno bazično skupino, ki se dodatno usposablja za izvajanje drugih obsežnejših župnijskih načrtov.

**4. Župnijski koncil.**<sup>20</sup> Tak koncil želi povezati župljane in jim omogočiti iskanje skupnih vizij in potrebnih korakov za njihovo uresničitev. Najprej se vsi udeleženci zberejo k slovesnemu začetku, spoznavanju in zbiranju prvih predlogov. Naslednji dan udeleženci oblikujejo osnovne temelje svojih predstav o prihodnjem življenju. Proti večeru se te vizije vsem predstavijo in se prediskutirajo v manjših skupinah in nato v plenumu. Tretji dan, ki je navadno nedelja, se z dopoldansko slovesno mašo, med katero se rezultati vsem predstavijo, župnijski koncil zaključí. Vse to seveda potrebuje najmanj enoletno pripravljalo dobo. Preverjanje uresničene poteka pri naslednjem župnijskem koncilu. ŽPS je tisti, ki se za tak koncil odloči in pod župnikovim vodstvom pri njegovi izvedbi dejavno sodeluje. Koncil želi biti predvsem duhovni korak naprej. Pri tem je pomembno sodelovanje vseh in upoštevanje vseh. Ne sme priti do »boja« med posameznimi skupinami, ampak vsi želijo doseči o vsem dogovorjenem čim večje soglasje.

**5. Delna župnijska prenova.** Določena župnijska projektna skupina želi izdelati potek nekaterih prenovitvenih korakov za celotno župnijo. Ob tem želi tudi doreči svoje mesto v župniji in preveriti svoje delovanje v okviru celotne župnije. Gre torej za posamezno župnijsko skupino. Proces prenove poteka v treh stopnjah: videti – presoditi – delovati. Najprej se mora svobodno odločiti za to skupina sama. Nato se mora za to dogovoriti z župnijskim vodstvom (župnik, kaplan, ŽPS). Pridobi si strokovno osebo, ki bo vsebinsko in metodološko spremljala proces. Podrobneje mora določiti vprašanje, o katerem želi razpravljati. Podrobno tudi analizira obstoječe razmere in presodi kako je to v skladu z razodetjem in ciljem župnije. Priti mora do predloga potrebnih projektov in aktivnosti, nato pa se naredi načrt za izvedbo vsega tega. Projekte je nato potrebno izvajati, napraviti refleksijo in jih po potrebi tudi korigirati. Taka prenova traja najmanj pol leta.

**6. Verski misijon.** Ta naj bi pomagal znova odkriti veselje nad lastno vero. Hkrati naj bi v udeležencih obudil pripravljenost za misijonsko delovanje v svojem okolju. Z dvodnevним uvodnim seminarjem na začetku pastoralnega leta župnik s sodelavci določi cilj in model verskega misijona in občestvo seznaní z konkretnimi koraki. Enoletna prva faza je namenjena oblikovanju in šolanju laičskih misijonarjev, ki

<sup>20</sup> Prim. F. Berger, J. L. M. Schweighofer, *Weiz ist überall. Der Weg der Weizer Pfingstvision*, v: I. Baumgartner (Hg.), *Den Himmel offen halten*, Innsbruck-Wien, 2000, 289-298.



jim bo zaupano delo v posameznih stanovanjskih četrtih. Drugo fazo predstavlja spoznavni teden (lahko sta tudi dva), ko dva ali trije misijonarji obišejo posamezne četrti in imajo tam ob pomoči laških misijonarjev pogovore s prebivalci. Tretja faza je oznanjevalni teden, ki je vrhunec misijona. Ta teden poteka oznanjevanje v okviru bogoslužja, ponujena pa je tudi priložnost za pogovore in spoved. Vse skupaj se odvija v času enega leta. Pri pripravi aktivno sodeluje ŽPS, zlasti pri pripravi laških misijonarjev, lahko pa zaupa določene naloge tudi drugim že obstoječim skupinam v župniji. Iz takega misijona pogosto nastanejo skupine (mladih, otrok, zakoncev), lahko pa je to tudi začetek »apostolata stanovanjskih četrti«. Večkrat je to priložnost, da posamezniki začnejo močneje živeti s Cerkvijo.

**7. Rottemburški model.** Ta želi preko verskih izkušenj privedi do prenove vere posameznika in občestva, odkriti posameznikove in občestvene karizme, okrepiti versko samozavest udeležencev in razviti občutljivost za vse, kar je v župniji duhovnega. Ko se za ta proces odloči ŽPS, se oblikuje skupina odgovornih. Na podlagi župnijske analize stanja in poznanja problematike s strani skupine odgovornih vsi skupaj iščejo prednostne teme in način za njihovo obdelavo. Tu je skupina odgovornih odločilna. Tretji korak predstavlja priprava voditeljev pogovornih skupin, ki jih je treba skupaj najti in izsolati. Nato se oblikujejo pogovorne skupine.

Intenzivno obdobje predstavlja tematsko oblikovano nedeljsko bogoslužje, ki razvije tematiko za teden, ki sledi. Pogovorne skupine iz 6 – 10 oseb se tedensko srečujejo in pogovarjajo o predlagani temi. Vsi so povabljeni, da tudi vsak zase dnevno premišlujejo o isti tematiki v določenem tednu. To se prepleta z molitvijo, spokornim bogoslužjem, obnovo krstnih in birmanskih obljub, osebnimi pogovori, spovedovanjem. Kasneje se skupine sestanejo k refleksiji in ocenitvi ter planiranju naslednjih korakov. Celoten proces traja okrog dve leti, od tega intenzivna faza 5 – 7 tednov. Ves čas igra veliko vlogo ŽPS, voditelj vsega pa je župnik.

**8. Internacionalna akademija za evangelizacijo (Emmanuel).** Cilj je pomagati ljudem (ponovno) odkriti Boga v njihovem življenju. Zato je v ospredju snovanje mnogih stikov v občestvu, kar naj pomaga pri nadaljnji gradnji občestva. »Župnijski misijon z novim stilom«, ki ga vodi okrog 50 članov skupnosti Emanuel, traja deset dni. Ti obišejo kar največ družin in ustanov (šole, gostišča, podjetja, itd.) v tej župniji. Udeležijo se tudi srečanj manjših skupin skupaj zbranih najbližjih sosedov, ki jih že prej pripravijo župnijski sodelavci. Nato so vsi povabljeni k javnemu programu, ki je lahko oblikovan tematsko (npr. vprašanje delavstva) ali za določene skupine (otroci, družine, mladina!) Višek je večerno slovesno bogoslužje, ki se zaključi z praznično mašo. Vse pote-

ka po enoletni pripravi in predpostavlja intenzivnejše delo tudi še eno leto po misijonu. Tudi tu je odločilnega pomena sodelovanje ŽPS v dogovoru s skupnostjo Emmanuel.

**9. Sistem župnijskih celic za evangelizacijo.** Sistem je nastal na podlagi karizmatičnega gibanja v Ameriki, nam pa je najbolj poznan iz Milana. Teološko se naslanja na Apostolsko spodbudo papeža Pavla VI. *Evangelii nuntiandi*. Cilj je vzbuditi, razviti in spraviti v dejavnost evangelizacijsko miselnost, se pravi delovati misijsko v svoji najbližji okolici. Predpogoj je župnikova dobra priprava in usposobljenost ter obilna molitev, zlasti adoracija. Sistem sloni na dobro pripravljenih voditeljih posameznih celic,<sup>21</sup> ki se usposabljujejo na šestih srečanjih. Velik pomen ima Sveto pismo. Članom gre za evangelizacijo »oikosa«, kakor imenujejo krog znancev (kakih 20 oseb), s katerimi je vsak posameznik najpogosteje v stiku. Proces evangelizacije poteka po »principu bombe«. V tem procesu igra važno vlogo molitev, služenje, temu pa sledi podelitev, razlaga, zaupanje in poslanstvo, kar privede do nastanka nove celice. Vse celice se čutijo sestavni deli župnijskega občestva in ne morejo delovati separatno. Evangelizatorji so zelo pozorni na človekove stresne situacije, ki jih »izkoristijo« za lažji pristop k preizkušanemu človeku. Voditelji morajo biti v stiku z ljudmi tudi vnaprej pripravljeni na ugovore, ki jih ljudje največkrat navajajo proti veri ali Cerkvi in računati tudi z možno zavrnitvijo. Vsaka celica ima sedem ciljev: opravljanje službe v mističnem telesu Cerkve, dajati in sprejemati pomoč, pripravljati nove voditelje celic, poglobljanje lastne verske identitete, rast v intimnosti z Gospodom, rast v medsebojni ljubezni, podelitev Jezusa drugim. Vsako srečanje celice pa ima prav tako sedem momentov: pesem in slavljenje, podelitev, poučevanje, poglobitev, oznanila, prosilna molitev, molitev za ozdravljenje. Cilj celotnega procesa je, da posameznik postane Kristusov učenec in da prevzame tudi določeno pastoralno skrb v korist celotne župnijske skupnosti.

### Sklep

Župnijska pastoralna je na Slovenskem nedvomno potrebna prenove. To je jasno nakazal tudi prvi Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem. Še bolj se je to vprašanje izostrilo prvo pastoralno leto po njegovem zaključku, ki je bilo posvečeno vprašanju uresničevanja njegovih sklepov

<sup>21</sup> »Celica je majhna skupina, ki se stalno pomnožuje, znotraj katere obstajajo odnosi oikosa in si stalno prizadeva evangelizirati, ustvarjati učence in uresničuje svojo nalogo na podlagi vsakodnevnih odnosov.« (Prim. M. Turnšek (ur.), *Sistem župnijskih celic za evangelizacijo, Delovni priročnik za voditelje*, Maribor 2001, 70.)

na področju župnije.

Postalo je še bolj očitno, da župnijska pasterala v poplenarnem obdobju, zlasti pa v novih družbenih razmerah ne more uspešno delovati na principu vzorcev, ki so nastali v drugačnih okoliščinah nekdanjega totalitarnega režima.<sup>22</sup> Res je, da se njegove sence raztezajo tudi v sedanji čas, ki je za demokratično družbo še vedno neobičajno močno prežet s proticerkvenim ideološkim nabojem in so zato na prvi pogled sedanji problemi podobni nekdanjim. Vendar je hkrati res, da se Cerkev ne sme ujeti v mrežo nekdanjih okvirov in zaostati za potrebami sedanjega slovenskega človeka, kar bi nekdanji in sedanji ideologiji nedvomno radi dosegli.

Družbeno življenje kljub vsemu teče dalje in terja v naših župnijah nov pristop in nove odgovore. Cerkev namreč prav z odločitvijo za radikalno prenovo župnijskega življenja lahko izstopi iz začaranega kroga prilepljenosti na preteklost.<sup>23</sup> S tem bo dokazala ne le svojo vitalnost, ampak tudi potrebno občutljivost za pričakovanja sodobnikov in spolnila nalogo evangelizacije. Ta pa se v naših razmerah še vedno odvija pretežno v župnijskih okvirih.

Ti okviri morajo biti na novo določeni. »Župnija mora postati odprto občestvo, ki je pripravljeno sprejeti vsakega človeka in ga spremljati na njegovi poti iskanja. Še več, temu človeku mora iti naproti. Zato je v njej potrebna skupina sodelavcev, ki je sposobna skupaj z župnikom prepoznavati »kairos« in cilje tega časa. Ta mora biti sposobna prevzeti tudi vodenje procesov, ki pomagajo k rasti in dozorevanju župnije.«<sup>24</sup> Duhovnik mora ostati voditelj vsega procesa, vendar mora z »veliko spoštljivostjo« svojo avtoriteto prenašati tudi na laike. Ta pa, ki to poslanstvo sprejema, se mora zavedati, da ga sicer uresničuje on sam, vendar v nenehni povezavi s tistim, od kogar ga je sprejel.<sup>25</sup>

Opis modelov župnijske preнове je namerno zelo poenostavljen in vsak model zase potrebuje širše obdelave. V skrčeni obliki in zelo številni so predstavljeni prav z namenom, da uvidimo množstvo doslej že uresničenih poskusov, njihove glavne poudarke in jih zato lahko primerjamo med seboj. Pri podrobnejši obdelavi vsakega izmed njih bi se še izraziteje pokazale njegove prednosti, pa tudi šibke točke. Tako kot vsako človeško delo so tudi ti modeli nepopolni in v nekaterih pogledih nedorečeni. Zato je načelno priseganje na pravilnost in primer-

<sup>22</sup> Prim. P. Kvaternik (ur.), *V prelomnih časih. Cerkev na Slovenskem v času komunizma in po njem (1945-2000)*, Ljubljana 2001.

<sup>23</sup> Prim. P. M. Zulehner im Gespräch mit Karl Rahner, *Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor. Zur Theologie der Seelsorge heute*, Ostfildern 2002.

<sup>24</sup> Prim. P. Aračić, n. d., 274.

<sup>25</sup> Don G. Macchioni, *Évangéliser en Paroisse. L'expérience des Cellules Paroissiales d'Évangélisation*, Nouan-le-Fuzelier, 1996, 10.

nost le določenega izmed njih že v osnovi zgrešeno. Po drugi strani pa njihove pomanjkljivosti ne morejo biti razlog za dvom o upravičenosti konkretnih prizadevanj za prenovo župnijske pastorale.

Ti modeli so lahko izziv k njihovemu bolj poglobljenemu spoznavanju, proučevanju in preizkušanju ali pa izziv k iskanju župniji in našim razmeram primerne lastnega modela župnijske pastoralne preнове. Le tako se bo lahko udeležilo osnovno načelo, da morajo današnje župnije preiti od nekdanjega načela: »*pridi!*« k sodobnemu: »*pojdi!*«<sup>26</sup>

***Povzetek: Peter Kvaternik, Premik od Sare k Mariji. Prenova župnijske pastorale***

Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem na osnovi vsakdanje pastoralne prakse ugotavlja potrebo po prenovi župnijskega delovanja. Zato se je primerno vprašati, kaj pomeni pojem občestva v odnosu do župnije in ali je dosedanja oblika teritorialne pastorale še ustrezna. Ker je župnija kot občestvo nekaj živega, zahteva razvoj. Ta je kljub navidezni nerodovitnosti nekaterih naših župnij mogoč. Upanje v njegov uspeh je utemeljeno v Svetem pismu.

Prenova župnijske pastorale je bila preizkušena že na mnogih konkretnih modelih, ki so predstavljeni kot izziv za njihovo udeležanje tudi pri nas ali za iskanje našim razmeram primernih novih modelov.

*Ključne besede:* Cerkev, pastorala, prenova, občestvo, župnija

***Summary: Peter Kvaternik, The Shift from Sarah to Mary. A Renewal of Parish Pastoral Activity.***

On the basis of everyday pastoral practice, the Plenary Council of the Church in Slovenia established the need for a renewal of parish activity. Thus, the necessary questions to be asked concern the relation between the concepts of the community and of the parish and whether the present form of territorial pastoral activity is still appropriate. Since the parish as a community is something alive, a development is indispensable. And such development is possible though some parishes seem to be rather barren. The hope is based on the Bible.

The renewal of parish pastoral activity in other countries has been tested on numerous concrete models, which are presented as possibilities to be brought into effect also in Slovenia or in order to find new models suitable for Slovenian conditions.

*Key words:* Church, pastoral activity, renewal, community, parish.

<sup>26</sup> Prim. M. Turnšek, *n. d.*, 47.



Tadej Jakopič

## Viteštvo in krščanstvo

Institucija viteštva predstavlja pomemben segment v zgodovini, ki ga moremo slediti v dveh smereh. Najprej je tu primarna in izvorna oblika, usmerjena v čisto praktično dejavnost, izrazitih potez in konkretnega udejstvovanja. Kot bomo videli kasneje, se njene naloge in cilji s spreminjajočimi okoliščinami vklaplajo v spremenjene družbene strukture, ki že v svojih porajajočih razvojnih oblikah predvidevajo njeno nezamenljivo vlogo in jo kot tako sprejemajo ter nikdar pretirano ne posegajo v njeno poslanstvo in naloge. V tej primarni in izvorni obliki so nekoliko spremenjene le zunanje oblike-podobe, ki morajo ustrezati novi strukturi, če je podoba iz prejšnje dobe neustrezna ali celo sporočilno sporna. S primarno podobo oz. obliko se srečujemo, zgodovinsko gledano dovolj dolgo, kar je z vidika njene analize in konceptualne zasnove dobrodošlo, obenem pa lahko predstavlja past novim težnjam, ki jih prinaša njena sekundarna oblika, pri čemer moramo govoriti o sekundarnosti le glede časovnega razvoja in poimenovanja. Na to mesto počasi vstopa idejni koncept institucije in sistemsko spremenjen pristop v nekaterih segmentih. Omenjeni idejni koncept ne predstavlja zgolj novo usmeritev na utečenih poteh delovanja in aktivne vloge v nekem sistemu, pač pa uveljavlja nekakšen preboj nove duhovne podobe, ki začne radikalno spreminjati prvotni namen in vzrok nastanka viteštva. Viteštvo kasneje bolj kot lastnost skupine pripadnikov nastane drža posameznika, ki se sedaj čuti tudi osebno odgovornega in odgovornega nosilca te podobe. Na tem mestu je viteštvo zaznamovalo krščanstvo, ki je bilo nosilec velike spremembe in prinašalec oplemenitenja te podobe. Ta je časovno seveda mlajša in zato sekundarna, odpira pa horizont večne aktualnosti ne glede na obdobja, sisteme in danosti. Lahko bi rekli, da se srečanje dveh institucij pred nami odstre kot izreden pojav, ki nas lahko še danes nagovori. Krščanstvo je pri tem odločilnega pomena, saj nam institucijo ne samo ohrani, pač pa jo oplemeniti z evangeljskim sporočilom in tako naredi za nekakšen svetilnik tudi na morje današnjega časa in življenja. Prepletanje viteštva in krščanstva danes marsikdaj prezremo in ne vidimo, kar močno vpliva na negativen ali vsaj nekoliko ironičen odnos do viteštva, bolje rečeno, do podobe, ki se je o njem izoblikovala in jo nosimo v sebi. Ob pregledu viteštva od prvih začetkov do nove podobe lahko zaznamo njegovo pomembnost in aktualnost

v posameznih časovnih in družbenih razmerah ter svojevrsten vpliv, ki ga je imel in ga ima na človeško misel in končno duhovno podobo, pa čeprav marsikdaj zelo posredno.

### 1. Prvotna srednjeveška podoba viteza

Jahanje konj in njihovo udomačevanje prihaja iz centralne Azije, od koder se naglo razširi kot tudi nekatere prve konjske pasme.<sup>1</sup> Mnoga zgodovinska kraljestva in ljudstva so poseben pomen pripisala bojevniku na konju in ga na neki način povelečevala in skoraj častila. Bojevnik je tako neločljivo povezan s konjem in skupaj, z združitvijo svojih lastnosti, ustvarjata mit nepremagljivosti, osvajalnih pohodov in posrednega zagotavljanja blaginje in rasti kraljestva, cesarstva ali druge oblike povezovanja naroda oz. prebivalstva v suvereno entiteto.<sup>2</sup> Združevanje najboljših lastnosti je zagotovilo za boljšo in kvalitetnejšo vojaško aktivnost razvijajočega se novega rodu vojske-konjenice, ki ima še posebno vlogo prav v času osvajanj novih ozemelj in iskanju naselitvenega prostora posameznih narodov in ljudstev. Konjenika kot predpodobe kasnejšega viteza najdemo skorajda pri vseh narodih. Razvojna pot konjeniškega – viteškega stanu je z rimskogermanskim obdobjem<sup>3</sup> dosegla tisto raven, ki jo podoba srednjeveškega viteza vzame za svojo osnovo in jo ustrezno nadgradi, krščanstvo pa ji da še posebno razsežnost. Čeprav je nastanek viteštva še vedno nekoliko zavit v temo in postavlja kar nekaj nerazrešenih vprašanj, je jasno, da so postavila njegove osnove in prvotno podobo prva stoletja srednjega veka. Vzpostavitev Svetega rimskega cesarstva velja je prvi vidnejši trenutek, ko začnejo v podobo viteza počasi »zavestno« vstopati

<sup>1</sup> Iz centralnega dela Azije se udomačevanje in jahanje konj najprej razširi v Malo Azijo in postopoma na ves Bližnji vzhod. Ni čudno, da nam tudi Sveto pismo poroča o konjih, ki so jih za Salomona kupovali v teh predelih in so imeli verjetno kar visoko ceno, saj to še posebej poudari: »Konje za Salomona so dobivali iz Egipta in iz Koéja. Kraljevi kupci so jih dobavljali iz Koéja za določeno ceno« (1 Kr 10,28). Kralju pripadajo le najboljše stvari, med katerimi je bojni konj (so bojni konji) na posebno pomembnem mestu. Samo on ima pravico uporabljati najboljše in kot velik privilegij tudi dovoliti tistim, ki jih želi še na poseben način počastiti in jim izkazati svojo naklonjenost (prim. EstG 6, 9b). O tem, da je za kraljevo dostojanstvo dobro samo najboljše, najdemo mesto v Svetem pismu, ki pravi: »naj kraljevi služabniki oblečejo v oblačila iz bisa, kakršna nosi samo kralj, in naj jezdi konja, na kakršnem sedi samo kralj« (EstG 6, 8).

