

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

ČUSTVA, AVTORITETA IN PREOBRAZBA VERE

- | | |
|----------------------------------|--|
| Irena Avsenik Nabergoj | <i>The Drama of Obedience and Emotion</i> |
| Jože Krašovec | <i>Čustveni odzivi na uničenje in obrat vere v Žalostinkah</i> |
| Maksimilijan Matjaž | <i>Univerzalnost čustva strahu v hebrejski in grški ...</i> |
| Liza Primc | <i>John Henry Newman on Emotions in the Parochial Sermons</i> |
| Samo Skralovnik et. al. | <i>Čustvenizirana podoba Abrahama v kumranski apokrifni Genezi</i> |
| Aljaž Krajnc | <i>The Aramaic Daniel Apocryphon (4Q246)</i> |
| Jan Dominik Bogataj | <i>Paradoksalnost poželenja in hrepenenja</i> |
| Maria Carmela Palmisano | <i>Female Characters and the Transformation</i> |
| Matjaž Celarc | <i>Tamar (2 Sam 13:1-22) – A Beacon of Wisdom amidst a Sea of Madness</i> |
| Ivan Platovnjak | <i>Pomen izvora, doživljanja in izražanja veselja svetopisemskih žensk</i> |
| Nadja Furlan Štante | <i>Čustva v judovsko-krščanski tradiciji</i> |
| Alenka Arko | <i>The Concept of the Boundary (Methorios) in the Anthropology</i> |
| Anja Božič | <i>In muliere virum faciat opus est: Čustva kot znamenje ženskosti</i> |
| Slavko Krajnc | <i>Duhovni in liturgični itinerarij skozi bogoslužni prostor</i> |
| Miha Šimac | <i>Between the Front Line and Inner Conflict</i> |
| Andrej Šegula | <i>Čustva v luči „Pravilnika za katehezo“</i> |
| Katarina L. K. E. et. al. | <i>Čustva in varna navezanost kot pot do osebne vere</i> |

Glasiło Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Letnik 85

2025 • 3

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

3

**Letnik 85
Leto 2025**

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Ljubljana 2025

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

ČUSTVA, AVTORITETA IN PREOBRAZBA VERE: SVETO PISMO, APOKRIFI, TEOLOŠKA ANTROPOLOGIJA IN SODOBNI PASTORALNI IZZIVI / EMOTIONS, AUTHORITY, AND THE TRANSFORMATION OF FAITH: THE BIBLE, THE APOCRYPHA, THEOLOGICAL ANTHROPOLOGY, AND CONTEMPORARY PASTORAL CHALLENGES

- 511 Uvodnik / Editorial (Irena Avsenik Nabergoj)**
- 527 Irena Avsenik Nabergoj – The Drama of Obedience and Emotion: The Sacrifice of a Child, Authority, and the Human Trial in the Narratives of Abraham and Jephthah (Gen 22:1-19; Judg 11:29-40)**
Drama pokorščine in čustva: daritev otroka, avtoriteta in človekova preizkušnja v pripovedih o Abrahamu in Jefteju (1 Mz 22,1-19; Sod 11,29-40)
- 547 Jože Krašovec – Čustveni odzivi na uničenje in obrat vere v žalostinkah, Habakuku in Jobu**
Emotional Responses to Destruction and the Reversal of Faith in Lamentations, Habakkuk, and Job
- 563 Maksimilijan Matjaž – Univerzalnost čustva strahu v hebrejski in grški svetopisemski tradiciji**
The Universality of the Emotion of Fear in Hebrew and Greek Biblical Traditions
- 575 Liza Primc – John Henry Newman on Emotions in the *Parochial Sermons*: A Study of Selected Sermons**
John Henry Newman o čustvih v Župnijskih pridigah: študija izbranih pridig
- 591 Samo Skralovnik in Maksimilijan Matjaž – Čustvenizirana podoba Abrahama v kumranski apokrifni Genezi (1QapGen)**
The Emotionalized Image of Abraham in the Qumran Apocryphon Genesis (1QapGen)
- 603 Aljaž Krajnc – The Aramaic Daniel Apocryphon (4Q246): Its Interpretative Challenges Reconsidered**
Aramejski Danielov apokrif (4Q246): ponovni razmislek o njegovih interpretativnih izzivih
- 621 Jan Dominik Bogataj – Paradoksalnost poželenja in hrepenenja: Efremski Sirski o „grešnih“ ženah iz Jezusovega rodovnika (Mt 1)**
Paradoxality of Desire and Longing: Ephrem the Syrian on the “Sinful” Women in Jesus’ Genealogy (Mt 1)
- 639 Maria Carmela Palmisano – Female Characters and the Transformation of the Main Characters’ Emotions in Selected Narratives of the Bible (1 Sam 25; Jdt 8–16)**
Ženski liki in transformacija čustev glavnih akterjev v izbranih pripovedih Svetega pisma (1 Sam 25; Jdt 8–16)

649 Matjaž Celarc – Tamar (2 Sam 13:1-22) – A Beacon of Wisdom amidst a Sea of Madness

Tamara (2 Sam 13,1-22) – svetilnik sredi morja norosti

669 Ivan Platovnjak – Pomen izvora, doživljanja in izražanja veselja svetopisemskih žensk za današnji čas

The Significance of the Origin, Experience, and Expression of Joy in Biblical Women for Today

683 Nadja Furlan Štante – Čustva v judovsko-krščanski tradiciji in preseganje dualističnihkartezijanskih binarizmov - pogled krščanske feministične teologije

Emotions in the Judeo-Christian Tradition and the Overcoming of Dualistic Cartesian Binarisms - from the Lenses of Christian Feminist Theology

697 Alenka Arko – The Concept of the Boundary (*Methorios*) in the Anthropology of Saint Gregory of Nyssa

Pojem meje (methorios) v antropologiji sv. Gregorja iz Nise

711 Anja Božič – *In muliere virum faciat opus est*: Čustva kot znamenje ženskosti ali del retorične strategije v humanističnih panegirskih Isotte Nogarole (1418–1466)

In muliere virum faciat opus est: Emotions as a Sign of Femininity or Rhetorical Tool in Humanist Panegyrics of Isotta Nogarola (1418–1466)

725 Slavko Krajnc – Duhovni in liturgični itinerarij skozi bogoslužni prostor

Spiritual and Liturgical Itinerary through the Liturgical Space

739 Miha Šimac – Between the Front Line and Inner Conflict: Emotions in the Notes of Military Chaplains

Med fronto in notranjim konfliktom: čustva v zapiskih vojaških kaplanov

763 Andrej Šegula – Čustva v luči „Pravilnika za katehezo“

Emotions in the Light of the “Directory for Catechesis”

775 Katarina Lia Kompan Erzar in Urška Mali Kovačič – Čustva in varna navezanost kot pot do osebne vere

Emotions and Secure Attachment as a Path to Personal Faith

POROČILO / REPORT

785 Mednarodni simpozij “Moč čustev / The Power of Emotions” (Irena Avsenik Nabergoj, Peter Štih, Jožica Škofic, Tadej Stegu, Andrej Saje in Tajda Lekše)

GOVOR / SPEECH

805 Govor urednice prof. dr. Irene Avsenik Nabergoj ob predstavitivi znanstvene monografije Življenjske in literarne poti Franca Ksaverja Meška (Irena Avsenik Nabergoj)

OCENA / REVIEW

809 Maria Falina, *Religion and Politics in Interwar Yugoslavia: Serbian Nationalism and East Orthodox Christianity* (Željko Oset)

SODELAVCI / CONTRIBUTORS

Alenka ARKO

dogmatska teologija, dr., izr. prof. Dogmatic Theology, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
alenka.arko@teof.uni-lj.si

Irena AVSENIK NABERGOJ

religiologija in religijska antropologija, Religious Studies and Religious Anthropology,
 ddr., prof., znan. svet. Ph.D., Prof., Sr. Res. Fell.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
irena.avszenik-nabergoj@guest.arnes.si

Jan Dominik BOGATAJ

patristična teologija, dr. Patristic Theology, Ph.D.
 Univerza v Ljubljani, University of Ljubljana,
 Teološka fakulteta/ Papeška univerza Antonianum Faculty of Theology / Pontificia universitas Antonianum
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
jan.bogataj@teof.uni-lj.si

Anja BOŽIČ

klasična filologija, doktorska študentka Classical Philology, Ph.D. Student
 Srednjeevropska univerza na Dunaju, Central European University,
 Oddelek za srednjeveške študije Department of Medieval Studies
 Quellenstraße 51, AT – 1100 Dunaj
bozic_anja@phd.ceu.edu

Matjaž CELARC

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

Nadja FURLAN ŠTANTE

religiologija, dr., prof. Religiology, Ph.D., Prof.
 ZRS Koper, Inštitut za filozofske in religijske študije Science and Research Centre Koper,
 Institute for Philosophical and Religious Studies
 Garibaldijeva 1, SI – 6000 Koper
nadja.furlan@zrs-kp.si

Lia Katarina KOMPAN ERZAR

zakonska in družinska terapija, dr., izr. prof. Marital and Family Therapy, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
liakatarina.kompanerzar@teof.uni-lj.si

Aljaž KRAJNC

svetopisemski študij in judovstvo, dr., asist. Biblical Studies and Judaism, Ph.D., Tch. Asst.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
aljaz.krajnc@teof.uni-lj.si

Slavko KRAJNC

liturgika, dr., prof. Liturgy, Ph.D., Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
slavko.krajnc@teof.uni-lj.si

Jože KRAŠOVEC

svetopisemski študij in judovstvo, dr., akad. zasl. prof. Biblical Studies and Judaism, Ph.D., Acad. Prof. Emer.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
joze.krasovec@guest.arnes.si

Tajda LEKŠE

Televizijska voditeljica in povezovalka dogodkov Television Presenter and Event Moderator
 Akademija besede Academy of The Word
tajda@akademijabesede.si

Urška MALI KOVAČIČ

zakonska in družinska terapija, dr., asist. Marital and Family Therapy, Ph.D., Tch. Asst.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology

Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
urska.mali-kovacic@teof.uni-lj.si

Maksimilijan MATJAŽ

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

Željko OSET

zgodovina, dr. History, Ph.D.
 HUN-REN
 Tóth Kálmán utca 4, HU – 1097 Budimpešta
zeljko.oset@gmail.com

Maria Carmela PALMISANO

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

Ivan PLATOVNJAK

duhovna teologija, dr., doc. Spiritual Theology, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
ivan.platovnjak@teof.uni-lj.si

Liza PRIMC

dogmatična teologija, mag. teol., mlada raziskovalka Dogmatic Theology, M.A. in Theology, Jr. Res.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
liza.primc@teof.uni-lj.si

Andrej SAJE

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

Samo SKRALOVNIK

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

Tadej STEGU

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

Andrej ŠEGULA

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

Miha ŠIMAC

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

Jožica ŠKOFIC

jezikoslovje, dr., prof. Linguistics, Ph.D., Prof.
 ZRC SAZU, Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša Z RC SAZU, Fran Ramovš Institute of the Slovenian Language
 Novi trg 4, SI – 1000 Ljubljana
jozica.skofic@zrc-sazu.si

Peter ŠTIH

zgodovina, dr., akad. prof. History, Ph.D., Acad. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Arts
 Aškerčeva 2, SI – 1000 Ljubljana
peter.stih@ff.uni-lj.si

Čustva, avtoriteta in preobrazba vere: sveto pismo, apokrifi, teološka antropologija in sodobni pastoralni izzivi

Emotions, Authority, and the Transformation of Faith: The Bible, The Apocrypha, Theological Anthropology, And Contemporary Pastoral Challenges

Uvodnik

Tematska številka¹ *Bogoslovnega vestnika* prinaša razmislek, ki je globoko ukoreninjen v izročilu in je obenem povsem sodoben – kako človek veruje, ko ga doletijo strah, žalovanje, sram, hrepenenje ali radost in ko se v njem odpre vprašanje smisla. V poglobljenih razpravah čustva niso zgolj ‚počutje‘, temveč notranja govorica človekovega odnosa – do Boga, do drugega in hkrati do samega sebe, zato so neločljivo povezana z vrednotami, kot so zaupanje, odgovornost, zvestoba, sočutje, pravičnost in upanje. Svetopisemska besedila pogosto govorijo z zadržano besedo, z dejanji, molkom in simboli: ravno zato bralca učijo razločevanja – sposobnosti, da človek v sebi prepozna, kaj vodi v življenje in kaj v razdor. V sodobnem svetu, ki ga zaznamujejo vojne, razseljevanja, družbena polarizacija, erozija zaupanja v avtoriteto ter krhkost odnosov, se v vsakdan zarezuje vprašanje: kako ohraniti človeško dostojanstvo, odgovornost in sposobnost odnosa, ko se zdi, da se notranji svet ruši? Prispevki v tej številki prikazujejo, kako se vera oblikuje prav v takih okoliščinah: v preizkušnji, dialogu, spominu, molitvi, skupnosti in v odgovorni svobodi.

Raziskovanje čustev v religioznem in svetopisemskem kontekstu je v zadnjih letih postalo eno osrednjih interdisciplinarnih stičišč, v katerem se srečujejo biblična eksegeza, teološka antropologija, zgodovina duhovnosti, študije spola, afektivna teorija ter psihologija in pastoralna praksa. Mednarodna razprava vse jasneje kaže, da čustva niso ‚obrobna tema‘, temveč temeljni način, kako se v človeku udejanja odnos do resnice, oblasti, skupnosti in presežnega – prav zato so pomembna tudi

¹ Tematska številka *Bogoslovnega vestnika* je nastala na podlagi raziskovalnega dela programske skupine P6-0262: Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga in projektne skupine ARIS J6-50212: Moč čustev in status ženskih likov v različnih literarnih žanrih Stare zaveze. Obe raziskovalni skupini delujeta na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani pod vodstvom Irene Avsenik Nabergoj in svoje delo izvajata s podporo Javne agencije za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

za razumevanje vere kot procesa notranje in etične preobrazbe. Hkrati pa se kaže pomembna vrzel: številne sodobne razprave ostajajo omejene na posamezne teološke tradicije ali ozke metodološke pristope, redkeje pa ponujajo celostno branje, ki bi hkrati povežalo svetopisemsko govorico, razširjeno tradicijo (apokriife, patristiko) ter konkretne pastoralne in družbene izzive današnjega časa.

In prav v ta prostor se umešča ta tematska številka *Bogoslovnega vestnika*, ki k mednarodni razpravi prispeva iz slovenskega ter širšega srednjeevropskega kulturnega in teološkega prostora. Njena posebna vrednost je v metodološki natančnosti in zvestobi besedilu: v skrbnem filološkem branju, pozornosti na jezikovne nianse, simbole, molk in pripovedne prelome ter v preiščljivi hermenevtični odprtosti za antropološke, etične in pastoralne razsežnosti obravnavanih vprašanj. Tako se v tej številki srečujeta znanstvena natančnost in življenjska občutljivost, pri čemer se teologija čustev ne razvija abstraktno, temveč v dialogu z zgodovinsko izkušnjo, človeško krhkostjo in iskanjem odgovorne vere v sodobnem svetu. Zato se v tej številki eksegeza naravno povezuje z apokriifi in patristiko, teološka antropologija s kritičnim premislekom spola in kulture, pastoralna psihologija pa s katehetsko prakso, ki mora človeka danes nagovoriti v njegovi ranljivosti. Skupna rdeča nit teh razprav je spoznanje, da čustva razkrivajo, kaj v človeku živi, vera pa lahko to notranje življenje usmeri v zrelost in v dejavno dobro.

1. Preizkušnja, avtoriteta in hermenevtika čustev

V uvodnem prispevku Irena Avsenik Nabergoj z razpravo o drami pokorščine in čustev ter o daritvi otroka kot skrajni človeški preizkušnji avtoritete in vere („The Drama of Obedience and Emotion: The Sacrifice of a Child, Authority, and the Human Trial in the Narratives of Abraham and Jephthah“) z natančnim primerjalnim branjem pripovedi o Abrahamu in Jefteju (1 Mz 22,1-19; Sod 11,29-40) odpira eno izmed najzahtevnejših in hkrati najaktualnejših vprašanj razumevanja vere: kdo ima pravico odločati o človeškem življenju in smrti – in kaj se zgodi, ko si človek v imenu Boga to oblast prisvoji. Drama otrokove daritve razkriva skrajno napetost med vero, avtoriteto in čustvi, bralca pa sooča z vprašanjem, kje je meja med odgovorno poslušnostjo (ki ostaja odprta za Božjo pobudo) in religiozno govorico (ki to mejo prestopi).

Primerjalna analiza pokaže, da pripovedi o Abrahamu in Jefteju nista zgolj variaciji iste teme, temveč stojita v globokem etičnem in teološkem nasprotju, ki se razodeva prav skozi različni notranji drži očeta in različno čustveno dinamiko odnosa. Abraham je soočen s preizkušnjo poslušnosti, ki je ves čas vpeta v odnos z Bogom: njegov odziv zaznamujejo molk, zadržanost in napeta odprtost, v kateri čustva niso zanikana, temveč zadržana v poslušanju. Prav ta drža omogoča, da preizkušnja ne vodi v smrt, temveč v razodetje Božje zvestobe in zavezanosti varovanju življenja. Jeftejevo dejanje pa izhaja iz povsem drugačne drže – njegova zaobljuba ni odgovor na Božji klic, temveč samoiniciativna prisega, izrečena v okoliščinah vojne in negotovosti, v kateri človek pogoje določa sam in Boga zaklinja

kot jamstvo za lastno zmago. V tem je bistvena razlika: pri Jefteju ne gre za poslušnost, pač pa za prevzem nadzora, za religiozni govor, ki ne posluša, temveč ukaže in obvezuje – tudi za ceno življenja nedolžnega.

Prispevek natančno prikazuje, kako svetopisemski slog z molkom, elipsami in minimalistično naracijo stopnjuje čustveno in etično napetost, bralca pa ne vodi k hitrim sodbam, temveč k razločevanju. Posebej zgovorna je v ključnem trenutku tišina hčere in odsotnost Božje besede – oboje razkriva, da se v tej pripovedi Bog z dejanjem, storjenim v njegovem imenu, ne identificira. Prav tu stopi v ospredje otrok – bodisi sin bodisi hči – ne kot stranski lik, temveč kot tisti, na katerem se resnična narava očetove vere pokaže najjasneje. Otrok je tisti, ki čuti posledice očetove drže: v strahu, v zaupanju, v molku ali v sprejemanju bremena, ki mu ne pripada.

V pripovedi o Abrahamu otrok hodi z očetom, mu je blizu in zastavlja vprašanja. Čeprav je izpostavljen negotovosti in strahu, iz odnosa ni izrinjen in pomena dejanja, ki ga ne razume, ni prisiljen nositi. Očetov molk tu deluje kot zadržanost, ki odnos še varuje: Abraham ne razlaga, ne utemeljuje in ne uporablja Boga kot argumenta, temveč ostaja v napeti odprtosti, v kateri ima zadnjo besedo Bog sam. Otrok tako ostane otrok – naslovnik bližine, ne orodje odločitve.

V pripovedi o Jefteju pa se čustvena dinamika bistveno spremeni – hči se ne znajde v odnosu, ki bi dopuščal razločevanje, temveč pred dejstvom že izrečene zaobljube. Njena beseda ne odpira prostora za spremembo, temveč potrjuje odločitev, sprejeto brez nje in mimo nje. S tem prevzame breme očetove prisege in njegovega razumevanja Boga. Otroku se tako posreduje drugačna podoba Boga: ne kot tistega, ki življenje varuje in razvezuje, temveč kot tihega poroka nepreklicne človeške odločitve.

Prispevek v dialogu z judovsko in krščansko interpretativno tradicijo razumevanje obeh pripovedi pogloblja in prikazuje, kako so se razlage skozi stoletja vse bolj osredinjale na vprašanje meje človeške oblasti, odgovornosti očeta in varovanja življenja. Prav ta interpretativni lok omogoča, da otrok – sin ali hči – ne ostane obrobni lik, temveč postane tisti, na katerem se razodeva resnični obraz vere in podoba Boga, ki jo ta vera posreduje.

Prav skozi otrokovo doživljanje se razkriva, ali vera ostaja odnos, ki mejo človeške oblasti spoštuje in življenje varuje – ali pa se preoblikuje v govorico moči, ki v imenu višjega cilja poseže v življenje drugega. Prispevek tako pokaže, da preobrazba vere ni vprašanje večje strogosti ali večje žrtve, temveč vprašanje notranje drže, v kateri se čustva ne instrumentalizirajo, temveč razločujejo. Vera dozoreva tam, kjer se poslušnost ne sprevrže v oblast, kjer otrok ne nosi bremena odraslih odločitev in kjer Bog ne postane jamstvo človeških dejanj, temveč ostaja izvir in varuh življenja. Prav v tem afektivnem in odnosnem razločevanju dozorevajo vrednote, ki so tako za svetopisemsko razumevanje vere kot za njeno odgovorno uresničevanje v sodobnem svetu odločilne.

Jože Krašovec v prispevku o čustvenih odzivih na uničenje in obratu vere v Žalostinkah, Habakuku in Jobu („Emotional Responses to Destruction and the Reversal

of Faith in Lamentations, Habakkuk, and Job“) bralcu pomaga razumeti, kako svetopisemska vera govori v času, ko se svet podre: ko propadejo mesta, odnosi, varnost in pravni red – in ko človek obstane pred ruševinami, zunanjimi in notranjimi. Avtor z natančno jezikovno in literarno analizo prikazuje, kako Žalostinke, Habakuk in Job oblikujejo govorico, v kateri se čustva ne ločijo od iskanja smisla, temveč postanejo njegov nosilec. Žalovanje tu ni znamenje izgube vere, temveč način, kako človek ohrani resnico o bolečini, obenem pa se upanju ne odreče.

V teh besedilih se izostri vrednota vztrajnosti oziroma stanovitnosti: vera zla ne olepšuje in ne hiti k tolažbi, temveč vztraja v resnicoljubnosti, ki dopušča vprašanje, protest in molitev. Žalostinke razpirajo spomin na uničenje in hkrati govorijo o ‚upanju proti upanju‘ – drži, ki je presenetljivo blizu sodobni izkušnji ljudi, zaznamovanih z izgubo doma, razseljenostjo ali travmo, a vendar z željo, da bi notranje obstali. Habakuk v ospredje postavlja napetost sveta, v katerem zmagujejo krivični; v to napetost vpisuje obljubo, da bo kljub vsemu zadnje besedo imela pravičnost. Jobova knjiga pa kaže, kako vera dozoreva tam, kjer se človek ne zadovolji s preprostimi razlagami trpljenja, temveč se poda v dolgotrajen notranji proces, v katerem se vprašanja poglobijo, odnos z Bogom pa postane resničnejši. Avtor posebej jasno izpostavlja, da se v teh besedilih človekova zaznava za ‚duhovno intimo‘ izostruje: človek začne videti drugače ne zato, ker bi dobil odgovore, temveč ker se v njem preoblikuje način spraševanja.

V sodobnem kontekstu, zaznamovanem s hitrimi odgovori in površnimi tolažbami, prispevek ponuja počasnejši in zrelejši jezik vere, ki rane spoštuje, obenem pa ohranja možnost upanja. K razlagi trpljenja ne išče bližnjic, temveč vztraja pri govorici, ki dopušča bolečino, molk in dolgotrajno notranjo zorenje. Prav v tem se kaže, kako svetopisemska besedila tudi danes omogočajo vero, ki zgodovinske teže ne zanika, temveč v njej išče prostor za resnico, vztrajnost in odnos.

Maksimilijan Matjaž v razpravi o univerzalnosti čustva strahu v hebrejski in grški biblični tradiciji („The Universality of the Emotion of Fear in Hebrew and Greek Biblical Traditions“) strah prikazuje kot eno od temeljnih ‚vstopnih točk‘ vere. Strah človeka predrami, ga naredi pozornega in ga postavi pred odločilno vprašanje, komu bo zaupal. S filološko analizo hebrejskih in grških izrazov (*yārē* – ‚bati se‘, obenem tudi ‚spoštovati in stati v svetem strahu‘; *phobéomai* – ‚doživljati strah, tesnobo, eksistencialni trepet‘) ter pomiritvenih izrekov (*‘al-tirā’* in *mē phobou* – ‚ne boj se‘) avtor razpira bogato pomensko polje, v katerem strah ni enoznačno negativno čustvo, temveč se povezuje s spoštovanjem, trepetom, čudenjem, budnostjo – in pričakovanjem.

V tej razsežnosti se izoblikuje vrednota poguma kot duhovne drže: poguma, ki ne pomeni odsotnosti strahu, temveč notranjo zmožnost, da človek v strahu najde smer in se ne zapre vase. Prispevek klasično misel (Platon, Avguštin) povezuje s svetopisemskim izročilom in pokaže, da je strah od nekdaj vezan na to, kar človek ljubi in čemur pripisuje vrednost. Prav zato se v svetopisemskih besedilih strah pogosto pojavi v trenutkih razodetja: človek začuti, da je življenje večje od njegovih predstav, kar v njem prebuja ponižnost, zbranost in odprtost.

Posebej zgovorno je branje Markovega evangelija (Mr 5,25-34), v katerem se strah in vera prepletata v dinamiki notranje napetosti, ki se postopno preobraža v zaupanje. Ta proces je izrazito blizu sodobnemu bralcu, ki je zaznamovan s tesnobo, negotovostjo, paniko, strahom pred izgubo. Prispevek poudarja, da sveto-pisemska beseda strahu ne sramoti in ga ne odpravlja na hitro, temveč ga jemlje resno in mu ponuja smer, v kateri se lahko preoblikuje v odnos.

V tem okviru avtor razlaga tudi pojem *mysterium tremendum et fascinans* – izkušnjo presežnega, ki človeka hkrati pretrese in pritegne – kot hermenevtični ključ za razumevanje religiozne izkušnje. Strah se tako razkriva kot čustvo, v katerem se odloča razmerje med zaprtostjo in zaupanjem, med begom in odprtostjo za presežno. Prispevek prikazuje, kako se prav iz strahu lahko rodi zrela vera, ki človeka ne hromi, temveč ga usmerja v življenje.

Liza Primc v razpravi o čustvih v Župnijskih pridigah Johna Henryja Newmana („John Henry Newman on Emotions in the Parochial Sermons: A Study of Selected Sermons“) bralcu ponuja premišljen in danes posebej dragocen model, kako se notranje doživljanje postopno oblikuje v zrelo, umirjeno in odgovorno vero. Newmanovo izhodišče je izrazito življenjsko – čustva delujejo kot posredniki med resnico, ki jo človek spoznava, in življenjem, ki ga dejansko živi; vera zato ni zgolj sprejemanje nauka, temveč proces dolgotrajnega preoblikovanja notranjosti.

Avtorica izpostavlja, da Newmanovo razumevanje čustev izhaja iz osebne izkušnje duhovnega zorenja, zaznamovanega z razočaranji, družbenimi napetostmi in notranjimi preobratu. Zato njegova teologija čustev ni abstraktna, temveč globoko izkustvena: čustva se razkrivajo kot področje, ki – da se lahko poveže z resnico in odgovornostjo – potrebuje razločevanje, čas in notranjo vzgojo. V tem procesu se izoblikuje osrednja vrednota notranje skladnosti, v kateri se človek uči, da čustva dobijo pravo smer takrat, ko so povezana z vestjo in odgovornostjo pred Bogom.

Prispevek jasno razgrinja tri ključne poudarke Newmanove misli: čustva imajo v veri legitimno in pomembno mesto; bogoslužje in skupna molitev jim dajeta ritem, ki jih umirja in usmerja, vest pa deluje kot notranje središče, v katerem se čustva povežejo z resnico in ljubeznijo. V tem okviru se čustva kažejo kot prostor sočutja, skrupnosti in pozornosti do drugega – ne kot zaprta vasa ali kot neurejena spontanost. Posebna vrednost prispevka je v tem, da pokaže, kako cerkveno občestvo človeku ponuja jezik, prakso in obliko, v katerih se notranje življenje ne razprši, temveč dozoreva. Newmanova sinteza razuma in čustev se kaže kot prepričljiv odgovor na sodobne polarizacije med hladno racionalnostjo in nebrzdano afektivnostjo. Prispevek tako ponuja pastoralno in antropološko prepričljiv uvid: zrelost čustev vodi v zrelost vere, ta pa se prepoznava v sposobnosti notranjega miru, sočutja in odgovorne ljubezni.

2. Abraham, apokrifi in razširjena biblična tradicija

Drugi tematski sklop razmislak o čustvih in veri pogloblja z razširitvijo kanoničnega sveto-pisemskega korpusa na zgodnje judovsko-krščansko, pa tudi apokrifno izro-

čilo. Ta besedila so nastajala v obdobjih politične ogroženosti, kulturnih prelomov in duhovne negotovosti, zato še posebej intenzivno izražajo notranje doživljanje posameznika in skupnosti. Prav tu čustva stopijo v ospredje kot prostor, v katerem se vera ne ohranja le skozi zapoved in postavo, temveč skozi izkustvo strahu, solz, molitve in hrepenenja.

Sklop prikazuje, kako razširjena svetopisemska tradicija vere ne rahlja, temveč jo pogloblja, saj človeka nagovarja v njegovi notranji resničnosti. Apokrifna in patristična besedila tako omogočajo bolj izrecno artikulacijo tistega, kar je v kanični pripovedih pogosto izraženo posredno: da se vera oblikuje v čustvenem odzivu na svet, ki je ranjen, ogrožen in negotov. Ta perspektiva je posebej dragocena za sodobnega bralca, ki v religioznem jeziku išče prostor za svoja lastna vprašanja, strahove in upanja.

Samo Skralovnik in Maksimilijan Matjaž v razpravi o čustvenizirani podobi Abrahama v kumranski apokrifni Genezi (1QapGen) („The Emotionalized Image of Abraham in the Qumran Apocryphon Genesis“), bralca uvajata v apokrifni svet, v katerem je Abraham predstavljen kot izrazito človeška osebnost, zaznamovana z notranjim doživljanjem, solzami in molitvijo. Avtorja poudarjata, da kumranski apokrif kanično pripoved ne le ponavlja, pač pa jo teološko razširja z izrazitim poudarkom na čustvih kot nosilcih razodetja in duhovne zvestobe.

V ospredje tako stopi čustvo ganjenosti, ki se povezuje z vrednotama zaupanja in zvestobe – ne kot samoumevnima držama, temveč kot procesoma, ki se oblikujeta prav skozi notranjo ranljivost. Abraham zato ni prikazan kot idealiziran lik brez dvomov ali notranjih bojov, temveč kot človek, ki veruje sredi čustvenega pretresa – in prav v njem. Prispevek natančno razlaga, kako motivi joka, ljubezni in molitve delujejo kot hermenevtični ključ razumevanja vere: Božja bližina se razodeva tam, kjer človek svoje notranje izpostavljenosti ne prikriva.

Ta poudarek je za sodobnega bralca posebej pomenljiv, saj poudarja izkušnjo, da vera pogosto dozoreva v trenutkih krhkosti, negotovosti in čustvene izčrpanosti. Avtorja pokažeta tudi, kako se takšna podoba Abrahama odpira v dialog z novozaveznim izročilom – zlasti tam, kjer se strah in trepet razkrivata kot prostora razodetja in zaupanja. Vrednota vere se tako kaže kot celostna drža, ki vključuje razum, voljo in čustva. Prispevek prepričljivo pokaže, da apokrifna besedila vere ne relativizirajo, temveč jo utelešajo in poglobljajo. Abrahamova podoba se v tej luči izrisuje kot zgled vere, ki je notranje resnična, čustveno preizkušena – obenem pa človeško prepričljiva.

Aljaž Krajnc se v razpravi o aramejskem Danielovem apokrifu (4Q246) in njegovih interpretativnih izzivih („The Aramaic Daniel Apocryphon (4Q246): Its Interpretative Challenges Reconsidered“) posveča enemu najbolj obravnavanih kumranskih besedil, ki je nastalo v okoliščinah politične ogroženosti, negotovosti in močnega eshatološkega pričakovanja. Avtor s skrbno filološko in strukturno analizo razjasnjuje večplastne razlage figure ‚Božjega sina‘ in pokaže, da besedilo podpira pozitivno, mesijansko razumljeno podobo, ki je usmerjena v prihodnost upanja.

V ospredje tako stopi čustvena napetost med strahom in pričakovanjem, ki ne deluje razdiralno, temveč oblikovalno. Prispevek pri tem poudarja, da apokaliptični jezik ne deluje kot senzacionalistična napoved prihodnjih dogodkov, temveč kot sredstvo oblikovanja notranje drže skupnosti, ki živi v zgodovinski ogroženosti. Čustva v tem besedilu niso razpršena ali prepuščena kaosu, temveč so strukturirana in usmerjena tako, da skupnosti omogočajo ohranjanje identitete, smisla in zvestobe.

Avtor posebej izpostavlja notranjo zgradbo besedila, v kateri se izmenjujeta tema in obljuba, kar zrcali izkustvo dolgotrajne preizkušnje. Prav v tej ritmiki se razkriva vrednota vztrajnosti in potrpežljivega upanja – vera se ne izčrpa v trenutni razlagi zgodovine, temveč (se) uči čakati in vztrajati. Ta dinamika je presenetljivo blizu sodobnemu bralcu, ki se tudi danes sooča z nihanji med grožnjo, negotovostjo in upanjem.

Prispevek prikazuje, kako apokrifna besedila posredujejo teološko zaupanje, ki presega kratkoročne politične ali ideološke interpretacije, in opozarja na sorodnosti z Lukovim evangelijem, s čimer se razpre kontinuiteta teoloških idej med judovskim in krščanskim izročilom. Danielov apokrif se tako kaže kot besedilo, ki ne ponuja bega iz zgodovine, temveč nam pomaga oblikovati notranjo držo vere v času preizkušnje. V tej čustveno in eshatološko napeti drži se razkriva temeljno sporočilo: vera dozoreva tam, kjer človek zmore čustveno vztrajati v negotovosti.

Jan Dominik Bogataj v razpravi o paradoksalnosti poželenja in hrepenenja pri Efreemu Sirksem ter o ‚grešnih‘ ženskih likih iz Jezusovega rodovnika (Mt 1) („The Paradox of Desire and Longing: Ephrem the Syrian on the “Sinful” Women in Jesus’ Genealogy“), bralcu približa patristično razumevanje čustev prek poetične, simbolno bogate in teološko subtilne misli Efrema Sirskega. Avtor prikazuje, kako ženski liki iz Jezusovega rodovnika v Efremoni interpretaciji niso obrobni ali problematični, temveč teološko pomembni nosilci zgodovine odrešenja, pri katerih se v človeški ranljivosti razodeva dinamika Božjega delovanja.

V središču razprave je preobrazba čustev: poželenje se v Efremove simbolnem jeziku iz teološkega razmisleka ne izrine, temveč preusmerja in pogloblja v hrepenenje, ki človeka odpira za Boga. Vrednota, ki se ob tem izrisuje, je preobrazbena ljubezen – sposobna preseči razklanost med telesnim in duhovnim. Prispevek pokaže, kako sirščina kot jezik omogoča izjemno niansirano izražanje čustvenih napetosti, v katerih se telesna izkušnja in duhovna odprtost ne izključujeta, temveč medsebojno osvetljujejeta.

Bralec lahko postopno dojame, da sram, drznost in ljubezen v Efremoni teologiji niso nasprotujoče si sile, temveč stopnje na poti notranjega zorenja. Prav v tej napetosti se razodeva človeška svoboda, ki ni brezmejna samovolja, temveč odprtost za Božje preoblikovanje. Ta pogled je v sodobnem svetu – v katerem so vprašanja telesnosti, identitete in dostojanstva pogosto zaznamovana z razdvojenostjo in poenostavljenimi moralnimi sodbami – posebej pomenljiv.

Avtor poudarja, da Efrem čustev ne obravnava moralistično, temveč jih razume kot prostor Božjega delovanja. Ženski liki iz rodovnika se v tej luči razkrivajo kot

simboli poguma in zaupanja, ki presegata družbene in kulturne meje. V ospredje stopita vrednoti sprejetosti in notranje svobode, ki omogočata, da se človeška zgodovina s svojimi prelomi vključi v zgodovino odrešenja. Prispevek tako pomembno pogloblja teološko antropologijo čustev in pokaže, kako se pot vere odpira prav s preobrazbo človeškega hrepenenja.

3. Ženski liki in preobrazba čustev

Tretji tematski sklop se posveča vlogi ženskih likov v svetopisemskih pripovedih kot tistim, ki v odločilnih trenutkih preusmerjajo tok čustev, odnosov in etičnih odločitev. V teh besedilih ženske niso zgolj spremljevalke zgodovine, temveč nosilke razločevanja, besede in poguma. Čustva se v tem sklopu razkrivajo kot prostor, v katerem se vera konkretizira z govorom, dejanji, sočutjem in zvestobo.

Sklop odpira vprašanje, kako se nasilje, maščevanje, obup ali strah lahko preobrazijo v zaupanje, upanje in življenje. V svetu, zaznamovanem z družbenimi konflikti, razpadom dialoga in utišanimi glasovi, ti prispevki ponujajo globoko svetopisemsko utemeljeno razumevanje čustev kot poti k odgovorni in odnosni veri.

Maria Carmela Palmisano v razpravi o ženskih likih in transformaciji čustev glavnih akterjev v izbranih svetopisemskih pripovedih (1 Sam 25; Jdt 8–16) („Female Characters and the Transformation of the Main Characters’ Emotions in Selected Biblical Narratives“) osvetljuje vlogo žensk kot odločilnih posrednic čustvene in etične preobrazbe. Avtorica poudarja, da ženski liki niso le spremljevalci dogajanja, temveč aktivni nosilci spremembe, ki s svojo besedo, razsodnostjo in pogumom vplivajo na tok dogodkov in preusmerjajo usodne odločitve.