<sup>2</sup> Konj je sedaj tisti, ki vsem vrlinam in spretnostim bojevnika doda s svojimi lastnostmi čast, spoštovanje in občudovanje. Prerok stare zaveze vidi v tej luči Gospoda in njegovo izvoljeno ljudstvo: »Da, Gospod nad vojskami bo obiskal svojo čredo, hišo Judovo, naredil bo, da bo kakor konj, ki mu prinaša čast v boju« (Zah 10,3).

<sup>3</sup> S tem obdobjem želimo poimenovati čas pomembnega razvoja tako osnovnih pojmov, načinov bojevanja, vključevanja v vojaški sistem, kot tudi medsebojnega vplivanja in nadgrajevanja konjeniških enot Rima pod vplivom germanskih konjeniških enot.

prvine krščanstva, saj so prvi obrambni boji ob vdorih najrazličnejših nekrščanskih ljudstev najresničnejša grožnja miru in družbenemu ravnovesju in slogi.<sup>4</sup> To je podoba viteštva, ki se je ohranila do danes. Vazalni sistem je sedaj temeljil predvsem na vojaški službi, ki pa kljub vsemu ni bila vselej njegov neobhodni del. O navzočnosti in posredno o pomembni vlogi viteškega stanu (vitezi – *cabalarii*) ter nazornem in natančnem opisu njihove oborožitve nam spregovorita *Capitulare missorum* (792-793)<sup>5</sup> ter pismo Karla Velikega opatu Fulradu (806).<sup>6</sup> Zgledujoč se po omenjenih starogermanskih običajih, ko viteštvo pospremi mladeniča na pot v svet odraslih, to prevzamejo najvišji nosilci fevdalnih struktur. Karel Veliki opaše svoje sina Ludvika Pobožnega z mečem in ga s tem simboličnim dejanjem postavi za viteza, ki se bo moral kot bodoči vladar še posebej odlikovati ter v vrlinah prekašati vse druge viteze in plemiče cesarstva. To dejanje ponovi Ludvik Pobožni pri svojem sinu Karlu Plešastem in že imamo prve zametke nekakšne ceremonije,<sup>7</sup> ki jo bo kasnejše obdobje s krščansko simboliko dopolnilo, obogatilo in oplemenitilo. V anglo-saksonskem svetu<sup>8</sup> najdemo v staroangleških besedah *cniht* in *cnihtþád* zanimivo opredelitev, vezano na mladeniča, ki zapušča svet mladenišтва in vstopa v svet moža-bojevnika. Drug pomen *cniht* pa je v služenju, saj s tem imenom

<sup>4</sup> Že nekako od 5. stoletja naprej je takih nevarnosti vedno več in Cerkev je sprejela postulate sv. Avguščina o pravični vojni, saj je bilo ob teh dogodkih v nevarnosti samo krščanstvo, ki si je ponekod še počasi utiralo pot. V skladu z lastnostmi take »pravične vojne«, ki jih pri sv. Avguštinu moremo spraviti v šest alinej, se postopoma utrjuje krščanski pogled na vojno, ki pa je v brezizhodni situaciji resnično skrajno sredstvo (prim. A. Brucculeri, *Moralità della guerra*, La Civiltà Cattolica, Roma 1940, 10-12).

<sup>5</sup> V *Capitulare missorum* se prvokrat srečamo z oborožitvijo konjenika, ko ima poleg že tradicionalnega dolgega meča še nekakšen bojni kij, ki ima lastnosti bojnega mlata in kasnejšega buzdovana (prim. *Enciklopedija orožja-orožje skozi sedem tisočletij*, DZS, Ljubljana 1995, 15-18). Tekst ne pozabi poudariti, da imajo konjeniki – vitezi pomembne službe ali donosne nadarbine, kar jim prinaša denar za vzdrževanje orožja in konja. Med orožjem je bil ščit najcenejši, meč pa najdražji. Zato ni čudno, da imajo meč samo (oz. v večini) le konjeniki – vitezi. Meč, dolgo rezilo z ročajem, je bojevniku omogočal več načinov in oblik uporabe, med katerimi izstopajo trije: bodenje, odbijanje udarcev in sekanje (prim. S. Coupland, *Carolingian Arms and Armor in the Ninth Century*, URL=<http://www.deremilitari.org/resources/articles/coupland.htm>, 14.12.2003.).

<sup>6</sup> V pismu opatu Fulradu je natančno naštetu vse orožje konjenika, s poudarkom, da ga ima resnično vsak: »Ita ut unusquisque cabalarius habeat scutum et lanceam et spatam et semispatam, arcum et pharetras cum sagittis« (*Karoli ad Fulradum abbatem epistola*, URL=[http://www.fh-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost08/CarolusMagnus/kar\\_epfu.html](http://www.fh-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost08/CarolusMagnus/kar_epfu.html), 14.12.2003.).

<sup>7</sup> V Angliji beležijo prvo omembo takšne »ceremonije« v času Viljema Osvajalca, saj je v anglosaksonski kroniki za leto 1085 lepo zapisano: »dubbade his sinu Henric to ridere.« Viljem Osvajalec je tako »povitezil« (čeprav ceremonija, kot jo poznamo kasneje, še ne obstaja) svojega sina Henrika (prim. C. Gravett, *Norman Knight*, Osprey Publishing, Oxford 1993, 4.16.).



označujejo služabnika, ki služi svojemu nadrejenemu gospodu. Kljub vsemu je v vitezih čedalje bolj izstopala brutalnost, kar je botrovalo reku, s katerim so kleriki to označili in na to opozorili (nekako v duhu opozoril sv. Bernarda): »Non militia sed malicia«.<sup>9</sup> Viteški bojevnik je bil v svojem obnašanju še vedno surov in neomikan, kar je samo stopnjevalo njegovo bojevitost in brezčutnost. Iskanje rešitve je začelo krščanstvo, ko je že z začetki viteške prisotnosti skušalo izbranemu stanu dati posebne – plemenite naloge, saj je videlo, da se borbenega načina viteškega življenja ne bo dalo nikoli izkoreniniti (kljub vsemu je bil stan le potreben!).

## 2. Prvi koraki krščanskega vpliva

Krščanstvo sedaj vstopi v oblikovanje viteške podobe, kot je to pred njim naredil vojaški sistem, katerega del je bilo viteštvo. Le na tak način se je moglo viteštvo obdržati in v svojih plemenitih ciljih celo preseči strogi zgodovinski okvir, znotraj katerega se je razvijalo. Če se nekoliko ozremo nazaj, nam pred oči prihajajo prizori brutalnih napadov na številne cerkve in samostane, ki so bili dobesedno podivjanim napadalcem sovražnih ljudstev in plemen kot vojni plen pomemben vir bogastva. Kar so rodovi skozi stoletja hranili in zbirali (paramenti, kelih, ciboriji, itd.), so sedaj barbarski bojevniki uničili, dragocenosti pa si prisvojili.<sup>10</sup> Klerike je vezala prepoved nošenja orožja in zato so skušali viteze – konjenike pridobiti za svojo obrambo, bolje rečeno, za obrambo višjih in trajnih vrednot. Cerkev je pri obrambi in zagotavljanju miru delovala nekako v treh vidnejših smereh. Najprej so posamezne cerkvene ustanove (opatijske, samostani, itd.), vezane na fevdalne strukture in fevdalni sistem, podobno kot fevdalni gospodje zbrale viteze, ki so v zameno za določene dobrine skrbeli za obrambo cerkvene lastnine in klerikov. Druga oblika je bilo zagotovilo cerkvenih ustanov, da vzame pod zaščito vse tiste, ki se borijo pod njihovim okriljem. Zaščita je pomenila tako duhovno podporo (molitev k nebeškemu

<sup>8</sup> V germanskem svetu oz. nemško govorečem okolju uporabljajo besedo Knecht, s katero že od vseh začetkov označijo služabnika, v smislu vojaškega služenja. Kasneje uporabljajo besedo Ritter, ki opredeljuje bojevnika kot konjenika (jahanje!).

<sup>9</sup> Prim. Alessandro Barbero, *La cavalleria medievale*, Jouvence, Roma 1999, 14.

<sup>10</sup> Naj se ob tem samo spomnimo markantnega dogodka 8. julija leta 793, ko se Vikingi pojavijo pred opatijo na hebridskem otoku Lindisfarne, ga popolnoma uničijo, redovnike in druge ljudi pobijejo, dragocenosti pa odnesejo s seboj. Ta zapis o vikinškem grozodejstvu velja za prvo evidenco o prihodu skandinavskih bojevnikov na »prizorišče evropske zgodovine«. Prav oni so predniki Normanov, pri katerih se viteštvo kot inštitucija najbolj razvije in dobi podobo, ki jo poznamo danes (prim. R. Pörtner, *Vikingi*, DZS, Ljubljana 1982, 11).

zavetniku oz. zavetnikom, blagoslov, itd.) kot tudi skrb za vitezovo premoženje med njegovo odsotnostjo, kar se najlepše vidi v času križarskih vojn. V tej drugi obliki se bojevniki postopoma vključuje v zbor božjih bojevnikov (sv. Mihael, sv. Jurij, apokaliptični bojevniki idr.), ki se za pravično – obrambno vojno bojujejo skupaj z vitezom. Vitez postopno preide iz navadnega bojevnika v krog izbranih Kristusovih vitezov (*miles Christi*). Papež Leon IV. (847-855) je razglasil, da kdorkoli pade v bitki za obrambo Cerkve (krščanske vere), zagotovo prejme nebeško plačilo. Janez VIII. (872-882), papež, ki je bil izjemen vojaški strateg, je dejal, da so padli v bitki za sveto stvar (nekakšni »sveti vojni«) deležni mučeništva in se prištevajo v vrste mučencev. Če torej v taki bitki padejo kot bojevniki, so jim grehi odpuščeni, pod pogojem, da so čisti v srcu.<sup>11</sup> Omenjeni razglasi in spodbude viteštvo postopoma peljejo na novo pot, ki ne razvrednoti ali kakorkoli ukinja dediščine stoletij tega stanu, pač pa daje novo vsebino, ki stan na najbolj vzvišen način oblikuje in oplemeniti. Sam Bog ima v stari zavezi večkrat »viteške attribute« in je kot mogočen konjenik na oblaku, jezdec skozi puščavo (prim. Iz 19, 1; Ps 68, 5), najvišji bojevniki, ki je glavni vodnik vseh vitezov, edini vreden vse slave in časti ter nosilec vsakršne zmage. Zadnja oblika v reševanju nastalih okoliščin se je rodila konec desetega stoletja in je pomenila morda najučinkovitejšo metodo. V Akvitaniji se je močno razširilo gibanje za mir. Akvitanski škofje so na koncilu v Charrouxu leta 989 razpravljali o imuniteti klerikov in se strinjali, da mora Cerkev zagotoviti ubogim, da živijo v miru. Na koncilu v Le Puyu je tamkajšnji škof Guy of Anjou trdno apeliral na prisotne, da brez miru ne bo mogoče gledati Boga, zato se morajo vsi truditi, da bodo postali sinovi miru, kot o tem govori eden od blagrov: »Blagor tistim, ki delajo za mir, kajti imenovani bodo Božji sinovi« (Mt 5, 9). Koncil v Poitiersu že govori o ekskomunikaciji tistih, ki kršijo sklepe oz. odloke, ki jih sprejmejo koncili. Cerkev je pod pojmom Božji mir zelo restriktivno časovno omejevala in omejila možnosti vojaškega udeleževanja (vezano predvsem na medsebojno obračunavanje in spopade), o čemer so razpravljali celo na nekaterih kasnejših concilijih. Najprej so pripravili nekakšno prisego, ki jo je vitez izrekel pred pričami Cerkve, da se odpoveduje določenim slabim dejanjem in krivičnemu ravnanju. Največkrat je prisegel ob relikvijah svetnikov, posebej cenjenih in češčenih v tistem obdobju. Prisega miru iz leta 1016, ki je ohranjena iz mesta Verdun – sur – le Doubs, se glasi: »Na noben način ne bom napadel katerekoli cerkve; roko bom položil le na tistega stolnika, ki bo prekršil ta mir. Ne bom napadel ne klerika ne meniha (ne-

<sup>11</sup> Prim. Prim. S. Runciman, *A History of Crusades*, vol. I, Penguin Books, London 1991, 84-85; M. Benedik, *Papeži od Petra do Janeza Pavla II.*, MD, Celje 1989, 95.101.

oborožena) ali njihovih neoboroženih spremljevalcev t ne bom jemal ne vola, krave, ovce, jagnjeta, prašiča, koze, osla ... ne bom vzel nepodkovane kobile ali nebrzdanega žrebeta. Ne bom položil rok na kmeta ali kmetico, tlačane ali trgovce. Ne bom zaplenil njihovega denarja ali jih pridržal proti odkupnini ... ne bom jih šibal. Ne bom uničeval ali zažigal hiš, razen, če bi bil v notranjosti sovražni vitez ... Ne bom napadel ali ubil viteza pri oranju.«<sup>12</sup> Pri zapriseganju viteza so navzoči duhovniki vzklicali: mir, mir, mir.<sup>13</sup> Omenjena prisega oz. njej podobne prisege borbenih napetosti in sovražnosti niso zadostno omejile, zato so uvedli stroge časovne omejitve in prepovedi za tovrstne dejavnosti. Bolj kot o Božjem miru so sedaj govorili o t.i. Božjem premirju, ki so ga opredelili na koncilu. Besedilo koncila iz Elne (1027) o tem pravi: »Škofje, kleriki in tukaj zbrani verniki ukazujemo, da ne sme noben prebivalec te dežele ali škofije napasti katerega koli svojih sovražnikov od devete ure v soboto do prve ure ponedeljka, da bi s tem izkazal čast Gospodovemu dnevu.«<sup>14</sup> Vseskozi so ta prizadevanja podpirali opati iz Clunyja, ki vse od svoje ustanovitve predstavlja visoko moralno avtoriteto svojega časa. Mnoge sinode in koncili so se ukvarjali z vprašanjem obsega tega Božjega premirja in najprej so vanj vključili pomembnejše praznike v bogoslužnem koledarju. Največ razprav je bilo glede stalnih dni v tednu, ki bi bili za vsakršno vojaško aktivnost prepovedani. Že omenjeni dokaj »mili« omejitvi koncila iz Elne sledijo še nekatere (npr. omejitve od četrtega zvečer, do ponedeljka zjutraj), med katerimi je nekako najstrožja tista, ki se zavzema za premirje od srede zvečer, do ponedeljka zjutraj. Izvrševanje sprejetih odlokov in sklepov pa je bilo kljub vsemu dokaj slabo in tako so posegli po ekskomunikaciji vsakega (npr. odlok koncila v Narboni leta 1054), ki bi kršil dana določila, saj so bile prvotno določene le nekatere svetne sankcije, odvisne od pristojne svetne oz. cerkvene oblasti. Preliivanje krvi kristjana je pomenilo preliivanje Kristusove krvi, kajti vsak kristjan je ud Kristusovega telesa. Vse tri oblike oz. načini reševanja viteštva v njegovi deviantni obliki, ki se pojavlja še na poseben način v času, ko ni večjih bojov, se izkažejo večkrat le kot začasne rešitve. Viteštvo postopoma sprejema svojo novo nalogo obrambe Cerkve, v boju za svete, pravične in večne reči, ter v služenju takratni družbi.

### 3. Vpliv križarskih vojn

Viteški stan je v 11. stoletju še vedno v večini sestavljen iz neplemičev, delež plemstva pa se v njegovih vrstah postopoma pove-

<sup>12</sup> J. Flori, J. Flori, *La cavalleria medievale*, Il Mulino, Bologna 2002, 8.

<sup>13</sup> Prim. S. Runciman, *n. d.*, 85.

<sup>14</sup> J. Flori, *n. d.*, 8.

čuje, saj jih k temu nagovarjajo omenjeni ideali in ob koncu stoletja začetek križarskih vojn (1095). V luči reševanja viteškega nasilja in samovolje pomenijo križarske vojne najbolj optimalno rešitev (niso pa zato nastale!). Cerkev sedaj lahko brez težav pokaže na najvišji ideal – osvoboditev svetih krajev, za katerega je treba nemudoma na pot in če bo potrebno zanj darovati celo življenje.<sup>15</sup> Vitezi, ki odidejo na križarski pohod, zaupajo svoje premoženje v varstvo Cerkvi, ki jim da svoj blagoslov in jih pripravi za viteza najvrednejšo in najplemenitejšo nalogo, pri kateri se sedaj lahko zanašajo na Božjo pomoč, saj le On daje resnično zmago in ne bojevnikova moč, spretnost ali njegov meč, kot na to opozori psalmist: »Zares, ne zaupam svojemu loku, moj meč me ne more rešiti« (Ps 44, 7). Poziv papeža Urbana II., kateremu prvi odgovorijo preprosti ljudje, pomeni za viteštvo novo rojstvo, ki prinaša s seboj vse tisto, o čemer danes največ govorimo, ko želimo predstaviti viteštvo kot institucijo, daleč presegačo okvir srednjega veka. Križarske vojne združijo viteške moči in dajo viteštvu najprej nekakšno razsežnost skupnosti, kar združeno s političnimi potrebami botruje nastanku križarskih redov. Najprej moramo jasno vedeti, da je križar vsak, ki se kot bojevnik udeleži križarskega pohoda. Le v nekaterih primerih s tem označujejo tudi ostale udeležence, ki so z znamenjem križa na prsih odšli v Sveto deželo. Ob osvojitvi Jeruzalema (1099) se vitezi- križarji najprej srečajo z že obstoječo bratovščino oz. skupnostjo sv. Janeza Krstnika, katere delovanje je usmerjeno v spremljanje in sprejemanje romarjev ter preprosto medicinsko oskrbo. Prav ta medicinska oskrba ranjenih bojevnikov je marsikaterega viteza tako spodbudila, da se je odločil, da se pridruži bratovščini in najlepše izpolni svoje viteštvo, saj bo resnično služabnik nemočnih. Bratovščina je bila leta 1113 tudi uradno potrjena s papeško bulo (Pashal II.) kot red sv. Janeza Krstnika (odtod tudi ime ivanovci oz. špitalarji - hospitalci, po njihovi dejavnosti), v letu 1131 pa je začel z vojaško-obrambnim udejstvovanjem. Red, ki je bil ustanovljen prav v času križarskih vojn, je red templarjev (1119). Prav ta red, za katerega je sv. Bernard napisal redovno pravilo (*De laude novae militiae*),<sup>16</sup> je bil sprva

<sup>15</sup> Sveto pismo ima pri preroku Jeremiju besede, s katerimi si moremo predstavljati ognjevit odločitev mnogih vitezov, da odidejo v resnično »sveti boj«: »Naprezite konje, povzpnite se konjeniki! Nastopite v čeladah, namažite sulice, nadenite si oklepe!« (Jer 46, 4).

<sup>16</sup> Sveti Bernard iz Clairvauxa v uvodnem razmišljanju naredi kratek povzetek stanja med vitezi tega časa, ki so po eni strani divji in brutalni, častihlepni in neusmiljeni, po drugi strani pa čisto nič viteški, nečimrni v obnašanju in oblačenju: »Operitis equos sericis, et pendulos nescio quos panniculos loricis superinduitis; depingitis hastas, clypeos et sellas; frena et calcaria auro et argento gemmisque circumornatis, et cum tanta pompa pudendo furore et impudenti stupore ad mortem properatis. Militaria sunt haec insignia, an muliebria potius ornamenta?« (S. Bernardo di Chiaravalle, *Ai cavalieri del tempio-l'elogio della nuova cavalleria*, Il Cerchio Iniziative Editoriali, Rimini 2003, 38.).

vitezom najbližji, saj je od vsega začetka temeljil na vojaškem delovanju in je veljal za prvo stalno vojsko križarskega Levanta. Kasneje je ustanovljen še tevtonski red (1198), ki zaključuje najbolj znano trojico križarskih redov. Krajšo življenjsko dobo delovanja je imel npr. red sv. Lazarja, red sv. Tomaža in še nekateri drugi. Vitezi, člani teh redov, so po obdobju aspirantstva dali redovne zaobljube evangeljskih svetov, da bi tako lažje in kvalitetneje izvrševali naloge svojega poslanstva. Z vstopom v enega od križarskih redov je vitez, podobno kot klerik, vstopil v službo samega Boga.<sup>17</sup> Zanj je bil to enak dogodek kot mašniško posvečenje ali prejem katerega koli od svetih redov za klerika. Ves vojaški in viteški ceremonial, ki se je do časa križarskih vojn postopoma razvijal, je zunanji znak služenja Bogu in ima predznak dobrega in lepega. *Bonum et pulchrum* pravične vojne sta opravičena v najvišji kategoriji Božjega služabništva, ki se v boju razprostira tudi v okrilje človeških stisk. Tak boj za Boga je v polnosti prežet s služenjem – z viteštvom in je stan iskanja popolnosti. Z iskanjem Božjega je vitez križarskega reda našel pravo pot do človeka v njegovi bedi in nemoči. Vsa pretekla brutalnost, nebrzdanost in stremušstvo viteškega stanu se sedaj združita z molitvijo in kontemplacijo redovniškega stanu.<sup>18</sup> »Čeprav viteštva ni izumila Cerkev, pač pa laiki, ga je prav ona hitro spremenila in oplemenitila v duhu evangelija. Kot je razvidno, je institucija papeštva bolj kot katerakoli druga ustanova razumela, cenila in spodbujala duha prvih križarskih redov, poduhovila njihove vrednote in cilje, jim dala priznanje in podporo ter z visokimi krščanskimi ideali navdihovala sistem vrednot, ki so bile osnovane na etično estetskih kategorijah sekularizirane narave. Ti visoki ideali so spremenili bojevnike v disciplinirane, kultivirane, močne in hkrati plemenite branilce Božjih zakonov, krščanstva, svete rimske Cerkve in družbe ter nosilce prizadevanja za vstop verskega elementa v vsakdanje življenje, kar so dokazovali prav s služenjem ubogim z vso častjo in spoštljivostjo.«<sup>19</sup> Plemstvo, ne glede na plemiški naziv oz. stopnjo, si

<sup>17</sup> Čeprav zveni morda nekoliko čudno, pa bi lahko rekli, da je v perspektivi omenjene službe za viteza sedaj veljalo, kar najdemo pri preroku Jeremiji: »Preklet, kdor Gospodovo delo opravlja nemarno, kdor svoj meč odteguje krvi« (Jer 48, 10). Ta citat naj bi večkrat uporabljal papež Gregor VII., ko je govoril o pravični vojni in jo želel v vsej svoji »občutljivosti« osvetliti (prim. R. Bartlett, *The Making of Europe*, Penguin Books, London 1993, 260).