V ospredju analize je preobrazba jeze – čustva, ki v teh pripovedih vsebuje potencial nasilja, a se ob srečanju z modrostjo in razločevanjem lahko preusmeri v življenje. Vrednota, ki se ob tem izrisuje, je modrost, ki je sposobna prepoznati mejo med pravičnostjo in maščevanjem. Z natančno literarno in pripovedno analizo avtorica prikazuje, kako dialog lahko postane ključno orodje čustvenega in etičnega preusmerjanja.

Lik Abigajile v 1 Sam 25 se razkriva kot zgled razsodne besede, ki ustavi spiralo maščevanja ter odpre prostor za spravo in prihodnost. Judita v svetopisemski knjigi deluje kot nosilka poguma, ki se ne uveljavlja z golo močjo, temveč z notranjo odločnostjo, jasnim razločevanjem in zaupanjem v Boga. V obeh primerih se pokaže, da čustvena občutljivost ni znamenje šibkosti, temveč izraz globoke etične zrelosti.

Prispevek zelo poudarja bogastvo svetopisemskega izrazja za čustva in njegovo vlogo pri oblikovanju pomena pripovedi. Ženski liki se v tej luči razkrivajo kot nosilci modrostnega in preroškega govora, ki zna v kriznih razmerah čustva usmerjati v dobro skupnosti. Razprava tako pokaže, da se preobrazba vere pogosto ureničuje prav prek tistih, ki znajo prepoznati moč čustev in jih odgovorno usmeriti k miru, življenju in skupnemu dobremu.

Matjaž Celarc v razpravi o Tamari (2 Sam 13,1-22) kot svetilniku modrosti sredi norosti („Tamar (2 Sam 13:1-22): A Beacon of Wisdom amid a Sea of Madness“) ponuja poglobljeno narativno-teološko razlago ene najtežjih in najbolj pretresljivih svetopisemskih pripovedi. Avtor izpostavlja, da Tamarina zgodba ni izolirana osebna tragedija, temveč prelomni trenutek v širšem pripovednem loku o Davidovi hiši, v katerem se razgalijo razpoke v družinski, politični in pravni odgovornosti.

V središču razprave je čustvo bolečine – v tem besedilu povezano z vrednoto resnice. Tamara bolečine ne zapira v zasebnost, temveč jo uteleša in izraža javno; njeno žalovanje postane govor telesa, ki razkriva krivico, kjer besede odpovejo in oblast molči. Prispevek natančno razlaga simbolni pomen Tamarinih dejanj ter njihove globoke etične implikacije – telo se razkriva kot nosilec spomina, resnice in moralne presoje. Tamara se v tej luči kaže kot preroški lik, ki v okolju molka, zanikanja in normalizacije nasilja zvesto vztraja pri resnici. Avtor pokaže, da prav njena izpostavljenost razkriva norost sveta, v katerem se moč postavlja nad pravičnost, odgovornost pa se razprši. Ta vidik močno nagovarja sodobne razprave o nasilju, travmi in utišanih glasovih žrtev, saj besedilo ne dopušča hitre razrešitve ali tolažilne pozabe.

Prispevek poudarja, da vera bolečine ne more preskočiti, temveč jo mora najprej slišati in priznati. Vrednota človeškega dostojanstva se razodeva prav z vztrajanjem v resnici, tudi kadar ta resnica ostaja brez odziva. Razprava tako odpira prostor za sočutno in odgovorno teologijo, v kateri čustva niso zgolj spremljevalci etike, temveč njen nepogrešljivi temelj.

Ivan Platonvjak se v razpravi o pomenu izvora, doživljanja in izražanja veselja pri svetopisemskih ženah za današnji čas („The Significance of the Origin, Experience, and Expression of Joy in Biblical Women for Today“) posveča veselju kot eni izmed temeljnih duhovnih drž, ki zaznamujejo svetopisemske pripovedi o ženskih likih iz Stare in Nove zaveze. Avtor poudarja, da veselje v teh besedilih ne izvira iz zunanjih okoliščin ali lahkotnosti življenja, temveč iz poglobljenega odnosa z Bogom, ki se oblikuje v veri, zvestobi in pripadnosti skupnosti.

V ospredju razprave je razumevanje veselja kot notranje naravnosti, ki se pogosto rojeva sredi negotovosti, pričakovanja, celo trpljenja. Veselje se tako ne kaže kot bežno čustvo, temveč kot duhovna moč, ki človeku omogoča vztrajanje, odprtost in upanje. Prispevek pojasnjuje, kako svetopisemske žene izražajo veselje kot odgovor na Božje delovanje, pri čemer to čustvo presega individualno doživljanje in se razširja v liturgično, občestveno in pričevanjsko razsežnost.

Avtor svetopisemske primere povezuje s sodobnimi antropološkimi, psihološkimi in teološkimi uvidi, ki veselje razumejo kot notranji vir smisla in kot držo, ki v kriznih okoliščinah krepi odpornost. Veselje se kaže kot moč, ki ohranja odprtost za prihodnost ter omogoča, da človek ostaja v odnosu tudi tam, kjer prevladujeta negotovost in izguba orientacije. Posebej pomenljiv je poudarek na veselju kot obliki tihega odpora proti obupu, tesnobi in razkroju smisla, ki zaznamujejo sodobni čas. Veselje deluje povezovalno, saj krepi odnose, občutek pripadnosti in skupno upanje. Prispevek trdi, da veselje ni umik iz resničnosti, temveč način polnega bivanja v njej – z odprtostjo za Boga, za drugega in za prihodnost.

4. Čustva, spol in teološka refleksija

Četrti tematski sklop razpravo širi na področje teološke refleksije, ki poglobljeno proučuje zgodovinske vzorce mišljenja ter njihove posledice za razumevanje čustev, spola in človekove celovitosti. Prispevki v tem sklopu prikazujejo, kako so se teološki pojmi oblikovali v dialogu s kulturnimi, filozofskimi in družbenimi okoliščinami – in kako ti vplivi govor o človeku zaznamujejo še danes.

Sveto pismo in krščansko izročilo se v tej luči razkrivata kot bogata vira za preseganje poenostavljenih delitev in hkrati za celostno razumevanje človeške osebe, v kateri so čustva, telesnost, razum in duhovna razsežnost medsebojno povezani. Sklop tako odpira prostor za zrelo teološko razmišljanje, ki čustev ne obravnava ločeno, temveč kot sestavni del človekovega odnosa do Boga, drugega in sveta.

Nadja Furlan Štante v razpravi o čustvih v judovsko-krščanski tradiciji ter preseganju dualističnih kartezijanskih razdelitev s perspektive krščanske feministične teologije („Emotions in the Judeo-Christian Tradition and the Overcoming of Dualistic Cartesian Binarisms: A Christian Feminist Theological Perspective“) ponuja poglobljeno teološko in hermenevitično refleksijo o mestu čustev v razumevanju človeka in vere. Avtorica pokaže, kako so določeni filozofski miselni vzorci zaznamovali ločevanje razuma in čustev ter s tem vplivali tudi na spolno zaznamovane hierarhije v teološkem govoru.

S pomočjo feministične teološke hermenevtike razkriva, da svetopisemska besedila ponujajo bistveno bolj celostno podobo človeka, v kateri čustva niso nasprotje razumu, temveč njegov sestavni del. Čustva se v Svetem pismu kažejo kot prostor modrosti, razločevanja in odgovornega odločanja, ki vključuje celotno človeško osebo. Avtorica tako analizira izbrane svetopisemske like, pri katerih se čustvena občutljivost in razumska presoja ne izključujeta, temveč medsebojno dopolnjujeta. V ospredje stopijo vrednote empatije, pravičnosti in sočutja, ki se razkrivajo kot temeljne za razumevanje odnosa do Boga in do drugega. Prispevek prikazuje, kako feministična teološka perspektiva vere ne zožuje ali izključuje, temveč odpira nove poti za njeno poglobljeno razumevanje. Čustva se pri tem razkrivajo kot prostor odgovornosti, odnosa in etične zrelosti.

Razprava nagovarja sodobne teološke in družbene razprave o enakosti, dostojanstvu in celovitosti človeka. Poudarja, da vera ne raste iz razdeljenosti, temveč iz integracije razuma, čustev, telesnosti in duhovne razsežnosti. Prispevek tako pomembno prispeva k sodobni teološki antropologiji, ki človeka razume kot celostno in odnosno bitje.

Alenka Arko v razpravi o konceptu meje (*methorios*) v antropologiji sv. Gregorja iz Nise („The Concept of the Boundary (Methorios) in the Anthropology of Saint Gregory of Nyssa“) razvija poglobljeno patristično razumevanje človeka kot bitja meje, ki prebiva na presečišču materialnega in duhovnega. Avtorica poudarja, da antropologija sv. Gregorja iz Nise presega poenostavljene delitve med telesom in dušo: človeka razume kot dinamično, odnosno bitje, ki je v nenehnem gibanju k presežnemu.

V tem okviru imajo čustva pomembno in nepogrešljivo vlogo, saj so vpeta v gibanje želje, ki človeka usmerja k dobremu, resnici in Bogu. Želja pri sv. Gregorju zato ni razumljena kot motnja duhovnega življenja, temveč kot njegova notranja gonilna sila, ki se skozi svobodo in milost postopno prečiščuje in pogloblja. Prispevek jasno razlaga, kako človekova omejenost za duhovno rast ni ovira, temveč prostor, v katerem se odpirata svoboda in preobrazba. Posebej dragocena je povezava med ontološko vmesnostjo človeka in etično odgovornostjo njegovega delovanja: prav zato, ker človek biva na meji, je poklican k razločevanju, zmernosti in odgovorni svobodi. Misel sv. Gregorja iz Nise se v tej luči za sodobnega človeka, ki išče smisel, ravnotežje in notranjo celovitost v svetu nenehnih napetosti, kaže presenetljivo aktualna.

Razprava nudi jasno in poglobljeno teološko antropologijo, v kateri se čustva iz poti vere ne izključujejo, temveč se vključujejo v dinamiko odrešenja. Prispevek tako pomembno prispeva k razumevanju čustev kot integralnega dela vere in človeške zrelosti.

Anja Božič v razpravi „*In muliere virum faciat opus est: čustva kot znamenje ženskosti ali del retorične strategije v humanističnih panegirskih Isotte Nogarole*“ (1418–1466) („*In muliere virum faciat opus est: Emotions as a Sign of Femininity or a Rhetorical Strategy in the Humanist Panegyrics of Isotta Nogarola*“) predstavlja natančno literarnozgodovinsko in retorično analizo besedil ene prvih uveljavljenih avtoric zgodnjega humanizma. Avtorica prikazuje, kako čustva v Nogarolinih panegirskih niso spontani izraz domnevne ženske šibkosti, temveč zavestno in preiščljeno uporabljeno retorično sredstvo.

V središču razprave je vprašanje avtoritete – kako lahko ženska avtorica v moškem intelektualnem prostoru vzpostavi svoj glas, ne da bi se s tem odpovedala svoji lastni identiteti. Čustva, kot so ponižnost, zadržanost ali samoironija, se v tem kontekstu razkrivajo kot učinkovita izrazna sredstva prepričevanja, ki omogočajo vstop v javni diskurz ter hkrati subtilno preoblikujejo njegove meje. Prispevek pokaže, da Nogarola čustva uporablja strateško – kot del kulturno kodirane govornice, s katero gradi svojo avtorsko držo.

Avtorica razlaga, kako Nogarola zavestno oblikuje avtorsko identiteto, ki hkrati uveljavlja ženskost in intelektualno avtonomijo. Čustva se tako razkrivajo kot kulturno in diskurzivno orodje – ne kot nasprotje razuma, temveč kot njegov zaveznik v retorični in argumentativni strukturi besedila. Razprava poudarja, da sta čustvenost in racionalnost v humanističnem diskurzu tesno prepleteni.

Prispevek pomembno prispeva k razumevanju vloge čustev v zgodovini idej ter odpira širša vprašanja o javnem govoru, identiteti in reprezentaciji v sodobnem prostoru. S tem pokaže, da razprava o čustvih presega zasebno sfero in postaja ključna prvina razumevanja kulturne in intelektualne zgodovine.

5. Zgodovinski, liturgični in pastoralni konteksti

Zaključni sklop tematske številke razpravo o čustvih premika še v konkretne zgodovinske, liturgične in pastoralne kontekste. Prispevki prikazujejo, kako se vera in čustva udeležujejo v skupnostnem življenju, prostoru, zgodovinskih prelomih, v osebnih in medosebnih odnosih. Čustva se tu razkrivajo kot neločljiv del vsakdanje vere, ki oblikuje prakso, kolektivni spomin in duhovno rast posameznika ter skupnosti.

Slavko Krajnc v razmisleku o duhovnem in liturgičnem itinerariju skozi bogoslužni prostor („A Spiritual and Liturgical Itinerary through the Liturgical Space“) razvija poglobljeno teološko in duhovno razumevanje cerkvenega prostora kot živega kraja srečanja med človekom in Bogom. Avtor poudarja, da cerkvena arhitektura in umetnost nista zgolj estetski okvir bogoslužja, temveč nosilki simbolnega in teološkega sporočila, ki nagovarja človekova čustva, zaznavanje in notranjo držo. Freske, ikone, kipi in tudi prostorska zasnova delujejo kot vidno oznanilo nevidnega in vernika vodijo v poglobljeno izkustvo svetega.

Bogoslužni prostor se v tem okviru razodeva kot pot notranje preobrazbe, na kateri se lepota, tišina in simbolni jezik prepletajo z liturgičnim dogajanjem. Prispevek razlaga, kako liturgija v enotno izkušnjo vere, ki presega le razumsko razumevanje, vključuje celotnega človeka – telo, čustva in duha. Lepota se kaže kot teološka govorica, ki odpira prostor zbranosti, upanja in občestvene povezanosti.

Avtor bogoslužje smiselno povezuje z romarsko izkušnjo, pri kateri verniki ne potujejo le skozi zunanji prostor cerkve, temveč tudi skozi svojo lastno notranjost. Bogoslužni itinerarij tako postane pot rasti, poslušanja in zorenja vere. Prispevek ima izrazito pastoralno razsežnost, saj bralca vabi k zavestnemu in dejavnemu sodelovanju v bogoslužju ter k doživljanju vere kot celostne, življenjsko preobražajoče izkušnje, v kateri se čustva ne izključujejo, temveč vključujejo v pot srečanja z Bogom.

Miha Šimac v prispevku „Med fronto in notranjim konfliktom: čustva v zapiskih vojaških kaplanov“ („*Between the Front Line and Inner Conflict: Emotions in the Notes of Military Chaplains*“) osvetljuje čustveno in duhovno razsežnost prve svetovne vojne s pomočjo osebnih zapiskov slovenskih vojaških kaplanov, ki so delovali na eni najbolj skrajnih mej človeške izkušnje. Avtor opozarja, da so bili kaplani v vojnih razmerah več kot le izvajalci verskih obredov – bili so spremljevalci ranjenih, umirajočih in prestrašenih vojakov ter tihi pričevalci množičnega trpljenja. Njihovi zapisi – fragmenti dnevnikov, pisem in spominov – razkrivajo notranjo pokrajino sočutja, strahu, nemoči, a tudi odgovornosti, ki se oblikuje v neposredni bližini smrti.

Prispevek poglobljeno pojasnjuje, kako se v teh besedilih vzpostavlja t. i. čustvena fronta, v kateri se zunanje nasilje in razkroj sveta nenehno prepletata z notranjimi boji posameznika. V tem kontekstu se vera ne kaže kot gotovost in razlaga, pač pa kot vztrajna drža bližine, ki omogoča ohranjanje človeškega dostojanstva sredi razčlovečenja. Kaplanova vloga presega liturgično funkcijo in se razširja

v prostor poslušanja, tolažbe in tihe navzočnosti. Pisanje in spominjanje postane ta način predelave travmatične izkušnje ter hkrati oblika odgovornega pričevanja.

Avtor s primerjalnim pogledom pokaže, da izkušnje slovenskih kaplanov niso osamljene, temveč se v marsičem ujemajo z zapisi kaplanov drugih vojskujočih se strani. S tem prispevek presega nacionalni okvir in nudi širši vpogled v pastoralno skrb v vojnih razmerah. Razprava povezuje zgodovino, teologijo in pastoralo ter odpira prostor za sodobne razmisleke o travmi, spominu in vlogi vere v kriznih situacijah. Prispevek tako razkriva globoko človeško plat vojne in kaže, kako se čustva v skrajnih okoliščinah ne le razgalijo, temveč tudi preoblikujejo v prostor etične odgovornosti in sočutja.

Andrej Šegula v prispevku „Čustva v luči „Pravilnika za katehezo““ („Emotions in the Light of the “Directory for Catechesis”“) razmišlja o mestu in pomenu čustev v sodobni katehezi, kakor jo usmerja najnovejši cerkveni dokument. Izhajajoč iz Pravilnika prikazuje, da je kateheza danes razumljena kot celosten proces, v katerem se znanje, izkustvo in odnos ne ločujejo, temveč se medsebojno prepletajo. Čustva v tem okviru niso dodatek k verskemu poučevanju, temveč njegova bistvena notranja razsežnost, ki omogoča osebno povezanost z vsebino vere in spodbuja notranjo motivacijo za rast v veri.

Prispevek razlaga, kako se sodobna kateheza vse bolj oddaljuje od zgolj informativnega posredovanja in se odpira izkustvenemu učenju – to pa vključuje čustveno zaznavanje, refleksijo in dialog. Poseben poudarek je namenjen tudi vlogi kateheta, čigar čustvena zrelost in sposobnost empatije, poslušanja ter razločevanja konkretnih življenjskih situacij postajata za pristno posredovanje vere ključni. Kateheza se tako oblikuje kot prostor srečanja, v katerem se verska vsebina dotakne celotnega človeka.

Avtor navaja, da Pravilnik spodbuja uporabo raznolikih didaktičnih poti – pripovedovanja, simbolnega in umetniškega izražanja, glasbe, interaktivnih metod –, ki odpirajo prostor za celostno versko izkustvo. V takšnem pristopu se vera ne uči le z razumom, temveč se ponotranja skozi čustveno vključenost, skupnostno dinamiko ter izkušnjo odnosa z Bogom in drugimi.

Prispevek teološko refleksijo povezuje s konkretnimi pastoralnimi izzivi sodobnega časa in prikazuje, kako lahko kateheza postane prostor rasti, zaupanja in osebnega nagovora. Čustva se razkrivajo kot pomemben vir zorenja vere, ki omogoča oblikovanje poglobljene krščanske identitete. S tem prispevek ponuja vizijo kateheze, ki je hkrati zvesta izročilu in odprta za človekovo izkustvo današnjega sveta.

Katarina Lia Kompan Erzar in Urška Kovačič Mali v prispevku „Čustva in varna navezanost kot pot do osebne vere“ („Emotions and Secure Attachment as a Path to Personal Faith“) povezujeta spoznanja pastoralne psihologije in teološke antropologije, s čimer odpirata poglobljen razmislek o vlogi čustev pri oblikovanju osebne vere. Avtorici tako opozarjata, da čustva niso zgolj spremljevalni pojav religioznega življenja, temveč temeljni nosilci človekove zmožnosti za odnos, zaupanje in duhovno odprtost. Posebno mesto ima pojem varne navezanosti, ki se kaže kot

ključni dejavnik čustvene zrelosti in notranje stabilnosti ter kot pomembna podlaga za zorenje vere.

Prispevek razlaga, kako se čustveni vzorci oblikujejo v zgodnjih odnosih in kako vplivajo na človekovo doživljanje sebe, drugih in Boga. V varnem medčloveškem prostoru, ki je zaznamovan s sprejetostjo in zanesljivostjo, se lahko ranjeni odnosi postopno preoblikujejo in ozdravljajo. Vera se v tem procesu ne kaže kot oddaljena zahteva ali zgolj kognitivno soglasje, temveč kot pot zaupanja, ki se gradi v odnosih in se pogloblja skozi izkušnjo varnosti.

V teološkem okviru avtorici varno navezanost razumeta kot odsev ustvarjenosti človeka po Božji podobi, kjer je temelj človeške identitete odnos. Človek je bitje odnosa, zato tudi njegova vera zori tam, kjer se čuti videnega, slišanega in sprejetega. Prispevek se dotika tudi sodobnih odnosnih stisk, izkušenj ranjenosti in krhkosti ter ponuja celosten, upanja poln pogled na duhovno rast, ki bolečine ne zanika, temveč jo vključuje v proces preobrazbe.

Z izrazito pastoralno naravnostjo prispevek pokaže, kako povezovanje psihološkega razumevanja čustev in teološkega razmisleka o veri odpira nove poti spremljanja posameznika. Vera se razkriva kot živ odnos, ki raste v varnem prostoru bližine, odgovornosti in zaupanja. S tem prispevek pomembno dopolnjuje razmislek o čustvih kot tistem kraju, kjer se osebna vera ne le preizkuša, temveč tudi zdravi in pogloblja v vsakdanjem življenju.

6. Sklepna misel

Sklepni del tematske številke se ne izteka v povzetek, temveč v širši uvid: čustva se razkrivajo kot eden izmed najrazločnejših kazalcev človekovega odnosa do Boga, do drugega, pa tudi resnice o sebi. Ravno v čustvenem odzivu se razkrije, ali vrednote ostajajo zgolj izrečene ali pa človekovo mišljenje, ravnanje in odgovornost dejansko oblikujejo. Izvirnost zbranih razprav je prav v tem, da čustev ne obravnavajo poenostavljeno ali enoznačno, temveč jih v različnih oblikah svetopisemske govornice berejo z veliko natančnostjo: v pripovedi, molitvi, simbolnem in apokaliptičnem jeziku ter v modrostnem razločevanju. Tak pristop pokaže, da Sveto pismo – in z njim povezano izročilo – človekove notranjosti ne opisujeta abstraktno, temveč ji jezik dajeta postopoma: omogočata, da se strah, žalovanje, hrepenenje, krivda ali radost sploh lahko izrazijo, premislijo in vključijo v odnos z Bogom.

Razširjena svetopisemska tradicija – apokrifi, patristična besedila in poznejše interpretacije – pri tem ne deluje kot dodatek h kanonu, temveč kot prostor, v katerem se ta proces razkrije še jasneje. Kaže namreč, kako so se notranje drže vere skozi zgodovino oblikovale v konkretne izrazne oblike: v besede, molitve, podoobe, tišino in geste, ki človeku pomagajo razumeti njegovo lastno izkustvo in ga postaviti pred Boga. Posebna moč številke je zato v filološki pozornosti na izrazje, občutljivosti za molk, elipse in pripovedne prelome ter v zvestobi besedilu, ki se ne zadovolji s hitrimi sklepi. Obenem pa ta natančnost ne ostaja zaprta sama vase,

temveč se odpira pogumu hermenevtične razlage, ki iz besedila izlušči njegov etični in antropološki pomen.

Prav v tem se vera razodeva kot pot preobrazbe: ne kot samovoljno sklicevanje na presežno, temveč kot proces zorenja v odgovornosti; ne kot moraliziranje, temveč rast v sočutju; ne kot beg pred resničnostjo, temveč upanje, ki človeka usposablja za življenje v krhkem svetu. Tematska številka poudarja, da čustva za vero ali razum niso ovira, temveč prostor, v katerem se vera preverja in pogloblja – strah se lahko preoblikuje v budnost za presežno, žalovanje v resnicoljubnost, hrepene nje v gonilno silo spremembe, radost v držo notranje odpornosti, dialog pa v pot iz nasilja v življenje. S tem številka ne prispeva le k razvoju teologije čustev, temveč tudi k širšemu humanističnemu razumevanju človeka: človek je bitje odnosa, spomina in simbolov, njegova notranjost pa je kraj, v katerem se odloča, ali bo izkušnja trpljenja rodila zaprtost in grenkobo – ali pa zrelost, solidarnost in odgovorno ljubezen.

Irena Avsenik Nabergoj



Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)

Vračanje religije v postmodernem kontekstu

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 85 (2025) 3, 527—545

Besedilo prejeto/Received:10/2025; sprejeto/Accepted:12/2025

UDK/UDC: 27-23-537:599.89

DOI: 10.34291/BV2025/03/Avsenik

© 2025 Avsenik Nabergoj, CC BY 4.0

Irena Avsenik Nabergoj

The Drama of Obedience and Emotion: The Sacrifice of a Child, Authority, and the Human Trial in the Narratives of Abraham and Jephthah (Gen 22:1-19; Judg 11:29-40)

Drama pokorščine in čustva: daritev otroka, avtoriteta in človekova preizkušnja v pripovedih o Abrahamu in Jefteju (1 Mz 22,1-19; Sod 11,29-40)

Abstract: The narrative of Abraham's sacrifice of his only son Isaac at God's command (Gen 22:1-19) and the account of Jephthah's sacrifice of his only daughter as the consequence of his rash vow (Judg 11:29-40) belong to the broad and diverse corpus of Old Testament texts that explore the motif of human testing. The story of Adam and Eve already reveals humanity confronted with divine authority, demanding obedience and exposing the limits of human freedom. Yet the cases of Abraham and Jephthah introduce a new and more dramatic dimension of the motif: the test is no longer merely a matter of obedience but involves the ultimate decision over the life and death of one's own child. In this respect, the two narratives are comparable, but at a fundamental level they diverge sharply. Both have received considerable attention since antiquity, but interpreters have often overlooked the decisive role of authority in shaping the drama of the trial. Abraham is tested directly by God, whose supreme authority explicitly aims to examine his faith and obedience. Jephthah, by contrast, is tested amid the circumstances of war, where, in his role as judge, he exceeds his limited human authority by making a vow that fatally endangers his daughter. The outcomes are paradoxical: Abraham, through unconditional obedience, preserves both himself and his son, while Jephthah, bound by his own promise, destroys his daughter. This article employs close literary and comparative analysis on semantic, stylistic, and hermeneutical levels. It demonstrates the distinctive form and meaning of the texts in their original contexts and shows how subsequent Jewish and Christian interpretations have reshaped their original emphases over time.

Keywords: Abraham, Isaac, Jephthah, test, authority, vow, literary analysis, hermeneutics

Povzetek: Pripoved o Abrahamovi daritvi njegovega edinega sina Izaka na Božji ukaz (1 Mz 22,1-19) in pripoved o daritvi Jeftejeve hčere – edinke – kot posledici njegove nepremišljene prisege (Sod 11,29-40) sodita v širok in raznolik korpus starozaveznih besedil, ki obravnavajo motiv človekove preizkušnje. Že pripoved o Adamu in Evi razkriva človeka pred Božjo avtoriteto, ki zahteva poslušnost in razkriva meje svobode. Primera Abrahama in Jefteja pa prinašata novo in še bolj dramatično stopnjo tega motiva: preizkušnja ni več le vprašanje poslušnosti, temveč vključuje skrajno odločitev o življenju in smrti lastnega otroka. V tem pogledu sta pripovedi delno primerljivi, vendar se na bistveni ravni močno razlikujeta. Obe sta že od antike deležni velike pozornosti, vendar so razlagalci pogosto prezrli odločilno vlogo avtoritete, ki oblikuje dramo preizkušnje. Abraham je preizkušen neposredno po Božjem ukazu, saj najvišja avtoriteta izrecno preizkuša njegovo vero in pokorščino. Jefte pa je preizkušan v okoliščinah vojne, med katero v vlogi sodnika prekorači svojo omejeno človeško avtoriteto s prisego, ki usodno ogrozi njegovo hčer. Razplet je paradoksen: Abraham z brezpogojno pokorščino ohrani sebe in svojega sina, Jefte pa, ujet v svojo lastno obljubo, pogubi svojo hčer. Prispevek uporablja natančno literarno in primerjalno analizo na ravni semantike, sloga in hermenevtike. Raziskava pokaže specifično obliko in pomen besedil v njunem izvirnem kontekstu ter razkrije, kako so poznejše judovske in krščanske interpretacije skozi čas preoblikovale njune prvotne poudarke.

Ključne besede: Abraham, Izak, Jefte, preizkušnja, avtoriteta, prisega, literarna analiza, hermenevtika

1. Introduction

The narratives of Abraham's willingness to sacrifice his son Isaac (Gen 22:1-19) and Jephthah's vow that leads to the death of his only daughter (Judg 11:29-40) belong to the most unsettling stories of the Hebrew Bible. For centuries they have stirred the imagination, challenged the understanding of faith, and shaken ethical sensibilities – from ancient interpretations to contemporary philosophical and theological debates. Their enduring power lies in the questions they raise at the heart of the human experience: How far does obedience go? Where are the limits of authority? And what happens when love for God collides with love for one's child? These are not only ancient questions, but ones that continue to shape today's discussions about faith, ethics, and human responsibility.¹

Recent biblical scholarship shows that these narratives interweave the motifs of trial and temptation, obedience and emotional attachment, ethical dilemma and silence. At their core is always a relationship: between parent and child, hu-

¹ This article has been carried out within the framework of the research program P6-0262 "Values in Judeo-Christian Sources and Tradition and the Possibilities of Dialogue" and the research project J6-50212 "The Power of Emotions and the Status of Female Figures in Various Literary Genres of the Old Testament", under the direction of Prof. Dr. Irena Avsenik Nabergoj and co-funded by the Slovenian Research and Innovation Agency (ARIS). No new data were generated in support of this research.

man and God, the spoken and the unspoken. This tension creates a hermeneutical space in which interpretations oscillate between praise for unconditional faith and critique of the dangerous absolutization of authority. The stylistic interplay of minimalism and emotional depth is not merely an aesthetic feature but an opening of the text itself: silence in ellipses generates interpretive space, dialogues dramatize ethical tensions, and implicit meanings invite reflection that reaches beyond the obvious. Thus, the narratives do not provide a final answer but continually disclose new dimensions of faith, responsibility, and authority.

The methodology of this study combines semantic analysis of key vocabulary with literary examination of stylistic features – ellipses, dialogues, and implicit meanings that suggest more than the text explicitly states. Intertextual comparisons trace thematic parallels across biblical contexts and later traditions. Jewish midrashic and Christian-patristic interpretations enrich this inquiry, providing historical and theological depth by introducing typology, allegory, and Christological orientation. Particular attention is given to how ellipses create interpretive openness and how dialogues highlight ethical dilemmas. In this way, the approach demonstrates how these narratives shape an evolving understanding of trial and temptation, and how they illuminate the fragile yet profound relationships between human beings, their families, and God.

Interpreting such texts poses a formidable challenge for both historical and literary criticism. Brevard S. Childs and his followers argued that the authority of biblical texts rests not in fragmented sources but in their sacred character and final canonical form. The crucial dilemma, therefore, is whether these texts should be dissected into underlying layers or interpreted in their finished state. For Childs, it is not the fragments but the final form and the theological purpose of the writings that are theologically normative (Childs 1979, 75–77). In this light, Christoph Levin’s observation gains particular force: “The testing of Abraham in Gen 22:1–19 is a parable created from many inner-biblical references.” (Levin 2021, 391)

Among the most significant recent contributions to the hermeneutics of Abraham’s great trial (Gen 22:1-19) is the anthology edited by Jean-Pierre Fortin and Heiko Schulz, *Aqedah: Gen 22 as a Challenge for the Rationality of Religion in Judaism, Christianity and Islam* (2025).² The essays in this volume approach the famous passage from philosophical, theological, and literary perspectives, considering its reception within all three Abrahamic religions. The volume both complements and expands earlier scholarship, above all through its consistently interreligious perspective and its engagement with current philosophical and literary debates. In the history of interpretation, typological readings are characteristic, with a specifically Christological orientation dominant in Christian tradition.

The tragic story of Jephthah’s vow likewise attracted the attention of early Chri-

² Especially challenging is the study by Yael S. Feldman, *Glory and Agony: Isaac’s Sacrifice and National Narrative* (2010). Extending back over two millennia, this study unearths retellings of biblical and classical narratives of sacrifice, both enacted and aborted, voluntary and violent, male and female – Isaac, Ishmael, Jephthah’s daughter, Iphigenia, Jesus. This study exposes the sacred underside of Western secularism in Israel as elsewhere.

stian interpreters who favoured typological and Christological readings. Among them, the Syrian poet and theologian Jacob of Serug (451–521) stands out. In one of his homilies, composed in the form of a dramatic presentation of Jephthah's daughter, he focuses almost exclusively on Judg 11:29–39a, which recounts how Jephthah sacrificed his daughter in gratitude for the victory that God had granted the people of Israel over the Ammonites. James parallels Jephthah's only daughter with Isaac in Abraham's trial, elevating her as a perfect image or type of Christ – the one who willingly died for the salvation of the entire people.³ Equally significant are medieval Jewish interpretations that highlight the strong and independent personality of Jephthah's daughter.⁴

2. Abraham Before the Command of Supreme Divine Authority

The account of God's command to Abraham to sacrifice his only son Isaac, whom he loved and received through God's miracle (Gen 22:1–19), is a unique and unparalleled example of a divine test. The supreme authority of God, to whom Abraham is unreservedly committed, issues the most incomprehensible and terrifying demand in order to measure the strength and purity of Abraham's faith. Set within the framework of biblical monotheism, this command reflects the conviction that God alone possesses absolute and therefore unquestionable authority over human life. The motive for such a test can only be the postulate of human love and loyalty to God. This truth is clearly expressed in the heart of God's command in Deut 6:4–9:

“Hear, O Israel: The LORD is our God, the LORD alone. You shall love (*'āhabtā*)⁵ the LORD your God with all your heart, and with all your soul, and with all your might. Keep these words that I am commanding you today in your heart. Recite them to your children and talk about them when you are at home and when you are away, when you lie down and when you rise. Bind them as a sign on your hand, fix them as an emblem on your forehead, and write them on the doorposts of your house and on your gates.”

In the New Testament, Jesus elevates this Old Testament commandment of love for God to the highest principle of the law and joins it with a “second” commandment, inseparable from the first: love of one's neighbour (Matt 22:34–40; Mark 12:28–31; Luke 10:2–28).

³ Quotations of biblical passages are taken from the NRSV, a modern translation in the tradition of the KJV.

⁴ See Elisheva Baumgarten, “Remember that glorious girl”: Jephthah's Daughter in Medieval Jewish Culture. *Jewish Quarterly Review* 97, no. 2 (2007):180–209.

⁵ In the transliteration of Hebrew words and in the abbreviations of the titles of biblical books, I follow *The SBL Handbook of Style: For Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies* (ed. Patrick H. Alexander et al., Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1999; 2nd ed., ed. Billie Jean Collins et al., Atlanta, GA: SBL Press, 2014). The system of consonant and vowel transliteration is based on §5.1.1 Academic Style (1999, 26–27; 2014, 56–57), while the abbreviations of biblical book titles follow §8.3.1 and §8.3.2 (1999, 73–74; 2014, 124–125).

The narrative of Abraham's testing (Gen 22:1-19) presents obedience as the supreme theological imperative. The highest divine authority, acknowledged by Abraham without reservation, confronts him with the most terrifying demand: the sacrifice of his only son. This command belongs to the logic of biblical monotheism, which affirms that God alone holds complete and unquestionable authority over human existence. The greatest ethical and literary intensity of the story emerges in the silence that binds Abraham and Isaac as they walk together toward the place of sacrifice.

The biblical narrative opens with a programmatic declaration that identifies the episode as a test initiated by God:

"After these things God tested Abraham (*hā-’ēlōhîm nissāh ’et-’abrāhām*). He said to him, 'Abraham!' And he said, 'Here I am.' He said, 'Take your son, your only son Isaac, whom you love (*qaḥ-nā’ ’et-binkā ’et- yāḥidkā ’āšer ’ahabtā*), and go to the land of Moriah, and offer him there as a burnt offering on one of the mountains that I shall show you.'" (Gen 22:1-2)

Although several texts in the Hebrew Bible refer to Abraham's trials, this is "the only incident in Abraham's life expressly characterized as a 'trial' of his faith" (Skinner 1969, 327). As Speiser observes, the object of the trial "was to discover how firm was the patriarch's faith in the ultimate divine purpose" (Speiser 1982, 166). The text emphasizes the circumstance with striking precision: God (*hā-’ēlōhîm*), written with the definite article, tests Abraham with the incomprehensible command to offer up his only son – "whom he loves" – as proof of ultimate devotion. According to Speiser, "God had a particularly important objective in mind" (Speiser 1982, 162), for he demands of Abraham his only son whom he "loves." This shows that God's demand concerns not only obedience but also love.⁶ Abraham is being tested to demonstrate whether his love for God surpasses even his love for Isaac, his only son.

For the reader, familiar with Abraham's unwavering dedication to God from other biblical passages, there is a possibility to anticipate a redemptive resolution. Yet for Abraham himself, the command must have been utterly incomprehensible, a paradox that places the believer in the most radical tension between faith and reason, obedience and love.⁷

⁶ In his comprehensive article "Testing of Abraham in Genesis 22 and the Testing of Job," S. Fischer examines the meaning of God testing Abraham in comparison to other instances of God testing individuals in the Bible and draws parallels with the book of Job. Both positive and negative interpretations of human sacrifice are considered with reference to Jewish sources. The poetic part of the book of Job is understood as a correction of a fatalistic, obedient worldview characteristic of the narrative of the testing of Abraham in Gen 22. The scope of the book of Job is too comprehensive to be included in this article.

⁷ The paradox of biblical faith in God is not based on rational logic, but on an inner existential vision of the unity of God's being as the greatest truth, light and goodness. See Krašovec 2023; Palmisano 2025. Human righteousness before God is not primarily a declarative but a relational category. The framework of the Law is the covenant, and covenant is, above all, relationship. Consequently, the legal norm of righteousness is subordinated to the higher norm of the relationship between God and the human being, within which individuals also examine their own righteousness. In this sense, "it is not a matter

3. Dialogue as Dramatization of Obedience

The narrative of Abraham's trial shows that he follows God's command silently and with complete obedience, step by step. Isaac, unaware of the true purpose of their journey, walks alongside his father in an emotionally charged silence. At one point, he asks a single, poignant question:

“The fire and the wood are here, but where is the lamb for a burnt offering?’ (Gen 22:7). Abraham's reply is both tender and filled with mystery: ‘God himself will provide the lamb (*‘ēlōhîm yir’eh lô haśśeh*) for a burnt offering, my son.’ (Gen 22:8). And so, the two of them walked on together.”

When Abraham later names the place of the trial “The Lord will provide (*yhwh yir’eh*)” (Gen 22:14), he expresses praise and gratitude to God for the salvation of his son. As Gunkel observes: “Abraham remembers with gratitude what he had said to his child in his hour of deepest anguish.” (Gunkel 1969, 239)

The narrative continues:

“When they came to the place that God had shown him, Abraham built an altar there and laid the wood in order. He bound his son Isaac (*wayya’ăqōd ‘et-yiśḥāq bənō*), and laid him on the altar, on top of the wood. Then Abraham reached out his hand and took the knife to kill his son.” (Gen 22:9-10)

The text omits Isaac's response. This silence becomes the central hermeneutical key: it opens interpretive space in which the unspoken speaks louder than words. In his study, Jonathan Jacobs challenges the dominant interpretation of Abraham's response as entirely unconditional. He argues: “Although he gives no voice to his apprehensiveness, it may be uncovered through a careful and attentive reading of the text, exposing Abraham's inner world.” (Jacobs 2010, 546; 558).

Of key importance in the story of Abraham's trial is the intervention of an angel who prevents Abraham from ritually slaughtering his son: “Do not lay your hand on the boy or do anything to him; for now I know that you fear God (*kî- yarē’ēlōhîm ‘attāh*), since you have not withheld your son, your only son, from me.” (Gen 22:12) Gerhard von Rad interprets the concept of “fear of God” in the Old Testament not as an intense emotion, but as an expression and consequence of obedience to God. He explains:

“The phrase ‘fear of God’ says almost nothing directly about a special disposition of the soul, a special feeling for God. It must not be considered as a special emotional reaction to the reality of God which is experienced as *mysterium tremendum*. That the Old Testament is familiar with such a thing cannot be disputed, but where the phrases ‘fear of God’ and ‘fearing

of the difference between Israelites and pagans, but of a judgment within the people of God itself” (Tedeško 2023, 53).

God' occur in the Old Testament, they refer not to a particular form of strong emotions but rather to their consequence, i.e., to obedience (Gen 20:11; 42:18; 2 Kgs 4:1; Isa 11:2; Prov 1:7; Job 1:1,8). It would be more correct to interpret the phrase 'fear of God' simply as a term for obedience to the divine commands." (von Rad 1991, 241–242)

A broader examination of the use of the verb "to fear" or the noun "fear" in relation to God, however, requires a more holistic interpretation. In fact, it expresses not only obedience, but also a personal and emotional relationship with God. We also have examples that indicate the synonymous use of the words "fear" and "love" (Bamberger 1929, 39–53; Arnold 2011, 551–569). This connection is especially evident in Deuteronomy, where the relationship between these two terms is not antithetical but synonymous.

An examination of all the examples shows that the semantic field of love consists of the lexemes *'āhab*, "to love" (Deut 5:10 = Exod 20:6; Deut 7:8, 9, 13; 10:12, 18, 19, 15; 19:9; 30:6, 16, 20); *yārē*, "to fear" (Deut 10:12, 20); *dābaq*, "to hold on, to cling" (Deut 13:5; 30:20); and *hāšaq*, "to be devoted to, to love someone, to desire" (Deut 10:15). These expressions together form a unified framework of relationship with God, where fear and love are not in conflict but intertwined as expressions of faithfulness, intimacy, and deep personal commitment.

It is noteworthy that von Rad himself, in the epilogue to his interpretation of Abraham's test, moves beyond a one-sided focus on emotionally detached submission. He advocates an open and holistic hermeneutical approach that acknowledges multiple layers of meaning and invites the reader's own engagement: "[A] story like this is basically open to interpretation and to whatever thoughts the reader is inspired. The narrator does not intend to hinder him; he is reporting an event, not giving doctrine." (von Rad 1991, 243)

Examples of such a holistic approach to biblical interpretation are among the most striking fruits of the polysemy of biblical vocabulary, metaphor, and symbol, all of which invite layered readings. A particularly valuable case is Jon D. Levenson's study *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity* (1995).

Levenson emphasizes that the motif of the near-sacrifice and miraculous restoration of a beloved son is the central, yet often overlooked theme in both Judaism and Christianity. He argues that, while the practice of child sacrifice was eradicated in the late seventh and sixth centuries BCE, the idea of sacrificing the first-born son remained theologically potent in religious literature.

Through a careful analysis of texts from the ancient Near East, the Hebrew Bible, the New Testament, and rabbinic sources, Levenson demonstrates how the biblical stories of sons handed over to death by loving fathers profoundly shaped the Church's recognition of Jesus as the sacrificial victim.

4. From Silence to Voluntary Sacrifice in Early Jewish-Christian Interpretation

The biblical text does not record Isaac's response to the act of binding. Yet we may assume that Abraham bound his son fully conscious of his absolute obedience to God's command to sacrifice him. He evidently wished to prevent the possibility that Isaac, upon realizing his father's intention to ritually slaughter him, might attempt to escape. Jonathan Jacobs questions the prevailing opinion in the history of interpretation regarding Abraham's response to God's command: "According to this view there is no textual evidence of any deliberation or hesitation in Abraham's mind, and he is to be viewed as praiseworthy for fulfilling God's will without any doubt or misgiving." (Jacobs 2010, 546; 558)

He attempts to show "that the biblical narrator uses various literary devices to hint to the qualms that plague Abraham on his journey. Although he gives no voice to his apprehensiveness, it may be uncovered through a careful and attentive reading of the text, exposing Abraham's inner world." (546; 558) Yet his literary analysis cannot truly uncover "Abraham's inner world."

Equally significant is the early Jewish interpretation of Isaac's role in the story of Abraham's trial. The trajectory of interpretation was already anticipated by translators of the Hebrew text into Aramaic (the Targums). The Targum Onkelos to Genesis diverges only slightly from the Hebrew text, but Targum Neofiti 1: Genesis and Targum Pseudo-Jonathan: Genesis, through interpolations, significantly alter verses 9-12. In the Hebrew Bible these verses read:

"When they came to the place that God had shown him, Abraham built an altar there and laid the wood in order. He bound his son Isaac (*wayya'āqōd 'et-yiṣḥāq bēnō*), and laid him on the altar, on top of the wood. Then Abraham reached out his hand and took the knife to kill his son. But the angel of the Lord called to him from heaven, and said, 'Abraham, Abraham!' And he said, 'Here I am.' He said, 'Do not lay your hand on the boy or do anything to him; for now I know that you fear God (*kî-yĕrē' 'ēlōhîm 'attāh*), since you have not withheld your son, your only son, from me.'"

Targum Neofiti transforms the text of verse 10 by introducing Isaac's unexpected cooperation:

"And Abraham stretched out his hand and took the knife to sacrifice his son Isaac. Isaac answered and said to his father Abraham: Father, tie me well lest I kick you and your sacrifice be rendered useless and I be pushed down into the pit of destruction in the world to come. The eyes of Abraham were on the eyes of Isaac and the eyes of Isaac were scanning the angels on high. Abraham did not see them. In that hour a voice came forth from the heavens and said: Come, see two singular (persons) which are in my world; one sacrifices and the other is sacrificed; he who sacrifices does

not falter and he who is sacrificed stretches forth his neck.” (Díez Macho 1968, 551–552)⁸

This targumic addition radically reinterprets the relationship between father and son. Isaac is no longer merely passive; he becomes a willing participant, embodying an ideal of voluntary submission and devout heroism. The scene establishes a powerful ethical symmetry between the sacrificer and the sacrificed, with far-reaching implications for later Jewish and Christian typological hermeneutics.

The translator of Targum Neofiti adds yet another extensive interpolation explaining Abraham’s disposition at God’s command to sacrifice his son. Verse 14 reads:

“And Abraham worshipped and prayed in the name of the Word of the Lord and said: I beseech by the mercy that is before you, O Lord. All things are manifest and known before you: that there was no division in my heart the first time that you said to me to sacrifice my son Isaac, to make him dust and ashes before you, but that I immediately arose early in the morning and diligently put your words into practice with gladness and fulfilled your decree. And now, when his sons are in the hour of affliction, remember the aqedah (Binding) of their father Isaac and listen to the voice of their supplication and hear them and deliver them from all tribulation, because the generations to arise after him shall say: On the mountain of the sanctuary of the Lord, where Abraham offered his son Isaac, on this mountain the Glory of the Shekinah of the Lord was revealed.” (Díez Macho 1968, 552)

It is clear that the Aramaic translations of the Bible (Targums) had a decisive influence on the trajectory of interpretation in the Midrashim. Given the interpolations in the Targums of Genesis, it is not surprising that Midrash Genesis Rabbah (56:8) preserves a similar version of Isaac’s consent, with an exhortation that his father bind him very firmly to prevent any complications. The text reads:

“Rabbi Isaac said: When Abraham wished to sacrifice his son Isaac, he said to him: ‘Father, I am a young man and am afraid that my body may tremble through fear of the knife and I will grieve thee, whereby the slaughter may be rendered unfit and this will not count as a real sacrifice; therefore bind me very firmly.’” (Díez Macho 1968, 552)

This midrashic interpretation, building on the targumic foundation, further develops the image of Isaac as a willing participant. The narrative moves away from biblical silence and introduces an ethical symmetry between father and son, both expressing supreme devotion and obedience to God.

Patristic interpretations, by contrast, develop a different hermeneutical emphasis from the rabbinic tradition. In early Christian typological interpretation, parti-

⁸ The same volume contains also the Aramaic text and Spanish and French translations. For English translation, see also Martin McNamara 1992, 117–118. Cf M. Maher 1992, 79–80.

cularly in the works of Origen of Alexandria (c. 185–254), Isaac is a complete prefiguration of Christ. In his *Homily on Genesis* (8.6) Origen writes that Isaac carrying the wood was a type of Christ carrying his own cross (Origen 1982, 123). Origen also develops other parallels: he interprets the three-day journey as a prefiguration of the three days Christ spent in the tomb before his resurrection, and he connects Isaac’s voluntary submission with Christ’s acceptance of suffering (Papadopoulos 2018, 5–7).

Both Origen and other patristic authors read the narrative of Abraham’s trial as a prophetic foreshadowing of Christ’s passion and resurrection, with Isaac presented entirely as *Christus in figura* (the prefiguration of Christ).⁹

5. Salvation and Substitution in the Binding of Isaac (Gen 22:9-14)

Rabbinic and patristic interpretations together reveal a decisive hermeneutical shift: from the biblical narrative, where Isaac’s silence remains open to interpretation, a tradition emerges that places his voluntary cooperation at the center. At the dramatic climax of the biblical story, however, God himself intervenes – in the form of an angel – and halts the action. The true climax lies not in the act carried out, but in the act withheld. The sacrifice does not take place. Just before the final moment, the knife is stopped by God’s call. The ram caught in the thicket (*ʾayil ʾaḥar*, Gen 22:13) becomes the substitutionary sacrifice, replacing Isaac, and thus opens the way for typological and Christological interpretation that will resonate throughout the centuries: “Abraham looked up and saw, and behold, behind him was a ram, caught in a thicket by its horns. Abraham went and took the ram and offered it up as a burnt offering instead of his son.” (Gen 22:13)

The story concludes with a covenant tested and confirmed. At the heart of the entire process is God’s intervention, which Abraham unconditionally accepts and obeys, making him a symbol for all believers in the three monotheistic religions.

The later expansions of the original biblical text, introducing Isaac’s consent – which is not found in the biblical narrative itself – explain why Jewish tradition designates the paradox of Abraham’s great trial with the theme *ʾāqēdat yiṣḥāq*, the “Binding of Isaac,” or simply *hāʾāqēdāh* *hāʾāqēdāh*, “the Binding.”

In the biblical text itself, there is no technical term “Binding of Isaac.” Genesis 22:9 simply reports the action with the verb *wayyaʾāqōd ʾet-yiṣḥāq bēnō* – “he bound his son Isaac.” This wording describes the act of binding but does not imply Isaac’s consent.

The designation *ʾāqēdat yiṣḥāq* (עֲקֵידַת יִצְחָק, “the Binding of Isaac”), or simply *hāʾāqēdāh* (הָעֲקֵידָה, “the Binding”), arises later in rabbinic tradition. In this context, the focus shifts: Isaac is no longer merely bound but interpreted as a willing par-

⁹ See, for instance, Tertullian, in *Adversus Marcionem* III.18 (Tertullian 1972); Augustine, in *De civitate Dei* XVI.32 (Augustine 2003).

ticipant. Thus, while “binding” in Scripture refers only to the physical act, in rabbinic exegesis the Akedah becomes the symbol of Isaac’s voluntary submission and ultimate devotion to God.

When Abraham names the place of the trial “The Lord will provide (*yhwh yir’eh*)” (Gen 22:14), he expresses praise to God for the salvation of his son. As Hermann Gunkel observes: “Abraham remembers with gratitude what he had said to his child in his hour of deepest anguish.” (Gunkel 1969, 239) Claus Westermann builds on Gunkel’s insight and comments:

“The participants therefore do not see in Abraham the one who successfully passes a test of faith, but the anguished father who is under severe trial throughout – from the moment he receives the charge until he can finally breathe freely with the voice of one liberated. ‘God reveals himself!’ And for Abraham this does not mean: ‘I have passed the test,’ but rather: ‘My child is saved; thanks be to God!’ The narrative points not to the praise of a human being, but to the praise of God.” (Westermann 1985, 364–365)

6. Jephthah, Captive of His Own Vow (Judg 11:29-40)

The narratives of Abraham (Gen 22:1-19) and Jephthah (Judg 11:29-40) form a sharp hermeneutical contrast in their approach to supreme divine authority. Abraham’s test originates in God’s initiative: the Lord places him under trial as part of a larger plan for the formation and redemption of the chosen people. Abraham perceives and accepts God’s will as absolute; his actions arise from trust, not self-will. The center of the story is thus the recognition of supreme divine authority.

Jephthah’s trial, by contrast, does not arise from God’s command but from his own rash vow, spoken in a moment of acute personal and national crisis. It is not God but man who imposes an obligation that transgresses ethical boundaries. Jephthah’s vow reveals a dangerous delusion: the temptation to compel divine salvation through extreme sacrifice, beyond the rightful limits of human – that of a judge. In doing so, Jephthah crosses not only ethical but also religious boundaries. His vow is not an act of faith but an expression of a distorted understanding of the relationship with God. He becomes captive to his own words – a warning against usurping the divine and exercising authority irresponsibly in the name of faith.

The text begins with an explicit mention of divine empowerment: “The spirit of the Lord came upon Jephthah...” (Judg 11:29), a formula that elsewhere signifies God’s commissioning for a task. Yet immediately Jephthah follows with a vow that is, both theologically and narratively, unnecessary:

“Jephthah made a vow to the Lord and said, ‘If you will give the Ammonites into my hands, then whoever comes out of the doors of my house to meet me when I return in peace from the Ammonites shall be the Lord’s, and I will offer them up as a burnt offering.’” (Judg 11:30-31)

From a modern ethical perspective, no human authority has the right to decide on the life of another. Jephthah's vow – to sacrifice the first living being that comes out to greet him – is not merely rash but reckless, an act that violates the sanctity of life. Yet, having made it publicly and before the Lord, he binds himself to its fulfilment – regardless of unforeseen consequences.

As the judge returns victorious, the reader already anticipates tragedy: his vow must be fulfilled, no matter who first crosses his threshold. And indeed, it is not a servant or an animal but his only child:

“When Jephthah came to his home at Mizpah, there was his daughter coming out to meet him, with tambourines and with dancing. She was his only child; besides her he had neither son nor daughter.” (Judg 11:34)

His anguish is immediate and devastating:

“When he saw her, he tore his clothes and said, ‘Alas, my daughter! You have brought me very low; you have become the cause of great trouble to me. For I have opened my mouth to the Lord, and I cannot take back my vow.’” (Judg 11:35)

Jephthah is now a prisoner of his own words. A vow born of desperation becomes an unbreakable chain, stronger than the bond of paternal love.

Alberto Soggin observes that Jephthah shows no tenderness toward his daughter, and she shows no resistance to her father's tyranny. He considers her lack of rebellion understandable “only if the sacrifice was part of a generally accepted practice” (Soggin 1987, 217). He further suggests that the episode reflects the state of Israelite religion before the great prophets and before Josiah's reform – a stage when it had much in common with Canaanite and other ancient Near Eastern religions (Soggin 1987, 218).

The daughter, in striking contrast, responds with calm composure:

“She said to him, ‘My father, you have opened your mouth to the Lord; do to me according to what has gone out of your mouth, for the Lord has given you vengeance upon your enemies, the Ammonites.’” (Judg 11:36)

Here she accepts death as part of the price for her father's victory over the Ammonites. Her response raises profound questions about the role of the female voice in biblical narratives of sacrifice, obedience, and silent acceptance of paternal authority.

Robert Boling underscores the irrevocability of the vow in contrast to Abraham's test:

“The fact of human sacrifice in Jephthah's story is secondary to the theme of the irrevocability of the vow. In this case the vow is so worded as to be ambiguous: ‘anything coming out the doors of my house’ (vs. 31). Had he

really expected it to be a human being? Nevertheless, the vow once made to Yahweh must be kept.” (Boling 1975, 209)

George Moore describes Jephthah’s daughter as responding “with tragic heroism” and notes that “for such a victory she is content to die” (Moore 1966, 302).

Unlike Isaac – whose silence was later transformed in rabbinic and Christian tradition into willing consent – Jephthah’s daughter explicitly voices her acceptance. In doing so, she embodies a tragic reversal: a female figure who, without protest, becomes the sacrificial victim of her father’s vow, exposing the peril when human words, misused as vows to God, usurp divine authority and bind love itself to destruction.

7. Jephthah’s Vow in Jewish Apocryphal Interpretation

The search for a non-fatalistic understanding of the consequences of Jephthah’s rash vow soon led to significant hermeneutical shifts – above all, to a free choice of emphasis in retelling and interpreting the event. In the biblical account (Judg 11:29-40), Jephthah’s daughter remains largely silent; she bears the tragic consequences of her father’s vow with minimal voice of her own. In the apocryphal rewriting, however, she appears as an active figure who understands and accepts her role.

This hermeneutical development is clearly visible in the apocryphal work *Liber Antiquitatum Biblicarum* (LAB), composed in Hebrew in the first or second century CE, before or shortly after 70 CE, and preserved today only in a Latin translation. The Hebrew original and the Greek version are lost, yet LAB provides invaluable insight into early Jewish interpretation of the ethical and theological dimensions of Jephthah’s story.

LAB recounts biblical history from Adam to Saul and consistently highlights God’s sovereignty over the course of events. Misfortunes as well as triumphs are presented as part of God’s providential plan. In this framework, LAB significantly transforms the biblical story of Jephthah’s vow by expanding God’s role, giving Jephthah’s daughter the name *Seila*, making her an active agent, and presenting her death as God’s punishment of Jephthah for his rash and ill-formed promise, which left open the possibility of an unacceptable offering.

Before the scene of Jephthah’s return, God himself is introduced as the one who directs the outcome. In LAB 39:11, we read:

“Et iratus est Dominus ira et dixit: Ecce oravit leptan ut offerat mihi omne quod primum obviaverit ei. Et nunc si canis primum obviaverit lepte, numquid canis offeretur mihi? Et nunc fiat oratio lepte in primogenitum eius, id est in fructum ventris ipsius, et petitio ipsius in unigenitam eius. Ego autem liberans liberabo populum meum in isto tempore, non pro eo sed pro oratione quam oravit Israel.”

English translation (Jacobson 1996, 160):

“God grew angry and said, ‘Behold Jephthah has vowed that he will offer to me whatever meets him first. Now if a dog should meet Jephthah first, will the dog be offered to me? Now let Jephthah’s vow be accomplished upon his own first-born, that is, upon the fruit of his own belly, and let his request be upon his only-begotten daughter. I, however, will free my people at this time, not on his account but because of the prayer that Israel prayed.’”

Here the narrative emphasis decisively shifts: whereas in the biblical account the focus lies on the daughter passively bearing the tragic consequences, LAB re-frames the tragedy as God’s judgment on the father’s careless vow. Responsibility is thus redirected from the innocent daughter to Jephthah himself. The transformation continues when Jephthah returns victorious. LAB enriches the moment with symbolic naming and dialogue. In LAB 40:1-2, the text reads:

“Et venit leptan, et expugnavit filios Ammon, et tradidit eos Dominus in manus eius, et percussit civitates eorum sexaginta. Et reversus est leptan cum pace, et exierunt mulieres in obviam ei in choris. Et erat ei unigenita filia, que in choris exiit prius de domo obviam patri suo. Et videns eam, leptan resolutus est et dixit: Iuste vocatum est nomen tuum Seila, ut offeraris in sacrificium. Et nunc quis dabit cor meum in statera et animam in pondere, et stabo et videbo quis preponderabit, utrum epulatio que facta es an tristitia que contingit mihi? Et quia in cantico votorum aperui os meum Domino meo, non possum revocare illud. Et dixit ei Seila filia eius: Et quis est qui tristetur moriens, videns populum liberatum? Aut in memor es que facta sunt in diebus patrum nostrorum, quando pater filium inponebat in holocaustum, et non contradixit ei sed epulans consensus illi, et erat qui offerebatur paratus, et qui offerebat gaudens?”

Translation (Jacobson 1996, 160–161):

“And Jephthah came and fought against the Ammonites, and the Lord delivered them into his hands, and he smote sixty of their cities. Jephthah returned safely, and women came out to meet him with dances. He had an only-begotten daughter, and she came out of the house first in the dancing to meet her father. When Jephthah saw her, he grew faint and said, ‘Rightly was your name called Seila, that you would be offered in sacrifice. And now who will put my heart in the balance and my soul on the scale, and I will see which will weigh more, whether the joy that has occurred or the grief that has befallen me? For I opened my mouth to my Lord with song and vows, and I cannot call it back.’ But Seila his daughter said to him, ‘Who would be sad to die, seeing the people freed? Or have you forgotten what happened in the days of our fathers, when the father placed the son as a burnt offering, and he did not resist him but gladly consented, and the one who was offered was ready, and the one who offered rejoiced?’”

In this pivotal moment, Seila embraces her fate not as silent submission but as conscious, active participation in God's providential plan. As Cynthia Baker notes, Jephthah's daughter becomes a "divinely-ordained sacrifice," chosen not by chance but by God (Baker 2009, 197). Her offering embodies not only obedience but a theological truth: weakness transformed into strength, tragedy into testimony.

8. Key Differences Between the Narratives about Abraham's Trial and about Jephthah's Vow

The narratives of the Akedah (Gen 22) and Jephthah's daughter (Judg 11) share key thematic motifs – child sacrifice, the father's anguish, and the connection to God's will – but the differences between them are even more significant. Shayna Sheinfeld summarizes some of the differences that deserve to be highlighted as a hermeneutical key in the quest for a deeper understanding of the relationship between God and humanity:

"Abraham is commanded by God while Jephthah makes a (problematically worded) vow of his own volition. Abraham willingly offers his child,¹⁰ while Jephthah unintentionally sets up his child to be sacrificed, and she insists that he must keep his vow. Abraham has a male child while Jephthah's child is female. God stops Abraham through an angel, giving him a substitute sacrifice. No one – God, angelic being, or human – comes to stop Jephthah or to offer some animal in place of his daughter." (Sheinfeld 2025, note 26)

This comparative distinction clearly shows that in the story of Seila, there is no divine intervention, no substitute sacrifice, and no saving voice to halt the act. It is precisely in this absence – the absence of a voice that would stop – that an ethical and theological question arises regarding human understanding of God, sacrifice, and obedience.

The analysis of the story of Jephthah's vow (Judg 11:29-40) leads us to an inescapable realization: it is a horrifying narrative that unveils the tragedy of the human mind, will, and strength. In the ancient world, vows were considered an exceptionally powerful means by which one could secure the favor of the divine. In early Jewish and Christian commentaries, Jephthah is often condemned for his tyranny, while his daughter is remembered as a figure of conscious, even heroic, self-offering.

The apocryphal *Liber Antiquitatum Biblicarum* reveals that this story serves both as a warning and an exhortation. It carries with it the profound belief that

¹⁰ Sheinfeld summarizes the contrast with the formulation "Abraham willingly offers his child" (Sheinfeld 2025, note 26). Yet in the biblical account (Gen 22) the actual sacrifice does not occur, since God intervenes at the last moment. For the sake of precision, the expression "Abraham willingly prepares to offer his child" might better capture the narrative's progression, while still preserving Sheinfeld's intended contrast.

the death of Jephthah's courageous daughter was not in vain: within this interpretive tradition, her death is framed not only as punishment for her father's misuse of power but also as a form of martyrdom, in which weakness is transformed into testimony.

The happy ending of the paradoxical story of Abraham's trial is the reason for different interpretations of the meaning and purpose of the original form and the later place of the text in the context of the canon. Hermann Gunkel distinguishes between the meaning of the present narrative in the context of the Elohist source and the meaning of the original "Saga." The purpose of the present form of the text is to show Abraham's "fear of God" (*Gottesfurcht*). He sees in the present version of the text "a character image: a test of the righteous" (*ein Charakterbild: die Versuchung des Gerechten*). The motif of the sacrifice of the child shows that Abraham was subjected to the most difficult test that God can impose on a father, and at the same time it also speaks of God's mercy, which does not allow Abraham to actually kill his son and therefore enables him to endure the test.

The tragic end of Jephthah's oath (Judg 11:29-40) gives Gunkel reason to assume that behind the current form of character image (*Charaktergemälde*) lies a Saga about a specific event that gave rise to the naming of holy places (Gunkel 1969, 240).

Gunkel's interpretation is based on the assumption that the original Saga of the sacrifice of Isaac allows for the "possibility" (*Möglichkeit*) that God permits the sacrifice of a child, but that a later redactor turned the original saga into a literary representation of the belief that God does not want such a sacrifice and therefore condemns it.

This supposedly leads to a comprehensive difference between Abraham's and Jephthah's ordeal: Isaac is "redeemed," while Jephthah's daughter is sacrificed; Isaac appears as an unsuspecting boy, while Jephthah's daughter emerges as a brave young woman who faces death willingly. The vengeance that Yahweh granted to her father sweetens her bitter fate. Thus, for Gunkel, the story of Jephthah preserves something more archaic and raw, while Gen 22 represents a softened and more theologically developed stage of tradition. (Gunkel 1969, 240)

9. Conclusion

Among all biblical narratives, the Akedah (Gen 22) stands as one of the most striking depictions of obedience grounded in faith. Abraham appears as the model of a father willing to surrender what is dearest to him, because he believes that God's supreme authority and promise transcend even the power of death. In sharp contrast, Jephthah acts not out of obedience in faith but out of a rash vow; his deeds are not the fruit of trust but of a distorted relationship with God.

Whereas in Abraham's story God intervenes to prevent the death of the son, in Jephthah's narrative there is no angel, no substitute ram – only silence and the

relentless force of human words that demand the death of an only daughter. Abraham's story ends in deliverance; Jephthah's ends in tragedy.

The comparison of these narratives reveals two poles of understanding sacrifice and authority: obedience in faith that leads to grace, and reckless words that lead to ruin. Across centuries of interpretation, Isaac and Jephthah's daughter have been transformed from silent victims into enduring symbols: the former a sign of divine protection, the latter a warning of how a human word, uttered as a vow to God, can destroy life.

Later Jewish, Christian, and apocryphal traditions further deepened this contrast. Isaac came to be read as a prefiguration of Christ – the son who carries the wood as if it were the cross, a sign of salvific promise. Jephthah's daughter, by contrast, was given a name, a voice, and even the role of voluntary participation in rabbinic and apocryphal traditions – transformed into the image of filial fidelity, accepting death as the price of her father's vow and for the good of the community.

This article thus makes a new contribution to the comparative hermeneutics of biblical texts by demonstrating how Abraham's trial and Jephthah's vow diverge not only in their original narrative frameworks but also in their long afterlives of interpretation. It places at the center not only the father as bearer of authority, but also the son and the daughter as literary and theological figures who have outgrown their immediate narrative frameworks.

The story of Abraham's trial (Gen 22) and the story of Jephthah and the sacrifice of his only daughter (Judg 11) open questions that transcend historical or literary exegesis: when does obedience in faith become a path to grace, and when do rash human words slip into self-will born of fear, despair, or the desire for power? How can one preserve the freedom of the heart and responsibility before God? In these fissures of the soul – between trust and doubt, between the longing for redemption and the temptation to exalt human power – the greatest trials emerge. Throughout human history, temptations to misuse authority in the name of faith have remained a recurring reality. For this reason, these two narratives endure as a lasting ethical and spiritual admonition: a call to honor God's supreme authority, to live in reverent fear of the Lord, and to safeguard human life as the deepest value and as an unmerited gift.

Abbreviations

KJV – *The Bible: Authorized King James Version* 2008.

LAB – *Liber Antiquitatum Biblicarum* 1996.

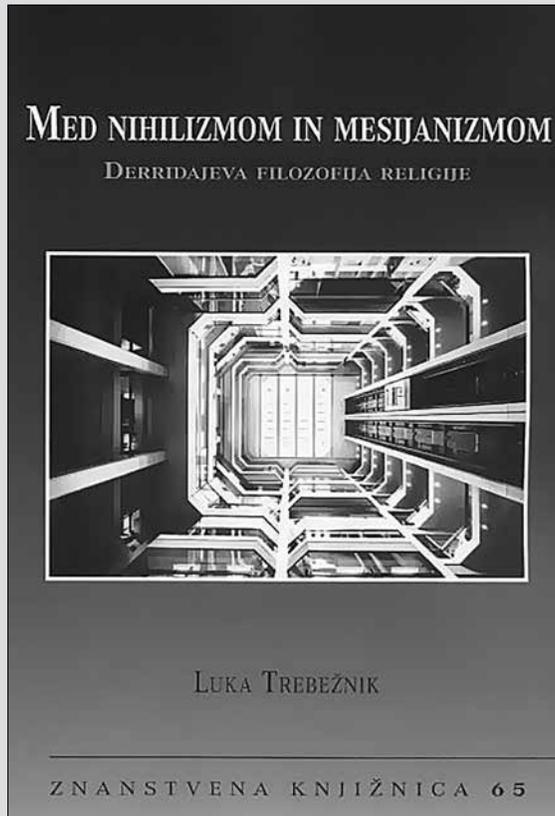
NRSV – *The Holy Bible containing the Old and New Testaments with the Apocryphal/Deuterocanonical Books: New Revised Standard Version* 1989.

SPJ – *Sveto pismo: Stara in Nova zaveza. Jeruzalemska izdaja* 2024.

References

- Aberbach, Moses, and Bernard Grossfeld.** 1982. *Targum Onkelos to Genesis: A Critical Analysis Together With An English Translation of the Text (Based on A. Sperber's Edition)*. Denver: University of Denver.
- Arnold, Bill T.** 2011. The Love-Fear Antinomy in Deuteronomy 5–11. *Vetus Testamentum* 61, no. 4:551–569.
- Augustine, Saint.** 2003. *The City of God*. London: Penguin Publishing Group.
- Baker, Cynthia.** 2009. Pseudo-Philo and the Transformation of Jephthah's Daughter. In: Mieke Bal, ed. *Anti-Covenant: Counter Reading Women's Lives in the Hebrew Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press. 195–209.
- Bamberger, Bernard J.** 1929. Fear and Love of God in the Old Testament. *Hebrew Union College Annual* 6:39–53.
- Baumgarten, Elisheva.** 2007. Remember that glorious girl: Jephthah's Daughter in Medieval Jewish Culture. *Jewish Quarterly Review* 97, no. 2:180–209.
- Boling, Robert G.** 1975. *Judges: Introduction, Translation, and Commentary*. The Anchor Bible 6A. Garden City, NY: Doubleday & Company.
- Childs, Brevard S.** 1979. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. London: SCM Press.
- Díez Macho, Alejandro.** 1968. *Neophyti 1: Targum Palestinense Ms de la Biblioteca Vaticana*. Vol. 1, *Génesis: Edición príncipe, introducción, general y versión castellana*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas.
- Feldman, Yael S.** 2010. *Glory and Agony: Isaac's Sacrifice and National Narrative*. Stanford: Stanford University Press.
- Fischer, S.** 2024. The Testing of Abraham in Genesis 22 and the Testing of Job. *Acta Theologica* 37:35–55. <https://doi.org/10.38140/at.vi.7888>.
- Fortin, Jean-Pierre, and Heiko Schulz, eds.** 2025. *Aqedah: Gen 22 as a Challenge for the Rationality of Religion in Judaism, Christianity and Islam*. Berlin: de Gruyter.
- Freedman, H., and Maurice Simon, eds.** 1977. *Midrash Rabbah: Genesis*. Translated into English with Notes, Glossary and Indices. London: The Soncino Press.
- Gunkel, Hermann.** 1969. *Genesis*. Göttinger Kommentar zum Alten Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jacobs, Jonathan.** 2010. Willing Obedience with Doubts: Abraham at the Binding of Isaac. *Vetus Testamentum* 60:546–559.
- Jacobson, Howard.** 1996. *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum: With Latin Text and English Translation*. 2 vols. Leiden: Brill.
- . 2013. Pseudo-Philo, Book of Biblical Antiquities. In: Louis H. Feldman, James L. Kugel, and Lawrence H. Schiffman, eds. *Outside the Bible: Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, 470–472. Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- Jacob of Sarug.** 2010. *Homily on Jephthah's Daughter*. Translated with Introduction by Susan Ashbrook Harvey and Ophir Münz Manor. New Jersey: Gorgias Press LLC.
- Krašovec, Jože.** 2023. Percepcija edinosti Božjega bitja v starejši judovski in krščanski hermenevtiki. *Edinost in dialog* 78, no. 2:127–144.
- Levenson, Jon D.** 1993. *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*. New Haven: Yale University Press.
- Levin, Christoph.** 2021. Die Prüfung Abrahams (Genesis 22) und ihre innerbiblischen Bezüge. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 118:391–421.
- Liber Antiquitatum Biblicarum.** 1996. 2 vols. Edited by Howard Jacobson. Leiden: Brill.
- Maher, Michael.** 1992. *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*. Translated, with Introduction and Notes. Edinburgh: T. & T. Clark.
- McNamara, Martin.** 1992. *Targum Neofiti 1: Genesis*. Translated, with Apparatus and Notes. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Moore, George F.** 1966. *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*. Edinburgh: T & T. Clark.
- Origen.** 1982. *Homilies on Genesis and Exodus*. Translated by Ronald E. Heine. Washington, D.C: The Catholic University of America Press.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2025. “V tvoji luči vidimo luč.” (Ps 36,10): Podobe in simbolika Božje luči v Svetem pismu [“In your light we see light.” (Ps 36:10): Images and Symbolism of God's Light in the Bible]. *Bogoslovni vestnik* 85, no. 1:7–18.
- Papadopoulos, Nicholas.** 2018. The Consent of Isaac. *Theology* 121, no. 1:3–11. <https://doi.org/10.1177/0040571X17730979>.
- Sheinfeld, Shayna.** 2025. Seila, Jephthah's Daughter: A Sacrifice Like Isaac. *The Torah*. <https://www.thetorah.com/article/seila-jephthahs-daughter-a-sacrifice-like-isaac> (accessed 13. 10. 2025).
- Skinner, John.** 1966. *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*. The International Critical Commentary. Edinburgh: T & T. Clark.

- Soggin, J. Alberto.** 1987. *Judges: A Commentary*. Old Testament Library. London: SCM Press.
- Speiser, E. A.** 1982. *Genesis: Introduction, Translation, and Notes*. Garden City, NY: Doubleday & Company.
- Sperber, Alexander.** 1959. *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts*. Vol. 1, *The Pentateuch according to Targum Onkelos*. Leiden: Brill.
- Sveto pismo: Stara in Nova zaveza. Jeruzalemska izdaja.** 2024. Ljubljana:
- Družina.**
- Tedeško, Alan.** 2023. Psalma 1 in 2 kot uvod v psalter [Psalms 1 and 2 as an Introduction to the Psalter]. *Bogoslovni vestnik* 83, no. 1:49–61.
- Tertullian.** 1972. *Against Marcion*. Books I–V. Edited and translated by Ernest Evans. Oxford: Oxford University Press.
- The Bible: Authorized King James Version.** 2008. With an Introduction and Notes by Robert Carroll and Stephen Prickett. Oxford: Oxford University Press.
- The Holy Bible containing the Old and New Testaments with the Apocryphal/Deuterocanonical Books: New Revised Standard Version.** 1989. Nashville, TN: Thomas Nelson.
- von Rad, Gerhard.** 1991. *Genesis*. Translated by John H. Marks. Old Testament Library. London: SCM Press.
- Westermann, Claus.** 1981. *Genesis 12–36: A Commentary*. Translated by John J. Scullion. Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House.