<sup>18</sup> Prim. P. C. de Oliveira, *Nobility and Analogous Traditional Elites*, Hamilton Press, York 1993, 112-114; R. Bartlett, *n.d.*, 264 – 265.

<sup>19</sup> P. Banden van Duren, *Orders of Knighthood and of Merit – Pontifical, Religious and Secularised Catholic-founded Orders, and their relationship to the Apostolic See*, COLIN SMYTHE, Gerrard Cross 1995, 52. Te besede je zapisal nadškof Cardinale, ko je govoril o viteštvu in duhu, ki ga institucija na svojevrsten način prenaša v današnji svet.

vedno bolj prizadeva, da bi posamezniki iz njegovih vrst postali vitezi, saj jim sedaj samo viteštvo daje resnično plemenitost in ugled. Tudi vladar (nekaj primerov smo že navedli) je lahko oz. moral postati vitez.

#### 4. Stopnje na poti do viteštva

Dvanajsto in trinajsto stoletje sta stoletji, ko je plemstvo vedno močnejše prisotno v viteških vrstah, ki dobijo oznako najvišjega stanu, ustvarjenega od samega Boga.<sup>20</sup> Priprava na vstop v viteški stan postane dolgotrajen in pomemben proces v mladosti novega kandidata in poteka v treh obdobjih po sedem let. Po prvih sedmih letih domače vzgoje je največkrat odšel na graščino kakega plemiča oz. na posest očetovega prijatelja, sorodnika ali celo fevdalnega seniorja, kjer je postal *paž* in se učil prvih korakov v svet viteštva ob spoznavanju orožja, plemenitega vedenja, jahanja in lova idr. Nikakor ne smemo pozabiti na versko izobrazbo, ki mu jo je nudil grajski kaplan oz. duhovnik, ki ga je določil gospodar. Po 14. letu starosti postane *paž oproda*, ki je še tesneje povezan z gospodarjem in v prvi vrsti zadolžen za vitezovo (gospodarjevo) orožje in opremo, obenem pa ga spremlja povsod in mu pri vseh opravilih pomaga.

#### 5. Povzdig v viteški stan

Uspešno prestana leta priprave ter finančna zmožnost (oz. dovolj posesti, ki so prinašale potrebna finančna sredstva) vzdrževanja konja, opreme in še drugih stvari,<sup>21</sup> ki so sedaj sodile k novemu vitezu, vse to je odločalo o povzdigu v viteški stan. Še v času pred križarskimi vojnami so poznali le eno obliko oz. način, da je kdo postal vitez. Povitezenje se je izvršilo na bojnem polju, ko je z nekaj besedami, viteškim udarcem z mečem (t.i. *akolado*) ter izročitvijo meča,<sup>22</sup> nadrejeni fevdalni gospod ali kak drug vitez postavil hrabrega kandidata za vite-

<sup>20</sup> Prim. J. Flori, *n. d.*, 94-95.

<sup>21</sup> Prav to je v velikih primerih odločilo, da kdo ni mogel postati vitez (ni zmogel), čeprav je ostalo »prestal« tako, kot se za bodočega viteza spodobi.

<sup>22</sup> Še preden je postal poznan viteški udarec z mečem, je obstajal udarcu na lice podoben udarec (lahko celo po čelu ali tilniku), ki je simboliziral opomin za vestno izvrševanje nalog novega stanu. Kasnejši viteški udarec z mečem (poznanih je več oblik, ki so jih uporabljali: na obe rameni, na eno, na obe rameni in na glavo/Trojica/) je izvrševalec izvršil s svojim mečem (potrditev nekakšne fevdalne oz. bojvniške povezanosti) ali pa z mečem novega viteza, s katerim ga je nato opasal. Investituro oz. povitezenje je lahko izvršil katerikoli vitez (prim. C. Gravett, *n. d.*, 27; M. Žvanut, *Od viteza do gospoda*, Viharnik, Ljubljana 1994, 53.)

za. Simbolno dejanje je bilo izvršeno tam, kjer bo poslej mesto novega bojevnika, to je – na bojnem polju.<sup>23</sup> Z dejanjem povitezenja je bil novi vitez še na poseben način povezan s tistim, ki je dejanje izvršil. V nekaterih primerih je bilo povitezenje med bojem nujno, saj se je primerilo, da je bilo število bojnikov na konjih premajhno ali pa so padli, zato so v sili povitezili njihove spremljevalce (oprode) ali celo druge udeležence, pri katerih so videli pogum in bojno gorečnost. Kadar se je primerilo, da je bil vitez v hudi nevarnosti in ga je oproda s svojo iznajdljivostjo, neustrašnostjo ter pogumom rešil, mu je v znak hvaležnosti podelil viteški udarec. Takih primerov je bilo malo, število pa je začelo še bolj upadati. Naj na tem mestu omenimo še eno možnost za povitezenje, ki se je ponekod ohranila do 15. stoletja. Viteški udarec so novemu kandidatu podelili ob kakem pomembnem družinskem dogodku gospoda, pri katerem je služil. Pri teh dogodkih prednjačijo poroke in krsti.<sup>24</sup> Oboje ima simboliko novega začetka; krst še na poseben način govori o novem življenju, kar pravemu vitezju resnično pomeni dogodek investiture.<sup>25</sup> Prava, slavnostna investitura se začena uvajati v 12. stoletju, ko se v obred povitezenja prevzemajo mnogi elementi že poznanega obreda maziljenja kralja (npr. izročitev meča, molitev...)<sup>26</sup> Cerkev prav s pomenom, ki ga na posebno dostojanstven način pripisuje viteštvu v obredu investiture, v obdobju križarskih vojn vzpodbuja viteški stan, da za bojevanjem vidi vselej nekaj več in se v to »mistiko« tudi na svojevrsten način poglobi. Ker je tak boj naloga vsakega kristjana, je torej vitez, ki prisluhne svetopisemski spodbudi, na poti najvišjega uresničevanja krščanstva. Sveti Pavel, čigar simbol je meč, je vitezom s svojimi besedami še posebno blizu, saj jim spregovori v njim znanem in domačem jeziku, obenem pa jim odpre nova obzorja in razsežnosti: »Sicer pa zajemajte moč v Gospodu in sili njegove moči. Nadenite si celotno Božjo bojno opremo, da se boste mogli upirati hudičevim zvijačam. Kajti

<sup>23</sup> Iz zgodovine imamo ohranjen zanimiv primer, ko je bodoči cesar Friderik Habsburški želel viteški udarec prejeti na svetem kraju (v letu 1436), saj mu je viteštvo resnično pomenilo nov začetek življenja. Skupaj z nekaterimi svojimi tovariši, med katerimi je izpričanih kar nekaj kranjskih plemičev, se je odpravil v središče krščanskega sveta, kot so to prikazovali mnogi zemljevidi tedanjega časa. V Jeruzalemu je z 21. leti postal vitez, z nalogo, da bo poslej ščitil vdove in sirote (sploh vse nemočne in pomoči potrebne) ter z vsemi svojimi silami in močmi služil Bogu (prim. M. Žvanut, *n. d.*, 49).

<sup>24</sup> Ne preseneča nas, da je investitura največkrat pridružena prav poroki ali krstu, saj španski pesnik Juan Manuel ugotavlja, da je viteštvo nekakšen zakrament, primerljiv s krstom in poroko (prim. J. Chevalier-A. Gheerbrant, *Slovar simbolov*, MK Ljubljana 1995, 659-660).

<sup>25</sup> Prim. D. Kos, *Čas bojnikov, v: Turnirska knjiga Gašperja Lambergerja*, Viharnik, Ljubljana 1997, 14-15.

<sup>26</sup> Prim. J. Flori, *A Brief History of Knighthood-From History to the chivalric myth*, 11.

naš boj se ne bije proti krvi in mesu, ampak proti vladarstvu, proti oblastem, proti svetovnim gospodovalcem te mračnosti, proti zlohotnim duhovnim silam v nebeških področjih. Zato sezite po vsej Božji bojni opremi, tako da se boste mogli ob hudem dnevu upreti, vse premagati in obstati. Stojte torej prepasani okoli ledij z resnico, oblečeni v oklep pravičnosti in z nogami, obutimi v pripravljenost za oznanjevanje evangelija miru. Predvsem pa vzemite ščit vere; z njim boste mogli pogasiti vse ognjene puščice hudega. Vzemite tudi čeladno odrešenja in meč duha, kar je Božja beseda. Ob vsaki priložnosti molite v duhu z vsakršnimi molitvami in prošnjami. V ta namen bedite z vso vztrajnostjo in molite za vse svete« (Ef 6,10-18). Uvod v cerkveni obred povitezenja je bila posebna priprava, ki se je začela s spovedjo novega kandidata. Po spovedi se je kandidat okopal, da še navzven pokaže, da bo poslej »novi človek«. Sledilo je celonočno bedenje v molitvi.<sup>27</sup> Ob sebi je imel meč, šlem in ostroge, orožje, ki bo navzven izražalo njegov stan in poklic. V času bedenja, molitve in meditacije v kapeli oz. cerkvi, je bil zanj določen popoln post. Ponekod je bil že med molitvijo oblečen v oblačila s simbolično govorico barv: rdeča – simbol pripravljenosti preliti kri za Kristusa, bela – čistost njegovih namenov in dejanj, črna oz. rjava – spomin na smrt in umrljivost. Zjutraj je sledilo povitezenje, ki ga je ponekod opravil kar vitez oz. njegov dosedanji gospod z že omenjenim viteškim udarcem in priprošnjo za varstvo in pomoč k nadangelu Mihaelu<sup>28</sup> ter svetemu Juriju.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Prelomni dogodek, ki je sedaj pred novim vitezom, zahteva od njega popolno predanost in sprejetje vsega, kar bo viteštvo prineslo. Najlepši zgled priprave in molitve ob pomembnem dogodku najdemo v Evngeliju: »Tiste dni je šel na goro molit in vso noč je prebedel v molitvi k Bogu. Ko se je zdanilo, je poklical k sebi svoje učence in si jih je izmed njih izbral dvanajst, katere je imenoval tudi apostole...« (Lk 6, 12-13).

<sup>28</sup> Kot vodnik nebeške vojske je opisan v Razodetju s temi besedami: »Nato se je v nebesih razvnela vojna: Mihael in njegovi angeli so se bojevali proti zmaju. Tudi zmaj se je bojeval in njegovi angeli« (Raz 12, 7). Nadangel Mihael je zmagovalec nad hudobnim duhom in z njim je zlo premagano. Mihael pomeni »Quis ut Deus – kdo je kakor Bog?« in s tem Mihael, kot veliki vojskovodja pokaže vsem bojevnikom, da je treba končno sodbo vedno prepusti Najvišjemu. To najdemo v Judovem pismu: »Pa se vendar sam nadangel Mihael, ko se je pravdal s hudičem in prepiral za Mojzesovo truplo, hudiča ni upal tožiti s preklinjanjem, ampak je rekel: 'Gospod naj te kaznuje!'« (Jud 1,9). Mihaelovo dejanje, ko je premagal hudiča, je prvi viteški podvig in temu zgledu mora vsak vitez slediti. V evropskem prostoru je bilo prvo prikazovanje nadangela Mihaela na Monte Garganu konec petega stoletja. Križarji, ki so šli na Vzhod preko Apeninskega polotoka, so se vedno ustavili v votlini in tam prosili za njegovo priprošnjo in pomoč.

<sup>29</sup> O sv. Juriju, mučencu iz Kapadokije, poznamo veliko legend, nimamo pa nobenih zgodovinskih podatkov o njegovem življenju. Jacopo de Voragine je v svojem delu Legenda aurea zapisal legendo, ki Jurija prikaže kot junaka, ki je s sulico ranil zmaja, ko



## 6. Svečan obred povitezenja

Vedno bolj pa je prihajal do izraza obred v cerkvi oz. kapeli pred škofom. V starih rimskih pontifikalih je ohranjen z bakrorezi, ki nazor-no prikazujejo posamezne dele obreda investiture. Celotno besedilo obreda je naslednje:

### De Benedictione Novi Militis<sup>30</sup>

*Miles<sup>31</sup> creari et benedici potest quacumque die,<sup>32</sup> loco et hora; sed si inter missarum solemniam creandus est, pontifex in eo habitu, in quo missam celebravit, aut illi interfuit, in faldistorio ante medium altaris stans, vel sedens, prout convenit, finita missa, id peragit.<sup>33</sup> Si autem extra divina, in stola supra rochetum, vel si sit regularis, supra superpelliceum, id faciat. Et primo ensem, quem aliquis coram eo genuflexus evaginatum tenet, stans, detecto capite, benedicit, si non sit benedictus, dicens:*

---

je hotel za žrtev požreti kraljevo hčer. Ko je ljudstvu pripeljal zmaja, so se vsi enoglasno strinjali, da se bodo pokristjanili, če ga bo pri priči pokoncal. Vse to je globoko ganilo kraljico, ki se je dala krstiti še sama, na koncu pa je bila z Jurijem obglavljena pred mestnimi vrati. Že od nekdaj so vitezi častili sv. Jurija za svojega zavetnika, saj je bil resnično pogumen vitez. Znano je, da je sv. Jurij glavni zavetnik kar trinajstih viteških redov, ki so se po njem tudi imenovali (npr. bavarski red sv. Jurija – St. Georgsorden). Po sv. Juriju se imenuje tudi križ rdeče barve na beli (oz. heraldično srebrni) barvi – Jurijev križ (npr. Ptuj). Sveti Jurij je tudi zavetnik našega glavnega mesta Ljubljane (prim. V. Schaubert, M. Schindler, *Svetniki in godovni zavetniki za vsak dan v letu*, MK, Ljubljana 1995, 174-175).

<sup>30</sup> *Pontificale Romanum – Paulo III. Pont. Max.*, Venetiis apud iuntas 1543, 104-105.

<sup>31</sup> Kot vidimo, je v obredu uporabljena beseda *miles*, ki pomeni vojaka pehote. Ker smo videli, da je bila v vojaški zgodovini najprej poznana pehota, ni čudno, da se je izraz prenesel za splošno označevanje vojaka. Lahko bi rekli, da je to označitev, ki zajema vse rodove vojske. Izidor Seviljski, nadškof, zadnji latinski cerkveni oče in učitelj, je v svojem delu *Etymologies*, nekakšni enciklopediji znanja njegovega časa, zapisal, zakaj se vojak (v našem primeru vitez) imenuje *miles*: »Z imenom *miles* se poimenuje zato, ker jih je bilo nekdaj tisoč v enoti ali zato, ker je bil eden od tisočih izbran (za ta stan in te naloge)« (Jean Flori, *A Brief History of Knighthood-From History to the chivalric myth*, 5). Predvsem »izbranost za stan« izmed mnogih močno govori v prid vitez, ki je moral imeti izredne fizične sposobnosti in tudi dobra finančna sredstva.

<sup>32</sup> Ob omembi kateregakoli dne za izvršitev investiture oz. slovesnega povzdignjenja kandidata v viteški stan ne moremo mimo 25. decembra, ki je z letom 800 tudi za taka dejanja dobil posebno sporočilen pomen. Kronanje Karla Velika v baziliki sv. Petra v Rimu je bilo na tretjo božično mašo, saj je bila ta maša edina na božični praznik, ki je

V. Adiutorium nostrum in nomine Domini.

R. Qui fecit coelum et terram.

V. Domine, exaudi orationem meam.

R. Et clamor meus ad te veniat.

V. Dominus vobiscum.

R. Et cum spiritu tuo.

Oremus

Exaudi, quaesumus Domine, preces nostras, et hunc ensem, quo hic famulus tuus circumcingi desiderat, maestatis tuae dextera dignare bene+dicere,<sup>34</sup> quatenus esse possit defensor ecclesiarum, viduarum, orphanorum, omniumque Deo servientium, contra saevitiam paganorum, atque haeticorum; aliisque sibi insidiantibus sit terror, et formido. Per Christum Dominum nostrum.

R. Amen.

Oremus

Bene+dic, Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne, Deus, per invocationem sancti nominis tui, et per adventum Jesu Christi Filii tui

---

bila v Petrovi baziliki (prva pri jaslicah v baziliki Marije Snežne/Velike/; druga v cerkvi sv. Anastazije na Palatinu - cesarska kapela). Simbolna govorica o rojstvu novega (sveto rimsko cesarstvo-cesar na Zahodu), in to, prav na dan rojstva Odrešenika (nekdanj pa dan nepremagljivega sonca, pri prav tako »nepremagljivem« in vojaškem narodu rimskega imperija, katerega nasledstvo je novi imperij Svetega rimskega cesarstva) je pritegnila mnoge plemiče, da so ta dan izbrali za ustoličevanja, investiture, dvorne protokolarnе ceremoniale idr. Prvi večji primer je kronanje Viljema Osvajalca v katedrali westminstrske opatije za božič leta 1066. Investiture oz. povitezenja so v veliki meri predstavniki visokega in tudi višjega plemstva, zelo radi imeli na božič, ki je sedaj združeval močno krščansko simboliko, vezano na rojstvo, obenem pa dan, ko so bili kronani vodilni in pomembni suvereni evropske zgodovine (prim. E. Eichmann, *n.d.*, 32 sl; C. Gravett, *n. d.*, 4-6).

<sup>33</sup> Durandov Pontifikal ima drugačno spremno besedilo, v katerem posebej poudari, da se obred blagoslova novega viteza začne po evangeliju kot lahko iz teksta razločno razberemo:»Pontifex enim priusquam dicatur evangelium benedicat...« (*Le pontifical romain en moyen-age - Le pontifical de Guillaume Durand, tome III, Studi e testi* 88, Biblioteca apostolica Vaticana, Citta del Vaticano 1940, 447.). Pravitako ne govori o možnosti obreda izven maše, kar eksplicitno ne pomeni, da ga prepoveduje, oz. da ni bilo tudi takšnih primerov.

<sup>34</sup> Z desnico naj Bog blagoslovi meč, ki si ga bo kandidat za viteza opasal okrog ledij in pravitako z desnico uporabljal pri svojih dejanjih, ki mu jih narekuje stan, v katerega vstopa po investituri oz. umestitvi. O tej simboliki in pomenu samega dejanja govori tudi kraljevski psalm v vrsticah prošnje za kralja: »Opaši si svoj meč okoli ledij, o junak, svoje veličastvo in svoj sijaj.To je tvoj sijaj, uspevaj. Jezdi za resnico in milino pravičnosti, strašnih del naj te uči tvoja desnica« (Ps 45,4-5).

Domini nostri, et per donum sancti Spiritus Paracliti, hunc ensem,<sup>35</sup> ut hic famulus tuus, qui hodierna die eo tua pietate praecingitur, visibiles inimicos conculcet, victoriaque per omnia potitus, semper maneat illaesus. Per Christum Dominum nostrum.

R. Amen.

Deinde dicit, stans ut prius:

Psalmus 143

Benedictus Dominus Deus meus, qui docet manus meas ad praelium:\* et digitos meos ad bellum.

Misericordia mea, et refugium meum:\* susceptor meus, et liberator meus.

Protector meus, et in ipso speravi:\* qui subdit populum meum sub me.

Gloria Patri. Sicut erat, etc.

V. Salvum fac servum tuum, Domine.

R. Deus meus, sperantem in te.

V. Esto ei, Domine, turris fortitudinis.

R. A facie inimici.

V. Domine, exaudi orationem meam.

R. Et clamor meus ad te venit.

V. Dominus vobiscum.

R. Et cum spiritu tuo.

Oremus.