Luka Trebežnik

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

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 85 (2025) 3, 547—562

Besedilo prejeto/Received:09/2025; sprejeto/Accepted:11/2025

UDK/UDC: 27-242-584.5

DOI: 10.34291/BV2025/03/Krasovec

© 2025 Krašovec, CC BY 4.0

Jože Krašovec

Čustveni odzivi na uničenje in obrat vere v Žalostinkah, Habakuku in Jobu *Emotional Responses to Destruction and Reversal of Faith in Lamentations, Habakkuk, and Job*

Povzetek: Članek analizira jezikovna, semantična in slogovna sredstva izražanja nasprotij med materialno in duhovno resničnostjo, kot jih ob doživljanju uničenja dežele, pravnega in socialnega reda ter osebne blaginje – na vseh ravneh vizije in razlage stvarstva ter življenja v njegovih kontrastih – z monologij, dialogi in pesniškimi prispodobami prikazujejo Žalostinke, prerok Habakuk in Jobova knjiga. Osredotočamo se na interakcijo med čustvovanjem in razumskim dojetjem duhovnega odziva na materialne izgube. Neustavljivo iskanje odgovorov na vprašanje, kateri so razlogi za uničenje zunanje človekove moči in veljave, kaže, da omejeni človeški razum sicer ne najde zadovoljivega odgovora na ravni stvarnega sveta in ostrine uma, toliko bolj pa ostri notranji čut za dojetanje duhovne intimne. Na ravni duha vernik pot iz najtemnejših domen sveta lahko najde v njegovih pojavih – s svetlobo notranjega vida v duhovni izkušnji srečanja z osebnim Bogom, ki premika meje med materijo in duhom, časovnostjo in večnostjo. Knjiga Žalostink ob pogledu na ruševine Jeruzalema čuti moč vere in upanje proti upanju v rešitev zaradi možnosti, da trpljenje sprejmemo brez predrzne zahteve po racionalnih razlagah za obstoječe stanje. Prerok Habakuk je v svoji viziji sveta, ki mu vladajo krivičniki in zatiralci, deležen zagotovila Boga, da bo v poslednji sodbi nasprotja v svojem stvarstvu izravnal. Krivični kljub navidezni moči nimajo prihodnosti, »pravični pa bo živel zaradi svoje vere« (2,4). Primerjava podobnosti in razlik v okoliščinah preizkušnje, argumentih in odzivih kaže, da sporočilo teh knjig v njihovih teoloških temeljih in namenih lahko do dna premotrimo šele v okviru širših intertekstualnih obzorij.

Ključne besede: Žalostinke, Habakuk, Job, preizkušnja, preobrazba vere

Abstract: The article analyzes the linguistic, semantic and stylistic means of expressing the contradictions between material and spiritual reality, as depicted by monologues, dialogues and poetic parables in the Lamentations, the prophet Habakkuk and the Book of Job in experiencing the destruction of the land, legal and social order and personal well-being at all levels of vision and interpretation of creation and life in its contrasts. It focuses on the interaction between

emotion and rational perception of the spiritual response to the challenges of material loss. The unstoppable search for answers to the question of what are the reasons for the destruction of external human power and authority shows that the limited human reason does not find a satisfactory answer at the level of the material world and the sharpness of the mind, but it sharpens the inner sense for the perception of spiritual intimacy all the more. At the level of the spirit, the believer can find a way from the darkest domains of the world in its phenomena to the light of inner vision of the spiritual experience of encountering a personal God, who moves the boundaries between matter and spirit, between time and eternity. The Book of Lamentations, looking at the ruins of Jerusalem, feels the power of faith and hope against hope for salvation through the possibility of accepting suffering without the presumptuous demand for rational explanations for the existing state. The prophet Habakkuk, in his vision of a world ruled by the wicked and oppressors, shared God's assurance that He would balance the contradictions in His creation in the final judgment. The wicked, despite their apparent power, have no future, but "the righteous will live by their faith" (2:4). A comparison of the similarities and differences in the circumstances of the trial and in the arguments in the responses shows that the message of these books in their theological foundations and purposes can only be fully understood within the framework of broader intertextual horizons.

Keywords: Lamentations, Habakkuk, Job, trial, transformation of faith

1. Uvod

Knjiga Žalostink je eden najbolj nazornih prikazov žalosti in travme v hebrejskem Svetem pismu.¹ Napisana je po babilonskem zavzetju Jeruzalema leta 588 pred Kristusom. Sestavljena je iz petih spevov po dvaindvajset formalno enotnih kitic, ki jim ni primerjave v nobenem drugem delu Svetega pisma. Vsi spevi z izjemo petega so sestavljeni v obliki hebrejskega abecednega akrostiha. V prvem spevu (pogl. 1) mesto sedi kot zapuščena jokajoča vdova, ki jo je premagalo trpljenje. V drugem spevu (pogl. 2) so stiske opisane kot kazen za grehe Izraela, ki jim sledi Božja sodba. Tretji spev (pogl. 3) govori o upanju za Božje ljudstvo, ki prestaja kazen. Četrty spev (pogl. 4) obžaluje uničenje in opustošenje mesta in templja, ki ga pripisuje grehom ljudstva. Peti spev (pogl. 5) pa je molitev, da bi bila sionska graja odstranjena s kesanjem in ozdravitvijo ljudstva.

Videnja Habakukove knjige vodijo v boleča vprašanja v pesniški obliki, zakaj Bog dopušča, da tirani pravičnim povzročajo krivice (1,1-17). Sledi spoznanje, da bo pravični živel zaradi svoje vere (2,1-12). Temu spoznanju pa sledi slavljeni psalm (3,1-15) s sklepom o sadovih vere v Boga (3,16-19). Prvo in drugo poglavje sta za-

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

snovana kot razprava med prerokom in Bogom. Habakuk poda dve pritožbi (Hab 1,2-4; 1,12-2,1), na kateri Bog ponudi dva odgovora (Hab 1,5-11; 2,2-5). Prerokovo videnje naznani »vero pravičnega« (2,4) kot pot Božje pravičnosti do končne vzpostavitve pravičnega Božjega reda v svetu. Živeti s takšno vero pomeni zaupati, da Bog ta svet ljubi in da bo pravične odrešil, ko bo v poslednji sodbi vse zlo za vedno izkoreninil. Primerjava med argumenti knjige Žalostink in Habakuka kaže podobnost v temeljnem sporočilu, da bo ‚pravični‘ ne glede na okoliščine preizkušnje živel iz vere.

Perspektiva odziva na uničenje Jeruzalema v knjigi Žalostink se zelo razširi, če jo primerjamo z odzivi na Jobovo nesrečo, kot jo opisuje Jobova knjiga. Jobova knjiga je veliko obsežnejša od knjige Žalostink in je sestavljena v obliki dialoga s teološkimi refleksijami. Glede predstavitve okoliščin, žanra in poudarka v vsebinah je med knjigama sicer velika razlika. Vendar med njima obstaja velika podobnost v temeljnem namenu prikaza čustvenih in vsebinskih odzivov trpečih oseb na krizno stanje. Job je postavljen pred preizkušnjo vere s tem, ko izgubi vse svoje imetje in zdravje. Njegova žena se čustveno odzove z vulgarno izjavo: »Ali se boš še oklepal svoje popolnosti? Boga prekolni in umri!« (Job 2,9) Job njeno vulgarnost zavrne in se postavi na stran verujočih v pravem pomenu besede: »Govoriš, kakor bi govorila katera od nespametnih žensk. Če dobro sprejemamo od Boga, zakaj hudega ne bi sprejeli?« (Job 2,10) V teh dveh izjavah se kaže fundamentalna razlika v nazorski usmeritvi moža in žene. Žena se postavi na stran satana, ki pred Bogom trdi, da bo Job Boga »v obraz preklinjal«, ko bo umaknil svojo zaščitniško roko od njegovega imetja in življenja (Job 1,11; 2,5). Satan in Jobova žena sta torej napačno presodila temeljno Jobovo stanje duha glede trdnosti vere v presežni namen človeškega življenja.

Primerjava vsebin vseh treh knjig pokaže, da temeljno vprašanje ni razlog ali smisel človekove preizkušnje, temveč vprašanje vere. Namen članka je prikazati: prvič, v katerih vidikih je med vsebinami treh knjig v situaciji preizkušnje podobnost in različnost; drugič, na katere argumente so posamezni avtorji opirajo, ko ‚srečnega konca‘ ne iščejo v takojšnji ali skorajšnji spremembi zunanjih okoliščin, temveč v spremembi v dušah preizkušanih oseb.²

2. Žalovanje, samoobtožba in zagovor Božje pravičnosti knjigi Žalostink

Že uvodni stih hebrejskega izvirnika knjige Žalostink »Kako (*ʾēkāh*) samotno leži mesto«, ki daje naslov celotni knjigi, kaže, da avtor spevov v prvi osebi žrtve, ki umirajo zaradi krutih dejanj sovražne vojske, objokuje s pretresljivimi čustvenimi

² Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0262 („Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga“) in raziskovalnega projekta J6-50212 („Moč čustev in status ženskih likov v različnih literarnih žanrih Stare zaveze“), ki ju vodi prof. dr. Irena Avsenik Nabergoj in sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

izrazi svojega doživljanja posledic uničenja Jeruzalema.³ Metrična oblika *qînāh* je literarna oblika objokovanja mrtvih. Izraz čustev v skrajnem trpljenju je ključ za dojetje možnosti in mejá opredelitve teologije petih spevov v kontekstu knjige Žalostink – in nato v širšem kontekstu literature Stare zaveze. V drugem spevu objokovanje grozljivega stanja doseže višek v izrazu trpljenja mater, ko jim otroci umirajo v naročju:

»V solzah mi hirajo oči,
razburjeno je moje osrčje;
jetra so se mi razsula na tla
zaradi padca hčere mojega ljudstva,
ker gineta otrok in dojenec
po mestnih ulicah.
Svojim materam pravijo:
»Kje je žito in vino?«
Omedlevajo kakor hudo ranjeni
po mestnih ulicah,
ko se njihovo življenje izteka
v naročju njihovih mater.« (2,11-12)

Teološki namen čustvenega izraza žalovanja je morda najbolj jasno izražen v tretjem spevu. Po izrazih skrajnega razočaranja nad ravnanjem sovražnikov in izdajo domnevnih prijateljev pesnik nakaže obrat v vero v Boga, v katerem vidi edino realno možnost odrešitve:

»Proti nam so odpirali svoja usta
vsi naši sovražniki;
groza in brezno sta bila naš delež,
razdejanje in poguba.
Potoke voda toči moje oko
zaradi padca hčere mojega ljudstva.
Moje oko se solzi in se ne pomiri,
ne more odnehati,
dokler se ne ozre in ne vidi
Gospod z nebes.
Moje oko muči mojo dušo
zaradi vseh hčera mojega mesta.« (3,46-51)

Značilnost Žalostink je nenehna tožba. Pesnik usodo porušenega Jeruzalema ter skrajno stisko njegovih prebivalcev doma in v izgnanstvu od začetka do konca

³ Leta 1992 sem v reviji *Vetus Testamentum* objavil natančno literarnokritično analizo knjige Žalostink (Krašovec 1992, št. 2:223–233). V tem prispevku se pri analizi knjige Žalostink omejujem na tiste tematske vidike, ki kažejo na moč vere ob nemoči ljudi v skrajni situaciji stiske, kot je vloga vere prikazana tudi v knjigi preroka Habakuka in Jobovi knjigi. Za pregled novejših poudarkov v raziskovanju knjige Žalostink gl. Middlemas 2021. V tem priročniku Jill Middlemas proučuje strukturo knjige in njene poglobitve v značilnosti. Obravnava najnovejše dosežke v biblijskih raziskavah o Žalostinkah – predvsem glede hebrejske poezije v povezavi z Žalostinkami. Vključuje pa tudi interpretacije s področja travm in postkolonialnih študij.

slika v najtemnejših barvah. Bolečina postane neznosna, ko se spominja nekdanje moči in sijaja Jeruzalema ter prikazuje škodoželjno zmagoslavje sovražnikov, ki so mesto porušili in teptajo njegovo prebivalstvo, da obupuje (prim. Žal 1,5a.9c; 2,16.17; 3,46.58-63; 4,21). Knjiga Žalostink je edinstvena literarna stvaritev (Renkema 1998, 41) – v Svetem pismu kakšnega podobnega daljšega besedila žanra žalostink ne najdemo, v literaturi politeističnih religij starega Bližnjega vzhoda pa predvsem ne najdemo vsebinskih postavk za podobno stvaritev.

Po uvodnih opisih porušenega in opustošenega Jeruzalema ter stiske v izgnanstvu se pesnik dotakne še največje bolečine – škodoželjnega zmagoslavja sovražnikov. Prvo poglavje vsebuje dva podspeva, in sicer vrstice 1-11 ter vrstice 12-22. Oba podspeva razkrivata pretresljivo stisko prebivalcev Jeruzalema, ki so neuto-lažljivi. V prvem podspevu (Žal 1,1-3) pesnik v nasprotje postavlja nekdanjo veljavo Jeruzalema in sedanje stanje uničenja. V drugem podspevu (Žal 1,4-6) pa izraža trpljenje, ki ga prebivalci občutijo zaradi uničenja templja. To nesrečo pripisuje grehu prebivalcev Jeruzalema. Kraj nesreče je Jeruzalem (1,1.2), Juda (1,3) in Sion (1,4-6). Izraelovo pregreho pesnik označuje z besedo *peša'*, katere temeljni pomen je upor. Izraelova krivda je torej zelo težka, zato ga Gospod kaznuje, s čimer razodeva svojo moč in suverenost. V tretjem podspevu (1,7-9) so posledice krivde predstavljene kot delo neusmiljenih sovražnikov. V četrtem podspevu (1,10-11) je prikazana vsesplošna stiska ljudi, ki se k Bogu obračajo s prošnjo za pomoč – žalovanje nad nesrečo je neizmerno. Drugi spev (1,12-22) se začne z nagovorom mimoidočih:

»O vi vsi, ki greste mimo po poti,
glejte in vidite,
ali je katera bolečina kakor moja bolečina,
ki me je zadela;
ki jo je prizadel Gospod
ob dnevu svoje srdite jeze.« (1,12)

V Žal 1,18a najdemo tudi edinstveno izjavo o Božji pravičnosti: »Pravičen je Gospod (*šaddîq hû' yhwh*), saj sem se upirala njegovim ustom (*kî pîhû mārîṭî*).«

Kaj v sobesedilu Žalostink pomeni izjava o Božji pravičnosti? Drugod jo srečamo v različnih sobesedilih in oblikah: 2 Mz 9,27; 5 Mz 32,4; Jer 12,1; Ps 11,7; 116,5; 119,137; 129,4; 145,17; Dan 9,14; Ezr 9,15; Neh 9,8.33; 2 Krn 12,6. Samo trije primeri so zelo podobni našemu. V 2 Mz 9,27 faraon po toči, ki je prizadela pridelke, pred Mojzesom in Aaronom izjavlja: »Tokrat sem se pregrešil. Gospod je pravičen, jaz pa in moje ljudstvo smo krivi (*yhwh haššaddîq wa'ânî wê'ammî hārēšā'îm*).« V Ezr 9,15 Ezra oznanja: »Gospod, Izraelov Bog, ti si pravičen (*šaddîq 'attāh*), kajti ostali smo kot rešenci, kakor se ta dan vidi. Glej, pred tabo smo s svojo krivdo (*beašmātēnû*). Res je, da zaradi nje ne bi smeli stati pred tvojim obličjem.« V Neh 9,33 ljudstvo izjavlja: »Ti pa si pravičen v vsem (*wê'attāh šaddîq*), kar je prišlo nad nas, kajti ti si bil zvest, mi pa smo krivično ravnali (*'ānahnû hiršā'nû*).«

Ti primeri kažejo, da je za razumevanje izjave o Božji pravičnosti treba upoštevati predvsem nasprotje med Božjo pravičnostjo in krivdo ljudstva. Ko je Bog za-

radi zunanjih nevršečnosti na zatožni klopi, mora zagovornik Božje svetosti pokazati na človekovo krivdo, da lahko Boga opraviči. Pri tem lahko izhaja le iz teološkega načela, da Gospodar vsega sveta vedno ravna prav – in zato tudi sedanja nesreča Jeruzalema pomislekov o pravilnosti Božjega delovanja ne more vzbujati. Izkuštvlo človeške krivde omogoča ponižno priznanje lastne zadolženosti: to pomeni, da Bog ravna pravilno tudi takrat, ko svoje ljudstvo kaznuje. Ko ljudstvo spozna svojo krivdo, takrat Božjo pravičnost sprejme. V tem vidi pesnik bistvo spremembe v srcu, kar je potrebno za rešitev.

Pesnik Žalostink o krivdi ljudstva ne govori samo na splošno. V Žal 2,14; 4,13 močno poudarja tudi krivdo prerokov oziroma duhovnikov. Medtem ko je krivda ljudstva stalen pojav, je glavna naloga prerokov, da to krivdo javno oznanjajo in kličejo k spreobrnjenju. Zato je razumljivo, da je ljudstvo takšne preroke zavračalo in si raje izbiralo tiste, ki so se znali prilagajati njegovim željam. Lažni preroki so v Stari zavezi omenjeni na številnih mestih: Jer 14,13-16; 23,9-40; 27-28; 29,8-9; Ezk 13; 21,34; 22,28; Mih 3,5-7. Terminologija je podobna tisti v Žal 2,14. Zato je bil pravi prerok samo tisti, ki je bil mož ali žena izrednega spoznanja in moči (prim. Mih 3,8). V Žal 4,13 pesnik sedanjo nesrečo Izraela neposredno povezuje s krivdo prerokov in duhovnikov. Na podlagi te vrstice ni mogoče zanesljivo sklepati, v kakšnih okoliščinah in kako so preroki in duhovniki prelivali kri nedolžnih – smemo le domnevati, da se to nanaša na krivično sodstvo. V vsakem primeru gre za zelo hude zločine, saj lahko le tako razložimo, zakaj je Jeruzalem zadela nezaslišana usoda (prim. v Jer 6,13; 8,10; 23,11-14; Ezk 22,25-31; Oz 5,1-2; 6,7-11).

Obtoževanje prerokov in duhovnikov bi lahko izzvenelo kot opravičevanje ljudstva – vendar pa pesnik tega ne dopušča. V Žal 3,42-47 namreč svoj odpad priznava skupnost. Tudi tu pesnik v izpovedi Izraelove krivde, ki da je bila tako zelo velika, da je Bog »ni odpustil« (3,42), uporablja besedje odpuščanja. Skupnost torej sklepa, da ji Bog še ni odpustil. Zdi se, da *sālah* ne pomeni le odpuščanja greha, temveč tudi obvladovanje stiske, ki je znamenje kazni za greh. Toda prav priznanje krivde povzroči preobrat: upanje v prihodnost.

V Žal 4,6 pesnik – da bi spet pokazal tesno vzročno povezavo nesreče in krivde – primerja usodi Jeruzalema in Sodome. Pesniku se zdi, da je Sodomo zadela lažja usoda kakor Jeruzalem, kajti Sodoma je bila razdejana v trenutku, medtem ko je agonija Jeruzalema dolgotrajna. Iz tega sklepa, da je krivda Jeruzalema najbrž večja kakor greh Sodome. Podobno primerjavo najdemo v Iz 1,7-10; Jer 23,14; Ezk 16,48. V zadnji obstaja podobna izjava kakor v Žalostinkah, po kateri je krivda Jeruzalema večja: »Kakor jaz živim, govori Gospod Bog, še Sodoma, tvoja sestra, in njene hčere niso počenjale tega, kar si počenjala ti in tvoje hčere.« (prim. Jer 2,10-11)

Čeprav sklepno poglavje ni sestavljeno po akrostihnem načelu, kot so vsa prejšnja štiri poglavja, vendarle vsebuje 22 vrstic. Tožba nad tragiko Jeruzalema sicer prevladuje tudi tukaj, toda iz uvoda (Žal 5,1) in sklepa (Žal 5,19-22) je razvidno, da imamo pred seboj molitev skupnosti. V Žal 5,2 se ljudstvo v prvi osebi množine neposredno obrača h Gospodu. Ko toži nad težo sedanje nesreče (Žal 5,2-17), se

živo zaveda krivde iz preteklosti. V Žal 5,7 beremo izjavo, da sedanja generacija nosi krivdo očetov. Prejšnja vrstica grehe očetov vidi v sklepanju zveze z Egiptom in Asirijo iz trgovskih razlogov.

Pritožbo nad grehi očetov izražajo že 2 Mz 20,5; Jer 31,29; Ezk 18,2. Toda načelo kolektivnega povračila ni razumljeno v absolutnem smislu. V Žal 5,16 ljudstvo toži nad lastno krivdo (prim. Žal 2,1-2; 4,1-2; Jer 13,18). Vrstici 7 in 16 torej skupaj izražata enako kakor Jer 3,25: »Ležati moramo v svoji sramoti, naša nečast naj nas pokrije, ker smo grešili proti Gospodu, svojemu Bogu, mi in naši očetje; od svoje mladosti do tega dne nismo poslušali glasu Gospoda, našega Boga.« Izraelovo priznanje lastne krivde pomeni popolno opravičilo Boga; celo sovražniki so le orodje v njegovih rokah. Če je nesreča posledica krivde, je dopustno sklepati, da je Bog sam poklical sovražnika nad svoje ljudstvo (Žal 1,17b; prim. Iz 36,10).

Za zmagovalca je značilno, da ne upošteva Božjih zakonov, temveč hoče uveljaviti svojo voljo (prim. Iz 10,5-15). Hkrati se mu hitro pridruži še množica drugih, ki bi radi izkoristili nesrečo premaganega ljudstva (prim. Žal 1,5a.7c.9c.21b; 2,15a.16.17c; 3,60-61; 4,21). In prav njihovo škodoželjno veselje je za pesnika Žalostink vir najhujše bolečine – zato je razumljivo, da to veselje v njem vzbudi željo po povračilu. Zdi se mu nujno, da mora tudi škodoželjne sovražnike nekoč zadeti stiska, ki zdaj pesti njegovo ljudstvo. To spoznanje pesnik izraža v Žal 2,21b-22. Na koncu tretje pesmi pesnik znova omenja maščevalnost in zasmehovanje sovražnikov Izraela. V Žal 3,64-66 poudarja, da jim bo Bog povrnil skladno z njihovim ravnanjem. Nazadnje pa se v Žal 4,21-22 obrača k Izraelovemu večnemu sovražniku Edomu in mu napoveduje Božjo kazen (prim. Ezk 25,12-14; Abd 1-15; Ps 137,7).

Vsekakor je izpovedno najmočnejši prav zadnji odlomek. V Žal 4,22 je čudovita antiteza – huda stiska v pesniku vzbuja domnevo, da bo v Izraelovem primeru krivdi prej ali slej zadoščeno: to pomeni, da bo ljudstvo zopet uživalo sadove Božje dobrote. Sovražnikova prevzetnost kriči po kazni. Vse kaže, da ima antiteza Žal 4,22a//22b globoko teološko podlago, saj gre za izraz vere, da svet vodi Bog. Gospodar veselja verjetno ne more dopuščati, da bi se razbohotila kakršna koli oblika človeške prevzetnosti – to je v skladu z istim zakonom o Božji svetosti in absolutnosti, po katerem je sodil Izrael. V izjavi o pravični kazni nad sovražniki pa najbrž ne gre le za uresničitev načela o povračilu. Bolj pomembno je, da spet potrjuje tradicionalno vero o izvolitvi Siona, po kateri je nujno, da Gospod svoj odrešenjski načrt uresničuje tako, da sovražnike poniža.

3. Obrat vere v notranjo prenavo v knjigi Žalostink

V knjigi Žalostink sicer prevladuje upodabljanje trpljenja in razkrivanje Izraelove krivde, toda na sredini knjige se pojavi izpoved o Božji dobroti in usmiljenju. Prav tu se pokaže, da je pesnik Žalostink globoko zakoreninjen v jahvistični tradiciji. Zaveda se, da Jahve ni Bog jeze, temveč prej Bog dobrote in usmiljenja. V Žal 3,22-33 beremo, da Gospodovo usmiljenje ni prenehalo – morda je še upanje, kajti

Gospod ne zavrača za vselej.

Pesnik ne obtiči v nemoči, temveč dviga pogled v neskončno obzorje Božjega vladanja. Zaveda se, da se trpljenju, ki ga pritiska k tlom, mnoge pa sili v obup, ne sme popolnoma predati, pač pa se mora dvigniti v neskončno širjavo Božjih obzorij. Ko najbolj tone v skrajno temino, ko se mu položaj zazdi brezupen, zasije Božja luč (Žal 3,18-21) – in mu posreduje veličastno vizijo Božje dobrote in usmiljenja. Če je še malo prej menil, da ni več nobene tolažbe niti nobenega upanja (Žal 3,18), zdaj spoznava: »Gospodova dobrota (*hesed*) se ni končala, njegovo usmiljenje (*rahāmîm*) ni prenehalo.« (3,22)⁴ Celotni odlomek spominja na Mih 7,18-20. V ozadju tega spoznanja se skrivajo temeljne teološke postavke hebrejskega verovanja: Gospod je absolutni gospodar vsega vesolja, vendar hoče biti tudi Izraelov Bog. Bistvene so tako pesnikove besede: »Gospod je moj delež.« (Žal 3,24; prim. 4 Mz 18,20; Ps 16,5; 73,26; 119,57; 142,6) Hans Joachim Kraus upanje, kot je izraženo v Žal 3,22, razlaga takole:

»Lahko bi se takoj vprašali: Kako je molivec dosegel gotovost o neomejeni Božji dobroti in nenehnem usmiljenju? Ne gre za takojšnje zagotovilo, temveč za neomajno dejstvo odrešenja, prisotnega v Izraelu, izbranem ljudstvu (prim. Iz 54,10). Vse grozne izkušnje, ki jih je trpeči v svoji bedi doživel, ne morejo spremeniti dejstva: Božje milostno usmiljenje, ki je bilo Izraelu doslej izkazano, nima konca.« (1968, 82)

Ko Gospod postane njegov Bog in ju poveže resnično osebni odnos, obup mine. Njegov izrazito pesimističen krik, da je njegovo upanje izginilo, zamenja izpoved vere: »zato imam upanje vanj.« (Žal 3,24) Pesnik ljudstvu priporoča, naj potrpežljivo čaka in trpljenje vdano prenaša (Žal 3,25-30). S tem zavrača ves pesimizem, ki je grozil njemu in preizkušanemu ljudstvu. Priporočilo o vdanem prenašanju trpljenja seveda ne pomeni resignacije, temveč temelji na neomajni teološki predpostavki o Božji dobroti in usmiljenju. Zato mora človek resnične vere imeti dovolj moči in upanja tudi takrat, kadar Bog dovoli, da ga udari sovražnik. Pesnik ne upošteva samo absolutne Jahvejeve svobode in človekove krivde, temveč tudi spoznanje o popolni Božji svobodi in hkrati človekovi krivdi. Načelno človeku Božje delovanje vedno prinaša korist, čeprav je lahko včasih s človekovimi predstavami in željami v nasprotju. Ko pesnik Žalostink premišljuje o sedanjem trpljenju in o možnostih rešitve, vendarle ne more mimo Izraelove krivde – zaradi česar je toliko bolj veljavno spoznanje, da človek od Boga ne sme zahtevati ničesar: rešitev je Božji dar in o njej odloča Bog sam.

V vsakem primeru pa velja, da mora človek pred svetim Bogom molče in potrpežljivo čakati. Zavest o lastni krivdi hkrati pomeni, da je tiho čakanje potrebna pokora za zablode, ki so ovira za rešitev. V duhu celotne knjige Žalostink tudi pri-

⁴ Ulrich Berges v prispevku „The Violence of God in the Book of Lamentations“ (2005, 22) ugotavlja: »Glede na pomen božanskega *hesed* v hebrejski Bibliji ni naključje, da v tretjem poglavju Žalostink, ravno v srednjem delu tega osrednjega poglavja, Božja »ljubezen« (*hesed*) zavzema vidno mesto. Sprememba odnosa protagonista v Žal 3,22-39 ni posledica dejstva, da je Jhwh njegovo usodo *spremenil*, temveč dejstva, da trpeči še naprej upa, da bo Bog spet pokazal svoje sočutje.« Prim. tudi Boase 2008.

čujoče besedilo kaže, da je po pesnikovem prepričanju sedanja tragika vzročno povezana z Izraelovo krivdo. Teološka postavka o premoči Božje dobrote in usmiljenja vendarle pomeni, da človekova krivda navsezadnje ni usodna: Božja jeza namreč ni večna, temveč je podrejena zakonom Božje dobrote in usmiljenja (Žal 3,31-33).

Vse to pa seveda ne velja brezpogojno. Božja kazen je klic k spreobrnjenju – tožba ljudstva, ki je v Žal 3,34-36 očitna, je povod, da pesnik odločno poudarja prav to spoznanje (Žal 3,37-41). Ljudstvo toži, zakaj se pred obličjem Najvišjega dogaja, da izvoljeno ljudstvo hudo teptajo: »Naj bi Gospod ne videl?« (Žal 3,36b) Pesnik Božjo pravičnost zagovarja s tem, da poudarja njegovo vsemogočnost in krivdo ljudstva. Da, Bog vidi vse, vse tudi poteka po njegovi volji: »Kdo je tisti, ki je rekel, in se je zgodilo, ne da bi Gospod zapovedal?« (Žal 3,37); »Mar ne prihaja iz ust Navišjega hudo in dobro?« (Žal 3,38) Pri tem je par ‚hudo‘ : ‚dobro‘ primer merizma oziroma bipolarnega izraza za ‚vse‘. Vse prihaja od Boga, zato sedanji položaj ne more biti izjema. In vendar zavezno ljudstvo nima pravice, da se nad Vsemogočnim pritožuje. Nesreča terja, da gre vase in se spreobrne k Bogu: pesnik se postavi med grešno ljudstvo in v prvi osebi množine vabi k spreobrnjenju (Žal 3,40-41).

Občestvena spokornost pomeni najvišje spoznanje Boga in hkrati skrajni realizem v človekovem odnosu do njega. Bog je sicer usmiljeno bitje, vendar nikakor ni pripravljen na kompromise – v skladu s svojo zvestobo pričakuje popolno zvestobo tudi od človeka, zato ga pokori, dokler se ta brez pridržkov ne obrne spet k njemu. Podobno kakor naše besedilo vsebuje Gospodov poziv k spreobrnjenju tudi Jer 3,19–4,4 – kajti šele potem se bo ljudstvo izognilo nesreči (prim. tudi Am 6,1 in Jl 2,13). Tema spreobrnjenja se pojavi tudi v sklepnem delu molitve v Žal 5,19-22.

Ta molitev je odsev sedanje stiske in spoznanja, da je rešitev samo pri Bogu, ki je vesoljni gospodar zgodovine. Spokorjeno ljudstvo se zaveda, da ga je huda Božja jeza zadela upravičeno. Toda zavest o izvoljenosti ter premoči Božje dobrote in usmiljenja mu daje upanje, da ga Bog ne zavrača za vedno – to upanje je neločljivo povezano z željo po spreobrnjenju. Pesnik Žalostink v vlogi preroka onkraj zmžnosti izvoljenega naroda možnost rešitve vidi v vračanju naroda, ki ga bremeni krivda, k izvoru svojega obstoja. Zaveda se, da je preobrazba vere v bistvu Božje delo, ki si ga je treba izprositi.

4. Habakukovo videnje rešitve pravičnih v veri

Habakukovo videnje nasprotja med stanjem prevzetnih krivičnikov in zatiralcev ter pravičnih vernikov, ki so njihove žrtve brez moči in zunanjega vpliva, bolj izrecno kakor knjiga Žalostink izostruje razpravo z Bogom. Habakuk je živel v zadnjih desetletjih Judeje, južnega izraelskega kraljestva. To je bil čas krivice in malikovanja, z naraščajočo grožnjo babilonskega kraljestva na obzorju. Drugače kot drugi he-

brejski preroki Habakuk Izraela ne obtožuje niti ne govori ljudem v Božjem imenu v celoti v poetičnem slogu.⁵ Namesto tega so vse njegove besede naslovljene na Boga. Knjiga Habakuka nam pripoveduje o Habakukovem osebem boju, da bi verjel, da je Bog dober – ko pa je na svetu toliko tragedij in zla.⁶

Prerok se pritožuje, da bi Boga opozoril na trpljenje in krivico v svetu, nato pa zahteva, da naj Bog nekaj stori. Po uvodni vrstici, ki opredeljuje literarni žanr knjige, Boga izzivalno nagovarja v slogu prošnjih psalmov (prim. Ps 13,1; 74,10; 79,5; 89,46; 94,3) – ti kažejo na stanje obupa pri razočaranem pravičniku zaradi prevzetnosti krivičnih:

»Doklej, Gospod, naj kličem na pomoč
in ne uslišiš,
Doklej naj vpijem k tebi zaradi nasilja
in ne prideš na pomoč?« (Hab 1,2)

Habakukova prva pritožba v vrsticah 1:2-4 izraža mnenje, da je življenje v Izraelu grozno – Tora je zanemarjena, kar povzroča nasilje in krivico, vse to pa pokvarjeni izraelski voditelji tolerirajo. Habakuk kliče Boga in ga prosi, naj vendar nekaj ukrene – a se nič ne spremeni. Višek bolečine ob nezaslišanem stanju niti ni ugotavljanje dejstva, da svetu vladajo krivičniki, temveč v videzu, da jim prav krivičnost daje moč, medtem ko so pravični zaradi pravičnosti brez moči.

Nenadoma Bog odgovori (Hab 1,5-11), da nasilni Kaldejci v svojem zatiranju ne ravnajo samovoljno, pač pa babilonske vojske skladno s svojim načrtom kliče Bog, da bi nad uporniški Izrael prinesle pravico.⁷ Podobno kot v sporočilu Miheja in Izaija Bog pravi, da bo ta grozljivi imperij uporabil, da bo Izrael požrl zaradi njegove krivice in zla:

»Ozrite se po narodih in glejte,
strmite od začudenja!
Kajti v vaših dneh izvršim delo,
ki mu ne bi verjeli, če bi pripovedovali o njem.
Glejte, obudim Kaldejce,
kruto in bliskovito ljudstvo,
ki preleti zemeljske širjave,
da se polasti domov, ki niso njegovi.« (1,5-6)

⁵ Susan M. Booth v komentarju *Habakkuk* ugotavlja: »The role of a biblical prophet was more forthteller than foreteller.... The book of Habakkuk falls under the overarching genre of poetic prophecy.../ Habakkuk also contains a number of different subgenres« (2024, 41).

⁶ Abraham Ahuviah v prispevku „Why Do You Look upon Traitors (Hab 1:1-2, 4)?“ (1986) primerja proteste proti krivicam pri Habakuku, Jeremiji in v Jobovi knjigi. Ker z Božjim odgovorom glede poslanstva Kaldejcev ni zadovoljen, išče odgovor najprej pri sebi, a končno sklepa, da bo pravičnim dala moč le vera.

⁷ Pomenljivo je, da najzgodnejši doslej znani komentar Habakukove knjige iz skupnosti v Kumranu – tako imenovani Habakukov pešer (1QpHab) – namiguje, da se zvitek nanaša na več pravičnih in hudobnih osebnosti, vključno z zadnjimi hasmonejskimi velikimi duhovniki. Poglavitnega zunanjega sovražnika pa (glede na novejšo stanje) identificira z Rimljani, ki so leta 63 pr. Kr. osvojili Judejo. Gl. Lim 2020.

Habakuk ima s tem odgovorom težave, ker je v nasprotju s človeškimi predstavami o moralni odgovornosti za stanje v svetu. Na Boga se obrne z drugo pritožbo (Hab 1,12-17). Ugotavlja, da so Babilonci še bolj nasilni in pokvarjeni kakor Izraelci – z ljudmi ravnajo kot z ribami, ki jih lovijo v mrežo. Prerok sprašuje, zakaj Bog molči, »ko krivičnik požira pravičnejšega od sebe« (1,13). Odgovor na to tožbo izpostavlja podobo preroka kot čuvaja, ki čaka na Božje sporočilo:

»Na svoje opazovališče bom stopil,
na vrh utrdbe se bom postavil:
Oprezal bom, da vidim, kaj mi bo povedal
in kaj naj odvrnem na svojo pritožbo.
Gospod pa mi je odgovoril in rekel:
›Zapiši videnje
in ga vreži v plošče,
da pohiti, kdor ga bo bral.
Kajti videnje je le za določen čas,
bliža se svoji izpolnitvi in ne vara.
Če odlaša, ga le čakaj,
pride gotovo, ne izostane.
Glej, prevzetna je,
ni čista v njem njegova duša,
pravični pa bo živel zaradi svoje vere
(šaddîq be'êmûnâtô yihyeh).« (2,1-4)

Hebrejska beseda *'êmûnâh* se tradicionalno prevaja kot ‚vera‘. Ko se uporablja za človeški značaj in vedênje, je povezana s pojmom ‚poštenosti, integritete, zanesljivosti, zvestobe‘. S to besedo so se lahko nanašali tudi na Božjo zvestobo, vendar bi v tem primeru pričakovali pripono prve osebe, kot je v LXX, ki ima tukaj obliko ‚moja zvestoba‘. Beseda *'êmûnâh* ni prevedena kot ‚vera‘ nikjer drugje kot v Hab 2:4. Clendenen E. Ray zagovarja prevod besede kot ‚vera‘ na podlagi konteksta vrstice 2,4, češ da se nanaša na 1 Mz 15:6, kjer je rečeno, da je Abraham »verjel« (*he'êmîn*) v Božjo obljubo – iz te glagolske oblike pa izhaja samostalnik *'êmûnâh*. Ray ugotavlja tudi, da so eseni v kumranski skupnosti to besedo v Hab 2,4 verjetno razumeli kot izraz za vero v Učitelja pravičnosti, torej ne kot oznako za zvestobo. Ray piše dobesedno:

Mnogi učenjaki menijo, da je apostol Pavel kršil prvotni pomen, ko je v Rim 1,17 in Gal 3,11 Habakuka citiral kot »pravični bo živel po veri«. V nasprotju s tem konsenzom vse bolj trdim, da *'êmûnâ* v Hab 2,4 pomeni ‚vera‘. Prvič, ‚vera‘ ustreza kontekstu videnja v v. 2-3. Drugič, verjetno je bil to tudi pomen v 1QpHab. Tretjič, Pavel in avtor Pisma Hebrejcem sta *'êmûnâ* razlagala kot ‚vera‘. Četrtoč, *'êmûnâ* je bila naravna izbira, če je Habakuk želel besedo za ‚vero‘, še posebej, če je namigoval na 1 Mz 15,6. In končno, ‚vera‘ je lastnost, ki jo zahteva preostanek knjige (npr. 2,14; 3,13) – in jo je prerok pokazal v svoji sklepni himni vere v 3,16-19. (Ray 2014, 505)⁸

⁸ Težava za razlagalce je v tem, da se beseda *'êmûnâh* v Hab 2,4 pojavlja brez kakršnegakoli vzporednega

Kaj točno je božanska obljuba, ki naj bi jo Habakuk zapisal? Videnje preroku predoča bližanje Božje sodbe nad zatiralci. Bog bo nekega dne zatiralce uničil, »pravični pa bo živel zaradi svoje vere«. ⁹ V nadaljevanju drugega poglavja (2,5-20) prerok nad krivičnimi zatiralci izreka petero prekletstev; vsak izrek vsebuje grozljivo besedo ‚gorje‘ (*hōy*). Prvi dve grožnji sta usmerjeni v nepravične gospodarske prakse; tretja je kritika zatiranja s suženjskim delom; četrto gorje je usmerjeno v zlorabo alkohola pri neodgovornih voditeljih; peto gorje pa razkriva malikovanje, ki žene takšne narode. Drugo poglavje se končuje z izjavo, da je Bog nad dogajanjem na zemlji, »v templju svoje svetosti« (2,20).

V tretjem poglavju prerok zaupanje v končno Božjo pravičnost izraža v obliki psalma: naznanja novi eksodus. Tu zgodba o eksodusu iz preteklosti postane podoba prihodnjega eksodusa, ki ga bo izvedel Bog – zlo bo ponovno premagal, vse faraone in Babilone sveta strmoglavil, prinesel pravico vsem ljudem ter rešil zatirane in nedolžne. Prerok začenja s prošnjo k Bogu, naj deluje v sedanosti, tako kot je to počel v preteklosti, in pokvarjene narode zruši. Bog mogočno prodira skozi oblake, ogenj in potres. Ko se Stvarnik končno pojavi, da bi se soočil s človeškim zlom, bo to pritegnilo pozornost vseh. Kakor je Bog prišel kot bojevnik in razdelil morje v svojem boju proti faraonu, tako bo ponovno prišel s svojo sodbo – nad Babilon, ki kot faraon služi kot arhetip nasilnih narodov. V dogodku pravične sodbe pa prerok že vidi rešitev za svoje ljudstvo:

»Prišel si, da rešiš svoje ljudstvo,
da rešiš svojega maziljenca.
Porušil si vrh krivičnikove hiše,
razdejal si temelje do skale.« (3,13)

Prav ta obljuba Habakuku omogoča, da knjigo konča z upanja polno hvalo. Prerok tako verjame v novi razcvet obljubljenе dežele in se veseli spoznanja, da Bog ta svet ljubi bolj, kot si lahko predstavljamo. Psalm se končuje povsem optimistično:

»Jaz pa se bom veselil v Gospodu,
radoval se bom v Bogu, svojem Rešitelju.
Gospod Bog je moja moč,
dal mi je noge kakor košutam
in na mojih višinah mi daje hoditi.« (3,18-19)

sinonimnega izraza, kot to sicer velja za rabo večine ključnih teoloških pojmov v hebrejskem Svetem pismu (Avsenik Nabergoj 2023). Vloga sistema semantičnih polj v hebrejski poeziji je ravno v tem, da lahko bralec na podlagi paralelne rabe besed s sorodno vsebino zanesljiveje ugotovi, kateri pomenski vidik lahko v posameznih besedah predpostavlja.

⁹ Paradoks duhovne osnove vere je v tem, da jo ravno stiske, ki jih človek s svojo pravičnostjo in vplivom ne more obvladati, aktualizirajo kot edino zanesljivo upanje za človeka. Jonathan Ola Habakukovo izjavo o vlogi vere v kontekstu stisk, ki v novejšem času prizadevajo Afriko, aktualizira takole: »Nihče se ne zdi zares varen. Ljudje resnično potrebujejo vero, absolutno zaupanje v GOSPODA, da bi preživeli v državi, kot je Nigerija. Za zmago v bitki so potrebna usklajena prizadevanja za izkazovanje vere med nigerijskimi kristjani. Zato mora vodstvo 21. stoletja sprejeti Božje razodetje Habakuku v 5. stoletju pred Kr. To pa zato, ker je za preživetje v sodobni podsaharski afriški družbi (Nigerija kot primer za študijo) potrebna močna vera.« (Ola 2020, 344)

5. Obrat vere v notranjo prenavo v knjigah Žalostink, Habakuka in Joba

Ko Job izgubi premoženje in zdravje, ko zre smrti v oči, se pred njim pojavijo trije prijatelji, da bi ga tolažili a ga v nizu dialogov do 32. poglavja v resnici čustveno močno prizadenejo – z zgrešeno tezo, da razlog za svojo nesrečo lahko vidi le v priznanju Božje kazni za svoje skrite grehe. Po njihovem mnenju se Jobova zgodba konča z ugotovitvijo, da pred Božjo pravičnostjo svoje pravičnosti v nobenem primeru ne more braniti. Njihova ekskluzivna razlaga kaže, da pred Jobom ne nastopajo kot iskalci resnice, temveč kot zagovorniki doktrine, ki ne premore sočutja. A v Svetem pismu je bolj kakor vprašanje izvora nesreč in zla v ospredju vprašanje človekovega odziva na izziv nesreč in zla. Nesreče so v vsakem primeru skrivnostna okoliščina, v kateri se preizkuša človekovo stanje duha. Na koncu knjige (pogl. 38–42) se na brezplodno razpravo med Jobom in njegovimi prijatelji z dvema daljšima govoroma odzove Bog. Bog se argumentov Jobovih prijateljev o izvoru zla sploh ne dotakne. Obrača se le na Joba, da bi ga rešil mučnega iskanja odgovora na vprašanje, zakaj ga muči s tako neznosnim trpljenjem. Dolga Božja govora Jobu v pesniški obliki razgrneta veličino reda in smotrnosti stvarstva. Na tej osnovi ga Bog vodi do spoznanja, da končni namen človekovega življenja mora ostati skrivnost – ker celota Božjega reda v stvarstvu presega sedanjo omejenost človeškega uma.

To spoznanje ne pomeni razloga za opravičilo človekovega dvoma v Božjo pravičnost. Iz vizije perspektive stvarstva kot celote je mogoče logično sklepati, da če njegove zakonitosti ne bi bile brezhibne, svet sploh ne bi mogel obstajati. V celoti brezhibnega reda v stvarstvu mora torej tudi človekovo trpljenje imeti neki smisel. Namen Božjega razodetja v viharju (Job 38,1) je zato preobrazba Jobove vere iz razumske sfere v sfero mističnega osebnega doživljanja Boga kot osebnega bitja. Uvid v čudovito urejenost stvarstva naj bi Joba prepričal, da Božja modrost in dobrota presegata človekovo zmožnost spoznanja razlogov in namenov dogodkov v prigodni človeški zgodovini – hkrati pa predstavljata osnovo za pričakovanje, da človek kljub omejenosti svojega uma Bogu zaupa in se ga oklene ne le razumsko, ampak tudi čustveno. Na tej osnovi se vera v brezmejnost in skrivnostnost Božjega razodetja v stvarstvu pri Jobu naposled preobrazi do te mere, da se Boga oklene z vero, ki njegovo dušo pomiri.

Prav to pa je končni cilj tudi v knjigi Žalostink in Habakukovem videnju. Jobova knjiga zlasti v tretjem poglavju izraža upanje, da se bo Bog svojega trpečega ljudstva usmilil. Habakuk po svoji tožbi pred Bogom o moči in zatiranju krivičnih narodov dobi preblisk spoznanja, da krivični ob končni sodbi ne obstanejo, »pravični pa bo živel zaradi vere« (2,4).¹⁰ V podobni situaciji grožnje za preživetje Jeruzalema ob konstelaciji hudobnih naklepov številčno močnejših narodov prerok Izaija napove propad ,hudobnega naklepa‘ dveh severnih kraljestev in vodstvo svojega ljudstva spodbuja k veri s temi besedami: »Če ne boste verovali, ne boste obstali (*ʾim lōʾ taʾāmînû kî lōʾ tēʾāmēnû*).« (Iz 7,9) Charles Taylor in Howard Thurman spopad med grožnjo krivičnih in vero pravičnega komentirata takole:

¹⁰ Za tematiko nasprotja med pravičnimi in krivičnimi v knjigi Psalmov prim. Tedeško 2023, 49–61. Prvi in drugi psalm s to tematiko povzemata teologijo celotnega psalterja.

»To je ena pomembnih svetopisemskih izjav resnice, ki jo je drugje opazno izrazil Sokrat: »Dobremu človeku se ne more zgoditi nič hudega, niti v življenju niti po smrti« (*Apologija* 23). Zakaj hudobni pogoltnejo pravične? Na koncu ne – pravični, ki zaupa v Boga, je opravičen. Zvestoba je po Georgeu Adamu Smithu geslo in slava judovstva ter prva zapoved za nastajajoči skepticizem.«¹¹

Prav z duhovno osnovo presojanja bistva človekove duhovne identitete ob vključitvi dimenzije večnosti se je filozof Sokrat še najbolj približal svetopisemskemu dojemanju sadov vere v Boga. Sokratova trditev tako poudarja idejo, da zunanji dogodki dobremu človeku ne morejo resnično škodovati – saj njegova vrlina ostane nedotaknjena –, s tem pa pomen življenja, ki je usklajeno z moralnimi vrednotami. Sokrat je očitno verjel, da dobro, krepostno življenje človeka ščiti pred resničnim zlom. Trdil je, da dobrega človeka zunanje nesreče ali stiske sicer lahko doletijo, vendar pa na njegov notranji moralni značaj ne vplivajo. Za Sokrata je bistvo človeka v njegovi vrlini, ne v zunanjih okoliščinah. Glede na to Sokrat tudi na smrt ni gledal kot na zlo, temveč kot naravni del življenja. Domnevamo lahko, da po Sokratu smrt za pravične ne more biti resnično zlo, in to celo če ni posmrtnega življenja. Največje zlo je ravnati krivično ali nemoralno. Zato dobremu človeku, ki ravna pravično in etično, v moralnem smislu ni mogoče zares škodovati – ne glede na njegove okoliščine. Sokrat je verjel, da je ohranjanje moralne integritete in modrosti najpomembnejše in da takšno življenje vodi do resnične izpolnitve in miru.

Tako poglobljeno dojemanje življenja v svetu najrazličnejših moralnih protislovij očitno ne pade z neba, ampak predstavlja najzrelejši sad preobrazbe človekovega življenja v svetu naravnih nesreč, kriminala in splošne omejenosti človeškega življenja. Zato ni čudno, da je Sveto pismo polno zgodb in refleksij o preizkusu človekove vere. Čudno pa je, da večina komentatorjev ključnim izjavam o veri in zvestobi, ki ostaneta trdni in neomajni tudi v najtežjih preizkušnjah človeka (ko ni videti olajšanja), ne posveča dolžne pozornosti. Vrhunec sporočila Jobove knjige je v dejstvu, da je Job po razodetju Božje besede »iz viharja« (38,1) utihnil, ker se je popolnoma pomiril, pa čeprav se na zunaj okoliščine preizkušnje niso nič spremenile. Enako velja za knjigo Žalostink in za Habakuka.

6. Sklep o notranji trdnosti Božje pravičnosti

Pesnik knjige Žalostink s trpečimi prebivalci porušenega Jeruzalema globoko sočustvuje. Toda ta čustva ga nikoli ne zapeljejo ne v brezizhodni pesimizem ne v nerealni optimizem. Kot prerok pesnik prodira v ozadje dogajanja: vzrok sedanje

¹¹ Citat v angleščini: It is one of the important biblical statements of the truth elsewhere notably expressed by Socrates, »No evil can happen to a good man, either in life or after death« (*Apology* 23, tr. Benjamin Jowett). Why do the wicked swallow the righteous? In the end they do not; the righteous who trusts in God is vindicated. Faithfulness, according to George Adam Smith, is the motto and fame of Judaism, and the first commandment for nascent scepticism.

nesreče razkriva z vso jasnostjo in odločnostjo. Razlog nesreče vidi v pretekli in sedanji Izraelovi krivdi, ki se kaže v vseh barvah norosti samopotrjevanja in samovolje ljudi, predvsem nosilcev oblasti. Vendar to še ne pomeni, da je osnovna perspektiva njegove razlage enostranska in ekskluzivna. V nesreči avtor knjige končno vidi preizkušnjo, ki kliče po preobrazbi čustvene zakrknjenosti in formalistične vere v vero iz zaupnega osebnega odnosa do Boga. Ko omenja krivdo Izraela in Božjo kazen, ne uveljavlja teze, da je vsaka nesreča znamenje kazni za človekovo krivdo. V primeru nesreče Jeruzalema se spominja dejanskih zblod odgovornih voditeljev v vlogi pastirjev, ki so skrbeli zase namesto za čredo. Vendar pa kljub temu verjame, da Bog usodo Izraela lahko obrne, če se ta odpove norosti samopotrjevanja in se utiri v celoto svetopisemske modrosti med Alfo in Omega, ki zagotavlja absolutno edinost stvarstva in človeštva kot ene same družine. Prerok knjige Žalostink je torej zagovornik Božje pravičnosti v najširšem in najglobljem pomenu besede. V obupnem položaju popolnega poloma se voditelji sprašujejo, kaj se je zgodilo z Izraelovim Bogom, da večinoma molči. Muči jih dvom o Božji vsemogočnosti, zvestobi in usmiljenju. Ko mnogi obupujejo in ne vidijo nobene prihodnosti več, pesnik v vlogi preroka spregovori o nujnosti širitve obzorja človekovega razmišljanja iz pojavnega sveta v svet, ki seže do zadnjih osnov človekovih čustev. Verjame, da je Bog po svojem bistvu dobitljiv in usmiljen, zato bo kazen trajala samo določen čas – Božje sočutje pa traja na veke.

Okoliščine preizkusa vere v knjigi Žalostink pa so zelo podobne okoliščinam preizkusa vere v Habakukovi in Jobovi knjigi. Habakuk sicer ne izhaja iz kakšne konkretne velike osebne ali kolektivne nesreče, ampak iz doživljanja pretresljivega ravnanja Kaldejcev, ki s svojim nasiljem šibkejša ljudstva spravljajo v stisko. Čudenje nad molkom Boga pa mu vere ne zamaje, ampak zato morda še bolj doživeto veruje, da je Bog »Gospod od začetka« – naslavlja ga z »moj Bog, moj sveti« (1,12). Sklepa, da bo Bog, ki je od začetka in je torej stvarnik celotne zgodovine sveta, odrešil tudi sedanji rod. Jobova knjiga izhaja iz Jobove osebne nesreče, zato je protagonist še toliko bolj v nevarnosti, da v Božjo pravičnost in dobroto podvojni – kot se je zgodilo njegovi ženi. Po vseh formalističnih razlagah vzrokov za sedanji polom Bog poskrbi, da svojo osebno nesrečo zmore presojati v najširšem možnem kontekstu Božjega stvarstva. V veličini Božjega reda v stvarstvu vidi višji namen veselstva, a tudi lastnega življenja v njem. Na tej točki preseže poglavitno težavo teologov vseh časov. Boga ne dojema le kot najvišje bije, kot prvi vzrok vsega bivajočega, kot večno idejo, kot pravičnega sodnika, temveč kot očeta, ki se človeštvu, ki ga je ustvaril, nikoli ne more odreči.

Spevi Žalostink, oraklji pesniškega zanosa pri preroku Habakuku in dialogi v Jobovi knjigi se torej najbolj vsestransko ujamejo v položaju, ko človek v svoji skrajni šibkosti in v čustvenem doživljanju tragedije sadov človeške sebičnosti iz brezčutne ideje o Bogu iz sveta neobvladljivih naravnih sil prestopi v osebni odnos z Bogom, ki lahko kadarkoli stopi v njegovo dušo. To pa se ne more zgoditi na ravni diskurza o čisti najvišji ideji, pač pa le na ravni čustvene navezanosti na najvišje dobro – torej na najvišje bitje. Doživljanje pripadnosti absolutnemu cilju tako preseže vsa kratkoročna pričakovanja. Eksistencialna preobrazba formalistične ali celo

sprevržene vere omogoča paradokсно veselje iz sočutja v žalosti. Sredi knjige Žalostink pesnik pričuje, da s trpečimi ne preneha žalovati in sočustvovati. Priznava, da se njegovo oko »solzi in se ne pomiri, ne more odnehati, dokler se ne ozre in ne vidi Gospod z nebes« (Žal 3,49-50).¹² Temeljno sporočilo vseh treh knjig (in še mnogih drugih besedil Stare in Nove zaveze) je torej razglas vere v obstoj Božjega kraljestva, ki svet premaga, ker ni od tega sveta. Vprašanje smisla ali nesmisla trpljenja in sorodna vprašanja so popolnoma podrejena vprašanju vere. Večino komentarjev bi bilo torej mogoče in tudi treba bistveno dopolniti s to osrednjo temo Svetega pisma – in teologije sploh.

Reference

- Ahuviah, Abraham.** 1986. »Why Do You Look upon Traitors (Hab 1:1-2, 4)?«. *Beth Mikra* 31, št. 107:320–327.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2023. Razvoj metode semantičnih polj ob primeru hebrejskega pojma resnice. *Bogoslovni vestnik* 83, št. 2:339–357.
- Berges, Ulrich.** 2005. The Violence of God in the Book of Lamentations. V: P. C. Counet in U. Berges, ur. *One Text, a Thousand Voices: Essays in Memory of Sjef van Tilborg*, 21–44. Leiden: Brill.
- Boase, Elizabeth.** 2008. The Characterisation of God in Lamentations. *Australian Biblical Review* 56:32–44.
- Goldingay, John.** 2022. *The Book of Lamentations*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Lim, Timothy H.** 2020. *The Earliest Commentary on the Prophecy of Habakkuk*. Oxford: Oxford University Press.
- Krašovec, Jože.** 1992. The Source of Hope in the Book of Lamentations. *Vetus Testamentum* 42, št. 2: 223–233.
- Kraus, Hans-Joachim.** 1968. *Klagelieder (Threni)*. Biblischer Kommentar: Altes Testament 20. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Middlemas, Jill.** 2021. *Lamentations: An Introduction and Study Guide*. London: t&t Clark.
- O'Connor, Kathleen M.** 2002. *Lamentations and the Tears of the World*. New York: Orbis.
- Ola, Jonathan.** 2020. Exegetical Study of Habakkuk 2:4 and Its Implications for the African Christian Faith in the 21st Century Church. *Light in a Once-Dark World* 2:343–366.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2022. Trije starozavezni liki sprejemanja trpljenja (Job, Jeremija in Drugi Izaija) v luči Nove zaveze. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 1:93–101.
- Platovnjak, Ivan.** 2024. Čustva žalovanja po smrti bližnje osebe pri starozaveznih ženskah. *Bogoslovni vestnik* 84, št. 3:511–524.
- Ray, Clendenen E.** 2014. Salvation by Faith or by Faithfulness in the Book of Habakkuk? *Bulletin for Biblical Research* 24, št. 4:505–513.
- Renkema, Johan.** 1998. *Lamentations*. Prevedel Brian Doyle. Historical Commentary on the Old Testament. Leuven: Peeters.
- Taylor, Charles L. in Howard Thurman.** 1980. The Book of Habakkuk: Introduction and Exegesis. In: *The Interpreter's Bible: A Commentary in Twelve Volumes*. Vol. 6, 971–1003. Nashville, TE: Abingdon.
- Tedeško, Alan.** 2023. Psalma 1 in 2 kot uvod v psalter. *Bogoslovni vestnik* 83, št. 1:49–61.

¹² Prim. Pojavnik 2024, ki analizira okoliščine in oblike žalovanja enajstih žena Stare zaveze. Gl. tudi Palmisano 2022.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 85 (2025) 3, 563—573

Besedilo prejeto/Received:10/2025; sprejeto/Accepted:10/2025

UDK/UDC: 27-278:159.942

DOI: 10.34291/BV2025/03/Matjaz

© 2025 Matjaž, CC BY 4.0

Maksimilijan Matjaž

Univerzalnost čustva strahu v hebrejski in grški bibličnih tradiciji

The Universality of Emotion of Fear in Hebrew and Greek Biblical Traditions

Povzetek: Razprava predstavlja posebno vlogo čustva strahu kot temeljne dimenzije človekove izkušnje presežnega. Pri Platonu je strah razumljen kot pričakovanje nečesa slabega, ki ga človek lahko premaga s pomočjo védenja, za Avguščina pa je strah vedno povezan z ljubeznijo. V bibličnih tekstih strah ni le iracionalno čustvo, temveč postane kraj srečanja z Bogom. V hebrejskih in grških bibličnih besedilih ima čustvo strahu posebno mesto. Večinoma je izraženo s terminoma *yārē'* in *phobéomai* ter s pomiritvenimi izreki '*al-tirā'* in *mē phobou* oziroma z njihovimi izpeljankami. Gre za najbolj intenzivno čustvo, ki zaobjema celotnega človeka in ga presega. Z motivom strahu je opisana večplastnost človekovega odzivanja na Božjo presežnost in človeško omejenost. V pojavu strahu se napetost med nasprotji izkuša sočasno, kar vodi k intenzivni izkušnji lastne identitete in navzočnosti presežnega. V prispevku, ki izhaja iz avtorjeve temeljne raziskave o kristološkem pomenu motiva strahu v Markovem evangeliju, bo vloga čustva strahu podrobneje predstavljena na tekstu o ozdravljenju krvotočne žene (Mr 5,25-34) – z raziskavo razmerja med strahom in vero.

Ključne besede: čustvo, strah, vera, *yārē'*, *phobéomai*, presežnost, *mysterium tremendum et fascinans*, Platon, Avguščin

Abstract: The discussion presents the special role of the emotion of fear as a fundamental dimension of the human experience of the transcendent. For Plato, fear is understood as the expectation of evil, which a person can overcome through knowledge, while for Augustine, fear is always connected with love. In the biblical texts, fear is not merely an irrational emotion but becomes the place of encounter with God. In the Hebrew and Greek biblical writings, the emotion of fear occupies a special position. It is mostly expressed by the terms *yārē'* and *phobéomai*, as well as by the reassuring expressions '*al-tirā'* and *mē phobou* and their derivatives. It represents the most intense emotion, one that encompasses the whole human being and surpasses him. Through the motif of fear, the multilayered nature of human response to divine transcendence and human limitation is described. In the phenomenon of fear, the tension between

opposites is simultaneously experienced, leading to an intensified awareness of one's own identity and of the presence of the transcendent. In this contribution, which builds on the author's fundamental research on the Christological significance of the motif of fear in the Gospel of Mark, the role of the emotion of fear will be examined in more detail in the narrative of the healing of the woman with the haemorrhage (Mk 5:25-34), by exploring the relationship between fear and faith.

Keywords: emotion, fear, faith, *yārē'*, *phobéomai*, transcendence, *mysterium tremendum et fascinans*, Plato, Augustine

1. Uvod

Evropska humanistična misel se od svojih začetkov naprej sooča z vprašanjem *strahu* (Frischmann 2023, 83–125). Gre za eno od temeljnih dimenzij človeka, zato pojma *strahu* ne tematizirajo zgolj biblični teksti, ampak gre za univerzalni fenomen, ki ga skuša pojasnjevati tudi literarna, filozofska, teološka in psihološka misel (Russell 1991, 426–450). Specifičnost bibličnih besedil, ki tematizirajo fenomen *strahu*, se kaže na dva načina: po eni strani je treba upoštevati njihovo kulturno-zgodovinsko ozadje, kar se najjasneje odraža v jeziku in miselnih vplivih, po drugi strani se srečamo z metafizičnim – ko je človek postavljen v razmerje do Boga, kar njegovi bivanjski danosti odpira nove miselne horizonte. V tem kontekstu je s perspektive biblične interpretacije smiselno upoštevati pojmovanje *strahu*, kakor ga je razumela antična filozofska in teološka misel, katere eminentna predstavnik sta Platon in Avguštin.¹

Platonovo razumevanje *strahu* je smiselno postaviti v okvir filozofske antropologije in moralne filozofije. Za prvo je značilno specifično pojmovanje duše („jaza“) ali *psyché*, za drugo koncept kreposti ali *arété*. Tako imenovani koncept tripartitne duše poudarja idejo, da ima duša tri dele, ki tvorijo enost (Platon, *Država* 437E–439E). V svojem analitičnem pristopu Platon najprej določi dva dela, ki imata povsem različne funkcije: na eni strani *epithymētikos* ali nagon oz. strast, na drugi strani pa *logistikos* ali razumski del. Kot vmesni del prepozna *thymoeides* ali pogum, ki se znotraj duševnih razmerij kaže kot pomočnik razumu.

V okviru svoje antropologije in etike tako Platon strah ali *phobos* definira kot »nekakšno pričakovanje zla« (*prosdokian tina legō kakou*) (Platon, *Protagora* 358D). Vendar slabo ali *kakos* ni nekaj, kar bi človek izbral prostovoljno, ker to ni v skladu z njegovo naravo. Zato nasproti pričakovanju slabega Platon postavlja pogum ali *andreia*, ki v človeku vzbuja tisto, kar je dobro – ali *agathos*. V tem smislu je pogum mogoče razumeti kot védenje ali *epistēmē*, ki se strahu lahko zoper-

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0262 „Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga“ ki ga financira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS). Za podporo tej raziskavi niso bili ustvarjen nobeni novi podatki.

stavi: »In védenje o tem imenuješ pogum?« (Platon, *Lahes* 198C)² Platon tudi poudarja, kako pomembno je za človeka, da je sposoben razločevati med *dobrim* in *slabim*. Ko takšen kriterij vzpostavi v odnosu do sebe, je to znamenje, da samega sebe obvlada, kar imenuje *modrost*: »Premagati samega sebe pa ni nič drugega kot modrost.« (Platon, *Protagora* 358C)³ Platon tako na osnovi strukture človekovega ‚jaza‘ izpostavlja misel, da je strah ali *phobos* mogoče preseči (oz. ga obvladati) s pomočjo racionalne sposobnosti, ki se izraža v obliki védenja ali *epistēmē* oz. modrosti ali *sophia*.

Vprašajmo se, kaj v primerjavi z antično filozofsko mislijo, kot jo najdemo pri Platonu,⁴ novega prinašajo biblična besedila – tako staro- kot novozavezna. Odgovor lahko oblikujemo v obliki teze, ki se glasi: biblični teksti na *strah* odpirajo nov pogled, in sicer v tem smislu, da poleg razuma poudarjajo pomen vere in upanja. Gledano s te perspektive se tudi etična koncepta – pogum in samoobvladanje – kažeta v drugačni luči. Ko človeka prevzame strah, nadzor nad seboj izgubi. Iz bibličnih tekstov je mogoče razbrati, da si človek v zaupanju do Boga povrne samozaupanje in tako nadzor nad seboj ponovno vzpostavi. Pri tem pa ne smemo spregledati temeljnega pogoja, da do takšnega procesa pride – da človek svoj pogled usmeri v Jezusovo mesijansko identiteto.

2. Pomen *strahu* v procesu razodevanja skrivnosti mesijanske identitete

V Evangeliju po Marku, najstarejšem bibličnem zapisu izročila o Jezusovem učenju in delovanju (Focant 2012, 3–9; Matjaž 2000, 407–409), imajo opisi čustvenih odzivov ključnih oseb pomembno vlogo pri razvoju literarnega, hermenevtičnega in teološkega koncepta (Dwyer 1996, 12–30; Matjaž 1999, 297–307). V središču pozornosti celotnega dela je razkrivanje identitete Jezusove osebe in identitete ter vloge njegovih sledilcev.

Čeprav se Markov evangelij začne s kristološko trditvijo, ki Jezusa opredeljuje ne samo kot obljubljenega Mesija (*Christós*) – pričakovanega v hebrejsko-judovski tradiciji –, ampak tudi kot Božjega Sina (*Huiós Theou*) (Mr 1,1), se skozi celotno pripoved vztrajno pojavljajo vprašanja o njegovi resnični identiteti, izvoru njegove oblasti in o bistvu njegovega poslanstva (Mr 1,11.27; 2,7; 4,41; 6,2.14sl.; 8,27–29; 9,7; 14,61; 15,2.39).

Pri oblikovanju izročila se avtor kaže kot spreten kerigmatični pripovedovalec. Jezusove mesijanske resničnosti ne razodeva le s klasičnimi kristološkimi naslovi in teološkimi trditvami, temveč njegovo istovetnost razkriva skozi čustvene in razumske odzive ljudi na njegovo učenje in delovanje. Ob tem na ključna vprašanja o Jezusovi identiteti in identiteti njegovih učencev ne ponuja neposrednih, hitrih

² *Toutōn de ge tēn epistēmēn andreian prosagoreueis* (Platon [1981], *Lahes* 198C).

³ *Kreitō heautou allo ti ē sophia* (Platon [1981], *Protagora* 358C).

⁴ Tudi v dojemanju Boga, prim. Krašovec 2023, 127–144.

odgovorov, temveč dopušča, da se proces ‚kristološkega iskanja‘ odnosa do svetega in presežnega, ki se po njem razodeva, razvija postopno (Stock 1986, 227). Dogajanja, ki jih avtor prav z opisom z različnih čustev predstavlja intenzivno in angažirano, kažejo na paradoksalnost razkrivanja ‚skrivnosti‘ (*mystērion*) Kristusove identitete (prim. Mr 4,11). Po eni strani se namreč v Markovem evangeliju razkriva globoka razlika med Božjim in človeškim ‚mišljenjem‘ (*phronéō*) (8,33); po drugi strani skrivnost Jezusove identitete presega vse ustaljene predstave, kar pri njegovih sledilcih ne vzbuja zgolj občudovanja, hrepenenja in strahu, pač pa tudi stisko, žalost, jezo, nasprotovanje in zavračanje. Med raznolikimi čustvenimi odzivi, ki spremljajo razkrivanje Jezusove presežne mesijanske narave in človekove vere, ima strah v Markovem evangeliju osrednjo vlogo.

To trditev bomo poskušali utemeljiti s prikazom terminologije čudenja in strahu v Markovem evangeliju ter s kratko semantično predstavitev terminov strahu v grških in hebrejskih bibličnih tekstih. V obravnavanem evangeliju so odzivi na razkrivanje Božjega pri osrednjem oznanilu o nastopu Božjega kraljestva (1,14-15), kar je neposredno povezano z razkrivanjem mesijanske skrivnosti (Dwyer 1996, 20),⁵ opisani s terminologijo čudenja.⁶

Najpomembnejša izraza, povezana z opisi čudenja v Markovem evangeliju, sta glagola *thambéō* (čuditi se) in *ekthambéō* (osupniti, zgroziti se), ki se v celotnem bibličnem korpusu pojavljata izključno pri Marku (1,27; 10,24.32; 9,15; 14,33; 16,5.6), nato *thaumázō* (čudim se, strmim; 5,20; 6,6; 15,5.44), *ekpléssō* (preplašim se, zbegam se, osupnem; 1,22; 6,2; 7,37; 10,26; 11,18), *eksístēmi* (sem iz sebe, strmim; 2,12; 3,21; 5,42; 6,51), *ékstasis* (sem iz sebe; 5,42; 16,8), *tharséō* (prestrašim se; 6,50; 10,49), *tremō* (trepetam; 5,33) in *trómos* (trepet; 16,8). Večina eksegetov k tej skupini šteje tudi izraze iz besedne družine *phob-*, ki so v Markovem evangeliju prisotni v treh oblikah: glagol *phobéomai* (biti prestrašen, občutiti strah; 4,41; 5,15.33.36; 6,20.50; 9,32; 10,32; 11,18.32; 12,12; 16,8), samostalnik *phóbos* (strah, groza; 4,41) in pridevnik *ékphobos* (izjemno prestrašen; 9,6). V Novi zavezi se glagol *phobéomai* pojavi 95-krat, pri čemer aktivna oblika *phobéō* ni uporabljena nikoli, samostalnik *phóbos* pa je zabeležen 47-krat. Poleg teh glavnih izrazov najdemo za opis čustva strahu še šest drugih oblik besedne družine *phob-*,⁷ ki nedvomno predstavlja najpomembnejšo terminološko skupino za opisovanje čustva strahu v grških bibličnih, pa tudi nebibličnih tekstih.

⁵ T. Dwyer v svoji raziskavi odzivu čudenja v Markovem evangeliju pripisuje ključno konstruktivno vlogo pri razvoju njegovega literarnega in teološkega koncepta. Navaja 32 primerov, od katerih se jih osem nahaja v pripovedih o čudežih in izganjanju hudih duhov (2,12; 4,41; 5,15.33.42; 6,50.51; 7,37), osem v kontekstu učenja ter napovedi smrti in vstajenja (1,22.27; 6,2; 9,32; 10,24.26; 11,18; 12,17); pet se jih nanaša na reakcijo judovskih avtoritet in Pilata (6,20; 11,32; 12,12; 15,5.44); trikrat se ta motiv pojavi v pripovedi o praznem grobu (16,5.6.8); za drugih osem primerov (3,21; 5,20; 6,6; 9,6.15; 10,32) ni pravega skupnega imenovalca. (Matjaž 2000, 411)

⁶ Klasična zgodovinskokritična eksegeza 20. stoletja govori o t. i. ‚motiv čudenja‘ (*Admirationsmotiv*), ki zajema »alle erzählerischen Momente, die ein Staunen, Fürchten, Sich-Entsetzen, Verwundern zum Ausdruck bringen« (Theissen 1974, 78).

⁷ *Aphóbōs* – brez strahu, neustrašen (Lk 1,47; 1 Kor 16,10; Flp 1,14; Jud 12), *ékphobos* – prestrašen (Mr 9,6; Heb 12,21), *émphobos* – prestrašen, preplašen (Lk 24,5.37; Apd 10,4; 24,25; Raz 11,13), *ekphobéō* – strašiti (2 Kor 10,9), *phobéros* – strašen (Heb 10,27.31; 12,21) in *phóbētron* – groza (Lk 21,11).

Vse do Homerja se je glagolska oblika *phob-* sicer uporabljala v pomenu ‚teči, bežati‘, sčasoma pa je *phóbos* začel vse bolj izražati spremljevalne psihične pojave kakega bega (Jäkel 1972, 142; Pohlenz 1956, 49–52). Tudi ko gre za filozofske tekste – kot so npr. Platonovi dialogi –, besede *čustvo*, kot jo razumemo v novodobnem času, ne najdemo. Namesto tega se pojavlja izraz *páthēma*, kar lahko prevedemo kot *doživljaj* ali *trpljenje*, skratka, kar človek utрпи ali doživi (Platon *Država*, 382B; 439D). Najdemo pa še drug izraz, namreč *páthos*, ki ga navadno prevajamo kot *čustvo*; pomeni tudi *strast* ali *trpljenje*, in v človeku deluje kot antipod njegovi razumski sposobnosti (Platon, *Država* 603E–604B).

Podobno tudi v rimski antiki – izraza *čustvo*, kot ga uporablja moderna terminologija, ne pozna. Tako pri Avguštinu besede *emocija* ne najdemo – namesto tega uporablja izraze, kot so *perturbatio*, *affectio*, *affectus*, predvsem pa *passio*, kar se večinoma prevaja kot *strast* (Brachtendorf 2009, 11). V tem smislu spominja na Platonovo teoretično usmeritev, kjer so čustva del človekovih značajskih potez in jih je zato treba interpretirati z etične perspektive.

Termini besedne družine *phob-* imajo tudi v Markovemu evangeliju drugačen pomen in vlogo kot preostali izrazi čustev. To potrjuje tako kontekstualna analiza posameznih primerov teh terminov, ko se čustvo strahu dosledno pojavlja v okolju razkrivanja mesijanske skrivnosti – to je svetega in presežnega (Matjaž 1999, 201–222) –, kot tudi semantična analiza hebrejskih virov, ki predstavljajo tradicionalno in teološko podlago grških bibličnih tekstov in njihovih teološko-antropoloških konceptov. V nadaljevanju bomo na kratko predstavili nekaj glavnih semantičnih elementov terminologije strahu v hebrejskih tekstih Stare zaveze, ki se pojavlja v ključnih kontekstih razodevanja svetega (Schlimm 2019, 28–50).