Domine sancte, Pater omnipotens, aeternae Deus, qui cuncta solus ordinas et recte disponis, qui ad, coercendam malitiam reproborum, et tuendam iustitiam, usum gladii in terris hominibus tua salubri dispositione permisisti, et militarem ordinem ad populi protectionem institui voluisti, quique per beatum Ioannem militibus ad se in deserto venientibus, ut neminem concuterent, sed propriis contenti essent stipendiis dici fecisti; clementiam tuam, Domine, suppliciter exoramus, ut sicut David puero tuo Goliath superandi largitus es facultatem, et Iudam Machabaeum feritate gentium nomen tuum non invocantium triumphare fecisti; ita et huic famulo tuo, qui noviter iugo militiae colla supponit, pietate coelesti vires et audaciam ad fidei et iustitiae defensionem tribuas, et praestes ei fidei, spei, et charitatis augmentum; et da tui timorem pariter et amorem, humilitatem, perserverantiam, obedi-

<sup>35</sup> Ker ima meč že od začetkov rezili na obeh straneh, je nepisana razlaga kmalu pou-  
darjala simboliko dvojnega služenja oz. obrambe viteza, ki je opasan z mečem. Kot ima  
križ simboliko odnosa do Boga (vertikalna) ter odnos do sočloveka (horizontalna), tako  
se bo vitez vedno boril za dva cilja: za Boga in bližnjega v stiski.

tiam, et patientiam bonam, et cuncta in eo recte disponas, ut neminem cum gladio isto, vel alio, iniuste laedat: et omnia cum eo iusta et recta defendat: et sicut ipse de minori gradu ad novum militiae promovetur honorem, ita veterem hominem deponens cum actibus suis, novum induat hominem: ut te timeat et recte colat, perfidorum consortia vitet, et suam in proximum charitatem extendat, praeposito suo in omnibus recte obediat, et suum in cunctis iuste officium exequatur. Per Christum Dominum nostrum.

R.Amen.

Tum ensem acqua benedicta aspergit.

Si autem ensis sit prius benedictus, omnia praedicta omittuntur.

Post haec pontifex sedens, accepta mitra, dat ensem nudum novo militi ante se genuflexo in manum dexteram dicens:

Accipe gladium istum in nomine Pa+tris, et Fi+lii, et Spiritus+ sancti, et utaris eo ad defensionem tuam, ac sanctae Dei Ecclesiae, et ad confusionem inimicorum crucis Christi, ac fidei christianae;<sup>36</sup> et quantum humana fragilitas permiserit, cum eo neminem iniuste laedas: quod ipse praestare dignetur, qui cum Patre, et Spiritu sancto vivit et regnat Deus, per omnia saecula saeculorum.

R.Amen.

Deinde ensis in vaginam reponitur, et pontifex cingit militem novum ense, dicens:

Accingere gladio tuo super femur tuum potentissime; et attende, quod sancti non in gladio, sed per fidem vicerunt regna.<sup>37</sup>

Ense igitur accinctus miles novus surgit, et ensem de vagina educit, et evaginatam ter viriliter vibrat, et super brachium sinistrum tergit, et in vaginam reponit.

<sup>36</sup> V Durandovem Pontifikalu sledi tukaj omemba francoskega suverena, ki ga simbolizira francoska krona: »et corone regni Franciae« (prim. *Le pontifical romain en moyen-age - Le pontifical de Guillaume Durand, tome III*, Studi e testi 88, Biblioteca apostolica Vaticana, Citta del Vaticano 1940, 447).

<sup>37</sup> »Ti na vozove, oni na konje, mi pa se zanašamo na ime Gospoda, našega Boga« (Ps 20,8) Že stara zaveza na več mestih opozarja, da vsa moč in pomoč prihajata od Boga in da je on tisti, po katerem prihaja zmaga ali poraz, oboje pa je vključeno v Njegovo previdnost in usmiljenost, ki vidi dlje od človeških želja, misli in trenutnih slabosti. Peta Mojzesova knjiga hrabri bojvnike v trenutkih, ko je človeško gledano zmaga izgubljena: »Kadar greš v boj proti sovražnikom in zagledaš konje in bojne vozove in ljudstvo, številnejše od tebe, se jih ne boj! Kajti s teboj bo Gospod, tvoj Bog, ki te je pripeljal iz egiptovske dežele« (5 Mz 20,1). Na razsežnost Božjega usmiljenja prav v takih trenutkih posebej opozarjajo preroki: »Usmiljen pa bom z Judovo hišo: rešil jih bom po Gospodu, njihovem Bogu, ne bom jih reševal z lokom, ne z mečem ne z orožjem ne s konji in ne s konjeniki« (Oz 1,7).

Tunc pontifex dat novo militi osculum pacis, dicens:

Pax tecum.

Et iterum ensem evaginatam in dexteram accipiens, militem novum ante se genuflexum cum ipso ense evaginato ter super scapulas leviter percutit, interim semel tantum dicens:

Esto milites pacificus, strenuus, fidelis, et Deo devotus.

Deinde reposito ense in vaginam, pontifex manu dextra dat novo militi leviter alapam, dicens:

Exciteris a somno malitiae, et vigila in fide Christi, et fama laudabili.

Et milites adstantes imponunt novo militi calcaria; et pontifex sedens cum mitra, dicit antiphonam:

Speciosus forma prae filiis hominum, accingere gladio tuo super femur tuum potentissime.

Surgit pontifex, et versus ad novum militem stans, et detecto capite, dicit:

V. Dominus vobiscum.

R. Et cum spiritu tuo.

Oremus.

Omnipotens sempiterne Deus, super hunc famulum tuum,<sup>38</sup> qui hoc eminenti mucrone circumcingi desiderat, gratiam tuam bene+dictionis infunde, et cum dexteræ tuæ virtute fretum, fac contra cuncta adversantia coelestibus armari praesidiis, quo nullis in hoc saeculo tempestatibus bellorum turbetur. Per Christum Dominum nostrum.

R.Amen.

*His dictis, novus miles osculatur manum pontificis; et depositis ense, et calcaribus, vadit in pace.*

## 7. Vitezovo življenje

Vitez je kot predstavnik nove družbe začel iskati svoj prostor v hierarhiji in strukturi srednjeveškega življenja, saj je konec 13. stoletja že prinesel večje zanimanje plemičev za viteški stan (v mnogih prim-

<sup>38</sup> Durand ima na tem mestu ime novega viteza, ki ga vključi v molitev, in sicer: »famulum tuum N., qui ...« (*Le pontifical romain en moyen-age - Le pontifical de Guillaume Durand, tome III*, Studi e testi 88, Biblioteca apostolica Vaticana, Citta del Vaticano 1940, 450).

erih zgolj za povitezenje), kar je utrdilo njihovo postopno številčno premoč znotraj ustanove viteštva. S tem so se tudi kriteriji za sprejem v te vrste zelo spremenili in poostrili.<sup>39</sup> Spomnimo se samo začetkov, kjer je vojaška obveznost »zapolnjevala« viteške vrste, in kasnejša obdobja, ko se s slavo viteškega bojavnika dviguje zanimanje za ta stan, ki je bil v začetku celo nesvoboden. Najprej zaradi vedno večjega ugleda, ki ga je dobilo viteštvo, nato pa tudi zaradi že omenjene močne prisotnosti plemstva v viteških vrstah. Ti so imeli dovolj finančne osnove in so svoje plemiško življenje z vsemi navadami in razvadami vnesli v viteški stan in poskrbeli, da je to postal njegov neločljiv in sestavni del. Poleg osnovnih izdatkov za orožje in konja je bilo potrebno skrbeti za spremljevalce (oproda oz. več oprod, oborožena pehota, praporščaki, herold, idr.), ki so povzdignili vitezovo pomembnost, slavo in ugled. Napuh, ki se je prikradel v viteške vrste, je bilo najlepše opaziti na turnirjih, katerih so se vitezi zelo radi udeleževali. Iz zgolj vojaškega urjenja so strasti in zli nameni nekaterih turnirje spremenili v prave bitke na osnovi pohlepa, starih zamer idr. Cerkev ob teh dogodkih nikakor ni molčala. Poleg najrazličnejših opozoril in groženj je razglasila, da je udeleževanje na turnirjih nedopustno in da ubiti oz. padli v turnirju ne bo pokopan s krščanskim pogrebom. Prizadevanja in napor Cerkve ni obrodil velikih sadov. Turnir je kmalu presegel zgolj vojaški namen urjenja in postajal družabni dogodek viteškega stanu, kmalu pa celo vse srednjeveške družbe. To je trajalo nekako do sredine 15. stoletja, ko se konča zlata doba viteštva.<sup>40</sup> Sedaj nam ob vsem tem ni težko razumeti gesla oz. pregovora srednjeveških vitezov, ki se je glasil: »Mon âme a Dieu, ma vie au Roy, mon coeur à la dame, l'honneur pour moi. Dušo Bogu, življenje kralju, srce dami, čast meni.«

## 8. Trubadurstvo, legendarne pripovedi in viteštvo

Konec 11. stoletja najdemo prve pesmi, ki orisujejo viteštvo in viteško življenje, naslanjajoč se na ljudsko izročilo. Pesmi, s skupim imenom poimenovane kot *chansons de geste*, so peli ob spremljavi na strunski inštrument (lutnji podobno glasbilo) in jih številčno pomnožili v 12. in 13. stoletju. To je čas romanske dobe, ki spregovori v francoščini (stari

<sup>39</sup> V enem od zgodovinskih zapisov iz leta 1283 najdemo o tem naslednje razmišljenje: »Če je mati mladeniča tlačan oz. podložnik, oče pa je plemenitega rodu, tega mladeniča ne moremo poviteziti, saj je tlačan po svoji materi ... Noben mladenič ne more biti povitezen, če je (samo) njegova mati plemenitega rodu, razen, če je plemenitega rodu tudi oče. To je možno samo s posebno kraljevo milostjo« (J. Flori, *A Brief History of Knighthood-From History to the chivalric myth*, 9).

<sup>40</sup> Prim J. Flori, *A Brief History of Knighthood-From History to the chivalric myth*, 27.

francoščini!) in velja za zibelko evropskih nacionalnih literatur.<sup>41</sup> Oblikovanje viteške podobe je prišlo v tretje obdobje, ki ga zaznamuje trubadurstvo in lirsko pesništvo, za katerega se zdi, da ga je oblikovala takrat še vedno arabska Španija, saj tedanje germansko izročilo tega ne pozna (pa tudi krščansko izročilo ne).<sup>42</sup> V opevanju slavnih viteзов in njihovih del usmeri pozornost v odnos žene, ki ji srednji vek ne daje prave veljave (prej nobene), saj je odgovorna le za potomstvo in za domače življenje. Ker je krščanstvo viteštvo resnično prerodilo, je svet trubadurja oz. minezengerja<sup>43</sup> napolnjen s krščansko etiko in samo ob njem uspe prikazati vitezu pomembnost pravega odnosa do žena in posredno do sočloveka. Lahko rečemo, da je bila s tem narejena korist za vso družbo in da je trubadurstvo postalo učinkovito sredstvo za spreminjanje viteške podobe (v pozitivno), ki pa jo je v temeljih postavilo in oplemenitilo krščanstvo. Častnost njegovih dejanj tako navdihuje in prežema krščanstvo, prav konkretno pa ga v to spodbuja tudi »izvoljena dama«, za katero se mora venomer izkazovati s svojo plemenitostjo, ki jo v njegovih dejanjih spoznajo in razglašajo drugi. Izbrana vitezova dama je nedosegljiv ideal, ki se mu nikoli ne približa. Ta ga žene v poboljšanje samega sebe in opustitev temnih del preteklosti. Še posebno velik vpliv na podobo viteštva so imele legende in pripovedi, ki se od 12. stoletja naprej pojavljajo v evropskem prostoru in govorijo o velikih junakih preteklosti, o prvih resničnih in pravih vitezi v vseh pogledih (npr. kralj Artur). Od prvotnih legend je ostalo verjetno zelo malo, saj so jim dodajali najrazličnejše pripovedi iz 12. in 13. stoletja, ki so imele namen poveličevati viteški stan.<sup>44</sup> Na osnovi

<sup>41</sup> Že leta 813 je Cerkev na koncilu v Tours-u priporočila duhovščini, naj ima pridige oz. homilije v romanskem jeziku (starofrancoskem jeziku) in ne več v latinščini. To je bil poskus, da bi v razumljivi in domači besedi nagovorili preprostega človeka, ki bo tako lažje razumel in doumel krščanstvo in njegovo veselo sporočilo (prim. J. Flori, *A Brief History of Knighthood-From History to the chivalric myth*, 34; J. Beider, *Roman o Tristanu in Izoldi*, Klasiki Kondorja VIII, MK, Ljubljana 1995, 135-136).

<sup>42</sup> Prim. J. Holzer, *Zgodovina Cerkve v stotih slikah*, Družina, Ljubljana 1995, 145.

<sup>43</sup> Širjenje takih pesmi in novega načina opevanja viteških dejanj ter kreposti je bilo najprej v rokah trubadurjev, ki so potovali od gradu do gradu ter kratkočasili zelo enolično dvorno življenje. K temu vključujemo minezengerje in potujoče glasbenike, ki pa že predstavljajo nekakšen most med dvorom in preprostim ljudstvom, saj se to postopno navdušuje nad »novo umetnostjo«. Ljudstvo je tega deležno po zaslugi popotnih glumačev, igralcev in artistov, prisotnih ob večjih sejmih ali drugih pomembnih dogodkih. Naj naštejemo samo nekaj vidnejših predstavnikov te umetnosti: Kurenberger, Ditmar von Ast, Reinmar von Hagenau, Walter von der Vogelweide, Neidhart von Reuenthal, Tannhauser, Ulrich von Sachsendorf, Rudolf von Ems idr. (prim. D.Kos, *n.d.*, 11; A. Capuder, *Tristan in Izolda*, v: J.Beider, *n.d.*, 8 137-139; J.Flori, *La cavalleria medievale*, 138-139).

<sup>44</sup> Prim. J. J. Švajncer, *n. d.*, 126; J. H. Walsh, *Kralj Artur in vitezi okrogle mize*, Založba Karantanija, 188-189.

legend, zgodovinskih junakov-prvih vitezov ter idealnih in idealiziranih osebnosti se konec 13. in v začetku 14. stoletja vidneje izoblikuje na francoskih tleh ikonografski motiv devetih junakov, ki združuje judovski, poganski in krščanski svet nekakšnega »bojevnškega kulta« (nekaj primerkov takega poskusa najdemo že nekaj časa prej). Pred nami so tako starozavezni Jozue, David in Juda Makabejec, poganski Hektor, Aleksander Veliki in Julij Cezar ter krščanski bojevniki-vladarji v osebi kralja Arturja, Karla Velikega in Gottfrieda Bouillonskega.<sup>45</sup> Verzificirani viteški romani, delo Chrétien de Troyesa, dajo viteštvu dokončno podobo, saj združujejo vse ideale njegove razvojne poti in jih v mojstrski besedi ter prisposodobah v pripovedih naredijo resnično nesmrtno. Pod vplivom krščanske miselnosti in pogleda na viteški stan (boj za Boga in človeka v stiski) je v pripovedih zaslediti močan poudarek na občutku za pravico, sveto življenje in pobožnost. Viteštvo je na poti iskanja popolnosti in vodilo so mu Jezusove besede: »Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče« (Mt 5, 48). Pravi vitez se dvigne na novo, duhovno raven in postane iskalec sv. Grala – keliha zadnje večerje, simbola odrešenja in večnega življenja, ki človeku ni dostopen po njegovih lastnih močeh.<sup>46</sup> Mnogi ga iščejo in na tej poti doživljajo lastno spreobrnjenje, saj so grehi tisti, ki jim onemogočijo njegovo najdenje. Lancelot, najbolj znan vitez kralja Arturja, se v iskanju zave strašne resnice, ki jo tako rekoč brezčasno postavlja pred viteški stan v velik opomin: »To je moja velika bol, kajti dokler sem se loteval posvetnih pustolovščin, mi je uspelo prav vse in nihče se mi ni mogel zoperstaviti, sedaj pa, ko sem se napotil iskati svete stvari, me moji grehi priklepajo k tlom in nimam moči, da bi se zganil ali spregovoril, ko se prikaže Sveti Gral.«<sup>47</sup> Z nastankom dvornega epa dobi srednjeveški vitez prapodobo krščanskega viteza, s katero se vedno bolj identificira in skuša zliti v eno. Parsifal, ki vstaja izmed Arturjevih vitezov v literarnem delu bavarskega plemiča Wolframa von Eschenbacha (+1220), se najprej trudi združevati dolžnosti viteškega stanu z dolžnostmi do Boga. Slednje zmore dostojno opravljati le tako, da se najprej zave svoje grešnosti in se nato odloči za resnično dobro. V Troyesovi pripovedi se puščavnik obrne na Parsifala in mu pokaže novo pot: »Ker se ti je zasmilila tvoja duša, pusti, da te

<sup>45</sup> Devetim junakom so postopoma dodali še devet likov izjemnih žena, katerih pogum in »junaštvo« moreta navdihovati žene v trudu za dostojanstvo in čast njihovega stanu. Te so bile razdeljene v že znane tri skupine po tri: Estera, Judita, Rahela, Lukrecija, Veturija, Virginija, sv. Helena, sv. Brigita, sv. Elizabeta (prim. L. Menaše, *Evropski umetnostno zgodovinski leksikon*, MK, Ljubljana 1971, 473).

<sup>46</sup> Prim. F. Cardini, M. Introvigne, M. Montesano, *Il Santo Graal*, Giunti Gruppo Editoriale, Firenze 1998, 31-35.

<sup>47</sup> J. H. Walsh, *n. d.*, 120-121.



kesanje zajame in za pokoro pojdi rajši vsak dan v cerkev kakor kam drugam: to ti bo samo v prid. In če se znajdeš kje, kjer je samostan, kapela ali župna cerkev, zagotovo stopi tja; pojdi noter, brž ko bo zazvonil zvon ali pa še prej, če boš pokonci. Od tega se ne boš počutil slabše in v duši ti bo prijetneje. In če se je maša že začela, je to še razlog več, da greš noter in tam ostaneš, dokler duhovnik ne odpoje in odmoli do konca. Če si globoko odločen, lahko še povečaš svoje zasluge in prideš v raj. Veruj v Boga, ljubi Boga, obožuj Boga. Spoštuj dobre ljudi, moške ali ženske. Vstani pred duhovnikom; to te malo stane, Bog pa to zares ceni, ker kaže, da je človek ponižen. Hočem, da delaš tako, zato da ti bodo odpuščeni grehi, če hočeš biti spet deležen božje milosti, ki si je bil deležen некоč.«<sup>48</sup> Življenje srednjeveškega viteza se v doseganju prave podobe tega stanu nujno in neobhodno podaja na pot, kot je s svojim zgledom to potrdil kralj in križarski bojevnik sv. Ludvik IX.<sup>49</sup> Tudi Ramon Llull, katalanski mistik, ki je prav ob vsej pisani paleti najrazličnejše viteške literature napisal nekakšen viteški »priročnik«, je v njem zapisal, da je vitez (*miles*) izbran kot eden od tisočev, ki ga odlikujejo nežna in pobožna duša, poštenost, zvestoba, modrost in moč.<sup>50</sup> Te ideje so vnašali v legendarne pripovedi tedanjega časa in še bolj podkrepili podobo popolnega viteza. Začel je nastajati kodeks viteškega obnašanja – posebne viteške etike. Izhajajoč iz vsem dobro poznanih krščanskih kreposti modrosti, pravičnosti, srčnosti in zmernosti, so se razvijali najrazličnejši »seznam« odlik in vrlin viteškega stanu, vsak z željo, da bi stan približal najvišjim idealom. Ob stremljenju in boju za te ideale je vitez vedno zmagovalec, v sebi in pri drugih.<sup>51</sup> Največ vrlin, gledano v odnosu do človeka, je izviralo prav iz vitezove ljubezni, resnicoljubnosti in poguma, ki so v medsebojnem dopolnjevanju rojevale nove vrline. Iz ljubezni je v vitezu raslo usmiljenje, iz poguma srčnost, iz resnicoljubnosti, osvetljene z ljubeznijo pa pravičnost. Vrednoto žrtvovanja sta v vitezu budila ljubezen in pogum, pogum in pravičnost pa sta ga peljala po poti časti. Duhovnost je v vitezu rasla toliko bolj, kolikor obilnejše so se razvijali pogum, ljubezen in resnicoljubnost. Vitezovo plačilo je poleg časti zavest, da bo obilno poplačan ob času, ki ga je določil Bog. Zato se trudi, da bi v svojih dejanjih ostajal skromen in neimenovan, saj bodo skrivna dela povrnjena

<sup>48</sup> C. de Troyes, *Perceval-Zgodba o Gralu*, MK, Ljubljana 1996, 133.

<sup>49</sup> Sveti Frančišek se odreče viteštvu in njegovim »dogodivščinam« in se poda v večno avanturo Življenja, pravtako, kasneje, sv. Ignacij Lojolski.

<sup>50</sup> Prim. prim. F. Cuomo, *n. d.*, 17.

<sup>51</sup> V češkem jeziku pomeni beseda vitez prevlado oz. zmago. To je najlepše in najprej vidno na grbovni devizi češkega grba, kjer je zapisano *Pravda vitezi*, kar pomeni, da mora biti pravica tista, ki naj prevlada – ki naj zmaga.