3. Vloga strahu v hebrejskih tekstih Stare zaveze

Tudi v grškem prevodu Svetega pisma, Septuaginti, izrazi iz besedne družine *phob-* predstavljajo ključno terminološko mesto za opisovanje strahu, saj se pojavijo približno 650-krat. Približno 80 odstotkov teh pojavitev predstavlja prevod osrednjega hebrejskega izraza za strah *yārē'*, ki ima v starozaveznih besedilih temeljno teološko funkcijo – bistveno namreč oblikuje biblično razumevanje Boga in vere (Becker 1965, 1–18; Costacurta 1988, 31–38; 125–130; 146–150).

Čustvo strahu je tudi v hebrejskih bibličnih tekstih prepoznano kot primarno človeško čustvo z zelo širokim pomenskih spektrom. Nedvomno pa bistveno znanjuje odnos med človekom in Bogom, zato je to temo treba upoštevati ne le pri teološkem razumevanju Svetega pisma, ampak pri teološkem razmisleku nasploh (Castelo 2008, 148). Očitna je ambivalentnost tega primarnega človeškega čustva, saj se strah Božji na številnih mestih hvali, tako npr. Knjiga pregovorov pravi, da je strah Gospodov »začetek modrosti« (9,10). Psalmist kliče: »Vsa zemlja naj se boji Gospoda, vsi prebivalci sveta naj pred njim trepetajo« (Ps 33,8), kar lahko v človeku vzbudi negativno konotacijo. Zato je treba razločevati med religi-

oznim vidikom strahu, ki je oblika človekove pobožnosti, in strahom, ki se pojavlja kot grožnja in lahko religiozno izražanje zaznamuje negativno (Schüz 2020, 109). Po drugi strani preroki pogosto pozivajo, naj se človek Boga ne boji, ampak mu zaupa – npr. Izaija pravi: »Ne boj se, saj sem s teboj, nikar se plaho ne oziraj, saj sem jaz tvoj Bog. Okrepil te bom in ti pomagal, podpiral te bom z desnico svoje pravičnosti.« (41,10) Ta dva ambivalentna vidika lahko srečamo skupaj celo v istem preroškem oraklju, ko Mojzes ob sinajski teofaniji ljudstvo roti: »Nikar se ne bojte! Kajti Bog je prišel, da bi vas preizkusil in da bi bil njegov strah v vas, da ne bi grešili.« (2 Mz 20,20) Pomembno je torej razlikovati ne le predmet strahu, temveč tudi, kaj naj bi to čustvovanje v človeku doseglo. Okoli 150 primerov čustva strahu, ki so opisana z glavnim terminom *yārē'* oz. *yr'*, opisuje strah pred grožnjo, izhaja jočo od ljudi (1 Mz 9,2; 26,7; 31,31; 46,3) ali od naravnih pojavov (Iz 43,1-5), v drugih primerih pa lahko govorimo o strahu pred Bogom (Schlimm 2019, 31–36). A tudi tu si je treba zastaviti vprašanje, na kaj se ta strah resnično nanaša in na kakšen način Bog za človeka predstavlja grožnjo. Na tem področju se bili izvedene številne raziskave, ena najpomembnejših pa je še vedno delo Rudolfa Otta o Svetem (1917), ki govori o Bogu kot o pojavu neskončno svetega, presežnega in skrivnostnega, na kar se človek odziva s strahom, trepetom in očaranostjo – odbija ga in privlači (*tremendum et fascinosum*). Celovitosti motiva, ki jo izraža hebrejski termin za strah *jr'*, Ottova interpretacija strahu sicer ne zajame, gotovo pa je bila navdihnjena s posamezni ključnimi mesti hebrejskega Svetega pisma (Schlimm 2019, 25–50; 33).

4. Strah krvotočne žene

Tudi v pripovedi o ženi, ki je imela krvotok (Mr 5,25–34), je motiv strahu v ženinem odzivu na ozdravljenje predstavljen zelo na kratko (5,33), vendar ima zaradi svoje neposredne navezave na temo vere, ki je vodilni povezovalni element osrednje skupine čudežev prvega dela Mr (4,35–5,43), za interpretacijo odločilno vlogo. Kakor v pripovedi o geraškem obsedencu je tudi tukaj v ospredju opis bolezni, ženinega trpljenja in njen odziv na srečanje z Jezusom – sam čudež ozdravljenja pa je zaznamovan predvsem z motivom strahu.

Opis ženine bolezni se naslanja na starozavezni okvir obredne nečistosti (3 Mz 15,19–30). Njeno dvanajstletno krvavenje ni pomenilo zgolj dolgotrajnega telesnega trpljenja, temveč tudi eksistencialno zaznamovanost z družbeno in religiozno izključenostjo.⁸ Ker kri v judovski tradiciji predstavlja sedež življenja, s katerim lahko razpolaga le Bog, je bila ženska zaradi nenehnega izgubljanja krvi v stanju trajne nečistosti – s tem pa ji je bil onemogočen dostop do svetišča, skupne molitve in celo do polnopravnih družbenih odnosov.⁹

⁸ Podobno velja za Tobita, še posebej v družinskem okviru (Skralovnik 2022, 265–291).

⁹ S tem je uvrščena med ‚šibke‘ like, ki pa izkazujejo izjemno vero in notranjo moč, glej Avsenik Nabergoj 2023, 21–49.

V judovski tradiciji je kri razumljena kot bistvo življenja, ki pripada izključno Bogu –oblasti nad življenjem nima nihče razen Boga. Žena je s krvavitvami kršila sveti red življenja in je bila zato družbeno in religiozno izobčena. Te okoliščine poudarjajo pomen trenutka, ko Jezus razkrije svojo božansko moč, in obenem izpostavljajo izjemno vero žene, ki se je kljub nevarnosti družbene obsodbe odločila približati Jezusu. Ko se dotakne njegove obleke (5,28), se takoj zgodi sprememba, in sicer tako v njej kot pri Jezusu (vv. 29-30, *euthys*). V njenem telesu se prebudi osvobajajoče spoznanje (*egnō tō sōmati*), da je ozdravljena. Bolezen, ki ji je do tedaj preprečevala osnovne človeške stike, ji zdaj odpira pot do skrivnostne Božje prisotnosti. Na to razodetje se ne odzove le z razumom, temveč s celotnim telesom; evangelist to izrazi z motivom strahu: »Ker je žena vedela, kaj se je z njo zgodilo, je vsa *preplašena trepetaje* pristopila, se vrgla predenj in mu povedala vso resnico.« (5,33)

Čustvo strahu je tu izraženo v dvojni deležniški konstrukciji (*phobētheisa kai trémousa*), ki poudarja intenzivnost dejanja in njegovo trajanje. Ta dvojna glagolska konstrukcija je v bibličnem jeziku edinstvena, čeprav se njena samostalniška oblika *phóbos kai trómos* pojavlja kot klasičen izraz za človekovo odzivanje ob stiku z Božjim (Matjaž 1999, 130–132).¹⁰ Apostol Pavel jo razume kot bistveni del prave vere – strah in trepet pred Bogom (prim. Flp 2,12; 1 Kor 2,3; Ef 6,5). Tudi ženina reakcija na Jezusovo vprašanje (v. 32) ne izraža zgolj psihološkega strahu ali občutka krivde,¹¹ temveč spoštljiv strah omejenega človeka pred neskončno svetostjo, ki mu razkriva mejo med življenjem in smrtjo (Matjaž 2001, 157–159). To potrjuje tudi njen nadaljnji odziv, ko v znamenje predanosti in hvaležnosti pade pred Jezusom (*prosépesen autō*), kar je značilno za prizore Božjega razodevanja (Theissen 1974, 133).

Čeprav je opis njenega strahu podoben klasičnim epifaničnim literarnim pripovedim, Marko predstavlja nov evangelijski pogled: strah, ki se pojavi ob stiku z Božjim, ne vodi v grozo in beg, temveč nasprotno: v bližino. Žena se ne umakne, temveč se z Jezusom sreča osebno. V tem trenutku je osvobojena vseh notranjih ovir in mu lahko odkrito pove »vso resnico« (v. 33b). Evangelijska izkušnja strahu ob razodetju Božje veličine v Jezusu tako vodi k poglobljenemu življenjskemu odnosu z njim, hkrati pa tudi h globljemu zavedanju sebe in svojih omejitev

4.1 Strah in ljubezen

Poskušajmo *spoštljivi strah* krvotočne žene interpretirati v perspektivi biblične trditve iz prvega Janezovega pisma: »V ljubezni ni strahu, temveč popolna ljubezen prežene strah.« (1 Jn 4,18) Ta biblična misel dodatno osvetli bivanjski položaj krvotočne žene, zato na tem mestu lahko postavimo tezo, ki se glasi: *spoštljivi strah* je mogoče pojmovati kot obliko *ljubezni*. Ker je krvotočna žena *ljubila*, se je osvobodila *strahu*. Njeno ozdravljenje je celostno – fizično, afektivno in duhovno.

¹⁰ Prim. LXX 2 Mz 15,16; 5 Mz 2,25; 11,25; Ps 55,6; Iz 19,16; Jdt 2,28; Dan 5,19.

¹¹ Velik del eksegetov ženin odziv strahu in trepetu interpretira kot negativen odziv (Theissen 1974, 137), kot izraz »frustracije in ranjenosti njene identitete« (Vogt 1993, 124–132); drugače med drugimi Gnlika 1994, 216: »Furcht und Zittern können in diesem Kontext nicht mehr rein psychologisch gedeutet werden.«

Zato se ustavimo ob Avguštinovi teološki refleksiji, kjer razpravlja o povezanosti med ljubeznijo in strahom in se sprašuje, kaj pomeni, da človek v ljubezni strah preseže (Avguštín, *De diversis quaestionibus* 33–35).

Kako Avguštín interpretira misel, da v ljubezni ni strahu (Drecoll 2020, 87–91)? Najprej se moramo poglobiti v njegovo definicijo strahu, pri čemer je pomenljivo, da išče vzroke, zakaj se strah v človeku pojavi:

»Brez dvoma je vzrok za strah [metus] v tem, da to, kar ljubimo, bodisi izgubimo, ko smo enkrat že pridobili, bodisi ne dosežemo, na kar smo upali. Zakaj kdorkoli, ki bo ljubil ali posedoval prav to odsotnost strahu [non metuere], kakšen strah bo imel, da bi utegnil to (odsotnost strahu) izgubiti? (*Nulli dubium est non aliam metuendi esse causam, nisi ne id quod amamus aut adeptum amittamus aut non adipiscamur speratum. Quare quisquis hoc ipsum non metuere amaverit atque habuerit, quis metus erit ne id possit amittere?*)« (Avguštín, *De diversis quaestionibus* 33)

Strah ali *metus* se po Avguštinovem mnenju najprej kaže v tem, da se človek boji izgubiti tisto, kar ima in to tudi ljubi. Nato pa se strah razodeva še v drugi obliki: človek se namreč boji, da bo izgubil tisto, kar ljubi, čeprav tega še nima, vendar upa, da bo imel. Kajti to, kar človek ljubi ali želi obdržati, spremlja tudi strah. V tem smislu sta strah in ljubezen med seboj povezana. Ta ugotovitev skriva v sebi svojevrsten paradoks, ki se kaže v vprašanju, kakšno naj bo stanje brez strahu. Mišljeno je takšno stanje, da človek ne ljubi drugega, kakor tudi *odsotnost strahu*, kar Avguštína vodi k zaključku, da mora ta odsotnost v njem že obstajati:

»Povsem nič se ne boji ta, ki nič drugega ne ljubi kakor odsotnost strahu. Zatorej nihče ne more zgolj želeči si te odsotnosti, ne da bi jo obenem tudi posedoval. (*Nullo prorsus modo metuit, quisquis nihil aliud amat quam non metuere. Et propterea nemo potest hoc solum amare et non habere.*)« (Avguštín, *De diversis quaestionibus* 33)

Pri iskanju odgovora na vprašanje, kako naj človek pride to tega, da bo živel brez strahu, ga Avguštín najde v ljubezni, ki ljubi življenje brez strahu – vendar z *umevanjem* oz. spoznanjem:

»Živeti brez strahu, a z umevanjem, to je treba ljubiti. (*Amandum est sine metu cum intellectu vivere.*)« (Avguštín, *De diversis quaestionibus* 35.1)

Vendar Avguštín pride do sklepa, da je tisto, kar človek ljubi in ne more izgubiti, lahko le *večno*. Tako poudarja človekovo metafizično usmerjenost: ko se vrne v svojo notranjost, lahko svoj pogled usmeri v *večno* – končno v Boga. Kajti le *večno* je tisto, pravi Avguštín, v kar človek lahko zaupa – in kar tistemu, ki ljubi, ne bo odvzeto:

»Večno je tisto, v kar lahko upravičeno zaupamo, tisto, kar ljubečemu ne more biti odvzeto. (*Aeternum est enim, de quo solo recte fiditur, quod amanti auferri non potest.*)« (Avguštín, *De diversis quaestionibus* 35.2)

V mišljenju in ravnanju krvotočne žene lahko odkrijemo elemente Avguštinove refleksije o strahu in ljubezni. Najprej spomnimo, da je bilo njeno življenje zaznamovano s strahom – in v takem stanju se je približala Jezusu. Vendar njena odločitev, da se mu približa, kaže, da gre za racionalno odločitev, za razumevanje situacije, v kateri se je znašla. Kljub strahu – se pravi iracionalnemu občutku – je ohranila trezno presojo, kar jo je vodilo k spoznanju oz. védenju, da mora rešitev iskati pri Jezusu, v katerem je prepoznala mesijansko identiteto. To je bil prvi korak, ki ga je naredila, s čimer je začela proces ozdravljenja in s tem tudi osvobajanja od strahu.

Ko se je žena *dotaknila njegove obleke* (v. 27), je začela do Jezusa vzpostavljati ljubeč odnos, kar njeno vero in upanje dopolni z ljubeznijo – ker se je začela zavedati, da tega, kar ljubi, ne more več izgubiti: od Jezusa je odšla ozdravljena (v. 34). Na eksistencialni ravni pa se je žena začela zavedati, da jo je njena bolezen postavila v položaj odvisnosti. Rešitve – se pravi ozdravitve in osvoboditve od strahu – ni našla pri sebi ali pri zdravnikih, kjer je porabila vse svoje premoženje (v. 26), ampak se je obrnila stran od sebe in svoje okolice in ga začela iskati v Jezusu. V njem je prepoznala tistega, ki presega vse človeške izkušnje, ker razodeva večno identiteto. Sprva *spoštljivi strah*, ki postane oblika ljubezni, ženo zaznamuje na eksistencialni ravni – in tega ne more več izgubiti. Če je bil začetek njenega pristopa k Jezusu znamenje njene šibkosti in odvisnosti, se je to na koncu izkazalo za način, kako si je povrnila dostojanstvo žene. To pa je bilo mogoče, ker se je je dotaknil Bog.

5. Zaključek

Na osnovi bibličnih besedil je treba čustvo strahu interpretirati kot način pristopa v skrivnost Jezusove osebe, ki je *pot k Bogu* (Jn 14,6). Beseda *strah*, ki jo sestavljajo izrazi grške besedne družine *phob-*, igra pri razkrivanju Jezusove mesijanske identitete v najstarejšem evangelijskem zapisu eno bistvenih vlog. Motiv strahu po eni strani zaznamuje intenzivni odnos do Jezusove osebe in njegovega oznanjevanja ter s tem do procesa prepoznavanja in vere, po drugi pa se preko njega razkriva skrivnostna moč in veličastvo njegove osebe. Čustvo *strahu* je intenzivnejše od preostalih čustev in odzivov in predstavlja vrhunec posamezne literarne enote. To čustvo lahko človeka popolnoma prevzame – in je zato neke vrste model njegove osnovne drže v odnosu do razodevanja presežnega in Božjega.

Biblična tradicija daje temeljni profil za uporabo motiva strahu v Markovem evangelijskem besedilu. Ker spada strah k človekovim temeljnim občutjem in nagovarja celoto človeške eksistence, se v starozavezni tradiciji pogosto pojavlja kot sinonim za vero oziroma *terminus technicus* prave pobožnosti. Sveti ali epifani strah predstavlja najgloblji izraz človekovega priznanja in čaščenja Božje svetosti. Njegovo intenzivnost je zato mogoče primerjati le z intenzivnostjo ljubezni. Postavlja se v nasprotje z racionalnim spoznavanjem in sega za konkretnim pojavljanjem Božje resničnosti.

Motiv strahu v Markovem evangeliju razkriva dinamiko postopnega razodevanja in doumevanja Jezusove identitete. Proces ni utemeljen zgolj na didaktični logiki učiti-razumeti-izpovedati, temveč na teološko-relacijski strukturi poklicati-spremljati-pričevati. Zato strah pri Marku deluje kot hermenevtična kategorija, preko katere človek dojema lastno krhkost in hkrati izkuša presežnost Božje svetosti. Čeprav strah sam še ne ustreza polnosti vere, je nepogrešljiv moment poti k veri – in konstitutivni element procesa približevanja skrivnosti Kristusove osebe, kakor jo evangelist postopno razgrinja v narativnem loku evangelija.

Vendar pa to ne pomeni, da *vera* in *upanje* ne vključujeta tudi racionalne dimenzije, kot jo poudarjata tako filozofska kot teološka misel in jo najdemo tako pri Platonu (*epistēmē* in *sophia*) kakor tudi pri Avguštinu (*intellectus*). Hkrati je mogoče biblično misel poglobiti v perspektivi teološke refleksije, kjer Avguštin opozarja na bistveno dimenzijo preseganja *strahu*, kar omogoča *ljubezen (amor)*.

S te perspektive lahko odkrijemo tri vidike človekovega soočanja s strahom. Če je v filozofski misli poudarek na védenju, to lahko interpretiramo tako, da je pravi odgovor na strah vzpostavitev racionalne dimenzije. Nasprotno je v teološki misli v središču ljubezen do Boga, ki človeka strahu osvobaja. Toda ali je mogoče trditi, da je v bibličnih tekstih, kjer je v ospredju vera in upanje, mogoče posredno prepoznati tako filozofske kot teološke elemente?

Zgled krvotočne žene kaže, da je v sebi združevala vse tri dimenzije. Ko je iskala stik z Jezusom, je bila to racionalna odločitev, kajti imela je spoznanje, ki se je z ozdravitvijo izkazalo za njeno modrost. Na Jezusa se je obrnila v veri in upanju in tako je njena življenjska usmeritev postala drža ljubezni, ki osvobaja vsakega strahu. Njeno ozdravljenje je bilo ‚celostno‘ – ne le fizično in afektivno, ampak eksistencialno.

Fenomena strahu zato ni mogoče razložiti le na psihološki ravni – se pravi, da to ni zgolj čustvo in s tem antropološka kategorija, ki bi jo bilo mogoče postaviti v okvir človekovega racionalnega oz. iracionalnega ‚jaza‘, ampak se razkriva njegova metafizična dimenzija. V tem smislu biblični teksti dokazujejo, da je strah univerzalna eksistencialna kategorija, ki človeka spominja na njegovo presežnost – in s tem tudi na njegovo razmerje do Boga.

Reference

- Avguštin.** 1975. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. Corpus Christianorum: Series Latina, 44A. Turnhout: Brepols.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2023. Čustva in vrednote ženskih likov v Stari zavezi. *Edinost in dialog* 78, št. 2:21–49.
- Becker, Joachim.** 1965. *Gottesfurcht im Alten Testament*. Rim: Päpstliches Bibelinstitut.
- Brachtendorf, Johannes.** 2009. Die Emotionen bei Augustinus. V: Christian Schäfer in Martin Thurner, ur. *Passiones animae. Die »Leiden-schaften der Seele« in der mittelalterlichen Theologie und Philosophie: Ein Handbuch*, 11–28. Berlin: Akademie.
- Castelo, Daniel.** 2008. The Fear of the Lord as Theological Method. *Journal of Theological Interpretation* 2:147–160.
- Costacurta, Bruna.** 1988. *La vita minacciata: Il tema della paura nella Bibbia Ebraica*. Rim: Pontificio Istituto Biblico.
- Drecoll, Volker H.** 2020. Angst bei Augustin. *Hermeneutische Blätter* 26:87–100.

- Dwyer, Timothy.** 1996. *The Motif of Wonder in the Gospel of Mark*. Sheffield: Academic Press.
- Fander, Monika.** 1989. *Die Stellung der Frau im Markusevangelium: Unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe*. Altenberge: Telos.
- Focant, Camille.** 2012. *The Gospel according to Mark: A Commentary*. Eugene: Pickwick Publications.
- Frischmann, Bärbel.** 2023. Furcht, Ängste, Angst in der europäischen Theoriegeschichte. V: *Angstwesen Mensch: Furcht, Ängste, Angst und was sie bedeuten*, 83–125. Berlin: J. B. Metzler.
- Gnilka, Joachim.** 1994. *Das Evangelium nach Markus: 1, Mk 1–8,26*. Zürich: Benziger.
- Jäkel, Siegfried.** 1972. FOBOS und SEBAS im frühen Griechischen. *Archiv für Begriffsgeschichte* 16:141–165.
- Krašovec, Jože.** 2023. Percepcija edinosti Božjega bitja v starejši judovski in krščanski hermenevtiki. *Edinost in dialog* 78, št. 2:127–144.
- Matjaž, Maksimilijan.** 1999. *Furcht und Gotteserfahrung: Die Bedeutung des Furchtmotivs für die Christologie des Markus*. Würzburg: Echter.
- . 2000. Kristološki pomen motiva strahu v Markovem evangeliju. *Bogoslovni vestnik* 60, št. 4:407–415.
- . 2001. Strah kot slutnja presežnega. *Bogoslovni vestnik* 61, št. 2:153–165.
- Otto, Rudolf.** 1917. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Leipzig: T. C. Hinrichs.
- Platon.** 1981. *Plato in Twelve Volumes*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 2005. *Zbrana dela*. Prevod in spremna besedila Gorazd Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba.
- Pohlenz, Max.** 1956. Furcht und Mitleid? Ein Nachwort. *Hermes* 84:49–74.
- Russell, James A.** 1991. Culture and the Categorization of Emotions. *Psychological Bulletin* 110, št. 3:426–450.
- Schlimm, Matthew R.** 2019. The Paradoxes of Fear in the Hebrew Bible. *Svenska Exegetiska Årsbok* 84:25–50.
- Schüz, Peter.** 2020. Of all English words awe is, I think, the one that expresses the fundamental religious feeling most nearly: Die Idee der »Gottesfurcht« in der modernen Religionsforschung. *Hermeneutische Blätter* 26:101–110.
- Skralovnik, Samo.** 2022. Tobit's Penitential Prayer. *Edinost in dialog* 77, št. 2:265–291.
- Stock, Klemens.** 1986. Christus in der heutigen Exegese. *Geist und Leben* 59:215–228.
- Theissen, Gerd.** 1974. *Urchristliche Wundergeschichten: Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*. Gütersloh: Mohn.
- Vogt, Thea.** 1993. *Angst und Identität im Markusevangelium: Ein textpsychologischer und sozialgeschichtlicher Beitrag*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Monografije FDI - 22



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

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Christian Gostečnik OFM



Christian Gostečnik

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 85 (2025) 3, 575—590

Besedilo prejeto/Received:10/2025; sprejeto/Accepted:10/2025

UDK/UDC: 27-475.2:159.942

DOI: 10.34291/BV2025/03/Primc

© 2025 Primc, CC BY 4.0

Liza Primc

John Henry Newman on Emotions in

Parochial Sermons: A Study of Selected Sermons

John Henry Newman o čustvih v Župnijskih pridigah: študija izbranih pridig

Abstract: The presented article¹ examines John Henry Newman's theology of emotions through an analysis of selected *Parochial Sermons*. It argues that Newman understands emotions as mediators between doctrinal truth and the lived reality of faith embodied in the Church. His understanding of emotions is rooted in personal experience: from youthful evangelical fervour, through disappointment at the liberalisation of parliament and the established Church, to a commitment to living according to the teachings of Christ. Newman identifies three key ideas: (a) emotions are legitimate but require constant formation; (b) worship and communal prayer do not suppress emotions but guide them towards calmness; (c) the source and direction of religious emotions is conscience, which leads a person to God. For Newman, emotions are consecrated in Christ and sustained in the Church, where they become expressions of compassion, community, and God's love. The article concludes by demonstrating how Newman's integration of reason and emotion offers a Christian approach to emotions that remains relevant to contemporary theological discourse.

Keywords: John Henry Newman, *Parochial Sermons*, sermons, emotions, theology of emotion, Anglican period, Victorian era, ecclesiology

Povzetek: Članek preučuje teologijo čustev Johna Henryja Newmana skozi analizo izbranih *Župnijskih pridig* (angl. *Parochial Sermons*). Cilj je pokazati, da Newman razume čustva kot posrednike med doktrinarno resnico in živeto realnostjo vere, utelešeno v Cerkvi. Njegov pogled na čustva izhaja iz osebnih izkušenj: od mladostne evangelijske gorečnosti, prek razočaranja in liberalizacije parlamenta in nacionalne Cerkve do zavezanosti življenju v skladu s Kristusovimi nauki. Newman izpostavlja tri ključne ideje: (a) čustva so legitimna, vendar zahtevajo nenehno oblikovanje; (b) bogoslužje in skupna molitev ne zatirajo čustev, ampak jih usmerjajo k miru; (c) vir in smer verskih čustev je vest, ki človeka vodi k

¹ This article was written in the framework of the research programme P6-0262 "Values in Judeo-Christian Sources and Tradition and the Possibilities of Dialogue", which is co-financed by the Slovenian Research and Innovation Agency (ARIS). No new data were created in this study.

Bogu. Za Newmana so čustva posvečena v Kristusu in ohranjena v Cerkvi, kjer postanejo izraz sočutja, skupnosti in Božje ljubezni. Na podlagi teh ugotovitev pokažemo, kako Newmanova integracija razuma in čustev ponuja krščanski pristop k čustvom, ki je relevanten za sodobni teološki diskurz.

Ključne besede: John Henry Newman, *Župnijske pridige*, pridige, čustva, teologija čustev, anglikansko obdobje, viktorijanska doba, ekleziologija

1. Introduction

Theology of emotion is considered a relatively recent field of research, best described as “a specific theoretical view of emotions and emotionality that takes particular account of the concepts of spirituality and thoughts about God or the transcendent, or even derives essentially from them, and considers emotions and emotionality through this prism.” (Centa Strahovnik 2023, 586) Yet, although the term “theology of emotion” may be new, theological reflection on emotions and feelings has been present for centuries. Historically, the study of religious emotions has long been evident in sermons, which in the past (and still today) praised, criticized, and attempted to convey emotional rules for believers and society. (Clement 2017; 2019; 2025)

This is particularly evident in eighteenth- and nineteenth-century England. Shifts in discourse on emotions marked changes in preaching practice, especially during the First Great Awakening in the 1830s and 1840s (Cummins and Stille 2021, 10–11), when emphasis was placed on faith, the emotional experience of conversion, and the individual’s relationship with God. As a result, many Evangelicals “had pursued homiletic strategies of affectionate religion to induce among their listeners either conversion or a longing for conversion” (Turner 2002, 32). Moderate and conservative Evangelicals prevailed over those who put greater emphasis on quiet piety and restrained preaching rather than intense emotional religious experience as the primary indicator of faith, which led to tensions with other non-conformists who rejected such religious fervour. “Consequently, evangelicalism both inside and outside the Church of England was almost always equated, especially by its critics, with a religion of emotional conversion or incitement of intense religious feeling.” (32)

At the same time, it is important to recognise that the Victorian era was shaped by a Romantic culture characterised by “its mawkish sentimentality, its anxieties of gender and class, its fantasies of empire, its elaborate matrix of sexuality, and – most memorably – its literature, defined both by complex portraits of emotion and an equally complex ability to spur emotion in readers” (Ketagbian 2011). Victorian emotional expression was as varied as it was a “central epistemological tool throughout the era” (Moore 2018).

It was within this cultural and religious context that John Henry Newman (1801–1890), one of the most influential Anglican and later Roman Catholic theologians

of the nineteenth century, produced writings that shaped modern Christian thought. Despite his significance, the emotional dimension of Newman's theology has received comparatively little scholarly attention. Only recently have studies such as Veléz (2022) and Emrich (2023) begun to examine the Englishman's understanding of emotion.

Given this gap, the present study seeks to examine how Newman conceptualised the role of emotion in Christian life, focusing on the sermons later published as *Parochial Sermons* (PS). It argues that across these texts, which span nearly a decade from his early preaching at Oriel to the height of his Oxford influence, Newman articulates a coherent theology of emotion that affirms grief, sympathy, friendship, peace, and joy as Christian virtues, while subjecting religious excitement to the disciplines of worship, doctrine, and moral principle. In short, the article contends that Newman develops a Christian pedagogy of emotions, in which emotions are acknowledged, formed, and sanctified within the context of Christ, the Church, and conscience.

2. Sermons and Preaching Style of John Henry Newman

Before turning to the analysis of Newman's theory of emotion, it is helpful to recall the scale of his preaching activity. Over the course of his life, Newman wrote approximately 670 sermons, in addition to nearly 200 sermon notes and fragments. According to Oratorian Paul Chavasse (2009), Newman stepped into the pulpit some 1,270 times during his Anglican years.

Newman first extended preaching ministry began when he assumed responsibility for the parish of St Clement's, Oxford. These early sermons were strongly Calvinist in tone and theoretical emphasis². This soon provoked open criticism from Edward Hawkins (1789–1882) of Oriel College, who objected to Newman's fervour in attempting to lead parishioners towards his own beliefs. Hawkins presented Newman with J. B. Sumner's *Apostolical Preaching Considered in an Examination of St. Paul's Epistles*,³ a work that significantly influenced his theological beliefs. As a consequence, his preaching gradually shifted away from Calvinist emphases towards High Church ecclesiology.

When Newman took over the parish of St Mary's, Oxford, he began to deliver sermons that were later published in six volumes as *Parochial Sermons* (1834–1842). Newman also contributed the entire fifth volume to the collaborative series *Plain*

² In his first sermon (Sermon no. 1) *Man goeth forth unto his work and to his labour until the evening*, preached on 27 June 1824, Newman denied baptismal regeneration and divided people into two exclusive groups: saints and sinners. (*Sermons 1824–1843*, IV, Sermon no. 1, 17–25; *AW.*, 77)

³ John Bird Sumner (1780–1862), also an evangelical Anglican and later Archbishop of Canterbury, conceived his work *Apostolic Preaching* as a handbook for preachers. In it he emphasises practical examples, taking the apostles, especially St Paul, whom he recognised as the most suitable model, as the central figure of preaching. Sumner seeks to demonstrate that what is important in preaching is the selection of material and the manner in which it is treated, rather than the expression of personal opinions, and with that he strongly criticised the doctrine of Calvinism.

Sermons (1843), intended to support parish clergy with accessible homiletic material. In 1868, these two strands were brought together in the eight-volume *Parochial and Plain Sermons (PPS)*, which reprinted the six *Parochial Sermons* alongside Newman's *Plain Sermons*, thereby unifying all his Anglican parish preaching in a single corpus consisting of almost 200 sermons. However, for the purposes of the present study, the focus rests solely on the early editions of *Parochial Sermons*.

In terms of structure and style, Newman's sermons characteristically lack composition, structural symmetry, or clearly marked divisions. This reflects a broader nineteenth-century movement away from the established oratorical tradition. Newman was concerned primarily with communicating theological truth, which is the main goal of a sermon. Newman's sermons appear to be written with the aim of engaging listeners more effectively, "to initiate contact with listeners, to name the ceremony of the day, to refer to the gospel, and to introduce exemplary stories. Newman included also acclamations, wishes, and calls for prayer in his sermons." (Kuczok 2014) However, "commentators agree that the sermons were original and exceptional since they followed the homiletic conventions in a unique way, resulting in a new individual genre of sermon" (2014).

On average, Newman's sermons were fourteen pages long and took about 45 minutes to deliver (Chavasse 2009). His preaching style was simple: "unpretending and sincere, proclaimed or even read in a low voice." (Kuczok 2014) Except for the occasional long pause, which may have hinted at the depth of his reflections, he simply read the sermons in an almost monotone voice, without gesture, his gaze fixed on the text before him (Chavasse 2009). Newman's voice made quite an impression on the audience: "Another hearer recalled that 'it is hardly necessary to mention the wonderful charm of Newman's voice and manner as a reader. I once heard him read the Gospel of the lilies of the field before preaching on it. So impressive and suggestive was his modulation of the words that it rang in my ears for days, and seemed to suffice for a sermon by itself.'" (Chavasse 2009)

Newman insisted on reading his sermons in accordance with Anglican practice, believing that this brought greater clarity to his message. It was, of course, also his personality, religious rigour, and devotion to Christ that made him an earnest and effective preacher. As Kuczok observes (2014), Newman knew how to create a magnetic preaching personality that was simultaneously aligned with the linguistic preferences of the Victorian Era:

"sermons were expected to find a middle way between a classical oratory and a literary work. The style of a sermon could be neither mean nor vulgar, nor ornate and affected in fact, the only rhetorical device used by Newman in his sermons was pausing, but employed rather for the result of intensity of thought than for ornamental effects. He distrusted the so-called trope based rhetoric, and thus, avoided the common rhetorical figures, such as recapitulations, startling illustrations, over-worked phrases, or elaborate metaphors." (Kuczok 2014)

Building on these foundations, we can conclude that *PPS* stand as the clearest expression of theological reflection on the inner life of faith, offering a sustained meditation on the meaning of Christian discipleship and the spiritual formation of the believer.

3. Aims and Methods

This study adopts a qualitative, textual-theological approach, focusing on close readings of selected sermons from John Henry Newman's *PS*. The aim is not to provide an exhaustive survey of Newman's preaching, but to conduct a targeted analysis of sermons in which the role of emotions is explicitly thematised, either as a theological concept or as a pastoral concern. The emphasis lies in identifying how Newman interprets, regulates, and integrates emotions within Christian life, and how his theological vision situates emotions within Christology, ecclesiology, and spiritual practice, alongside Newman's position within nineteenth-century debates concerning emotion in religion.

Two criteria were followed in selecting sermons for analysis: first, sermons in which Newman explicitly discussed emotion; and those in which he integrated emotions into broader theological themes. The sermons were then organised into five thematic clusters.

Thematic Cluster	Title & Reference	Date	PS Vol.	Sermon No.	Focus
Christological grounding of emotions	<i>The Tears of Christ at the Grave of Lazarus</i>	12 Apr 1835	3	10	Christ's tears as revelation of divine compassion in human emotion
	<i>Christian Sympathy</i>	17 Feb 1839	5	9	Emotions sanctified in ecclesial community and solidarity
Regulation of religious excitement	<i>Religious Emotions</i>	27 Mar 1831	1	14	Difference between fervour and mature commitment
	<i>The Religious Use of Excited Feelings</i>	3 Jul 1831	1	9	Intense emotions as temporary gifts aiding conversion
	<i>Religious Worship a Remedy for Excitements</i>	8 Feb 1835	3	23	Liturgy as corrective to excessive emotionalism
	<i>Equanimity</i>	22 Dec 1839	5	5	Calmness and balance as the fruit of grace
Friendship and ordered affections	<i>Love of Relations and Friends</i>	27 Dec 1831	2	5	Friendship and natural affections as training for charity
Emotion in suffering and consolation	<i>Peace and Joy amid Chastisement</i>	12 Jun 1836	4	8	Coexistence of fear, joy, sorrow, and consolation in suffering
Critique of sentimental religion	<i>The Religion of the Day</i>	26 Aug 1832	1	24	Exposure of shallow, aestheticised religious feeling

Table 1: Selected sermons from *PS*, classified in thematic clusters.

4. Analysis of Selected Sermons

4.1 Christological Validation of Emotion

John Henry Newman saw the foundation of the dignity of all human emotions in their adoption by Christ. As he observed, “hardly do we enter into the feelings and meaning of men like ourselves, who are gifted with any special talent; even human philosophers or poets are obscure from the depth of their conceptions. What then must be the marvellous abyss of love and understanding in Him who, though partaker of our nature, is the Son of God?” (*PS*, Vol. 3, Sermon no. 10)

This presupposes that Newman understood emotions to be an integral part of every human nature and as such belonging to the order of salvation history: they are considered a constitutive element of humanity, accepted by the Word and thereby sanctified. In the sermon *The Tears of Christ at the Grave of Lazarus* (preached 12 April 1835), Newman interpreted Jesus’ weeping at the tomb as a *locus theologicus* in which divine compassion and love are revealed within the realm of human emotions and feelings (*PS*, Vol. 3, Sermon no. 10). As such, this scene is presented as authentically human and theophanic.

“This is a consideration full of comfort, but of which commonly we do not avail ourselves as we might. It is one comfortable thought, and the highest of all, that Christ, who is on the right hand of God exalted, has felt all that we feel, sin excepted; but it is very comfortable also, that the new and spiritual man, which He creates in us, or creates us into, – that is, the Christian, as he is naturally found everywhere, – has everywhere the same temptations, and the same feelings under them, whether innocent or sinful; so that, as we are all bound together in our Head, so are we bound together, as members of one body, in that body, and believe, obey, sin, and repent, all in common.” (*PS*, Vol. 5, sermon no. 9)

Newman developed this further in the sermon *Christian Sympathy* (preached 17 February 1839), where the Christological grounding of emotion gives way to an ecclesial grounding within the community of believers. He warned against the danger of isolation and the withering of sympathy among Christians: “Persons think themselves isolated in the world; they think no one ever felt as they feel. They do not dare to expose their feelings, lest they should find that no one understands them. And thus they suffer to wither and decay what was destined in God’s purpose to adorn the Church’s paradise with beauty and sweetness.” (*PS*, Vol. 5, sermon no. 9)

Even more troubling for Newman was the tendency of people to blindly assent to religious principles without professing or passing judgement on them. “Thus it is that the world cuts off the intercourse between soul and soul, and substitutes idols of its own for the one true Image of Christ, in and through which only souls can sympathise.” (*PS*, Vol. 5, sermon no. 9) This matters because in Newman’s opinion, sympathy is grounded in shared Christian experience. This is because

“whereas the grace in us is common to us all, the sins against that grace are common to us all also. We have the same gifts to sin against, and therefore the same powers, the same responsibilities, the same fears, the same struggles, the same guilt, the same repentance, and such as none can have but we.” (*PS*, Vol. 5, sermon no. 9)

On this basis, Newman shaped a framework in which every Christian is one and the same: “as in Christ, who is perfect, so in himself, who is training towards perfection.” (*PS*, vol. 5, sermon no. 9)

4.2 Religious Emotion and the Regulation of Excitement

Although Newman affirmed the value of emotion in Christ himself, he insisted that emotions are insufficient as criteria for true religion; moreover, he warned against the instability inherent in unregulated religious feeling. In the sermon *Religious Emotions* (preached 27 March 1831) Newman cautioned against confusing fervent religious emotion with enduring Christian commitment, for “a violent impulse is not the same as a firm determination” (*PS*, Vol. 1, Sermon no. 14).

Using the examples of Peter’s impetuous vow (Mt 26:35) and the fickle enthusiasm of the crowd on Palm Sunday (Mt 21:1-11), Newman drew a sharp distinction between passing excitement and the “calm, deliberate preference” for God’s will that characterises a mature faith. His purpose was not to suppress genuine affection for God, but to prevent believers from mistaking its early or incidental manifestations for spiritual depth. He pointed out that Peter’s fervour, which turned to denial within hours, served as a warning of the danger of grounding religion in emotions alone. (*PS*, vol. 1, Sermon no. 14)

“No one can be religious without having his heart in his religion; his affections must be actively engaged in it; and it is the aim of all Christian instruction to promote this. But if so, doubtless there is great danger lest a perverse use should be made of the affections. In proportion as a religious duty is difficult, so is it open to abuse. For the very reason, then, that I desire to make you earnest in religion, must I also warn you against a counterfeit earnestness, which often misleads men from the plain path of obedience, and which most men are apt to fall into just on their first awakening to a serious consideration of their duty. It is not enough to bid you to serve Christ in faith, fear, love, and gratitude; care must be taken that it is the faith, fear, love, and gratitude of a sound mind.” (*PS*, vol. 1, Sermon no. 14)

Later that year, in *The Religious Use of Excited Feelings* (preached 3 July 1831), Newman took a more nuanced stance. He likened intense emotional experiences in the early stages of Christian repentance and discipleship to the restored Gerasene demoniac (Mr 5:19). In doing so, he argued that strong initial emotions such as fear, gratitude, relief, and joy are providential tools to facilitate the first steps towards obedience, but not the essence of faith. Emotions, he argued, are useful

only as instruments directed towards principle, temporary gifts to be acted upon before they fade away. (*PS*, Vol. 1, sermon no. 9)

In this context, he addressed the greater pastoral concern for those who come to serious religion later in life, often after long neglect. For them, obedience is “laborious uphill work” compared with those who have been brought up in faith or have lived in faith since their youth. As Newman saw it, God, in His mercy, grants these stragglers a temporary “cure” for their disadvantage, an emotional impetus that helps them overcome their initial reluctance to fulfil their duty. Yet this gift harbours a danger: the risk of mistaking emotions with religion itself. When emotions inevitably wane, there is a danger that the believer will fall into despair, spiritual stagnation, or unhealthy attempts to artificially rekindle past fervour, since fervour or zeal are not reliable indicators of genuine faith. (*PS*, Vol. 1, sermon no. 9)

Newman did not, however, deny heightened emotions that are part of one’s natural temperament, or that occur under special circumstances or initial remorse. Such feelings are mostly episodic and often fade upon reflection. In this regard, he linked strong emotions with sound Christian principles, describing “the perfect state of mind” as “a deliberate preference of God’s service to everything else, a determined resolution to give up all for Him; and a love for Him, not tumultuous and passionate, but such love as a child bear towards his parents, calm, full, reverent, contemplative, obedient” (*PS*, Vol. 1, sermon no. 9). Of course, such strong emotions cannot be avoided altogether, but Newman observed a general rule: “the more religious men become, the calmer they become; and at all times the religious principle, viewed by itself, is calm, sober, and deliberate.” (*PS*, Vol. 1, sermon no. 9)

Newman concluded that the highest Christian temperament is free from all violent and tempestuous emotions, for all things in this world are fleeting. Indeed, a Christian should not be carried away by excitement, but should embody joy, temperance, gratitude, and peace, in short – equanimity. Drawing on Isaiah’s vision, he affirmed: “The work of righteousness shall be peace; and the effect of righteousness, quietness and assurance for ever. And My people shall dwell in a peaceable habitation, and in sure dwellings, and in quiet resting-places.” (*PS*, Vol. 1, sermon no. 9)

These findings raise an important question: how is equanimity to be achieved? By the late 1830s, Newman had transformed this criticism into a constructive pastoral strategy, articulated in two sermons: *Religious Worship a Remedy for Excitements* (preached 8 February 1835) and *Equanimity* (preached 22 December 1839). In them, he argued that liturgical worship, with its structured prayers and established rituals, serves as a remedy for the excesses of religious fervour. Summarising the words of St John, Newman described worship as

“religious worship which supplies all our spiritual need, which suits every mood of mind and every variety of circumstances, over and above the heavenly and supernatural assistance which we are allowed to expect from it. Prayer and praise seem in his view to be an universal remedy, a panacea,

as it is called, which ought to be used at once, whatever it be that affects us. And, as is implied in ascribing to them this universal virtue, they produce very opposite effects, according to our need; allaying or carrying off the fever of the mind, as the case may be." (*PS*, Vol. 3, sermon no. 23)

According to Newman, liturgy serves as a remedy for both worldly distraction and religious fervour: in worship, emotions are interrupted, calmed, and refocused on God. He emphasised not only the act of liturgy itself, but also the value of its form: the fixed prayers and established patterns that discipline emotion and prevent it from being left unchecked. In this way, Newman directly contradicted evangelical tendencies to distrust formal worship and to equate emotional intensity with spiritual authenticity. For him, it was precisely the liturgical rite that safeguarded genuine piety by engaging the emotions in reverence and obedience. (*PS*, Vol. 3, sermon no. 23)

Such established patterns, he argued, establish equanimity: a life marked by freedom from anxiety, fairness, joy, and deep peace. Drawing on St Paul, who was zealous and severe by nature, Newman urged calmness, moderation, and cheerfulness even amid persecution, thereby revealing the supernatural character of grace. Christians are called daily to detach from worldly cares, judge impartially, rejoice reverently (tempered by godly fear), and rest in the hidden peace of God that "keeps the heart." This is because

"there are persons who think religion consists in ecstasies, or in set speeches; — he is not of those. And it must be confessed, on the other hand, that there is a common-place state of mind which does show itself calm, composed, and candid, yet is very far from the true Christian temper. In this day especially it is very easy for men to be benevolent, liberal, and dispassionate. It costs nothing to be dispassionate when you feel nothing, to be cheerful when you have nothing to fear, to be generous or liberal when what you give is not your own, and to be benevolent and considerate when you have no principles and no opinions. Men nowadays are moderate and equitable, not because the Lord is at hand, but because they do not feel that He is coming. Quietness is a grace, not in itself, only when it is grafted on the stem of faith, zeal, self-abasement, and diligence." (*PS*, Vol. 5, sermon no. 5)

4.3 Friendship and Ordered Affections

In *Love of Relations and Friends* (preached 27 December 1831) Newman presented John the beloved disciple and his relationship with Jesus as the model of the most intimate Christian friendship. He was fascinated by it:

"Much might be said on this remarkable circumstance. I say remarkable, because it might be supposed that the Son of God Most High could not have loved one man more than another; or again, if so, that He would not have had only one friend, but, as being All-holy, He would have loved all

men more or less, in proportion to their holiness. Yet we find our Saviour had a private friend; and this shows us, first, how entirely He was a man, as much as any of us, in His wants and feelings; and next, that there is nothing contrary to the spirit of the Gospel, nothing inconsistent with the fulness of Christian love, in having our affections directed in an especial way towards certain objects, towards those whom the circumstances of our past life, or some peculiarities of character, have endeared to us." (PS, Vol. 2, Sermon no. 5)

From Jesus' behaviour and affection towards John, Newman concluded that we are not required to love all people equally, and that the love of the crowd cannot surpass the intimacy between two individuals. Furthermore, Newman asserted a strong position that intimate friendship and affection for others reflect the love we bear for the Word. As the Doctor of the Church put it, such love is part of Divine Providence, rooting "good and true in religion and morals, on the basis of our good natural feelings. What we are towards our earthly friends in the instincts and wishes of our infancy, such we are to become at length towards God and man in the extended field of our duties as accountable beings." (PS, Vol. 2, Sermon no. 5)

These intimate bonds, Newman argued, teach us important Christian principles, as they involve "that of persons who differ in tastes and general character, being obliged by circumstances to live together, and mutually to accommodate to each other their respective wishes and pursuits" (PS, Vol. 2, Sermon no. 5). He further emphasised that "where persons do their duty, [life] must be in various ways more or less a state of self-denial" (PS, Vol. 2, Sermon no. 5). The prime example of such a relationship is the family, specifically holy matrimony. Here Newman developed a theological anthropology in which natural affection becomes a school of charity. The love of family and friends does not oppose universal love; rather, it serves as a training ground on which the Christian learns patience, fidelity, and sacrifice. By loving a friend (or a spouse) well, Newman argued, one acquires the habits necessary to love all in God. As before, Newman warned against absolutising such loves: affections must be subordinated to conscience and principle, which alone lead us towards God.

4.4 Emotion in Suffering and Consolation

John Henry Newman's theology of the emotions is perhaps most vividly expressed in his reflections on chastisement. In his sermon *Peace and Joy amid Chastisement* (preached 12 June 1836), he explored the paradoxical emotional state of the believer who lives under both the light of grace and the shadow of judgement. Newman called this condition *a double state*, a paradox common in Christian experience, in which contradictory emotions coexist – fear and trust, sorrow and joy, consolation and apprehension (PS, Vol. 4, Sermon no. 8).

Central to Newman's account is the interpretation of punishment. Divine chastisement is never mere rejection, but is "overruled to be a healing medicine as

well as a punishment. Thus, 'in wrath' He 'remembers mercy.'" (*PS*, Vol. 4, Sermon no. 8) The believer's emotional response should therefore be neither resentment nor despair, but acceptance of God's hand as a Father's discipline. He similarly acknowledged fear, but it is enveloped in gratitude and submission.

Newman's most distinctive contribution lies in his description of the serious Christian's inner condition. Such a believer knows the consolations of grace – "his being allowed to attend God's ordinances, his being enabled in a measure to do his duty, his perception of Gospel truths" – yet is haunted by the memory of past sins. This produces what Newman calls a *duality of feeling*: "two feelings at once, not at all inconsistent with each other, one of present enjoyment, another of undefined apprehension; and on looking on to the Day of Judgment, hope and fear both rise within him." (*PS*, Vol. 4, Sermon no. 8)

Theologically, this dual state resists two distortions: despair, which denies God's present favour, and pride, which presumes without justification that past sins are completely forgiven. Psychologically, the rejection of these two distortions represents a mature emotional attitude: peace without complacency, sorrow without paralysis. Newman contended that this tension must be maintained, because it preserves the humility of the soul and dependence on God's mercy. (*PS*, Vol. 4, sermon no. 8)

Newman was especially wary of equating strong feelings with forgiveness. "Where does Scripture tell us that such an assurance... comes from God?" (*PS*, Vol. 4, Sermon no. 8) he asked, challenging the claim that sorrow, contrition, or relief prove absolution. Repentance is not a single emotional event but takes a lifelong self-discipline: "Is it enough to say, 'I am sorry?'" (*PS*, Vol. 4, Sermon no. 8)

The danger is that believers, mistaking emotion for reality, may fall into presumption or disappointment when feelings fade. Hence Newman urged perseverance in prayer and patient waiting. This is also why the Church continues to pray "forgive us all that is past" in the Eucharistic confession. Were sins fully and finally erased at the moment of contrition, such prayers would be redundant. Their persistence testifies to the believer's ongoing burden of memory and the necessity of continued penitence. Emotion, therefore, is not dismissed but chastened: contrition is real and valuable, yet it must be joined with humility, vigilance, and perseverance. (*PS*, Vol. 4, Sermon no. 8)

How, then, is the believer sustained in this double state? Newman's answer is through worship and prayer. "It is plainly our duty to make the most of our time of grace; to be earnest and constant in deprecating God's wrath; to do all we can to please Him; to bring Him of our best, not as if it had any intrinsic merit, but because it is our best." (*PS*, Vol. 4, Sermon no. 8) Here emotions are re-ordered by liturgical time: patient repetition, confession, thanksgiving, and intercession form the heart into endurance.

4.5 The Dangers of Sentimental Religion

Nineteenth-century religion was closely allied with social refinement. Courtesy, benevolence, and good taste became the markers of moral virtue (Knitter 2002); conscience itself was displaced by “the so-called moral sense” or the calculation of expediency. Newman objected most strongly to the aestheticization of emotion: vice was rejected as “out of taste,” not because it offended God. The natural affections of sympathy and benevolence were cultivated, while holy fear, zeal for truth, and hatred of sin were dismissed as “bigotry” or “excess of zeal.” The emotional life is thus flattened into cheerfulness and propriety, while the darker and more searching affections – compunction, awe, trembling before divine majesty – were banished (*PS*, Vol. 1, Sermon no. 24)

In sermon *The Religion of the Day* (preached 26 August 1832), Newman was keen to expose how this counterfeit religion misuses emotion to lull the conscience. By denying the stern declarations of Scripture – “strait is the gate and narrow the way” (Matt 7:14) – it produced a religion that seemed “pleasant and easy.” Newman observed that excitement replaced repentance; novelty was sought in preachers, systems, and doctrines to satisfy a cultivated but restless taste. In Newman’s view, these were signs of emotional craving and shallowness. They mirrored the “false peace” of Jonah asleep in the storm, not the “peace of God which passeth all understanding” enjoyed by Christ as He slept in the boat. Emotion here became the very instrument of deception: a dream of religion, not its substance. (*PS*, Vol. 1, Sermon no. 24)

Newman identified two groups particularly susceptible to the world’s religion. First were those with millennial hopes, who confused the refinement of civilisation with the kingdom of Christ. Eager for visible progress, they “sacrificed Truth to expedience” and welcomed even anti-Christian reformers as heralds of Christ’s reign. Their emotions awakened visions of peace and improvement, but for all their enthusiasm, they lacked the sound conscience needed to protect them. (*PS*, Vol. 1, Sermon no. 24)

The second group were rationalists, who rejected religious fear altogether. For them, natural theology sufficed: the heavens declared God’s benevolence, and religion became little more than gratitude for creation. Such men “discard gloomy views of religion” interpret judgment texts as obsolete, and interpret “rejoice evermore” as a licence for comfortable optimism. Their emotional life is shaped entirely by cheerfulness and self-assurance. Newman warned that this emotional posture is doubly dangerous: it silenced conscience and blinded the heart to the gravity of sin. (*PS*, Vol. 1, Sermon no. 24)

Against this counterfeit, Newman insisted on recovering what he called “the dark side of religion.” By this he did not mean superstition or cruelty, but the emotional disciplines of fear, compunction, and awe before God’s majesty. He even declared that it “would be a gain to this country, were it vastly more superstitious, more bigoted, more gloomy, fiercer in its religion, than at present it shows itself to be” (*PS*, Vol. 1, Sermon no. 24). Though such tempers are undesirable in themselves, they are at least closer to true religion than the false calm of the world. Better to fear like the

sailors in Jonah's storm than to sleep in self-deception. Emotionally, the trembling of superstition is more promising than the tranquil indifference of refined unbelief.

The true emotional posture, Newman concluded, is a balance of fear and love: "Fear and love must go together; always fear, always love, to your dying day." (*PS*, Vol. 1, Sermon no. 24) Without the fear of God, joy is premature and shallow. This discipline of fear purifies, leading to resignation, humility, and calm surrender to God's will. True Christian emotion, then, is not the shallow serenity of the age but the paradoxical peace of those who both tremble and trust.

5. Discussion

Looking at the sermons analysed, we can conclude that Newman offers neither repression nor romanticism of emotions and feelings. Instead, he integrates them into a fourfold pattern: validated in Christ, included and nurtured within the Church, disciplined by liturgy into equanimity, and guided under conscience.

It is not surprising that Newman's conclusions on emotions and feelings draw upon his personal experiences. First, his warning against feverish religious emotion can be traced to his own conversion to Anglican Calvinism at the age of 15. At this time, his spirituality became strongly characterised by Evangelical rigour: a strong commitment to regular Bible reading, prayer, moral seriousness, evangelistic concern, and an ongoing search for assurance of salvation (Ryle 1874, 134–141; Bebbington 1989, 2–19; Noll 2003, 122–227). At the same time, he became very fervent in his religious emotions, emphasising holiness and sin, which unfortunately culminated in a crisis in 1821. It took several years before Newman moderated his religious emotions (*AW.*, 165–166).

Second, when discussing religion becoming merely an aesthetic aspect of society, Newman was actually referring to the governmental reforms in England and Ireland from the late 1820s, which weakened the established Church's role in public life. His view on the actions of the government and its relationship with the Church and religion in general is perhaps best summarised in a letter to Simeon Lloyd Pope (1802–1855), written on 9 April 1832:

"This I think pretty clear – that the present reign of Whiggery cannot last – the notion is an absurdity. When good and evil fight together, Tories and Radicals come into the field – but Whigs are neither fish, flesh, nor fowl – and have no resting place – their whole view is a supercilious theory – their policy is liberalism, and their basis Socinianism – they have no root in the heart Superstition may last for ages, and true religion, and Manicheism, and fanaticism – any thing that has depth and reality in it – but as to that cold and scoffing theory, which says there is no great evil in the world, affects non-chalance, and says all religions are about the same, nothing can come of it – it is a shortlived dream." (John Henry Newman to Simeon Lloyd Pope, 9th April 1832, *LD III*, 42)

Third, Newman's commitment to living according to Christ's teachings shaped his theology of emotion. Whether as priest, Oriel fellow, or Oratorian, he sought to put religion and faith first. From adolescence onwards he endured many trials—from the deaths of close family and friends to conflicts with the University colleges and accusations surrounding the Oxford Movement.

From this, three important implications emerge. First, Newman offers a Christological affect-theology that legitimises emotion without making it sovereign; assumed by the Word, emotions are capable of sanctification but require constant formation. Second, he provides an ecclesial and liturgical pedagogy for the affections (Towey 2020): common prayer and sacrament do not suppress feeling but guide it towards equanimity. This is directly relevant to pastoral practice in contexts tempered either by perpetual revivalism or by polite indifference. Third, Newman located the origin and direction of religious emotion in conscience (as developed in *Grammar of Assent*). Here, he supplied a moral psychology:

“Who is it that he sees in solitude in darkness in the hidden chambers of his heart If the cause of these emotions does not belong to this visible world the Object to which his perception is directed must be Supernatural and Divine and thus the phenomena of Conscience as a dictate avail to impress the imagination with the picture of a Supreme Governor a Judge holy just powerful all seeing retributive and is the creative principle of religion as the Moral Sense is the principle of ethics.” (Newman 1903, 111)

With this, Newman's warning against mistaking feelings for faith does not reduce emotion to *nothing*; rather, it aligns with contemporary accounts in which affections support rational assent when rightly ordered. (Aquino and Gage 2020)

In summary, for Newman, emotions are both sanctified in Christ and sustained within the living body of Christ, the Church, and its communion. The *communio sanctorum* enables believers to share their burdens and joys with one another, so that sympathy becomes a concrete expression of ecclesial life. As many scholars have observed, Newman's ecclesiology is deeply personalist: he often described the Church as a family or a home for the heart, where affective bonds mirror and mediate divine charity. Moreover, he consistently taught that the Church's worship and sacraments serve to cultivate and discipline “holy” emotions, providing the framework within which the affections are purified and directed towards God (Christie 2009; Heft 1997). In this way, Newman affirms the centrality of emotion for Christian existence and also situates it firmly within Christological and ecclesial structures.

6. Conclusion

Our research has shown that Newman placed emotions and feelings not merely as mediators but also at the centre and foundation of a Christian's personal and ecclesial life. In this way, he articulated a vision for Christians that is affectively

rich yet spiritually steady: a middle path that affirms emotion as a genuine *locus* of divine encounter, while warning against its instability when detached from principle, worship, and moral responsibility.

In doing so, Newman contributes to contemporary theological reflection on emotion by offering a Christological and ecclesiological grounding for the affections, a pastoral pedagogy of worship that shapes feeling into endurance, and a moral psychology that interprets conscience as the creative principle of religion.

Lastly, it is important to acknowledge that, in Newman's theology, emotions are inextricably linked to the relationship with God. As Hoegemann (2008) observed, in Newman's words, a human being "is not sufficient for his own happiness: he is not happy except the Presence of God be with him... he has a void within him which needs filling, and he knows not how to fill it." He made his congregation aware of the fact that the soul receives pleasure through a person's affections as the body does through the channels of its senses. The saint ultimately reminded them that "He alone is sufficient for the heart who made it." (Hoegemann 2008)

Abbreviations

AW – Newman 1956 [*Autobiographical Writings*].

LD – Newman 1979 [*Letters and Diaries of John Henry Newman*].

PS – Newman 1834; 1835; 1836; 1839; 1940 [*Parochial Sermons*].

References

- Aquino, Frederick D., and Logan Paul Gage.** 2020. On the Epistemic Role of Our Passional Nature. *Newman Studies Journal* 17, no. 2:41–58. <https://dx.doi.org/10.1353/nsj.2020.0019>.
- Bebbington, David W.** 1989. *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*. London: Unwin Hyman.
- Centa Strahovnik, Mateja.** 2023. Čustva in vloga telesa v kontekstu biblijskih zgodb. *Bogoslovni vestnik* 83, no. 3:581–595. <https://doi.org/10.34291/BV2023/03/Centa>.
- Christie, Robert C.** 2009. 'Echoes from Home': The Personalist Ground of Newman's Ecclesiology. Affection as the Key to Newman's Intellectual Discernment on the Issue of Church. *Cahiers victoriens et édouardiens* 70. Online edition. <https://doi.org/10.4000/cve.4845>.
- Clement, Jennifer.** 2017. The Art of Feeling in Seventeenth-Century English Sermons. *English Studies* 98, no. 7:675–688. <https://doi.org/10.1080/0013838X.2017.1339989>.
- . 2019. Bowels, Emotion, and Metaphor in Early Modern English Sermons. *The Seventeenth Century* 35, no. 4:435–451. <https://doi.org/10.1080/0268117X.2019.1605305>.
- . 2025. *Rhetoric, Persuasion, and Teaching the Emotions in the Early Modern English Sermon, 1600-1642*. Belgium: Brepols Publishers.
- Cummins, Stephen, and Max Stille.** 2021. Religious Emotions and Emotions in Religion: The Case of Sermons. *Journal of Religious History* 45, no. 1:3–24. <https://doi.org/10.1111/1467-9809.12726>.
- Emrich, Emma.** 2024. Newman on Emotion and Cognition in the Grammar of Assent. *Religious Studies* 60, no. 4:608–624. <https://doi.org/10.1017/S0034412523000677>.
- Heft, J. L.** 1997. The Culture of Catholic Schools. *Journal of Catholic Education* 1, no. 1:27–36. <http://dx.doi.org/10.15365/joce.0101051997>
- Hoegemann, Brigitte Maria.** 2008. "He is not past, He is present now." – John Henry Newman on the Eucharist. *Newmans Friends*. <https://www.newmanfriendsinternational.org/en/he-is-not-past-he-is-present-now-john-henry-newman-on-the-eucharist/#:~:text=He%20made%20>

his%20congregation%20aware,and%20our%20hearts%20are%20restless (accessed 18. 9. 2025).

Ketabgian, Tamara. 2011. Affect. Victorian Literature. *Oxford Bibliographies*. <https://doi.org/10.1093/obo/9780199799558-0003>.

Knitter, Paul F. 2002. Religious Pluralism and Religious Imagination: Can a Pluralistic Theology Sustain Christian Faith? *Louvain Studies* 27, no. 3:240–264. <https://doi.org/10.2143/LS.27.3.939>.

Kuczok, Marcin. 2014. An individual realisation of the linguistic genre of sermon in John Henry Newman's "Parochial and Plain Sermons". *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 47, no. 1:144–158.

Moore, Grace. 2018. Emotions. *Victorian Literature and Culture* 46, no. 3–4:660–65. <https://doi.org/10.1017/S1060150318000505>.

Newman, John Henry. 1834. *Parochial Sermons*. Vol. 1. London: J. G. & F. Rivington; Oxford: J. H. Parker.

---. 1835. *Parochial Sermons*. Vol. 2. London: J. G. & F. Rivington; Oxford: J. H. Parker.

---. 1836. *Parochial Sermons*. Vol. 3. London: J. G. & F. Rivington; Oxford: J. H. Parker.

---. 1839. *Parochial Sermons*. Vol. 4. London: J. G. F. & J. Rivington; Oxford: J. H. Parker.

---. 1903. *An Essay in aid of a Grammar of Assent*. London: Longmans, Green, and CO.

---. 1940. *Parochial Sermons*. Vol. 5. London: J. G. F. & J. Rivington; Oxford: J. H. Parker.

---. 1956. *Autobiographical Writings*. Edited by Henry Tristram. London: Sheed and Ward.

---. 1979. *Letters and Diaries of John Henry Newman*. Vol. 3. Edited by Ian Ker. Oxford: Clarendon Press.

---. 2011. *Sermons 1824-1843*. Vol. 4, *The Church and Miscellaneous Sermons at St Mary's and Littlemore*. Edited by Placid Murray. Oxford: Oxford University Press.

Noll, Mark A. 2003. *The Rise of Evangelicalism: The Age of Edwards, Whitefield and the Wesleys*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Paul Chavasse. 2009. Newman the Preacher. *Cahiers victoriens et édouardiens* 70. <https://doi.org/10.4000/cve.47>.

Ryle, J. C. 1874. *Knots Untied: Being Plain Statements on Disputed Points in Religion, from the Standpoint of an Evangelical Churchman*. London: William Hunt.

Towey, Anthony. 2020. Grammar of Dissent? Theology and the Language of Religious Education. *New Blackfriars* 101, no. 1092:135–152. <https://doi.org/10.1111/nbfr.12542>.

Turner, Frank M. 2002. *John Henry Newman: The Challenge to Evangelical Religion*. United Kingdom: Yale University Press.

Vélez, Juan. 2022. St. John Henry Newman's Experience of Mental Suffering. *Newman Studies Journal* 19, no. 2:42–65. <https://dx.doi.org/10.1353/nsj.2022.0019>.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 85 (2025) 3, 591—601

Besedilo prejeto/Received:10/2025; sprejeto/Accepted:11/2025

UDK/UDC: 261-86ESE-2:159.942Abraham

DOI: 10.34291/BV2025/03/Skralovnik

© 2025 Skralovnik et al., CC BY 4.0

Samo Skralovnik in Maksimilijan Matjaž
Čustvenizirana podoba Abrahama
v kumranski apokrifni Genezi (1QapGen)
Emotionalized Image of Abraham in 1QapGen

Povzeteke: Prispevek obravnava čustveno dimenzijo Abrahamove osebnosti v kumranskem besedilu 1QapGen in prikazuje, kako apokrif v nasprotju s kanonično Genezo oblikuje ‚čustvenizirano‘ podobo patriarha. S filološko in teološko analizo osrednjih motivov – predvsem joka (בכי) in ljubezni (רחם) – študija skuša pokazati, da čustva v 1QapGen niso pripovedni okras, temveč hermenevitični ključ za razumevanje Abrahamove vere in Božjega razodetja. Abraham v 1QapGen ne deluje kot ideal brez čustev, temveč kot človek, ki veruje s solzami, molitvijo in notranjo predanostjo. V povezavi z Markovim evangelijem se razprava dotakne tudi motiva strahu kot čustvenega prostora razodetja, kjer človek v trepetu in ranljivosti vstopi v bližino Boga. Avtor ugotavlja, da apokrif razširja teološki horizont Geneze, saj se v človekovem čustvenem doživljanju razodeva Božja navzočnost. Na ta način 1QapGen utemeljuje tisto, kar bi danes lahko imenovali teologija čustev – razumevanje čustev kot prostora srečanja med človeško ranljivostjo in Božjo milostjo.

Ključne besede: 1QapGen, Abraham, čustva, jok, molitev, ljubezen, teologija čustev, apokrifna Geneza, strah, Markov evangelij

Abstract: The article explores the emotional dimension of Abraham’s character in the Qumran text 1QapGen and shows how the apocryphon, in contrast to the canonical Genesis, constructs an “emotionalized” image of the patriarch. Through philological and theological analysis of central motifs—especially weeping (בכי) and love (רחם)—the study demonstrates that emotions in 1QapGen are not literary embellishments but a hermeneutical key to understanding Abraham’s faith and divine revelation. In 1QapGen, Abraham is not portrayed as an emotionless ideal but as a human being who believes through tears, prayer, and inner devotion. In dialogue with the Gospel of Mark, the discussion also addresses the motif of fear as an emotional space of revelation, in which the human being, in trembling and vulnerability, enters the nearness of God. The author concludes that the apocryphon broadens the theological horizon of Genesis, as divine presence is revealed within the sphere of human emoti-

onal experience. In this way, 1QapGen establishes what may be called a theology of emotions—an understanding of emotion as the locus where human vulnerability meets divine grace.

Keywords: 1QapGen, Abraham, emotions, weeping, prayer, love, fear, Gospel of Mark, theology of emotions, Genesis Apocryphon

1. Uvod

Prispevek¹ nadgrajuje ugotovitve iz članka „Podoba Abrahama v kumranski apokrifni Genezi (1QapGen)“ (Skralovnik 2018). Tokratna študija se osredotoča na vidik, ki v raziskavah doslej ni bil sistematično raziskan – čustveno dimenzijo Abrahamove osebnosti.

Apokrifno Genezo (1QapGen) je mogoče razumeti kot teološko refleksijo, v kateri avtor s pomočjo razširitev, dopolnitev in reinterpretercij kanonične zgodbe odpira prostor za branje svetopisemske zgodbe z nove perspektive. Njegov cilj Abrahama ni zgolj idealizirati, ampak ga počlovečiti in prikazati kot vernika z iskrenimi motivi – človeka, ki ljubi, trpi, joka in moli. Brez tega dodatka si je namreč nekatera Abrahamova ‚kanonična‘ dejanja mogoče razlagati kot strahopetnost (ko se za ženo Saro ne bori, temveč jo iz strahu za svoje življenje kot ‚brat‘ prepusti faraonu) ali preračunljivost (žene faraonu ne prepusti iz strahu, temveč zaradi dobička) ipd.

Esenski avtor svoj cilj doseže z vpeljavo čustev. 1QapGen predstavlja čustveno zaznamovano podobo Abrahama, kar pomeni, da je Abrahamova podoba v apokrifu v razmerju do kanonične čustvenizirana. Zato čustva v 1QapGen niso pripovedni okras, temveč ključna hermenevitična komponenta. Abrahamove solze tako niso znamenje obupa ali šibkosti, temveč vere in izražajo izročitev Božji volji. Lahko torej rečemo, da čustva opravljajo teološko funkcijo: s solzami se odpira prostor molitve, v katerem človek svojo stisko izroča Bogu in vanj položi svoje zaupanje. Kot poudarja Ursula Schattner-Rieser, so molitve v kumranskih spisih – čeprav se kažejo kot spontani izlivi posameznikove notranjosti – pravzaprav oblikovane tako, da imajo didaktični in teološki namen (2015, 278–279). Beate Ego pa ugotavlja, da je za razumevanje Abrahamove molitve ključen prav motiv joka: jok molitev prepleta, poudarja trpljenje in popolno zaupanje Bogu. Abraham ne ravna iz strahu ali sebičnosti, temveč iz globoke bolečine in predanosti – ko svojo usodo izroča Božji volji (Ego 2010, 238–239). Rhea Reyes meni, da izražena čustva bralcu omogočajo čustveno identifikacijo, hkrati pa odstranijo vtis neiskrenih motivov (2013, 40–41).

Pričujoča razprava želi pokazati, da 1QapGen z vključevanjem čustev vzpostavlja *novo vrsto teološkega izražanja*, pri katerem čustva postanejo ‚kraj‘ razodetja.

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0262 „Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga“ in raziskovalnega projekta J6-50212 „Moč čustev in status ženskih likov v različnih literarnih žanrih Stare zaveze“, ki ju sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS). Za podporo tej raziskavi niso bili ustvarjeni nobeni novi podatki.

2. Abrahamov jok

Eden od pomembnih vidikov pripovedi o Abrahamu v 1QapGen je jok oz. motiv joka, ki se v zgodbi o Sarinem odvzemu pojavi kar trikrat (1QapGen 20,10.12.16). Ponavljajoči se aramejski glagol בכי (,jokati, ihteti') ni naključen, kot bomo videli kasneje, temveč deluje kot izrazno sredstvo, skozi katerega se Abraham razgalja v svoji človeški ranljivosti in duhovni globini:

ובכית אנה אברם בכי תקיף

»Vendar sem jokal bridko tisto noč – jaz, Abram.« (1QapGen 20,10)

בליליא דן צלית ובעית ואתחננה ואמרת באתעצבא ודמעיי נחתי

»To noč sem molil, rotil in prosil ... v svoji stiski (žalosti), ko so mi solze tekle (po licih).« (1 QapGen 20,12)

ובכית וחשית

»In jokal sem in molčal.« (1QapGen 20,16)

V kanonični Genezi (1 Mz 12,14sl.) Abrahamova čustva ob faraonovem odvzemu žene niso opisana. Pripoved je kratka in čustveno zadržana: Abraham molči, Bog posreduje, Sarina usoda se razplete brez vpogleda v notranje dogajanje Abrahama. V 1QapGen pa pride do ključne spremembe: Abrahamova podoba je čustveno zaznamovana, notranje poglobljena in psihološko razvita. Zgoraj omenjeni bridki jok in solze (1QapGen 20,10.12.16) dajejo Abrahamovi veri novo razsežnost. V primerjavi s kanonično pripovedjo je torej apokrifni Abraham čustveniziran, kar kaže na esensko teološko usmeritev k notranjemu doživljanju vere (Schattner-Rieser 2015, 278–279; Ego 2010, 238–239; Reyes 2013, 40–41).

Koren בכי ima v hebrejščini in aramejščini bogato tradicijo. Njegov osnovni pomen – ,jokati, točiti solze, ihteti' – je v svetopisemskih besedilih pogosto povezan z bolečino, kesanjem ali molitvijo (Ps 6,7; Iz 38,5; Jer 31,9). V aramejskih besedilih iz Kumrana dobi jok izrazit duhovni pomen. Ne gre več le za spontano čustveno reakcijo, temveč za obliko duhovnega jezika, skozi katerega človek izkazuje svojo popolno odvisnost od Boga in hkrati izraža notranjo bolečino, kesanje ali prošnjo za usmiljenje. Jok v teh besedilih deluje kot most med človeško šibkostjo in Božjo milostjo – kot izraz tistega, česar ni mogoče ubesediti z besedami, a ima pomembno, skoraj osrednje mesto (Dimant 2001; Vermes 1997; Lange 2009).² V tej luči jok postane simbol ponižnosti, vere in predanosti, hkrati pa sredstvo očiščenja in notranje preobrazbe (Platovnjak 2024, 512–516).

Ko to perspektivo prenesemo na 1QapGen, jasno vidimo, da Abrahamov jok

² Dimant 2001 poudarja notranjo pobožnost in iskrenost čustev; Vermes 1997 jok razume kot izraz kesanja in ponovne povezanosti z Bogom; Lange 2009 ga vidi kot dejanje spovedi in ponižnosti pred Bogom. Človeško odvisnost od Boga v politično-apokaliptičnem ključu razkrivajo še nekatera druga kumranska besedila, denimo Aramejski Danielov apokrif (4Q246) (Krajnc 2025). 1QapGen medtem razodeva teološko dialektiko med človeško ranljivostjo in Božjo milostjo v čustvenem ključu.

presega raven čustvene reakcije ob odvzemu Sare – postane namreč znamenje globokega duhovnega boja in njegove popolne odvisnosti od Boga. S tem se pripoved 1QapGen umešča v širšo (kumransko) tradicijo, v kateri jok ni znamenje šibkosti, temveč izraz duhovne zrelosti in zavedanja človeške omejenosti pred Božjo voljo.

V 1QapGen jok torej ni znamenje nemoči, ampak dejanje pobožnosti. Avtor z njim Abrahama prikazuje kot duhovno globokega človeka, ki izraža svojo vero skozi čustva. S tem esenski pisec zavestno odstrani morebitno dvoumnost in Abrahama predstavlja kot moralno neoporečnega, notranje trpečega človeka in iskrenege vernika. Jok torej ni psihološki dodatek, temveč teološka strategija: izraz resnične vere in zvestobe (Nickelsburg 1998; Kugel 1998).