Vitez brez časti je kot bi bil mrtev vitez oz. ni sploh vitez (eden od srednj. pregovorov).

(prim.Mt 6, 4) in prav v njih se zrcali vsa vitezova veličina in plemenitost. Sistem viteštva je dosegal vedno zahtevnejši nivo in zgodilo se je, da so nekateri vitezi, ki še niso presegli podobe brutalnega in brezčutnega bojavnika, morali stan zapustiti, saj je obstajal način, da so pred očmi javnosti vitezu odvzeli meč, ostroge ter oklep in tako je za vedno izgubil svoje viteštvo.<sup>52</sup> To je bilo dokaj redko, zato pa takrat bolj ponižujoče in žalostno. Nad vse je bila viteška čast, in ko je vitez ostal brez nje, je bil za viteštvo izgubljen, ali kot je bilo skoraj pogovorno rečeno, da je vitez brez časti mrtev vitez. Ko se v drugi polovici 15. stoletja zaključi zlato obdobje viteštva zaradi spremembe načina bojevanja, ki ga dokončno uveljavi strelno orožje, je podoba viteza ohranila podobo krščanskih idealov in etičnih zahtev in prav zato preživela. Viteštvo si s to podobo utira pot in prostor v naslednjih stoletjih, ki ocenjujejo viteštvo v luči zvestobe in plemenitosti, v najširšem smislu in pomenu besede. Tej podobi pa ne manjka spominov na zlato obdobje, iz katerih nekateri resnično, drugi pa samo zato, ker ostaja to družbeno aktualno, živijo in si včasih s tem želijo pridobiti celo kakšno korist. Mnogi suvereni, včasih pa tudi močnejši plemiči, začenjajo viteštvo priklepati nase, kar storijo z ustanavljanjem t.i. dinastičnih viteških redov, katerih namen je brezpogojna zvestoba suverenu oz. velikemu mojstru reda. Zgled so dobili v križarskih redovih, njihovi ideji in idealih. Čeprav je viteštvo na neki način mrtvo, se že odpira obzorje, na katerem stoletja začenjajo pozdravljati njegovo novo podobo.

### Zaključek

Kljub najrazličnejšim stranpotem je viteštvo po času svojega zlatega obdobja še vedno (vedno bolj?) ideal vsakega plemenitega moža, čeprav prevečkrat zavito v že znano legendarno in idealizirano podobo stanu, ki je sedaj živel v primarni podobi preseženo življenje. Kot so bili začetki viteštva bolj ali manj med prepletanjem realnosti in nekakšne misterioznosti, tako se tudi njegovo nadaljevanje vedno bojuje z ohranjanjem realnosti pri vključitvi v dane pogoje novih časovnih okvirov. Vse do današnjih dni, ko še vedno nezavedno živi podoba viteza v kavalirjih, ki jih je (žal) vse manj, je viteštvo prehodilo dokaj dolgo in pestro zgodovinsko pot, ki pa je ni nič globlje in močnejše zaznamovalo, kot je to storilo ravno krščanstvo.<sup>53</sup> Krščanstvo je nujno poseglo v njegovo podobo takrat, ko je kazalo, da ni nobenega razum-

<sup>52</sup> V Verdijeve operi *I Lombardi alla prima crociata* oz. kasnejši, nekoliko glasbeno in vsebinsko predelani operi *Jeruzalem*, je v enem od dejanj uprizorjen tak ceremonial odvzema viteških simbolov, kot sta si to libretist in komponist predstavljala.

<sup>53</sup> Že osnovna drža krščanstva nas venomer opominja, da smo Kristusove priče za vse čase. Če smo priče, smo se dolžni za krščanstvo truditi, ga oznanjati in braniti, ko je iz

nega izhoda za položaj, ki ga je brutalni in surovi bojevnik oblikoval in narekoval. Ker najrazličnejše oblike zla ostajajo navzoče med nami, ostajajo tudi tisti, ki se kot vitezi z naslovom ali brez njega, v okviru neke institucije ali brez nje, kot nekdanji občudovani bojevniki na konju – v današnjem svetu trudijo, da bi v svoji »viteški« drži in delovanju vsaj malo pripomogli k zmagi dobrega in plemenitega.

*Povzetek: Tadej Jakopič, Viteštvo in krščanstvo*

Viteštvo je institucija, ki se je postopoma razvijala skozi zgodovinsko obdobje in je utemeljena v vojaški aktivnosti bojevnika na konju. Jezdna žival in človek nastopita skupaj kot nerazdružljiva in vojaško uspešna dvojica, ki si lastnosti, delovanje in učinkovitost pridobiva med najrazličnejšimi narodi, kulturami in civilizacijskimi oblikami človeške zgodovine. Tako njun skupen razvoj kot razvoj posameznika – evolucijski razvoj konja in njegovih lastnosti ter razvoj strategije in vojaške opremljenosti konjenika - sta pripeljala do najučinkovitejših načinov in sredstev v bojevanju med posameznimi narodi. Skrbno opazovanje dobrih lastnosti, odpravljanje pomanjkljivosti ter prevzemanje najboljših vojaških rešitev je prinesel stik med bojevniki nasprotnih narodov in konjenik je razvil vedno boljše kvalitete. Pri germanski konjenici je mladenič šele z vstopom v vrste konjenikov postal polnopravni član odraslih mož. Latinsko terminologijo, germanski simboličen pomen iniciacije v svet odraslih preko konjeniškega stanu ter nenazadnje primarno vlogo bojevnika na konju, vso to dediščino prevzame karolinško obdobje, ki zelo potrebuje bojevnikov na konjih, saj je poleg dragega vzdrževanja konja in opreme le - ta (konjenik, z vsemi omenjenimi lastnostmi ) edini sposoben izbojevati zmago. V času, ko ni bilo bitk, se naravna surovost in brutalnost vitezov sprevrže v hude spopade, kar skuša krščanska družba z vsemi močmi preprečiti (gibanje Božji mir, vzvišeni ideali Kristusovih vitezov, izobčenja idr.). Krščanstvo postopoma v viteštvu spremeni svet dotedanjih idealov in ga pelje na pot »viteške popolnosti« v služenju Bogu in ljudem. Prav zato uvede investituro oz. povitezenje, ob pomoči truba-

---

postavljeno najrazličnejšim napadom. Kristjan je v tem primeru bojevnik križa, seveda v drugačnem pogledu kot v času križarskih vojn. Osnovna ideja in poimenovanja ob tem ostajajo enaka. Še danes poznamo križarska gibanja in viteški ideal, ideal, ki ga je v polnosti pokazalo krščanstvo. Prisposodbe iz viteškega obdobja so preživele do danes in živijo v najrazličnejših oblikah. Z eno od teh se lahko srečamo v cerkveni pesmi skladatelja in duhovnika Matije Tomca, z naslovom Zmagala si, Devica slavna. V tretji kitici te pesmi je naslednje besedilo: »Šli bomo srčno v nove boje za prenovitev sveta. Vitezi tvoji, o Marija, bodo rešili ga zla. Kristusu kralju smo prisegli, zanj se bojujemo vsi. Ščit nam je v boju tvoja roka, geslo: Naj Kristus živi! ( M. Tomc, *Zmagala si, Devica slavna*, v: *Slavimo Gospoda – Bogoslužna pesmarica za organiste*, MD Celje 1988, 245).

durskega pesništva, legend in tedanjih viteških romanov pa poteka priprava na ta stan v treh obdobjih po sedem let (domača vzgoja, paž, oproda). Ko se konča zlato obdobje viteštva v drugi polovici 15. stoletja, (turnirji in viteške igre), se zahvaljujoč novi krščanski podobi viteza, le - to, na veliko bolj duhovni in simbolični ravni ohrani v različnih oblikah še stoletja. Njegove sledi najdemo tudi danes.

*Ključne besede:* Ključne besede: vitez, viteštvo, konjenik, meč, šlem, ščit, ostroge, viteški redovi, križarji, konj, paž, oproda, fevdalec, trubadur, viteški ideal, krščanstvo, Božji mir, investitura, viteška-dvor-na ljubezen

*Summary: Tadej Jakopič, **Knighthood and Christianity***

Knighthood is an institution, which gradually developed in history and whose existence is based on the military activity of a soldier on horseback. The mount and the man appear together as an inseparable and militarily successful pair acquiring their properties, mode of operation and efficiency among various nations, cultures and civilization forms of human history. Their common as well as individual development - the evolutionary development of the horse and its properties on the one hand and the development of the strategy and military equipment of the rider on the other hand - led to the most efficient modes and means of fighting. The contact between the soldiers of opposing nations resulted in a careful observation of good qualities, removal of faults and taking over the best military solutions, whereby the soldier improved constantly. With the Germanic cavalry a young man only became a full-fledged adult when he joined the cavalry ranks. The Carolingian era took over the complete heritage of Latin terminology, Germanic symbolic initiation character and the primary role of the mounted soldier because the knight with all above-mentioned qualities and additionally capable of the expensive upkeep of the horse and armour was the only one capable of winning a victory. In peacetime the natural rudeness and brutality of the knights turned into ugly violence with Christianity trying its utmost to prevent it (Truce of God movement, the lofty ideals of Christian knights, excommunications etc.). Gradually, Christianity changed the earlier ideals of the knighthood and led it to the path of »chivalric perfection« by serving God and the people. Therefore it introduced the investiture (the knighting) and the preparations for knighthood comprised three seven-year periods (domestic education, pagehood, squirehood) aided by troubadour poetry, legends and chivalric romances of the time. When in the sec-

ond half of the 15th century the golden age of knighthood with its jousts and tournaments came to an end, it was due to the new image of a Christian knight that different forms of knighthood at a much more spiritual and symbolic level were preserved for centuries to come and can be encountered also nowadays.

*Key Words:* knight, knighthood, chivalry, mounted soldier, sword, helmet, shield, spurs, orders of knighthood, crusaders, horse, page, squire, feudal lord, troubadour, chivalrous ideal, Christianity, Truce of God, investiture, courtly love.

Drago K. Ocvirk

## **Some Basic Conditions for Missionary Activities as Reconciliation and Peacebuilding**

It is a great honour for me to be invited by the Authorities of Mission Congregation to lecture at this Symposium on *The Catholic Mission in the Orthodox Ukraine, Belarus, and Russia* here in this beautiful historical and university town of Vinnitsya.<sup>1</sup>

In three steps I will present the preliminary dimensions, which should be taken in account in all missionary activity if it wants to avoid all kind of violence and to become a work of reconciliation and peace building. The very traditional, even apostolic rule in Christian spirituality is the imitation of Christ and of his very witnesses as reminds us saint Paul: »You became imitators of us, and of the Lord, having received the word in much affliction, with joy of the Holy Spirit« (1Tes 1,6). Even though this rule is simple and clear its application is far from being evident and easy. Therefore, I will present after few introductory words on Christ's Spirit three inevitable fields, which have to be included in all Christian missionary enterprise if it really wants to not cause animosity, enmity, and rejection. These may be avoided only if Christian missionaries know and involve themselves totally first in a self-engaging exchange, secondly in adopting a host culture and thirdly if they formulate verbally their faith experience out of these exchange and culture.

Jesus' Spirit is revealing himself in Jesus' deeds and words. The Spirit, who inspires him, cannot be any other than this one received by his Father, the Spirit, by whom he was conceived and whom he left to his disciples. All deeds and words of Jesus, as pictured in the Gospel, are a testimony to and proclamation of Father's love. They are also an uncovering of the Spirit of love, whose guidance Jesus freely accepts. Each human being is in this Spirit of love a son or daughter of heavenly Father, and is a sister or brother of Jesus capable of receiving this same Spirit of love. Here we are at the heart of Christian mystery of God's love for us, a love, which enable us to embrace it with all our

---

<sup>1</sup> An invited lecture in *Symposium on Catholic Mission in Orthodox Ukraine, Belarus, and Russia* in The Catholic Theological Seminar in Vinnitsya, (Ukraine), 15.-19. September 2003.

heart, with all our soul, with all our strength, and with all our mind, and to share it generously with our neighbour (cf. Lc 10,27). Through the life of Jesus, his activities, and message we are initiated both into relationships between the Father, and the Son, and the Holy Spirit, and also into their relationships to us. As much as we get into these relationships we are building the Kingdom of God, Kingdom of reconciliation, peace, and love. We weave a web of the new covenant and become »fishers of human beings«, as Jesus says. All what is possible to discover about the Spirit of Jesus in our place and time is relevant for us and it obliges us to conform to it our lives and ways of acting.

### 1. Exchange as a source of life

In the very heart of Christianity is a *communication as offering, a self-engaging exchange*. It is magnificently illustrated by the image of God as a Holy Trinity: three mutually personalising relations, in which each receives himself from the others and offers them himself: »Jesus, crying with a loud voice, said, »Father, into your hands I commit my spirit!« (Lc 23,46). Simultaneously, the Father addresses us by his Son - his Word in Jesus Christ - and embraces us by him in the Holy Spirit with his love. »My Father is still working, so I am working, too.« For this cause therefore the Jews sought all the more to kill him, because he not only broke the Sabbath, but also called God his own Father, making himself equal with God« (Jn 5,17-18). To say in a simple way: we are interwoven into God's life, or, let me paraphrase John-Paul II., into »a working charity«. Indeed, when the pope speaks about Christian mission,<sup>2</sup> he emphasis: »It is in fact these 'works of charity' that reveal the soul of all missionary activity: love, which has been and remains the driving force of mission, and is also 'the sole criterion for judging what is to be done or not done, changed or not changed. It is the principle which must direct every action, and end to which that action must be directed. When we act with a view to charity, or are inspired by charity, nothing is unseemly and everything is good.'«<sup>3</sup>

The second no less important characteristic of Christianity, although dependent on communication as offering, is a *message* about God's love for us in Jesus Christ and in his Spirit. These two dimensions are inseparably connected, but in a way that we cannot either mix them or separate one from another. So there is a tension between on one side »*the working charity*«, which is a principle of all and therefore more or

<sup>2</sup> John Paul II., *Redemptoris missio*, n. 60.

<sup>3</sup> Isaac of Stella, *Sermon 31*, PL 194, 1793, quot. by John Paul II., *idem*.

<sup>4</sup> Cf. P. Ricoeur, *La reconnaissance*, Seuil, Paris, 2004.

less explicitly present in all human reality, and on the other side *its expressions, realizations*, which are always more or less its accurate images or representations. It is well known, that a gift is an expression of giver's love (respect, admiration ...) for a receiver, and this love cannot be exhausted by one sole act of giving. The contrary is true: receiver's joy solicits a giver to continue to express his love in new ways. No gift can exhaust a giving; no offer an offering; but a gift emerges from giving and leads to it. By the same token, any word cannot abolish a speaking, any narrative a narration, any message a messaging! Let suppose it happens! What would there be left? A reply to this question could be only: there is neither a human being nor humanity without continuous exchange of goods, words, people; nothing, but a death, an eternal silence.

Such an exchange, communication, sharing is of vital importance as it is shown in a reply the subtle John Duns Scotus gave to the question about an ability of angels to communicate among themselves. Normally it was thought that angels have no exchange among them. Indeed, they are higher beings and they know all, so that there is no reason for exchange, communication, information. However, Duns Scotus took a different point of view. In his opinion an information or message is less important than a mere fact of communicating, talking to, addressing each other. If humans, thought he, who are less perfect than angels have a privilege to communicate, how could it be possible that much more perfect angels are deprived of such a great gift? What is here all about is a mutual acknowledgement, by which each of us became a person in face of the other and acquires their identity in continuous interactions with other humans.<sup>4</sup> Consider how much time we spend together only because it makes us happy and feel well. More over, one should ask if they were self-conscious persons outside societal and cultural networks with »a feeling of existing«. »It is not the existence of self that precedes the coexistence; it is the coexistence that precedes the existence of self. In other words, the *self* is something produced on the basis of relational spheres.«<sup>5</sup> To be sure, I do not promote any kind of collectivism: in this part of Europe it would be indecent only few years after the fall of communist collectivism. But, on the other hand, it becomes more and more clear that an isolating individualism is no solution either. In covenants (family, nation ...), which are before and after us, one emerges as human person with his/her name and identity. In the Church one receives a Christian identity. Personal and societal identities are fruits of human and societal rela-

<sup>5</sup> Cf. F. Flahault, *Le sentiment d'exister. Ce soi qui ne va pas de soi*, Descartes & Cie, Paris, 2002.



tions. All these relations are always in some way structured and instituted. Rowan Williams, speaking of the individual search for identity, wrote that »the self is not a substance one unearths by peeling away layers until one gets to the core, but an integrity one struggles to bring into existence.«<sup>6</sup>

Therefore, the humanity of an individual is first of all dependent on links with others and on the quality of these links. So we can say that the first task of Jesus' disciple - regardless of this or that job; this or that belonging; this or that charisma - is nothing other but a cultivation of good human and societal relationships, a creation of opportunities for a higher quality of relations. Jesus exhibits such behaviour in the synagogue of Nazareth: »The Spirit of the Lord is on me, because he has anointed me to preach good news to the poor. He has sent me to heal the broken-hearted, to proclaim release to the captives, recovering of sight to the blind, to deliver those who are crushed, and to proclaim the acceptable year of the Lord« (Lc 4,18-19). Spreading good news or evangelizing is in the first place establishing and nurturing relationships, which solidify life, heal, elevate, lift up, free from demons (of prejudices, ideologies, nationalism, drugs ...). In reality, this is the first and most fundamental act of witnessing. It is for this reason Jesus asks his disciples to serve others and calls them friends, so that they too become friends to others, good Samaritans, saviours of human beings: »A new commandment I give to you, that you love one another, just like I have loved you; that you also love one another. By this everyone will know that you are my disciples, if you have love for one another« (Jn 13,34-35).

## 2. Culture as human world is not neutral

After putting some light on a *communication as offering* or *self-engaging exchange*, as the only source of life and true feeling of existing, we have to underline another inescapable reality when we think about a humanity of human being. I am talking about culture. It was already mentioned that all human relationships are structured and embedded in some framework, which is handed down from the past as cultural tradition or heritage and is recreated by the present generation as a living culture. Culture has strong and mostly unknown influences on factual relationships. M. P. Gallagher shares this anthropological un-

<sup>6</sup> T. Radcliff OP, »Go and make disciples of all nations«. *Preaching the Kingdom or Religious imperialism?* v: *New Blackfriars*, vol. 84 no. 989/990 (July-August 2003), 329-300.

<sup>7</sup> M. P. Gallagher, *Clashing Symbols. An Introduction to Faith and Culture*, Paulist Press, New York, 1998, 6-7.

derstanding of culture, when he defines it »as a cluster of assumptions, values and ways of life«.<sup>7</sup>

## 2.1 All permeating culture

As a fundamental anthropological reality culture has an immense power. Indeed, it involves »not simply a neutral cluster of behavior patterns or values, but a hidden set of control mechanisms that shape our sensibility and our ‘structure of feeling’.<sup>8</sup> Culture can be an unrecognized presence, ‘a highly selective screen’ between us and our world which decides ‘what we pay attention to and what we ignore’.<sup>9</sup> Thus culture is quite simply the main influence on how we see ourselves (what contemporary theorists call our ‘social imaginary’), and it is all the more potent for being largely concealed in its impact. In this sense the Marxist-style claim that context conditions consciousness remains valid: indeed the two-way traffic between the structure of our lives and the cultures we inhabit is a crucial insight in this whole area. The way we live or work shapes how we think and feel and in turn how we think and feel becomes a powerful reinforcer of how we picture our possibilities of changing this world or not.«<sup>10</sup>

With a Gallagher’s help we can illustrate »the inescapable role culture plays in shaping our sense of identity« by some metaphoric parallels from his book. »Culture, therefore, is like:

- an ocean, surrounding us as water a fish;
- an environment that seems natural, especially if it is the only one we know;
- the air we breathe, that may be healthy or polluted;
- a lens, something we see through without realizing that it is not the only way of seeing;
- a transmitter sending almost subliminal messages, that affect our priorities without us knowing;
- a filter, allowing through certain images of normality but not others;
- a cage that is there and not there, as in the acting of a mime artist who pretends to be inside a glass box;
- an iceberg of the common sense of a group, which stays largely submerged or unconscious;
- a baby’s building bricks, the basis for creating a world;
- a flight recorder preserving the memory of humanity’s journey;
- a womb, within which one feels perfectly at home, not knowing

<sup>8</sup> This phrase is from Raymond Williams, *The Long revolution*, Catho & Windus, London, 1961, 48.

<sup>9</sup> E. T. Hall, *Beyond Culture*, Anchor Books, New York, 1977, 85.

<sup>10</sup> M. P. Gallagher, *idem*, 6-7.

there are other worlds;

- an accumulation of unacknowledged habits, like an addiction that resists recognition;
- a conspiracy of silence, imposed by the past;
- a playground of possibilities, inviting one to creative freedom;
- an ever-present horizon, beyond which one cannot see.

In this random litany of images there are tensions between evocations of being trapped and those that suggest space for movement. Both can be true of 'lived' culture: it can encourage creativity or it can prove imprisoning. What all these metaphors have in common is the crucial fact that culture is usually a hidden persuader in our lives. It involves a convergence of massaging messages (as Marshall McLuhan might say) that lull us into assuming that all this is natural, whereas the root meaning of culture - from *colere* in Latin, to till or cultivate - suggests that it is the opposite of natural. In fact it is whatever we have made - whether a Tower of Babel or a Sistine Chapel. It is a human invention over a long time. Although nothing about culture is necessary or inevitable, when we swim in this ocean or see through this lens or receive the transmission of this force around us, everything seems utterly normal and neutral. Awakening to its non-neutrality is a first step towards a Christian response to culture in practice.«<sup>11</sup>

## 2.2. Concrete examples

Let me take as an example people who are missionaries as you here in Ukraine, Belarus and Russia. You strongly experience a difference between your native environment and this one, where you now propose the good news. The difference is not only in a language, but also in mentality, customs, behaviour, institutions ...

Not so far in the past there was a commonly spread idea that is a human person solely a member of our tribe or our people, a human being was supposed to be one who belongs to our society, culture, cult and past. All others were seen as barbarians without language and worship. Here is an example: »*Slovani*« a name of our Slavic ancestors probably comes from the verb »*sloviti*« - *to speak*, and this »*Speaking people*« named its German neighbours »*Nemci*« - *the Mutes*.

Each human is indelibly marked by their original culture, and this concretely means for all of us, that it is not indifferent to the life and work of the missionary. For example, Poles and peoples in Ukraine, Belarus and Russia have not been always in a good relationship. This may still today have some influence in a mutual relationship between

<sup>11</sup> M. P. Gallagher, *idem*. 7-9.

missionaries and people here. Indeed, people may look at Poles differently from the way they view Slovenians or Irishmen. Also there is a different reaction if one declares himself/herself as a French businessperson and Orthodox or as Irish and Catholic missionary. There is an avalanche of unconscious reactions in each meeting caused by undetected cultural influences, which may be evinced as nationalistic, chauvinist, racist, sectarian, intolerant. If we want to really spread good news then we have to check all these hidden influences of our home culture and free ourselves of them. Otherwise, there is no hope that others could recognize Christ's disciples in us.

It is interesting to know that in 1659 the Sacred Congregation of Propaganda Fide acknowledged how damaging for evangelization it was to import European ways into China. »Do not make any effort or use any argument in favor of forcing the people to change their customs or traditions, as long as these are not clearly opposed to religion and morality. What could be more absurd than to import France, Spain, Italy, or any other country of Europe into China? Do not import to them our countries, but the faith, this faith, which neither rejects nor wounds any rite or custom, unless they are detestable, but wants on the contrary, that people should keep and protect them ...«<sup>12</sup> Although it is an excellent and almost rare example of sensitivity for the other and different, today even this generous stance is not any more sufficient. »The congregation tried valiantly to oppose wholesale cultural domination, but it distinguished between the religious and secular aspects of culture. Secular culture was not to be touched, but whatever did not conform to Catholic faith and morals must be uprooted. (...) The distinction between aspects of culture that belong to the sphere of religion and morality, and those which do not, is hard to sustain. In practice, non-Christian religions are cultural systems that underlie and permeate whole cultural traditions. The dualism of sacred and secular, which was coming into vogue in Europe after the Wars of Religion, was not applicable to the indigenous cultures encountered by the missionaries.«<sup>13</sup>

Let me remind you that I started these considerations with a taught that Jesus Christ is as a rule for Christians. It is clear that Jesus was establishing a new type of relationship with the people around him, and that he was critical of his own religious culture, and wished to

<sup>12</sup> Quoted by A. Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, Orbis books, Maryknoll, 1988, 155. Cf. M. Merle, *L'anticolonialisme Européen de Las Casas à Karl Marx*, Armand Colin, Paris, 1969, 67-68.

<sup>13</sup> A. Shorter, *idem*, 155-156.

<sup>14</sup> Cf. A. Paul, *Jésus Christ, la rupture. Essai sur la naissance du christianisme*, Bayard, Paris, 2001.

cleanse it from all that, which altered or destroyed the humanity of ordinary people. Such a rapport to well established customs, inevitably led him to a radical rupture with his own culture.<sup>14</sup> One can hear an echo of his rupture in his famous saying: »You have heard that it was said to the ancient ones ... But I tell you ...« (cf. Mt 5,21-22).

### 2.3. Globalisation

When we talk about the influence of culture on human relations we must also mention a new phenomenon called globalization. What is it? A. Giddens wrote a book about it with a significant title: *Runaway World. How Globalisation Is Reshaping Our Lives*. Because of essential economic, political, informatics, and communicational changes in the world it has become »runaway«, we no longer can control its development. This is a huge change in comparison with traditional society, where people could not master nature and its forces: earthquakes, seas, volcanoes, floods ... Now, for the first time, a real risk is produced by human beings themselves.

»Rather than being more and more under our control, it seems out of our control - a runaway world. Moreover, some of the influences that were supposed to make life more certain and predictable for us, including the progress of science and technology, often have quite the opposite effect. Global climate change and its accompanying risks, for example, probably result from our intervention into the environment. They aren't natural phenomena. Science and technology are inevitably involved in our attempts to counter such risks, but they have also contributed to creating them in the first place.

We face risk situations that no one in previous history has had to confront - of which global warming is only one. Many of the new risks and uncertainties affect us no matter where we live, and regardless of how privileged or deprived we are. They are bound up with globalization, that package of changes ... Science and technology have themselves become globalized. It has been calculated that there are more scientists working in the world today than have been involved in the whole history of science previously. But globalization has a diversity of other dimensions too. It brings into play other forms of risk and uncertainty, especially those involved in the global electronic economy - itself a very recent development. As in the case of science, risk here is double-edged. Risk is closely connected to innovation. It isn't always to be minimised; the active embrace of financial and entrepreneurial risk is the real driving force of the globalizing economy.

I would have no hesitation, therefore, in saying that globalization, as we are experiencing it, is in many respects not only new, but also rev-

olutionary. Yet I don't believe that either the sceptics or the radicals have properly understood either what it is or its implications for us. Both groups see the phenomenon almost solely in economic terms. This is a mistake. Globalization is political, technological and cultural, as well as economic. It has been influenced above all by developments in systems of communication, dating back only to the late 1960s.

(The changes) are creating something that has never existed before, a global cosmopolitan society. We are the first generation to live in this society, whose contours we can as yet only dimly see. It is shaking up our existing ways of life, no matter where we happen to be. This is not - at least at the moment - a global order driven by collective human will. Instead, it is emerging in an anarchic, haphazard, fashion, carried along by a mixture of influences.<sup>15</sup>

The instinctive response to this uncertainty and fear before our future is tendency to fully enjoy a present moment, an entertainment. This is emergency exit, do not blame it! What we can offer as Christians is not a special knowledge about future, but wisdom. The wisdom about a final destination and goal of all humanity: the Kingdom of God. »Our missionary spirituality has to be sapiential, wisdom about a goal, where we are called, wisdom that frees us of fear,« says T. Radcliffe.<sup>16</sup> We do not know how it will happen, but being fortified by our hope and having before eyes the Kingdom of God as our goal, we can and should act in a way of lessening fear, bringing hope and giving back a joy of life. Today individuals are often alone, isolated, naked on a battlefield facing abstract systems, without chance of a decent personal life, because they are without company, friends.

Therefore one must consciously and willingly build a net of relations about him or her, to create permanently a community, where s/he finds his/her home and is really accepted. Because one is interested in many things, s/he realizes themselves in different circles: sportive or cultural; religious community; sharing life with a person of other or same sex. One decides personally, how intensively and permanently to remain in one of these circles. One stays there, where s/he has really good and caring friends, where s/he is sincerely welcomed. As long as relations are genuine and profound one usually finds himself or herself in them, cultivates them and sticks to them. But if they slip into tokenism and mere customs, even hypocrisy one will leave them. A love, caring love, discrete attention attires, - in such a case people do know

<sup>15</sup> A. Giddens, *Runaway World. How Globalisation Is Reshaping Our Lives*, Profile Book, London, 2002, 2-3, 10 and 19.

<sup>16</sup> T. Radcliff, *La mission dans un monde en fuite: les futurs citoyens du Royaume de Dieu*, v: La Documentation catholique, n. 2245 (1. avril 2001), 338.

how to persevere, because their personal growth is at stake, even more, each one in similar circumstances feels themselves capable not only to receive a caring love but also to give it.

### **3. Faith as a verbally expressed relation**

The Christians; members of the new covenant in the name of Jesus Christ, creatively accept fundamental human realities, such as being interwoven in a web of relations, in a culture, today including a globalization too. They do not support them passively, but will constantly try in the light of the faith to make them more favourable to others. They will do all they can to not bury their talents. As already said, faith is relationship. When Jesus meets people he always has not only something to do but also to say: he addresses a sick, oppressed, marginalized, possessed ... with a message. He speaks about God's love for them and manifests it in his deeds, healings etc. This Jesus' way of approaching people may be illustrated by a short reflection on Jesus' meeting with a Samaritan woman (Jn 4). Here we see how a humanizing relationship produces a conversation which moves step by step. This meeting offers an opportunity to stress at least three things:

- The Jew Jesus overcame the cultural and religious prejudices of Samaritans and started a conversation with one demand: he asked for a drink! It may be translated as »Dear woman, I need you!« After that confession of no self-sufficiency he let her know that he too has something to offer to her. In her turn, the woman asks him for the water of life. The conversation became more familiar: about a husband, then God. It was so interesting that the woman went looking for her friends so that they too could know Jesus. Due to her convincing word people go to the well and after a conversation with Jesus they offered him their hospitality. He stayed among them for two days and many begun to believe.

- Jesus did not express any right over the woman in whom he evoked faith. He did not command her either to go in the town or to stay with him; she took her initiative by herself. His disciples were already there and he could easily have sent them. But he did not. He respected woman's freedom, her spirit of enterprise and creativity, which finally came out as extremely wise given the fact she »alarmed« entire town and provoked a huge interest in Jesus, which the apostles as strangers surely could not have done. Missionaries should absolutely avoid underestimating either indigenous people or Christian lay persons. Missionaries must trust them, seek their help and give them the initiative. Do not forget the warning of John, »that God is able to raise up children of Abraham from these stones« (Mt 3,9).

· A missionary has among his collaborators many women. It does not matter whether they are daughters of charity, other religious women or lay women. Today we have become more aware of how a big obstacle to humanizing relations between men and women is the patriarchal mentality, structures and customs, which presume that man is superior to woman. This is contrary to the Gospel. Not only in the meeting between Jesus and Samaritan woman shows this, we also see it in another relationship that with the two sisters in Bethany, and also in his relationship with Mary Magdalene and the other women, who were the first witness to the resurrection.

One could uncover some more aspects in Jesus' way of addressing people, but here I would like to stress heavily the absolute need to express the Christian faith in words by which it is proclaimed and shared. »To us, as to St. Paul, »this grace was given, to preach to the Gentiles the unsearchable riches of Christ« (Eph 3:8). Newness of life in him is the »Good News« for men and women of every age: all are called to it and destined for it. Indeed, all people are searching for it, albeit at times in a confused way, and have a right to know the value of this gift and to approach it freely. The Church, and every individual Christian within her, may not keep hidden or monopolize this newness and richness which has been received from God's bounty in order to be communicated to all mankind« (*Redemptoris Missio* n. 11).

Nowadays, there is a widely held idea that all what is clearly defined is bad, intolerant, and violent. It seems this should be especially true for Christian verbal, doctrinal expressions of faith. In the same spirit, missionary vocation and work can be seen as violence against others. A certain kind of indifference to others commands not to bother them with our faith and leave them to think and believe what they want, because nobody knows the truth. »Missionaries who teach are suspected of indoctrination, of cultural imperialism, of arrogance. Who we are to dare to tell others what to believe? A teaching that Jesus is God is rejected as indoctrination - while teaching that God is a sacred mushroom is a part of a rich texture of human tradition!«<sup>17</sup>

Another popular idea would persuade people that all religions are the same and all lead to the same God. »Yet this view seems to me to be false. The verb 'to worship' is an intentional one, like 'to support', as when we say that so and so supports a particular political leader. And just as one can be mistaken about the object one supports, so one can be mistaken about the object one takes oneself to worship. Suppose I

<sup>17</sup> T. Radcliff, idem, *La mission dans un monde en fuite: les futurs citoyens du Royaume de Dieu*, v: La Documentation catholique, n. 2245 (1. avril 2001), 342.



say that I support President Bush and the Republican Party. Suppose you question me about Bush and the Republicans. Also suppose that subsequent discussion proves that I am confusing Bush with someone like Bill Clinton, and Republicans with Democrats. In that case I do not support Bush and the Republicans. For my beliefs about them are wildly off the mark. In saying that I support them I might well be speaking in good faith. But I do not support what people who support them support. By the same token, it could emerge that I do not worship the one true God, if there is such a thing as the one true God. If my beliefs about the one true God are sufficiently off the mark, if I am sufficiently confused and in error about the one true God, then the object of my allegiance will be something else. That is why idolatry is a serious possibility. One may worship as God that which is not God! So if we are concerned with the one true God it matters that we are right in what we believe about divinity ...«<sup>18</sup>

However, this negative stance to the Christian mission and possibility of telling truth in matter of religion cannot stand against the fundamental role of relation, communication, sharing and culture as a vital atmosphere for a life, growth and happiness of human person. Mission means sending and receiving; being guest and host. It is true one can detect a love from deeds, but it is even better if deeds are accompanied by words. Love is even sweeter when is proclaimed and confessed in simply few words: »I love you«. Love need to be heard and hear too. Should I remind you of famous scene at the see of Tiberias where Peter declares his love to Risen Jesus (Jn. 21, 15-17)?

Let me end this third part of the present conference with short story. »Vincent Donovan describes in his book: *Christianity Rediscovered* how he had been working for many years as a missionary among the Massais in East Africa. He built schools and hospitals, but he never proclaimed the faith. He was not encouraged by his superiors to do it. Finally, he could no more to constraint himself, he gathered all his people in order to expose them his faith in Jesus. After this, the ancients toll him: 'We have asking all the time what are you doing here. At least now we know it. Why did you not say this before?'«<sup>19</sup>

#### **4. Conclusion - builders of Kingdom**

It is clear enough the Christian faith does nothing destroy what is genuinely human but gives to it a new impetus. Theological medieval

<sup>18</sup> B. Davies OP, *Letter from America*, in: *New Blackfriars*, vol. 84 no. 989/990 (July-August 2003), 371-372.

<sup>19</sup> T. Radcliff, *La mission dans un monde en fuite: les futurs citoyens du Royaume de Dieu*, v: La Documentation catholique, n. 2245 (1. april 2001), 342.

adage *Gratia supponit naturam* is to be understood in a double sense: grace takes its place in a human reality and improves it. Grace frees anthropological data from its dehumanising elements and heals and ameliorates it. Nonetheless, this does not happen automatically, especially because our vision and expressions of faith are, them also, subject to the common human condition where humanisation and dehumanisation hold hands. For this reason has any Christian who wants to act in Spirit of Jesus Christ to question first his/her own faith vision and expressions by observing and listening to others. Only in this way s/he is capable to invent and create deeds and words critically adapted to a culture of addressee and able to give a new impetus to a humanising communication. By doing so, s/he enter into a long chain of witnesses who testify for love of God and build his Kingdom of reconciliation and peace among people and peoples.

**Summary: Drago K. Ocvirk, *Some Basic Conditions for Missionary Activities as Reconciliation and Peacebuilding***

This paper was delivered as a lecture and brings some signs of a speech. In three steps is shown what fundamentally matters for a Christian mission as reconciliation and peace building. Therefore, there is a talk about: 1. a *communication as offering, as self-engaging exchange*, 2. a *counting on different dimensions* of given culture, 3. a *formation of verbal expressions* of faith in the process of its proposal. By practicing all of three and being critical to his/her own vision and expressions of faith, a believer enter into a long chain of witnesses who testify for love of God and build his Kingdom of reconciliation and peace among people and peoples.

*Key words:* missionary activity, reconciliation, evangelisation, peace, culture, humanisation, dehumanisation, communication, expression of faith

**Povzetek: Drago Ocvirk, *Nekateri temeljni pogoji misijonske dejavnosti kot sprave in dela za mir***

Razprava je nastala kot predavanje na simpoziju Katoliško poslanstvo v pravoslavni Ukrajini, Belorusiji in Rusiji (Vinicija, Ukrajina), zato ima kakšno prvino oralnosti. V treh stopnjah predstavi, kaj je v bistvu potrebno za res krščansko poslanstvo sprave in gradnje miru. Zato je govor o: 1. *darovanjski komunikaciji*, v kateri se človek v celoti angažira, 2. *upoštevanje* različnih razsežnosti kulture in 3. *ustvarjanje besednih izrazov* vere v procesu njenega predlaganja. Ko vernik ure-

sničuje te tri razsežnosti in je kritičen do lastne vizije in izrazov vere, se vključuje v dolgo verigo pričevalcev, ki pričujejo za božjo ljubezen in gradijo Kraljestvo sprave in miru med ljudmi in ljudstvi.

*Ključne besede:* misijonstvo, evangelizacija, sprava, mir, kultura, komunikacija, počlovečenje, razčlovečenje, izrazi vere, krščanstvo

Irena Avsenik Nabergoj, *Greh, krivda, kazen in odpuščanje pri Ivanu Cankarju*, doktorska disertacija.

3. februarja 2004 je Irena Avsenik Nabergoj na Oddelku za slovenščino uspešno zagovarjala doktorsko disertacijo pred komisijo prof. dr. Helge Glušič (predsednica komisije), doc. dr. Aleša Bjelčeviča (mentor), akad. prof. dr. Jožeta Krašovca (somentor), doc. dr. Jožice Čeh. Z uspešnim zagovorom obsežne disertacije (623 strani) je postala doktorica literarnih ved.

Doktorska disertacija je bila zasnovana v okviru programske skupine KRIVDA IN KAZEN (PO-502-170/6.11), ki jo je v letih 1999-2003 v okviru Ministrstva za znanost in šport, Sektor znanost, na Teološki fakulteti kot odgovorni nosilec vodil akad. prof. dr. Jože Krašovec. Irena Avsenik Nabergoj je doktorski študij vpisala pod mentorstvom prof. dr. Mirana Hladnika na Oddelku za slovenistiko Filozofske fakultete UL, njen uradni mentor pri MŠZŠ pa je bil akad. dr. Jože Krašovec. Zgoraj navedeni naslov je bil sprejet na Senatu Filozofske fakultete v Ljubljani z dne 1. marca 2000 in z dne 16. maja 2000. Kandidatinja je skladno z naslovom načrtno raziskovala vsa Cankarjeva dela. V pismu z dne 27. maja 2002 je prof. dr. Miran Hladnik kandidatinji predlagal, naj mentorstvo na Filozofski fakulteti prevzame doc. dr. Aleš Bjelčevič.

Dne 20. junija 2002 so prof. dr. Miran Hladnik, doc. dr. Aleš Bjelčevič, akad. prof. dr. Jože Krašovec in Irena Avsenik Nabergoj Komisiji za podiplomski študij poslali skupno prošnjo za spremembo mentorstva. Komisija je prošnji ugodila in dekanja Filozofske fakultete prof. dr. Neva Šlibar je z dopisom z dne 16. januarja 2003 sporočila, da je doc. dr. Aleš Bjelčevič imenovan za mentorja, akad. prof. dr. Jože Krašovec pa za somentorja disertacije. Na temelju celotnega gradiva je kandidatinja pripravila obsežnejši vsebinski in metodološki načrt disertacije. Mentor, somentor in kandidatinja so vsa pomembnejša vprašanja usklajevali na skupnih sestankih, predvsem dne 13. februarja in 23. maja 2003. Na temelju ugotovitve, da naslov disertacije predstavlja osrednje teme celotnega zelo bogatega in raznolikega opusa največjega slovenskega pisatelja, so se omenjeni dogovorili, da bo disertacija vsebovala naslednje glavne oddelke: Uvod; 1. del: Greh, krivda, kazen in odpuščanje v Cankarjevem odnosu do matere; 2. del: Greh, krivda, kazen in odpuščanje v Cankarjevem doživljanju ljubezni do ženske; 3. del: Greh, krivda, kazen in odpuščanje v Cankarjevem odnosu do sočloveka in družbe; 4. del: Greh, krivda, kazen in odpuščanje v Cankarjevem odnosu do Boga; Splošni sklepi; Povzetek in Bibliografija

S soglasjem mentorja in somentorja je kandidatinja disertaci-

jo v obsegu 623 strani oddala Komisiji za podiplomski študij na Filozofski fakulteti dne 15. oktobra 2003.

1. *Vsebina in oblika Cankarjevih del določata metodo.* Kandidatinja je v letih od 1999 do 2002 opravila poglobljeno in primerjalno tematsko usmerjeno analizo celotnega Cankarjevega literarnega opusa in preštudirala več znanstvenih del s področja metodologije na področju literarne kritike in sorodnih humanističnih ved. V soglasju s prvim in drugim mentorjem ter somentorjem se je odločila za celostno obravnavo vseh Cankarjevih del, ki vsebujejo tematiko greha, krivde, kazni in odpuščanja. Ob študiju Cankarjevih del se je pokazalo, da je ta tematika med vsemi Cankarjevimi temami najpogosteje zastopana in torej osrednja. Analiza Cankarjevih del je razkrila Cankarjevo globoko zasidranost v starogrškem, krščanskem in sodobnem literarnem, filozofskem in teološkem svetu verovanj, motivov in vrednot. Pozornost vzbujajo nedvomne vzporednice z avtorji svetovnih del klasične literature (npr. Avgušтина, Shakespeara, Goetheja, Dostojevskega itn.). Skladno s številčnostjo različnih motivov doktorska disertacija vsebuje Cankarjeve raznovrstne primerjalno-literarne, filozofske in psihološke ubeseditve tematike greha, krivde, kazni in odpuščanja, ki se pogosto kažejo kot kesanje, zatajitev, solidarnost v trpljenju, farizejstvo,

hlapčevanje, zakrknjenost, spreobrnjenje, motiv hudiča, motiv pekla, človekovo razmerje do osebnosti, družbene in Božje pravičnosti, maščevanje, vest, samomor itn. Cankarjev samosvoj literarni slog zajema veliko simbolističnih prvin, zaradi česar pojmi greh, krivda, kazni in odpuščanje pogosto niso besedno izraženi, a vseeno prežemajo Cankarjeva dela kot ena osrednjih tematik.

Celostni prikaz tematike greha, krivde, kazni in odpuščanja pri Ivanu Cankarju zahteva ne le dobro poznavanje Cankarjevih del in literature o Cankarju, temveč obenem tudi poznavanje tematike v okviru filozofije, psihologije, teologije in Svetega pisma. Prav tako je za uspešno celostno predstavitev treba poznati vsaj temeljna dela evropske literature, ki vsebujejo temo greha, krivde, kazni in odpuščanja, od starogrških, prek Avgušтина, do Goetheja, skandinavskih avtorjev itn. Avtorica disertacije je pregledala obsežno psihološko in filozofsko literaturo o tej tematiki, precej literarnih del (Shakespeare, Dostojevki) in precej knjig, člankov in razprav, ki o tematiki disertacije govorijo o tej tematiki, in del literature slovenskih pisateljev in pesnikov, ki so vplivali na Cankarja (npr. Trdina, Aškerc itn.). V sklopu uvodnega dela doktorske disertacije je oblikovala obsežno poglavje, ki predstavi temo greha, krivde, kazni in odpuščanja v okviru humanistike, in sicer z vidika filozofije, prava, psihologije, evropske lit-

erature, Svetega pisma in teologije. Številnost različnih motivov in tematskih uresničitev je v okviru vseh štirih delov doktorske disertacije omogočila natančnejšo razdelitev v obliki poglavij in podpoglavij. Izčrpna predstavitev temeljnih pojmov (str. 21-75) je nujno potrebna, da se je avtorica lahko utemeljeno odločila za ustrezno semantično polje terminologije in možnih hipotez. V splošnih sklepih (str. 570-596) je kandidatinja sintetično povzela osnovna spoznanja pod vidikom greha, pravičnosti in krivičnosti, krivde in kazni, kolektivne krivde in kazni, vesti, kesanja in spreobrnjenja, maščevanja, odpuščanja in sprave ter pomena greha, krivde, kazni in odpuščanja za Ivana Cankarja.

Pomembna je bila odločitev avtorice doktorske disertacije, da v analizi pisateljevih del zasleduje razvoj Cankarjevega doživljanja greha, krivde, kazni in odpuščanja od prvih pisateljevih literarnih zapisov vse do njegove zadnje knjige *Podobe iz sanj*. Na začetku pisatelja močno zaznamuje katoliško okolje Cankarjevega mladostnega ustvarjanja in revščina njegove družine (1892-1899). Sledilo je pisateljevo življenje v revnem predmestju Dunaja (1899-1909). Po vrnitvi v domovino se je umaknil na Rožnik in je tam preživel zadnje ustvarjalno obdobje (1909-1918) in leta prve svetovne vojne. Zlasti v analizi pisateljevih avtobiografskih del se avtorica opira tudi na njegovo korespondenco.

2. *Doslednost v postavitvi problema, v analizi in v sintezi.* Avtorica doktorske disertacije tematiko vsakega dela disertacije na začetku izčrpno predstavi pod vidikom celotnega spektra dilem, ki jih zrcalijo Cankarjeva dela in pri tem navaja dosedanje študije o ozadju tematike, ki jo obravnava Cankar v svojih delih (Uvod), na koncu pa vse glavne ugotovitve povzame in jih ponovno presoja primerjalno ob upoštevanju različnih pogledov, da končno utemelji svoje stališče (Sintetična presoja). Ta dva ključna dela sta na splošno dovolj izčrpna in usklajena, vendar bo treba sintetične presoje ponovno pregledati, da se še bolj uskladijo stavki, ki so bolj ali manj prevzeti iz uvoda.

*Prvi del* (str. 77-160). V uvodu avtorica izpostavi hipotezo o avtentičnosti notranjih doživljanjev, ki jih Cankar opisuje v avtobiografskih pripovedih o materi. Cankar svojo mater slika kot dvojno osebnost, kot žalobno in neusmiljeno bitje, ki mu jemlje osebnostno svobodo, in kot svetnico, ki ga navdihuje z najbolj plemenitimi čustvi vere v zmago dobrega nad zlom in mu daje življenjski zagon, trdnost in oporo. Po drugi strani sebe slika kot svojeglavega in sebičnega otroka, ki je svojo mater hkrati ljubil in zavračal. Tu pa je osnova za Cankarjevo zavest krivde pred materjo in hrepenenja po njeni toplini. Kolikor bolj Cankar svojo mater opisuje kot idealen lik, sebe pa obtožuje vse do samotrpinčenja, toli-

ko bolj se postavlja vprašanje, ali osebno doživljanje s tem ne postaja bolj fikcija kot resničnost. Po drugi strani značilna Cankarjeva zavest krivde v razmerju do matere daje vtis, da njegova avtobiografija ni povsem pristna, temveč jo določajo dejavniki kot prikrita nečimrnost in samoobramba. Ker je mati bila globoko verna, Cankar pa je veliko kolebal, hočeš nočeš pride v ospredje vprašanje, kakšno je razmerje med krivdo, ki jo Cankar čuti do matere in tisto, ki jo izpoveduje pred Bogom. Materina vera je bila tista, ki ga je končno najgloblje določala. Analiza Cankarjevih avtobiografskih del o materi avtorico pripelje do sklepa, da Cankar v njih izraža najglobljo notranjo nujnost razčiščevanja s svojim življenjem. Iz vseh del veje Cankarjev pristen duh, ki življenjske težave in razočaranja obvladuje z neustavljivim žarom iskanja poti iz težnosti v milost. Izredna občutljivost v presoji svojih odnosov do matere kaže, da je Cankarjev duhovni genij v doživljanju bivanjskih konfliktov prodril do zadnjih resničnosti človekove duše, ki se kaže v sposobnosti za razpetost med možnostjo padca v nižine, ki so onkraj človeških nižin, in vzpona v višine, ki so onkraj človeških višin. Ta dvojnost se zdi najbolj resnična stran človeške osebe, zato skrivnosti doživljanja človekove krivde in milosti odrešenja v Bogu nobena analiza ali teorija ne more ustrezno razložiti. Avtorica torej upravičeno opozarja na meje

teoretične presoje avtentičnosti Cankarjevih najglobljih doživljanj v razponu med krivdo in spravo.

*Drugi del* (str. 161-273). Cankarjevo doživljanje matere je tesno povezano tudi z njegovim doživljanjem ljubezni do ženske. Cankar idealno žensko slika po lastnostih svoje matere. Kljub poudarjeni potrebi po stikih z ženskami in doživljanju silne moči spolnega nagona Cankar v opisih doživljanja ljubezni na različne načine razodeva strah pred intimnostjo, saj v nobeni ženski ne najde idealne kombinacije duhovne miline in spolne privlačnosti. Zato se na nobeno žensko ne naveže dokončno, vsak stik se konča z razočaranjem na obeh straneh in posebej z občutkom krivde pri pisatelju. V opisih odnosov med moškim in žensko prevladuje občutek šibkosti, duševne zaslepljenosti, sramu in krivde. Pozorno branje Cankarjevih del kaže, da razlog tega stanja ni v psihološki zavrstosti, v potlačeni seksualnosti, temveč v pretanjenosti pisateljevega čuta za absolutni glas vesti in za nesporno naravnost človeškega bitja na presežno. Cankar je izrazilo »individualna osebnost, zaznamovana z naravnostjo na resničnost onkraj hrepenenja«. Zanj je značilno, da je globoko čutil notranjo nezadostnost človeškega erosa za trajno človekovo srečo. Kljub temu ga je zaradi stikov z ženskami trajno bremenil občutek krivde in zavest neizbežnosti kazni. Krivda in kazen sta neizbežni tudi, ko občutljiva oseba, ki se na-

veže na drugo, v njej odkrije več težnosti kakor želje po milosti in od nje beži. To je eden pomembnih vidikov resnice o usodi ljubezni. Po pomenu ga daleč presežejo tista Cankarjeva dela, v katerih pisatelj opisuje osebe, ki so se v hrepenenju po nedoločenem in po odrešenju z molitvijo, trpljenjem dvignile nad težnost sveta, se duhovno povsem prerodile in že na zemlji doživele ljubezen v pravem in polnem pomenu besede. V preseku Cankarjevih del te vrste se kaže stopnjevanje v doživljanju vrednot, ki so pisatelja življenjsko zaznamovale: ženska, mati, domovina, Bog. V razpetosti med težnost in milost so temelji Cankarjevega duhovnega sveta viri njegove največje ljubezni in največjega trpljenja. Končno je samo Bog tisti, ki ga s svojo milostjo lahko odreši »bolezni« prevelike navezanosti na težnost.

*Tretji del* (str. 274-491). Večina Cankarjevih del obravnava vprašanje odnosa do sočloveka in družbe. Vsa velika dela moralne in socialne kritike kažejo, da je Cankar imel izjemno sposobnost globinskega pogleda v človekovo šibkost kot posledico iracionalnih sil, v vse vrste bolečine, ki jih poraja človeško trpljenje, predvsem doživljanje različnih krivic, ki jih povzroča samopašna človeška oblast, predvsem pa v skrivnostno in nezmotljivo delovanje človekove vesti, ki jo priznava kot najvišje praktično etično vodilo in moralno načelo. Cankar se je globoko zavedal, da si pravi

umetnik ustvarja osebno moralno stališče, da lahko »drži Ź življenju zrcalo; da kaže čednosti njene poteze, pregrehi njeno podobo, svojemu času in družbi njeno obliko in odtisk« (W. Shakespeare, Hamlet). Cankar jasno vidi, da človek s svojo veljavo in svobodo ne zna prav ravnati; v poplavi različnih vrednot največkrat izbira tiste, ki ustrezajo njegovim sebičnim interesom. Med vsemi slovenskimi pisatelji je najgloblje podrl v skrivnostno delovanje človekove vesti in razkril vse barve njene neizprosne notranje sodbe. Nobena skušnjava, da si življenje olajša s kompromisi, ga ni omamila; vedno je raje izbral težjo pot v doslednem upoštevanju glasu vesti. Tako mu je bil dan uvid v veličino najvišje stopnje svobode, vera v nujnost zvestobe resnici, potreba po popolni življenjski in umetniški pristnosti. V socialni in moralni kritiki Cankar uveljavlja osnovno krščansko postavko, da je samo Bog pravičen in torej samo on pravično sodi slehernega človeka. Cankarja je najbolj prevzel moralni lik Kristusa, ki je bil obsojen brez krivde in je s svojo smrtjo odrešil vse ljudi. V tem duhovnem obzorju je dozorela njegova vera, da je človekova potreba po odpuščanju in spravi močnejša kakor zahteva po pravičnem povračilu.

*Četrty del* (str. 492-569). Globinski odnos do Boga veje iz večine Cankarjevih del, toda v nekaterih delih pisatelj neposredno govori o Bogu ter ob tem o



grehu, krivdi, kazni in odpuščanju. Čeprav je v nekaterih delih ostro bičal Cerkev kot ustanovo, nikoli ni izrazil dvoma v obstoj Boga. Nasprotno, v ospredju njegovega pisanja je hrepenenje po presežnem, po neumrljivosti in vstajenju, po poveličanju pri Bogu in po dokončni spravi z Bogom in ljudmi. Opuščanje molitve in sploh religioznega življenja je v Cankarjevi duši vir občutka krivde pred Bogom. Kljub temu je umestno vprašanje, koliko pisatelj piše o Bogu doživljajsko na temelju svojega osebnega čustvovanja in svojih intimnih religioznih doživetij, koliko morda pod vplivom literarnih tokov svojega časa in sploh kulturnega krščanstva, ki prežema vso Evropo. Je Cankarjevo pisanje o Bogu, o Kristusovem trpljenju in odrešenju in sploh o grehu, krivdi, kazni in odpuščanju le prisposoda, ali gre za pristen izraz njegovega duhovnega sveta iz zavezanosti duhovnim koreninam človeškega bitja? V razreševanju tega vprašanja so v veliko oporo Cankarjeva pisma, predvsem bratu Karlu in pričevanje njegovega bratranca Izidorja Cankarja, ki v Ivanu Cankarju vidi »objektiven historičen pojav«. Toda najbolj zanesljiv vodnik so njegova literarna dela, ker v njih pisatelj seže najgloblje v religiozno-etično jedro človeške duše. Avtorica disertacije je ustrezna dela analizirala tako, da dela sama narekujejo najbolj verjeten odgovor, saj nedvoumno razodevajo Cankarjev absoluten čut za nedotakljivost

individualne človekove vesti, vero v posmrtno življenje in priznanje obstoja Boga kot edinega zanesljivega merila pravičnosti in edine osnove upanja, da človek kot posameznik in človeštvo kot celota dosežeta spravo. Globina številnih avtobiografskih Cankarjevih pripovedi in izpovedi, v katerih pisatelj govori o svoji krivdi pred Bogom, so zanesljiva osnova za prepričanje, da dejansko vsa dela, v katerih Cankar prikazuje delovanje greha, krivde, kazni in odpuščanja v človekovi duši, odražajo pisateljevo osebno vero v Boga in so izraz njegovega osebnega čustvovanja. Vsa Cankarjeva dela pričujejo, kar je pisatelj v delu *Moje življenje* izrecno povedal: Bog je že v otroštvu prežal njegovo srce in od takrat se ni dal več odtrgati od njegove duše.

3. *Sintetična ocena.* Razmerje med tematiko greha, krivde, kazni in odpuščanja je mogoče prepričljivo obdelati le ob celoviti kontrastivni analizi vseh vrst Cankarjevih del. Naloga je skladna v povezovanju pogledov znanih avtorjev in Cankarjeve pronicljive literarne analize temeljnih danosti človekove osebnosti. Avtorica vsa Cankarjeva dela analizira tako, da lahko v polnosti spregovori Cankar sam in se zavestno izogiba vsaki ideologizaciji. Ko pusti, da Cankar sam spregovori s privlačnostjo svojih tem in oblik, bralcu omogoči ugotovitev, da Cankar vsa svoja občutja in vsa svoja stališča gradi na občji veljavnosti mo-

ralnega zakona, da šibkemu človeku razkriva trden smisel njegovega življenja in da onkraj dram iskanja smisla življenja jasno vidi domovino dokončne pomiritve. Odločilno merilo človekovega odločanja je brezpogojni ukaz vesti, ki deluje v eksistencialnem jedru človeškega bitja. Cankar priznava popolnost samo Božje, ne pa tudi človeške pravičnosti. Analiza Cankarjevih del pod vidikom temeljnih tem naslova disertacije kažejo, da je za Cankarja človekova moralnost in zvestoba resnici absolutna in avtonomna vrednota. Ta določa človekovo dostojanstvo in mu omogoča, da udejanja samega sebe na najvišji duhovni ravni. Iz vseh Cankarjevih del veje sporočilo, da ravnanje po vesti človeka pomiri, ravnanje iz sebičnih in samovoljnih nagibov pa ga spravlja v globok nemir. Cankarjevo osebno moralno stališče je vseskozi prepleteno z religioznim kontekstom Svetega pisma, judovsko-krščanskega izročila in številnih religioznih pisateljev. Za to ozadje med drugim nedvomno govori pogosto seganje po svetopisemskem izrazju.

Navajanje pogledov teoretikov filozofije, psihologije in teologije avtorici doktorske disertacije pomagajo ustvariti zanesljivo osnovo za kritično oceno temeljnega vprašanja celotne naloge: koliko Cankarjeva dela odražajo življenjski stik z evropsko literaturo in z nekaterimi deli filozofske, psihološke in teološke narave, koliko je pisatelj samonikla literarna osebnost in kakšno je razmerje med

obliko in vsebino. Ta glavni cilj doktorske disertacije zahteva, da avtorica v analizi posameznih del tematiko ustrezno osvetli z odlomki iz samih Cankarjevih del. Analiza je povsod stvarna, pa vendar polna literarnega žara individualnega sloga avtorice. Analiza vseh pomembnejših Cankarjevih del po tematskih sklopih štirih delov disertacije z različnih vidikov jasno kaže razvoj tematike in motivike greha, krivde, kazni in odpuščanja pri Cankarju od pred-dunajske, prek dunajske do ljubljanske dobe. Sintetični opisi vsebine Cankarjevih del so glede na dani problem vsakokrat v pričakovanem obsegu. Glavni uvod in sklep sta usklajena in v popolnem soglasju z vsemi štirimi deli disertacije.

Doktorska disertacija Irene Avsenik Nabergoj na temelju analize vseh glavnih Cankarjevih del prinaša prvo celostno znanstveno obravnavo tematike greha, krivde, kazni in odpuščanja pri Ivanu Cankarju v slovenski literarni zgodovini. Disertacija vsestransko potrjuje hipotezo in sklep, da so greh, krivda, kazen in odpuščanje temeljne teme Cankarjevih del in usodno zadevajo vsako človeško bitje. Pionirsko zasnovana, izvirno napisana in nadvse aktualna doktorska disertacija sama po sebi vzbuja pozornost in priznanje.

Jože Krašovec

Sánchez José M., *Pius XII and the Holocaust. Understanding the Controversy*, Washington, D.C., 2002, 197 str.

Zakaj še eno delo o Piju XII. in njegovem domnevnem molku ob nacističnem uničevanju Judov, si zastavlja vprašanje avtor, ki je profesor zgodovine na Saint Louis University v Združenih državah in znan predvsem po svojem delu *The Spanish Civil War as a Religious Tragedy*, na začetku gornjega dela. Hkrati ugotavlja, da je bilo kljub obilni literaturi, ki se je o temi pojavila v zadnjem desetletju, le malo objektivno postavljenih študij. Tiste, ki so bile objavljene, pa so avtorji, ki se z argumenti niso strinjali, povsem ignorirali ali apriorno zavrnil. Malo avtorjev je uporabljalo izvirne dokumente, ki so dostopni že daljši čas (zlasti 11 knjig dokumentov o dejavnosti Svetega sedeža med drugo svetovno vojno). Nekatere vnaprejšnje sodbe o papeževi (ne)dejavnosti, ki so se pojavljale od začetka šestdesetih let preteklega stoletja, so itak izoblikovale lastno zgodovino in bodo v prihodnje zaslužile posebno obravnavo. Vsekakor daje vsakemu govorjenju o Piju XII. in o njegovem odnosu do Judov temeljno označbo dejstvo, da je papež postal predstavnik vse katoliške in krščanske skupnosti in njenega protisemitskega izročila, ki je pripeljalo do holokavsta. Tako je dobil vlogo grešnega kozla za vse, kar je bilo narejenega v odnosu do Judov v teku stoletij in v vsej evropski družbi.

Sánchez si je zato v pričujočem delu zadal trojno nalogo: da pregleda pisanje o Piju XII., ki so ga v zadnjem desetletju objavili tako pa-

peževi zagovorniki kot njegovi oporečniki (posebej nameni pozornost vplivu Hochhuthovega dela *Der Stellvertreter* ter Cornwellovega *Hitler's Pope. The Secret History of Pius XII*); da pregleda, kako so dokumente obravnavali, kako so jih uporabljali in s kakšnimi argumenti so podprli svoja stališča; in da ponudi svoje mnenje o teh vprašanjih, pri tem se je odločil za lastni študij najbolj spornih dokumentov. Slednjič daje nekatere namige bralcu, da se lahko dokoplje do novih spoznanj in si oblikuje lastno mnenje. Pri tem je poudaril temeljno distinkcijo, ki jo zahteva kakršnokoli govorjenje o papežih: treba je razlikovati med duhovnim poslanstvom papežev in njihovim političnim nastopanjem, med potezami povsem pastoralnega značaja in njihovo politično vlogo. Po avtorjevem mnenju je Pij XII. neprestano nastopal v duhovnih kategorijah, a se je zavedal njihovih političnih razsežnosti. Dvoje zanj ni bilo mogoče ločevati, kar je splošno načelo za vrednotenje dela ljudi na Petrovem prestolu.

Osrednji del knjige je namenjen obravnavanju najbolj odprtih vprašanj pontifikata Pija XII., ki se znova in znova pojavljajo kot izhodišča za nasprotujoče si interpretacije. Velja jih naštet. Čeprav je vloga papežev predvsem duhovna in so voditelji cerkvene ustanove, je politična razsežnost nastopanja bistveni del njihovega mesta in so katoličani vpleteni v politično dogajanje. Pij XII. se političnim razsežnostim svojih nastopov ni mogel izogniti. Zaradi večletnega delovanja v nemškem prostoru so mu očitali, da je bil preveč naklonjen Nemčiji in Nem-

cem in da se je obdal z nemškimi sodelavci (kar naj bi ga oviralo pri nepristanskem nastopanju do nemških zadev). Postavljeno je vprašanje, kaj je Pij XII. sploh vedel o holokavstu. Analizirani so njegovi nastopi ob vprašanih vojne: javni govori in izjave ob zasebnih srečanjih. Avtor analizira (ne)možne razloge za papežev molk ob nacističnem uničevanju civilnega prebivalstva, vključno z uničevalnim načrtom za Jude; tu je orisan tudi domnevni papežev antisemitizem, njegova bojazen zaradi varnosti Vatikana in strah pred uničenjem Rima. Med pomembnimi motivi za papeževo ravnanje je bila skrb za zaščito nemških katoličanov in skrb, da nemških katoličanov ne bi postavil pred težko vprašanje vesti, če bi z obsodbo njihove oblasti od njih zahteval, da se odločajo ali za državo ali za papeževo učenje. Izhodišče njegovega ravnanja je bila osebna izkušnja in poklicna priprava, po kateri je bila vatikanska diplomacija vedno zelo previdna. Avtor obravnava eno stalnih trditev ob papeževem ravnanju, da se je namreč bolj bal komunizma kot nacizma. Po mnenju kritikov naj bi bil papež zelo previden v svojem ravnanju, ker je računal, da bo zaradi svojega nevtralnega stališča lahko nastopil kot mirovni posrednik med vojno in po njej; to vlogo so papeži prevzeli večkrat, odkar so leta 1871 izgubili lastno državo. Odločni papežev protest bi stvari samo še poslabšal se glasi eden od razlogov za takšno ravnanje, ki ga navajajo njegovi branilci (takšen argument je papež predstavljal ob svojih srečanjih z diplomati in v javnih nastopih pred zborom kardinalov). In

kaj bi se zgodilo, če bi Pij XII. odločno nastopil (npr. da bi izobčil Hitlerja, da bi nad Nemčijo izrekel interdikt), si avtor postavi hipotetično vprašanje in nanj išče mogoče odgovore (imenuje jih virtualna zgodovina). Gotovo je dejstvo, da je Pij XII. bil prepričan o večji učinkovitosti za reševanje človeških življenj po poti tihe diplomacije in zasebnih dejanj kot z javnimi protesti. Posebej je orisan pregled razmer v deželah, ki so jih okupirali nacisti (večja pozornost je namenjena tudi razmeram v Neodvisni Hrvaški); ob tem je avtor prišel do zaključka, da je papež imel zelo skromen uvid na razmere v teh deželah in ni bil informiran niti o razmerah v cerkvenih skupnostih (predsednik medvojne Slovaške je postal katoliški duhovnik; mons. Tardini, podsekretar v Državnem tajništvu, je o tem zapisal: »Velika nesreča je, da je predsednik Slovaške duhovnik. Vsakdo ve, da Sveti sedež ne more spraviti na kolena Hitlerja. Toda kdo bo razumel, da ne moremo nadzirati niti duhovnika?«).

Ravnanje papeža Pija XII. je bilo seveda izraz njegove osebnosti in vseh dejavnikov, ki so nanj vplivali. Pomemben vpliv je imelo okolje, iz katerega je izšel, teološka in diplomatska izobrazba, ki si jo je pridobil v času študija, izkušnje trinajstletnega službovanja kot nuncij v nemških deželah in opravljanje službe državnega tajnika ob papežu Piju XI., ki je sklenil vrsto mednarodnih pogodb z demokratičnimi in totalitarnimi režimi in je v diplomaciji videl ustrezno sredstvo za urejanje položaja katoliških skupnosti v svetu. Po mnenju diplomatov, ki so v

času druge svetovne vojne delovali v Rimu, je bil Eugenio Pacelli rojen za papeža, njegovo nastopanje je bilo v skladu z vsem cerkvenim izročilom, njegova osebnost je izražala dostojanstvenost, brezčasovnost in patetičnost, ki je zbudjala spoštovanje. Uresničevanje dvojne naloge, Kristusovega namestnika na zemlji in voditelja Cerkve, mu ni dovoljevalo, da bi zadovoljil kritike, ki so nastopili kasneje in začeli presojudati njegovo vlogo v medvojnem času. Kritiki papeževega nastopanja izhajajo iz temeljne predpostavke, da bi odločen papežev nastop zmanjšal ali celo preprečil holokavst; kar je seveda povsem nerealno gledanje na razmerje moči v času svetovne vojne.

Sanchezovo delo je povzetek razpravljanja in pisanja, ki se je pojavljalo v zadnjih desetletjih, o prelomni osebnosti cerkvene zgodovine dvajsetega stoletja. Je pozorna in pikolovska študija o pozornem in pikolovskem papežu, kot je zapisal eden od ocenjevalcev (J. S. Conway). Bo dobrodošel pripomoček za vse, ki jih zanima eno najbolj spornih vprašanj istega stoletja. Besedilo hkrati kaže, da se bo raziskovalno delo in študij dokumentov o Piju XII. in Cerkvi moralo nadaljevati, če se bodo raziskovalci hoteli približati resnici. Hkrati se je težko znebiti občutka, da se bo govorjenje o papežu nadaljevalo na temelju vnaprejšnjih sodb. Pij XII. tako ostaja privlačna tarča za vse, ki nasprotujejo papeštvu, klerikalizmu, Cerkvi, duhovščini ali kakršnikoli obliki avtoritarnega nastopanja.

Bogdan Kolar

Matjaž Ambrožič, *Ljubljanski knezoškof dr. Janez Zlatoust Pogačar in njegova verska, kulturna in politična vloga za zgodovino Slovencev, Acta ecclesiastica Sloveniae*, zv. 25, Ljubljana 2003, 464 str.

Kot 25. in jubilejni zvezek v zbirki Acta ecclesiastica Sloveniae, ki jo izdaja Inštitut za zgodovino Cerkve pri Teološki fakulteti, je izšel slovenski prevod (in delna priredba) disertacije dr. Matjaža Ambrožiča, sodelavca istega inštituta in asistenta pri katedri za cerkveno zgodovino Teološke fakultete v Ljubljani. Že sam izid jubilejnega zvezka v zbirki bi lahko bil zadostni razlog za praznovanje, saj je v četrto stoletja izhajanja kljub večjim težavam pri zbiranju sredstev za tisk izšla že vrsta prvovrstnih del za boljše poznavanje navzočnosti Cerkve na slovenskih tleh. Tokratni zvezek zbirke je sicer monografija o uglednem pastirju na ljubljanskem škofijskem sedežu, vendar v svojem drugem delu prinaša tudi dokumente, ki so integralni del študije in hkrati dopolnjujejo izvirno poslanstvo zbirke AES nasploh. Kot zahtevajo predpisi papeške univerze Gregoriana, je M. Ambrožič v letu 2002 za dosego akademskega naslova, v italijanščini, v kateri je pripravljeno izvirno besedilo disertacije, objavil del besedila pod naslovom *Il ruolo ecclesiastico, culturale e politico di Janez Zlatoust Pogačar (1811-1884), principe-vescovo di Lubiana, nella storia degli Sloveni* (Roma 2002, 166 str.). Kot nam pove avtor v predgovoru sta ga k izbiri teme doktorske disertacije poleg domnevne pozabljenosti škofa Po-

gačarja ter zanimanja za krajevno zgodovino in ugledne rojake (iz iste župnije kot je bil škof Pogačar prihaja tudi avtor Ambrožič) pritegnila predvsem v določeni meri popačena podoba istega škofa v slovenskem zgodovinopisju (na primer samovoljne interpretacije njegovih izbir in postavljanje v okvir liberalizma) in njegovega mesta v slovenski družbi v drugi polovici 19. stoletja. Obsežno zbrano arhivsko gradivo in kritično ovrednotenje že obstoječih zapisov sta avtorju omogočila, da je v pričujočem delu celovito orisal osebnost škofa Janeza Zlatousta Pogačarja, njegovo mesto v zgodovini ljubljanske škofije in v širšem slovenskem družbenem kontekstu. Gre torej za izčrpen zgodovinski prikaz lika knezoškofa, ki je s svojimi pobudami dajal pečat cerkvenemu in narodnemu življenju na Slovenskem na vrsti področij, ki je zgodovino soustvarjal in v določeni meri postavljaj temelje prihodnjega razvoja. Ker je škof Pogačar na Slovenskem doslej veljal kot pristaš liberalnih idej, je doktorsko delo avtorju služilo, da je s takšnim stališčem polemiziral in Pogačarjevo osebnost postavil v ustrezen cerkveno-politični okvir (dobršen del dogodkov je bil povezan z vprašanjem avstrijskega konkordata iz leta 1855 in njegove odpovedi) ter filozofske in duhovne tokove njegovega časa.

Poleg predgovora, v katerem je orisana problematika virov in literature ter miselni tokovi in politično-cerkveni okvir Pogačarjevega delovanja, in drugih sestavnih delov, ki jih mora vsebovati disertacija, monografija v svojem osrednjem

delu obsega dva vsebinska sklopa. Prvi, ki zajema slabih sto strani, je predstavitev življenjske poti knezoškofa Janeza Zlatousta Pogačarja. Ta se je začela v Vrbi na Gorenjskem leta 1811 (pred njim se je v Vrbi rodil France Prešeren, za njim Božji služabnik nadškof Anton Vovk) in nadaljevala prek različnih postaj, kjer si je nabiral učenost in prevzemal službe v Cerkvi, pri čemer je bil že zgodaj vključen v poslovanje ljubljanske škofije in se je temeljito z njo seznanil. V okvirnih potezah je orisana še njegova pot v času devetletnega opravljanja škofovske službe, skupaj z zapletenim postopkom iskanja naslednika škofu Jerneju Vidmarju in ravnanjem škofa Vidmarja samega, ki se je kot ljubljanski škof službi predčasno odpovedal.

Osrednji del doktorske teze (dvesto strani) je namenjen obravnavanju Pogačarjevega mesta v službi krajevnne Cerkve in slovenskega naroda, kakor je nakazano v naslovu razprave. Kot voditelj ljubljanske škofije je nadaljeval vrsto pobud, ki so jih začeli njegovi predhodniki (gradnja in vodstvo zavoda Alojzijevišče, zavzemanja na področju tiska in urejanja cerkvenih publikacij, izdajanje osrednjega škofijskega lista), uvedel nekatere nove poudarke v pastoralno delovanje (večje zanimanje za družbeno in kulturno delovanje, tudi s takrat osrednjimi imeni v vrstah slovenskih književnikov, poseganje na področje politike) in dal večji pomen ustanovam na socialnem in vzgojno-izobraževalnem področju (to se je pokazalo predvsem v velikem zanimanju za delovanje redovnih skupnosti v teh

ustanovah). Za poznavanje njegovega dela in osebnosti prinašajo raznovrstne informacije poglavja, ki govorijo o njegovi pridigarški dejavnosti, pastirskih pismih in pastoralnih posegih v delovanje škofije in župnij (pastoralne konference za duhovnike, ureditev opravljanja župniških izpitov, priprava mladih na zakonsko zvezo, ustanavljanje novih župnij) ter stiki z nosilci različnih cerkvenih in drugih javnih služb (papeža, cesar, škofje, ljubljanski stolnic kapitelj, bogoslovci, sodelavci v škofijski kuriji). V tem kontekstu bi vsekakor bilo zanimivo izvedeti, kakšno vlogo je škof Pogačar opravljal v okviru avstrijske škofovske konference in kako so nanj gledali drugi avstrijski škofje, saj se je prav v tem času konferenca bolj poudarjeno artikulirala in je morala oblikovati svoja stališča, potem ko je prišlo do odpovedi konkordata s strani velikomemških liberalnih krogov v Avstriji.

Bistveni del razprave so priloge; avtor se je odločil za 53 besedil, ki dopolnjujejo poznavanje tako škofa Pogačarja kot zgodovinskega trenutka v Cerkvu na Slovenskem in narodne zgodovine, v katerega se je vključil kot pastir ljubljanske krajevne Cerkve. Gre za besedila, ki govorijo neposredno o njem, o dejavnostih, ki so potekale v času vodenja škofije in o širših vidikih cerkveno-političnih razmer v tedanji avstro-ogrski monarhiji. Za poznavanje samega procesa izbire in imenovanja škofov, pri čemer je imel pomembno vlogo avstrijski cesar, so zgovorni dokumenti, ki so nastali v teku procesa in nam enako govorijo o razmerah na Kranjskem in med duhovščino ljubljanske škofije kot

o odnosih med Dunajem in Svetim sedežem.

Ambrožičevo delo je vsekakor pomemben prispevek za boljše poznavanje razmer v Cerkvu in v družbi na Slovenskem v drugi polovici 19. stoletja. Besedilo je resna in celovita predstavitev nosilca škofijske službe v ljubljanski krajevni Cerkvu, a nam hkrati zaradi vpetosti iste Cerkve in škofa Pogačarja samega v širše cerkveno in družbeno dogajanje nudi izvirno gradivo za poznavanje cerkveno-političnih, verskih, kulturnih in drugih razmer v tedanji Avstriji in še posebej med Slovenci. Disertacija lahko služi kot model celovitega pristopa k obravnavanju posameznih nosilcev cerkvenih služb in njihove vključenosti v določen zgodovinski trenutek.

Bogdan Kolar

M. Kerševan, N. Svetlič, *Koran o Koranu, Bogu, islamu ...*, Cankarjeva založba, Ljubljana 2003, 173 str.

Ta knjiga, sad sodelovanja sociologa religije M. Kerševana in arabistke N. Svetlič, je posrečena in zelo koristna kombinacija preglednega uvoda v islam in njegovo Knjigo ter izbranih besedil iz Korana prevedenih prav za to izdajo. Aktualen prikaz islama in Korana poda M. Kerševan, prevajalka N. Svetlič pa kratko predstavi in umesti arabski jezik. Uvodni del obsega slabo tretjino knjige, drugo je prevod Korana. V celoti sta prevedeni 1. in 36. sura, druga besedila pa so izbrana po vsebini. Bralec se lahko tako seznanji s koranskimi besedili o: Bogu, stvarjenju, onstranstvu, veri, preroštvu, Koranu, ženskah in džihadu. Teme so aktualne, še zlasti zadnji dve o ženskah in džihadu. Prevajalka je opremila svoj prevod z opombami, ki so v pomoč pri razumevanju besedila.

Na koncu knjige sta še seznam prevedenih verzov in seznam uporabljenih virov in literature. Škoda je, da seznam prevedenih verzov ne navaja tudi strani, kje se nahajajo, da bi jih uporabnik lažje našel. Ko človek namreč bere ves Koran v tujem jeziku, bi vendarle želel videti, kako se kak verz glasi po slovensko, če je že preveden in zapisan v tej knjigi. Morda bo ta pomanjkljivost odpravljena v drugi izdaji, saj računalniška obdelava to zlahka omogoča. Nič tudi ne bi škodilo, ko bi skozi knjigo še enkrat šla lektor in korektor (da ne bi bilo nepotrebnih »večih« namesto »več«, ali »Jacque«, »obsebno«,

»nejdeš« ... namesto Jacques, obsežno, najdeš ...).

Verz 3:7, ki ga v knjigi dvakrat srečamo, bo treba poenotiti. Kerševan ga na str. 18-19 navaja v naslednji verziji:

»To je Knjiga, ki ti je razodeta. Nekateri njeni stihi so enoznačni/razvidni, ti so jedro Knjige, drugi so temni, večpomenski stihi. Tisti, ki se v srcu odvrtačajo od prave poti, sledijo nejasnim, večznačnim in skušajo ljudi zmesi, da bi jih tolmačili po svoje, toda zares tolmačiti jih ne zna nihče razen Boga. Ljudje s temeljitim znanjem rečejo: Mi verujemo: vsi so od Boga. Toda samo razumni se pustijo posvariti.«

Precej drugače pa je ta verz preveden na str. 130:

»On je tisti, ki ti je razodel Knjigo. V njej so jasno določeni verzi, ti so Pragnjiga - in drugi, dvoumni. Tisti, ki so se v svojih srcih odvrnili, sledijo tistemu, kar je v njej dvoumno, željni nesloge in željni tolmačiti jo po svoje. Nihče pa je ne zna razložiti, razen Boga. Tisti, ki so globoko zasidrani v znanju, rečejo: 'Verujemo v Njo (Knjigo), vse je od našega Gospoda.' Samo tisti, ki so pametni, se pustijo svariti.«

Zgolj za primerjavo naj navedem, kako ta verz prevaja Jacques Berque (*Le Coran. Essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique*, Sindabad, Pariz, 1990). Njegov (francoski) prevod se mi zdi v tem verzu doktrinalno bolj tenkočuten, kot naša prevoda. V mislih imam *tanzil*, nauk o spuščanju Korana, ki ga izraz »razodetje« ne poda najbolje. Berque v opombi tudi razloži, da tu ne uporablja glagola razlagati ali tolmačiti za



izraz *ta'wil*, ker tu ne gre niti za eksegezo niti interpretacijo, ampak preprosto dešifriranje, razvozlanje. Za boljše razumevanje začenjam prevod z zadnjim delom verza 3:6.

6 - Ni drugega boga kot On, Vsemogočni, Modri.

7 - ... On, ki je storil, da se je nate *spustil* Zapis, katerega znaki, njegov materni del, so neizpodbitni, in kakšni drugi dvoumni. Kdor ima v svojem srcu kakšno blodnjo, ja, dobro!, se navezuje na dvoumno, iz vneme do motnega, vneme, da bi *razvozlal* dvoumno, ko pa vendarle Bog sam ve, kako to *razvozlati*, in tisti s trdno vednostjo pravijo le: »V to verujemo: vse to prihaja od našega Gospoda.«

- Toda samo obdarjeni z mozgom premišlujejo.

Naj se za konec dotaknem splošne težave, in sicer: kako sloveniti islamske izraze. Kerševan omenja kalifa *Omarja* in dodaja v oklepaju (*Umar*), govori o *omajadskih* kalifih, v drugem delu (Y. Thoraval, *Islam. Mali leksikon*, MK, Ljubljana 1998 v prevodu V. Velkovrh Bukilica) nas puščica za *Omajadi* pošlje k besedi *Umajadi*. Ko sem nedavno pisal o *ramadanu*, sem kasneje opazil, da je bilo objavljeno *ramazan* (lektorski poseg!). Religijsko izrazoslovje pri nas v glavnem ni urejeno in poenoteno. Svoj čas se je prevajalo iz zahodnih jezikov, pa je bil izraz narejen po angleški, francoski, nemški ali drugi predlogi. Danes, ko se prevaja iz izvirnika, bi bilo potrebno izdelati za vsako verstvo enotno slovensko izrazoslovje. To še zlasti velja za islam, ker se v tem trenutku prevaja Koran v slovenščino. Ni vseeno, ali se bodo

preprosto prevzeli bošnjaški izrazi ali pa se bo res slovenilo iz izvirnika. To vprašanje je potrebno pretehtati, še zlasti, če drži, da je bošnjaško izrazoslovje bolj pod turškim vplivom kot arabskim. Nerodno bi bilo, če bi Islamska skupnost v Sloveniji uporabljala eno izrazoslovje, otroci bi se v šoli pri predmetu verstva in etika učili drugega, kasneje v zahodni literaturi in jezikih bi odkrivali tretjega ... Zdaj je še čas za razsodne rešitve! Morda bi se tovrstna razprava lahko razvila prav okrog knjige, ki jo tu predstavljam, in njenih avtorjev, ki sta se s temi vprašanji že srečala.

Vsekakor je delo M. Kerševana in N. Svetlič najprej odlična zamisel, potem pa tudi priročno delo, ki ga bo s pridom vzel v roke človek, ki se hoče nekoliko razgledati po islamu in njegovi sveti knjigi. Še posebej pa je to nepogrešljivo knjiga za slehernega učitelja predmeta verstva in etika in bo to ostala tudi potem, ko bo Koran v celoti preveden v naš jezik.

Drago Karl Ocvirk

## Impressum

*Bogoslovni vestnik* je znanstvena revija z recenzijo. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji in imajo zanjo normativni pomen. Dobrodošli so zlasti članki, ki obravnavajo teologijo in teologiji sorodne vede v našem družbenem in kulturnem prostoru. Objavlja tudi referate na znanstvenem srečanju, predhodne objave, strokovne članke, poročila z znanstvenih srečanj in tudi recenzije pomembnih del s področja teologije. *Bogoslovni vestnik* objavlja izvirne ali pregledne znanstvene članke tudi v angleškem, francoskem, nemškem in italijanskem jeziku.

Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v njem objavljeno prvič. Priporočljivo je, da sodelavec to izrecno potrdi oziroma da pove, če je bilo besedilo morda pred tem že objavljeno drugje v kakšni drugi obliki. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika.

Objave v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Objave na spletni strani sledijo s časovnim zamikom ene številke. Vse rokopise in knjige, ki se priporočajo za recenzijo, je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana, v elektronski obliki pa na naslov: **anton.mlinar@guest.arnes.si**