Trikratna omemba joka strukturira prizor in ponazarja notranji proces Abrahamove preobrazbe: prvi jok (20,10) naznanja stisko, drugi (20,12) spremlja molitev, tretji (20,16) prinaša pomiritev. Ta trodelna kompozicija sledi klasični shemi psalmov tožbe (ang. *lament psalms*): *tožba – molitev – zaupanje*. Skoraj vsi psalmi tožbe prikazujejo pot od žalosti k veselju in od strahu k zaupanju. Ti psalmi predstavljajo ‚potovanje duše‘. Abrahamova izkušnja joka tako ponazarja duhovno pot, v kateri človek iz stiske prehaja v zaupanje. To po eni strani pomeni, da je biblična pripoved čustvenizirana, hkrati pa tudi poudarja Abrahamovo trpljenje – vse te reakcije kažejo, da mu je odvzem Sare povzročil globoke bolečine in da v svoji stiski povsem zaupa Bogu.

Abrahamova molitev za Saro (1QapGen 20,10sl.) konkretnije sledi vzorcu čustvenih molitev iz Tobita: *Sarine molitve za smrt* (Tob 3,10-15), *Tobitove molitve za smrt* (3,1-6) in *Tobitove hvalnice* (11,14-18). Sarina in Tobitova molitev za smrt se začneta z opisom stiske in joka, nadaljujeta s hvalo Bogu in zaključita s ponižno prošnjo. Enak vzorec prepoznamo tudi pri Abrahamu, čigar molitev se začne z bridkim jokom, nadaljuje s prošnjo in konča z molkom. Tako molitve v Genezi apokrifu po strukturi in teološki usmeritvi sledijo molitvam v Tobitu (Schattner-Rieser 2015, 284–285).

Takšna struktura razodeva molitev kot sredstvo za razbremenitev stiske. Kot v Tobitu, kjer jok in molitev delujeta očiščevalno, tudi Abrahamov jok prinaša notranje olajšanje – trpeči človek se skozi solze ‚odveže‘ bolečine in pomiri (Harkins 2011; Chazon 2003; Penner – Wassen 2012). Fraza »*ורבכית ודחשית*« (»in jokal sem in molčal«) izraža vrhunec Abrahamove duhovne poti. Tišina po joku ne predstavlja praznine, temveč zaupanje. Molk je zadnji izraz vere – je priznanje lastne nemoči in popolno zaupanje v Božjo moč. Takšen molk je vrhunec molitve, saj razodetje ne nastopi v besedah, temveč v notranjem miru (Platovnjak in Svetelj 2024, 32–37).

Podobno kot Tobit v svoji spokorni molitvi (Tob 3,1-6) tudi Abraham v 1QapGen izraža svojo notranjo stisko z jokom, ki presega raven čustvene reakcije in postane izraz vere ter ponižnosti pred Bogom. Kot je pokazano v analizi Tobitove spokorne molitve (Skralovnik 2022), spokorne molitve izgovarjajo pravični – tisti, ki trpijo, a kljub trpljenju Bogu ostajajo zvesti. Na podoben način tudi v 1QapGen Abraha-

mov jok deluje kot teološki izraz pravičnosti: njegovo ihtenje in solze razodevajo notranjo povezanost z Bogom in popolno zaupanje v njegovo voljo. Jok ni psihološki odziv na izgubo ali strah, temveč oblika spokorne molitve, skozi katero se Abraham razkriva kot tisti, ki svojo ranljivost pred Bogom spreminja v prostor vere. Kot Tobit, ki svojo pravičnost izraža s solzami, tudi Abraham s svojim jokom vstopa v tradicijo pravičnih trpečih.

V tej luči 1QapGen ponuja interpretacijo Abrahama, ki je v nasprotju s kano-nično Genezo, kjer je Abraham v podobnih okoliščinah ‚nemí. Tu pa ne molči, temveč joče – in prav v tem dejanju se razodeva njegova pravičnost. Jok tako postane teološko sredstvo, s katerim besedilo izrisuje podobo Abrahama kot pravičnega, ki moli s solzami – podobno kot Tobit, psalmist in pravični iz kumranskih molitev.

V tej luči Abrahamov jok v 1QapGen ni osamljen pojav, temveč del širše duhovne paradigme, v kateri so solze neke vrste čustveni ‚jezik svetosti‘ – sveti način izražanja človeške bližine Bogu (Spencer 1998; Moore 2003; Egger-Wenzel 2012). Abraham ne joka iz obupa: njegov jok je dejanje razodetja – prostor, kjer se Božja milost človeka dotakne v njegovi ranljivosti in ga skozi čustveno izkušnjo preobrazi.

Končno si v pripovedi posebno pozornost zasluži omemba noči: בליליא דן צלית – »To noč sem molil«. V svetopisemskem jeziku ima noč dvojni pomen: je hkrati čas teme in simbol duhovne preizkušnje. Noč je prostor negotovosti, tišine in tesnobe, vendar je obenem čas razodetja (prim. 1 Mz 15,12; 1 Sam 3,3-4). V 1QapGen Abraham v noči ne spi, temveč moli. Njegova molitev sredi teme deluje kot simbol duhovne budnosti – znamenje vere, ki ostaja dejavna tudi tedaj, ko je Božja navzočnost nevidna (ob ugrabitvi Sare). Avtor tako subtilno nakazuje, da Abraham kot človek vere ‚bdi v temi‘, da Boga čuti tudi, ko ga ne more videti (ali (še) ne more videti njegova delovanja, prisotnosti). Noč v besedilu ni več le okvir dogodka, temveč postane prostor teofanije – kraj, kjer se Bog ne razodeva z besedami, ampak skozi notranjo gotovost, ki stisko človeka preobraža v molitev.

S tem avtor razkriva teološko novost apokrifne pripovedi: bistvo Abrahamove veličine ni več izključno v njegovih dejanjih, temveč v načinu, kako jih čuti oz. kako se čustveno odziva na dejanja drugih. 1QapGen čustev, vpletenih v molitev, ne razume, kot bi bila psihološki dodatek, temveč kot teološko stanje – vera je tako prikazana tudi kot čustvena senzibilnost.

3. Čustvenizirana faraonova ljubezen

V Genezi (1 Mz 12,10-20) je faraon prikazan kot vladar, ki Saro vzame v svojo hišo, potem ko Abraham zaradi lakote zbeži v Egipt. Pripoved se konča z Božjo kaznijo nad faraonom in Sarino vrnitvijo. Skozi celoten odlomek je faraon brez čustev – svetopisemsko besedilo namreč ne ponuja vpogleda v njegovo notranjost, občutja.

V 1QapGen pa je situacija drugačna. Avtor iz enodimenzionalnega vladarja oblikuje čutečega človeka, ki je sposoben občudovanja, naklonjenosti in celo moralne preobrazbe. Zlasti v odnosu do Sare esenski pisec poudarja faraonovo ljubezen,

pravzaprav ljubečo naklonjenost, izraženo v aramejski frazi:

שגיי רחמה

»Zelo jo je vzljubil.« (1QapGen 20,8)

S tem kratkim, a pomenljivim stavkom se celotna psihološka perspektiva pripovedi spremeni: faraon ni več zakrknjen tiran, ki jemlje s pozicije moči, temveč človek, ki ljubi. Avtor apokrifne Geneze mu podeli čustveno globino, ki je v kanoničnem besedilu odsotna (Skralovnik 2018, 714).

Ta sprememba ni zgolj literarni okras, temveč temeljna teološka poteza reinterpretacije: čustva, ki so bila prej izključno domena pravičnega, zdaj vstopijo tudi v srce tujca. Faraonova ljubezen postane nekakšen odsev Božje ljubezni – ljubezni, ki je sočutna, usmiljena in notranje čista.

Da bi razumeli pomen faraonove ‚ljubezni‘, je treba podrobneje proučiti rabo korena רחם v hebrejskih in aramejskih besedilih. Vidimo, da koren רחם (samostalnik pomeni ‚maternica‘) v svetopisemskih besedilih označuje materinsko nežnost, zaščito in usmiljenje. V Stari zavezi se zato uporablja predvsem v teološkem kontekstu:

»Ali more mati pozabiti svojega otroka, da se ne bi usmilila (רחם) sina svojega telesa?« (Iz 49,15)

»GOSPOD, GOSPOD, usmiljen (רחום) in milostljiv.« (2 Mz 34,6)

V hebrejskem korpusu ima koren רחם različne odtenke: pogosto označuje globoko ljubezen, milost in usmiljenje, le redko pa človeško strastno ljubezen. Prerok Izaija ga uporabi za opis materinske ljubezni (Iz 49,15), medtem ko se v večini primerov nanaša na Božjo ljubezen in usmiljenje do svojega ljudstva (prim. 2 Mz 33,19; 2 Kr 13,23).

V aramejščini kumranskega obdobja koren ohranja isti pomen: izraža sočutje, naklonjenost in ljubezen – toda ne erotične želje. Fitzmyer (2004, 101) 1QapGen 20,8 prevaja z »he coveted her very much«, vendar hkrati poudarja, da uporabljene izraz v tem kontekstu nima negativne konotacije poželenja. Številni sodobni prevajalci medtem opozarjajo, da glagol רחם nosi izrazito etično in duhovno razsežnost.

Zato je avtor 1QapGen, ko je uporabil ta izraz, sprejel zavestno teološko odločitev. Izbral je glagol, ki razumevanje faraonovega čustva preusmerja: njegova ljubezen ni izraz poželenja ali telesne strasti, temveč sočutna ljubezen, povezana z etično čistostjo.

Raba korena רחם tako razkriva, da kumranski avtor erotično razsežnost odnosa med faraonom in Saro namenoma izključuje. To potrjuje tudi opis Sare v prejšnjem verzu: »/.../ kljub vsej lepoti ima veliko modrosti« (1QapGen 20,7). S tem avtor nakazuje, da faraona ne pritegne zgolj njena telesna lepota, temveč duhovna plemenitost, modrost.

V tem se razkriva bistvo hermenevtike 1QapGen: čustva niso nasprotje vere in svetosti, temveč njeno orodje. Koren רחם ni le glagol, ki označuje človeško čustvo,

temveč v svetopisemskem izročilu eden temeljnih atributov Boga. Ko Bog v 2 Mz 33,19 reče Mojzesu: »Usmilil (וַחַמַּלְתִּי) se bom, kogar se bom usmilil,« uporabi isti koren, kot ga 1QapGen uporablja za opis faraonove ljubezni. Tako faraon v 1QapGen deluje kot pogan, ki v svoji nežnosti nehote posnema Božje usmiljenje. Tudi v kumranskih besedilih, npr. 1QH 4,33, se isti koren uporablja skoraj izključno za opis Božje ljubezni in sočutja: »Ti si me usmilil (וַחַמַּלְתִּי) v svoji dobrotljivosti.«

Ko torej 1QapGen za opis faraonovega čustva uporablja glagol רחם, želi s tem jasno sporočiti: njegova ljubezen je etično čista, ker izvira iz istega vira kot Božje usmiljenje (Skralovnik 2018, 713). V 1QapGen ljubezen torej ni stranski motiv, temveč sredstvo razodetja. Bog se Abrahamu ne razodeva samo v sanjah (1QapGen 19,14-17), temveč tudi posredno – skozi človeška čustva: skozi ljubezen, ki jo faraon čuti do Sare, in trpljenje, ki ga Abraham doživlja ob njeni izgubi.

4. Čustva kot hermenevtični ključ

Kumranska predelava Geneze 1QapGen razkriva bogato paleto teoloških pristopov k opisu človekove notranjosti. Vsebuje, če se lahko tako izrazimo, teologijo čustev – za temelj jemlje čustveno pristnost. Avtor se zaveda, da so čustva del človeške narave, zato jih v svojo razlago razodetja vključuje. Abraham ni ideal brez čustev, temveč človek vere, ki veruje tudi s solzami (Skralovnik 2018, 714).

Čustva v 1QapGen niso sentimentalni dodatki pripovedi, temveč teološki mehanizmi razodetja: tako jok izraža Abrahamovo popolno predanost; molitev razkriva njegovo ponižnost; ljubezen faraona pa razodeva Božje usmiljenje. Čustva postanejo hermenevtični ključ, s katerim bralec lahko razume, da Božja navzočnost ni omejena na tempelj, zavezo, ampak se razodeva v srcu človeka – v njegovem joku, molitvi in ljubezni.

V teološki reinterpretaciji 1QapGen Abraham torej ni le poslušen, temveč čuteč. Avtor s tem ustvarja novo različico patriarhalnega arhetipa: namesto zgolj vzora poslušnosti stoji pred nami pravični, ki joka, moli in ljubi. Njegova vera je popolna, ker občuti stisko – in vendar zaupa. To je tudi temeljno sporočilo čustvenizirane pripovedi – vera brez čustev, brez solz je na neki način nepopolna vera.

Na narativni ravni čustva v 1QapGen delujejo tudi kot strukturalno orodje. Celotno pripoved o Abrahamu v Egiptu vodijo čustva: avtor jih uporablja kot literarni aparat, s katerim strukturira dogajanje, usmerja bralečvo doživljanje in hkrati posreduje teološko sporočilo – Bog ni prisoten le v zgodovinskem dogajanju, pač pa tudi v človeškem notranjem doživljanju lastne resničnosti. Avtor to izraža s sintezo psihološke realnosti in teološke refleksije: čustva niso več prehodni občutki, ampak prostori Božje navzočnosti.

S tem 1QapGen odpira prostor za tisto, kar bi danes imenovali teologija čustev – teologija, ki v človekovi čustveni izkušnji vidi kraj srečanja med transcendenco in ranljivostjo. Ta dinamika braleca ne poskuša prepričati z argumenti, temveč z doživljanjem. Gre za način branja Geneze skozi izkušnjo čustev.

5. Strah kot meja in prostor razodetja

Če jok, molitev in ljubezen v 1QapGen predstavljajo trojico čustev, skozi katera se človek srečuje z Bogom, lahko k tej dinamiki dodamo še strah kot četrti element teologije čustev. V apokrifni Genezi izraz za strah ni eksplicitno izpostavljen, je pa njegova prisotnost razvidna v ozadju Abrahamove notranje drže – zlasti v trenutkih, ko se sooča z neznanim, z izgubo ali s tišino Božje odsotnosti. Abrahamov jok in molitev sta prežeta z zavestjo o lastni krhkosti in odvisnosti: v njunem temelju deluje sveti strah – spoznanje človekove omejenosti pred presežno Božjo skrivnostjo.

5.1 Strah kot univerzalno in teološko čustvo

Matthew Schlimm poudarja, da je strah eno izmed univerzalnih človeških čustev, vendar se njegove kulturne interpretacije močno razlikujejo (2019, 25–27). Zahodna kultura strah pogosto razume kot izraz šibkosti, medtem ko ga svetopisemska tradicija dojema kot prvi odziv človeka na razodetje svetega. V Stari zavezi »strah Gospodov« ni nasprotje zaupanja, temveč osnovni način modrosti – način, kako človek dojame svojo mejo in sprejme odvisnost od Boga (2019, 33–35).

Schlimm ugotavlja, da svetopisemski strah ni le čustvo v telesnem smislu, temveč kognitivno-emozivni odziv: zaznava potencialne grožnje, ki je hkrati vstop v odnos s svetim. Ta dvojnost strahu – grožnja in privlačnost – je po njegovem za teologijo bistvena: strah je »afektivni okvir razodetja«, saj človek prav v trepetu spozna svojo odvisnost in hkrati bližino Boga (2019, 41–42).

V tem smislu se Schlimmovo razumevanje strahu sklada z Rudolfom Ottom in njegovo klasično formulacijo *mysterium tremendum et fascinans*: strah kot groza pred svetim, toda obenem kot čudenje, ki človeka privlači k Božji skrivnosti. Svetopisemski strah je tako paradoksen: razkriva hkrati Božjo drugačnost in človeško poklicanost k bližini. Gre za čustvo, ki presega biologijo in kulturo – postaja teološki prostor razodetja, kjer se čustvena ranljivost spreminja v duhovno izkušnjo.

5.2 Strah v Markovem evangeliju kot prehod v vero

V Markovem evangeliju je motiv strahu eden ključnih pripovednih nosilcev razodetja Jezusove identitete. Izrazi *phobos*, *tromos* in *ekthambos* označujejo trenutke, ko človek doživi mejo med človeškim in Božjim. Strah v teh prizorih ni psihološka reakcija, temveč afektivna izkušnja razodetja – gre za trenutek, ko človek spozna, da se sooča z resničnostjo, ki presega njegovo razumevanje (Matjaž 2000, 411–414).

Marko strah dosledno povezuje z razodetjem: po pomiritvi viharja (Mr 4,41), pri ozdravljenjih (Mr 5,15.33; 6,50) in ob vstajenju (Mr 16,8). V vseh teh prizorih se strah preoblikuje v gibanje k veri. Učenci, ki se sprašujejo »Kdo neki je ta?«, in krvotočna žena, ki k Jezusu pristopi ‚v strahu in trepetu‘, vsi utelešajo isti proces notranje preobrazbe – prehod iz vznemirjenosti v izročitev, iz nevednosti v zaupanje (Matjaž 2000, 414–417).

Takšen strah ima izrazit kristološki pomen: razodeva, kdo je Jezus in kdo je človek pred njim. V njem se prepozna dvojnost Božje skrivnosti – hkrati transcen-

dentnost in bližina. Strah zato ni nasprotje vere, ampak prej njena prva oblika: zavest, da je Bog navzoč. Gre za doživljanje *mysterium tremendum et fascinans* – razpetosti med grozo in privlačnostjo svetega, ki oblikuje osrednjo teološko dinamiko Markove pripovedi (Matjaž 2000, 423–425).

Robin Gallaher Branch v študiji *A Study of the Woman in the Crowd and Her Desperation* to razumevanje razširja s poudarkom na telesni in družbeni razsežnosti strahu. Krvotočna žena se v svojem telesnem trepetu in družbeni izključenosti izkaže za teološko figuro ranljivosti: njen dotik postane ‚molitev telesa‘, v kateri strah ni znak nemoči, temveč izraz popolne izročitve (Branch 2023, 57–61). V tem dejanju se strah preobrazi v vero, čustvo pa v dejanje upanja.

V tem smislu je mogoče govoriti tudi o ekstatičnem realizmu: v strahu človek zapusti lastno samozadostnost in vstopi v prostor Božje bližine. Strah tako postane jezik razodetja – tam, kjer odpove beseda, ‚izgovori‘ vero telo. Markov evangelij na ta način preoblikuje razmerje med čustvom in spoznanjem: strah ni ovira, temveč kanal razumevanja, prek katerega človek preide iz ujetosti vaze v odprtost za Boga.

5.3 Paralela z 1QapGen: jok kot duhovni ekvivalent strahu

V 1QapGen ima Abrahamov jok enako teološko strukturo kot Markov strah – pri obojem gre za prehajanje iz stiske v bližino. Jok razkriva mejo človeške moči in hkrati odpira prostor Božje navzočnosti. Če krvotočna žena pristopi v trepetu, Abraham pristopi v solzah: oba sta afektivna protagonista razodetja, pri katerih čustvo postane kraj Božjega dotika.

Schlimm ugotavlja, da svetopisemski strah človeka od Boga ne oddaljuje, temveč ga vodi v spoštljivo priznanje reda stvarstva – tj. v zavedanje, da človek »ni središče resničnosti, temveč ustvarjeno bitje, ki stoji pred Stvarnikom« (Schlimm 2019, 40). Tako tudi Abraham v 1QapGen ni junak moči, temveč junak ranljivosti, ki skozi jok vstopa v odnos poslušnosti. Njegov jok je torej čustveni ekvivalent svetega strahu: notranje doživljanje pred presežnim, ki se ne konča v grozi, ampak v miru.

Tako se 1QapGen in Markovo evangelijev v teološki logiki ujemata: strah in jok delujeta kot transformativni čustvi, ki človeka preoblikujeta iz gledalca v soudeleženca razodetja.

6. Sklep

V luči zgoraj omenjenih raziskav postane razvidno, da se v svetopisemski in apokrifni tradiciji čustva razkrivajo kot teološki jezik razodetja. Kakor strah krvotočne žene vodi v izpoved vere, tako Abrahamov jok razodeva pot sprejemanja Božje volje. Čustva v teh besedilih niso zgolj psihološki odziv, temveč strukturni elementi vere – načini, kako človek skozi lastno človeškost in ranljivost spoznava Boga.

Študija je pokazala, da kumranska *Apokrifna Geneza* (1QapGen) predstavlja eno najzgodnejših in obenem najizrazitejših oblik t. i. teologije čustev v judovski lite-

rarni tradiciji. Avtor apokrifa Abrahama ne prikazuje kot brezizraznega nosilca zaveze, temveč kot človeka, ki svojo vero živi skozi čustva: solze, molitev in ljubezen. V nasprotju s kanonično *Genezo*, kjer Abrahamovo notranje doživljanje ostaja v ozadju, 1QapGen uvaja novo hermenevtično perspektivo – vera ni le stvar poslušnosti, temveč tudi čutenja.

Motiv joka (בכי) Abrahama razodeva kot človeka, ki veruje sredi trpljenja; njegovo ihtenje postane jezik spokorne molitve in popolnega zaupanja v Boga. Molitev, prežeta s solzami in molkom, razkriva notranjo zrelost vere – prehod od stiske k miru, od človeške nemoči k Božji bližini. Ljubezen (אהבה), ki jo avtor pripisuje celo faraonu, pa odpira presenetljivo teološko razsežnost: ljubezni, ki presega poželenje in postane odsev Božjega usmiljenja, je sposoben tudi pogan. Tako čustvo postane most med človekom in Bogom – in to ne glede na njegovo versko ali narodno pripadnost.

S tem avtor 1QapGen razširja teološki horizont Geneze. Božja navzočnost se ne razodeva več le v zavezi, templju ali nadnaravnih dejanjih, temveč tudi v notranjem svetu človeka – v solzah, molitvi in ljubezni. Čustva zato niso okras pripovedi, ampak nosilci razodetja, skozi katere se izražata človeška ranljivost in Božja milost.

V to dinamiko se kot četrto temeljno čustvo razodetja vključuje tudi strah – občutek meje, ki človeka od Boga ne oddaljuje, temveč ga vabi v njegovo bližino. Tako kot Abraham v solzah prehaja iz stiske v zaupanje, tudi učenec v Markovem evangeliju skozi strah vstopa v vero: oboje pomeni prehod iz nemoči v odprtost za Boga.

Abrahamov jok, molitev in zaupanje oblikujejo teološko dinamiko, v kateri čustvo postane kraj srečanja med transcendenca in človeško ranljivostjo. S tem apokrifni avtor ponuja duhovno refleksijo, ki postaja meditacija o veri, ki čuti, trpi in zaupa.

Ta dinamika pa se nadaljuje tudi v novozavezni pripovedi, zlasti v Markovem evangeliju, kjer čustva postanejo sredstvo Božje bližine. Podobno kot Abrahamov jok v 1QapGen razodeva notranji prehod iz trpljenja v mir, strah pri Marku zaznamuje trenutke, ko človek doživi stik z Božjim. Strah v teh prizorih pa ni psihološka reakcija, temveč afektivna izkušnja razodetja – dogodek, v katerem človek spozna, da se sooča z resničnostjo, ki presega njegovo razumevanje. V tem pogledu 1QapGen in Marko delita skupno teološko intuicijo: čustvo je kraj razodetja – točka, kjer se prepleteta Božja transcendenca in človeška ranljivost.

Reference

Branch, Robin Gallaher. 2023. A study of the woman in the crowd and her desperate courage (Mark 5:21–43). In *die Skriflig/In Luce Verbi* 47, št. 1:649.

Chazon, Esther G., ur. 2003. *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls*. Jerusalem: Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls.

Dimant, Devorah. 2001. *The Qumran Aramaic*

Texts and the Qumran Community. V: Lawrence H. Schiffman, Emanuel Tov, in James C. VanderKam, ur. *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after Their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20–25, 1997*, 149–160. Jerusalem: Israel Exploration Society.

Ego, Beate. 2010. *Emotion und Gebet in den Texten vom Toten Meer*. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Egger-Wenzel, Renate, in Jeremy Corley, ur.** 2012. *Emotions from Ben Sira to Paul*. Berlin: De Gruyter.
- Fitzmyer, Joseph A.** 2004. *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1 (1Q20): A Commentary*. 3. izd. Rim: Pontifical Biblical Institute.
- Harkins, Angela Kim.** 2011. *Reading with an "I" to the Heavens: Looking at the Qumran Hodayot through the Lens of Visionary Traditions*. Berlin: De Gruyter.
- Krajnc, Aljaž.** 2025. Aramaic Daniel Apocryphon (4Q246): Its Interpretative Challenges Reconsidered. *Bogoslovni vestnik* 85: v procesu objave.
- Kugel, James L.** 1998. *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as It Was at the Start of the Common Era*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lange, Armin.** 2009. *Handbuch der Textfunde vom Toten Meer. Zv. 1, Die Handschriften biblischer Bücher*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2000. Kristološki pomen motiva strahu v Markovem evangeliju. *Bogoslovni vestnik* 60, št. 4:407–425.
- Moore, Stephen D.** 2003. *God's Gym: Divine Male Bodies of the Bible*. London: Routledge.
- Nickelsburg, George W. E.** 1998. Patriarchs Who Worry About Their Wives: A Haggadic Tendency in the Genesis Apocryphon. V: Michael E. Stone in Esther G. Chazon, ur. *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls*, 207–230. Leiden: Brill.
- Penner, Jeremy, Ken M. Penner, in Cecilia Was- sen, ur.** 2012. *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*. STDJ 98. Leiden: Brill.
- Platovnjak, Ivan.** 2024. Čustva žalovanja po smrti bližnje osebe pri starozaveznih ženskah. *Bogoslovni vestnik* 84, št. 3:511–524. <https://doi.org/10.34291/BV2024/03/Platovnjak>.
- Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj.** 2024. *Listening and Dialoguing with the World: A Philosophical and Theological-Spiritual Vision*. Ljubljana: Založba Univerze v Ljubljani. <https://doi.org/10.34291/9789612973490>.
- Reyes, Rhea.** 2013. *Emotion and Identity in Early Jewish Prayer*. London: Bloomsbury.
- Schattner-Rieser, Ursula.** 2015. *Emotions and Prayer in Qumran Aramaic Texts*. Pariz: CNRS Éditions.
- Schlimm, Matthew R.** 2019. The Paradoxes of Fear in the Hebrew Bible. *Svensk Exegetisk Årsbok* 84:25–50.
- Skralovnik, Samo.** 2018. Podoba Abrahama v kumranski apokrifni Genezi (1QapGen). *Bogoslovni vestnik* 78, št. 3:707–720.
- — —. 2022. Tobitova spokorna molitev / Tobit's Penitential Prayer. *Edinost in dialog* 77, št. 2:265–291.
- Spencer, Patrick E.** 1998. *Narrative Echoes in John 11: A Study of the Lazarus Story*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Vermes, Geza.** 1997. *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. Revidirana izdaja. London: Penguin.



Marjan Turnšek (ur.)

Stoletni sadovi

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

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

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 85 (2025) 3, 603–620

Besedilo prejeto/Received:10/2025; sprejeto/Accepted:12/2025

UDK/UDC: 261-86ESE-2

DOI: 10.34291/BV2025/03/Krajnc

© 2025 Krajnc, CC BY 4.0

Aljaž Krajnc

Aramaic Daniel Apocryphon (4Q246): Its Interpretative Challenges Reconsidered

Aramejski Danielov apokrif (4Q246):

ponovni razmislek o njegovih interpretativnih izzivih

Abstract: The Aramaic Daniel Apocryphon (4Q246) is among the most discussed Aramaic texts from Qumran, primarily due to its mention of a figure called the “Son of God” (ברה די אל) and the “Son of the Most High” (בר עליון). The fragmentary state of the scroll and its syntactic ambiguity have generated divergent interpretations, with some seeing the figure as a blasphemous foreign king and others as a positive, eschatological savior. This study re-examines 4Q246 through a fresh philological and structural analysis. It contains the edition, translation, and detailed linguistic commentary of the text, together with a new proposal for dividing the work according to the alternation of positive and negative parts (A1–B1, A2–B2, A3–B3), which clarifies the internal structure of the text. Although the text changes the period it describes three times, the logical referents of the descriptions are only two periods, negative and positive. The analysis supports understanding the “Son of God” not as a negative or arrogant ruler, but as a positive, messianic figure who combines Davidic royal ideology with Danielic apocalyptic themes. Finally, the paper points out similarities between 4Q246 and Luke 1:32-35, suggesting they share theological ideas rather than having a direct literary connection.

Keywords: 4Q246, Aramaic Daniel Apocryphon, Qumran Aramaic, Son of God, Davidic messianism, Son of Man, apocalyptic literature, Dead Sea Scrolls, Luke 1:32-35

Povzetek: Aramejski Danielov apokrif (4Q246) velja za eno najbolj diskutiranih aramejskih besedil najdenih med mrtvomorskimi zvitki predvsem zaradi omembe osebe, imenovane ‚Božji Sin‘ (ברה די אל) in ‚Sin Najvišjega‘ (בר עליון). Fragmentarno stanje zvitka in od tod izhajajoča sintaktična dvoumnost besedila sta vodila v različne interpretacije, pri čemer nekateri vidijo to osebo kot bogokletnega tujega kralja, drugi pa kot pozitivnega, eshatološkega odrešenika. Ta članek preučuje 4Q246 s pomočjo filološke in strukturne analize. Vsebuje izdajo, prevod in podrobni jezikovni komentar besedila, skupaj z novim predlogom razdelitve dela glede na izmenjavanje pozitivnih in negativnih delov (A1–B1, A2–B2,

A3–B3), ki pojasnjuje notranjo strukturo besedila. Čeprav besedilo trikrat zamenja obdobje, ki ga opisuje, sta logična referenta opisov samo dve obdobji, negativno in pozitivno. Analiza podpira razumevanje »Božjega sina« ne kot negativnega ali arogantnega vladarja, ampak kot pozitivne, mesijanske figure, ki združuje pričakovanje mesije iz Davidovega rodu z apokaliptično figuro Sina človekovega iz Danielske tradicije. Nazadnje članek opozarja na podobnosti med 4Q246 in Lukom 1,32-35, kar kaže, da imata skupne teološke ideje, čeprav je nemogoče z gotovostjo sklepati na neposredno literarno povezavo.

Ključne besede: 4Q246, aramejski Danielov apokrif, kumranska aramejščina, Božji Sin, mesija iz Davidovega rodu, apokaliptična literatura, Mrtvomorski rokopisi, Luka 1,32-35

Among the scrolls discovered in the Judean Desert, there is also one labelled as 4Q246, which has been given various names, such as "Aramaic Daniel Apocryphon" (Puech 1996, 165), "Fragmentary Aramaic Apocalypse" (Kuhn 2007), or "The Son of God Apocalypse" (Beyer 2004, 145).¹ The text was acquired in 1958 and entrusted to J. T. Milik, who was responsible for preparing it for publication. Milik presented the text in a lecture at Harvard in 1972 but never published it. However, he sent a partial transcription of the text to some scholars who were present at the event, and Fitzmyer published this in 1974. Since then, the text has been hotly debated by scholars, although the full text was not published until 1992 by Emile Puech, who also prepared an edition of the text for the collection "Discoveries in the Judean Desert" (1996).

The text preserved in 4Q246 has attracted much attention because it mentions the mysterious figure known as "the Son of God" and "the Son of the Most High" (II, 1). However, the fragmentary nature of the text makes its interpretation uncertain and difficult. The history of scholarly debate clearly illustrates this, and Tucker Ferda correctly pointed out: "History has preserved less than two columns of 4Q246. But of what has survived, it is hard to say anything without stepping on some critic's toe." (Ferda 2014, 150)

This paper presents a new examination of 4Q246, highlighting its interpretive challenges, which are reconsidered in light of a detailed analysis of the text. The main goal of the paper is to review scholars' opinions and determine which one is most likely, while also providing additional arguments in support of that view. The paper employs a philological-structural approach to 4Q246. By "philological," I refer to the close examination of the text's grammar, orthography, and morphology in light of other Aramaic texts and Aramaic grammar, in order to establish the most reliable reading of each clause and to identify the places where the text al-

¹ This article has been carried out within the framework of the research program P6-0262 "Values in Judeo-Christian Sources and Tradition and the Possibilities of Dialogue" and the research project J6-50212 "The Power of Emotions and the Status of Female Figures in Various Literary Genres of the Old Testament", co-funded by the Slovenian Research and Innovation Agency (ARIS). No new data were generated in support of this research.

lows for many readings. By “structural,” I refer to the analysis of the text’s internal organization, its alternation of motifs of destruction and restoration, its recurrent vocabulary, and its literary symmetry. Rather than reconstructing historical events behind the text, this approach seeks to explain how the composition itself generates meaning through its linguistic and structural features. The integration of these two levels of analysis enables a reevaluation of the “Son of God” passage, clarifying the relationship between linguistic detail, literary architecture, and theological message. Consequently, the paper is divided into two main sections: the first section includes an edition and an English translation of the text, along with a brief linguistic commentary necessary due to its fragmentary nature. The second section discusses the key interpretative challenges and presents the reasoning behind what seems to be the most plausible explanation. The conclusion summarizes the paper’s main findings.

1. The Text Edition and Linguistic Notes

1.1 Edition

The edition below was prepared using images of the scroll published on the webpage The Leon Levy Dead Sea Scrolls Digital Library. In creating this edition, previous editions were consulted, including Puech (1996) for “Discoveries in the Judean Desert,” Fitzmyer (1993), Cook (1995), Beyer (2004), and Segal (2014). The edition presented here suggests restorations of readings in lacunas only when they are highly likely. When a letter is difficult to read or its corresponding consonant is unclear, a dot is placed above it.

Column 1

1.	ע[... לווה שרת נפל קדם כרסיא	[...] Settled [u]pon it. And he fell down in front of the throne
2.	מ[... לכא [ל]עלמא אתה רגז2 ושנך	[... The k]ing: Anger will come to the world and your years...
3.	א[... חווך וכלא אתה עד עלמא	[...] Your vision. All will come (to happen) until eternity.
4.	רב[... רבין עקה תתא על ארעא	[... M]ighty ones, oppression will come upon the earth.
5.	א[... ונחשירון רב] למן דינתא	[...] And great battles to the provinces.
6.	מ[... מלך אתור [ומ]צרין	[...] The king of Asyria and Egypt.
7.	רב[... להוה על [א]רעא	[...] Will be great upon the earth.
8.	יע[... בְּדוֹן וכלא ישמְשׁוֹן	[...] They will [ma]ke and all will serve.
9.	רבא יתקרא ובשמה יתכנה	[...] He will be called the [gr]eat one, and by his name he will be named.

² There is a small dot between ג and ט, but probably this is a mistake and does not stand for any letter.

Column 2

1.	ברה די אל יתאמר ובר עליון יקרונה כזיקא	He will be called the son of God, and they will call him the son of the highest. Like strikes
2.	די חזיתא כן מלכותהן תהוה שני[ן] ימלכו	that you saw, so will be their kingdom. For year[s] they will reign over
3.	ארעא וכלא ידשוון עם לעם ידוש ומדינה למד[ינ]ה	the earth and will trample everything. A people will trample another people and a province another provi[n]ce.
4.	tacav עד יקוים עם אל וכלא יניח מן חרב tacav	<i>vacat</i> Until the people of God raises /Until he rises the people of God/ and makes everything rest /everything rests/ from the sword <i>vacat</i>
5.	מלכותה מלכות עלם וכל ארחתה בקשוט ידי[ן]	His /their/ kingdom will be eternal kingdom and all his /their/ paths in truth. He /they/ will jud[ge]
6.	ארעא בקשוט וכלא יעבד שלם מן חרב מן ארעא יספ	the earth with truth and all will make peace. Sword will pass from the earth
7.	וכל מדינתא לה יסגדון אל רבא באילה	and all the provinces will prostrate to him /them/. El, the great, will be in his /their/ strength.
8.	הוא יעבד לה קרב עממין ינתן בידה וכלהן	He will wage war for him /they/. He will place the people in his /their/ hands and cast all of them
9.	ירמה קדמוהי שלטנה שלטן עלם וכל תהומי	before him /they/. His /their/ dominion will be eternal dominion and all the abysses

1.2 Orthography, Linguistic Observations, and Provisional Dating

The text is written in the Herodian style, named after King Herod the Great, as numerous Hebrew and Aramaic documents from his reign are written in this style. Milik's dating of the text's writing to the last third of the 1st century BC was accepted by most scholars (Puech 1996, 166; Machiela 2023, 254) and was not questioned. The peculiarity of this text is that the letters ו and י are difficult to distinguish. As Machiela notes, "[t]he scribal preparation and script are among the highest quality of the Qumran Aramaic corpus, and compare favorably even with 1Q20 (apGen)" (2023, 254).³

The linguistic ambiguities of the text appear in column I due to the lacunae in the text.⁴ It is not known who are the logical subjects of the grammatical pronouns employed in words עלוהי (I, 1), שרת (I, 1), and נפל (I, 1), which begin the text. It must be someone who falls down in front of a king, but it is not clear who this person is. Furthermore, the text does not specify who the logical subject of the verbs להוה (I, 7), יתקרא (I, 9), יתכנה (I, 9), יתאמר (II, 1) is. This poses a significant interpretive challenge, as it is unclear whether this figure plays a positive or negative role. Once again, the problem of logical referents of the grammatical persons is evident in the word מלכותהן (II, 2), as it is not clear whether "they" are those who call an unknown logical referent "the son of the Most High," or another group of people.

³ For basic information on 1Q20, see Skralovnik 2018, 707–710 and the forthcoming paper he wrote together with Matjaž (2025).

⁴ See Krajnc (2025) for a detailed linguistic, primarily syntactic, analysis of the text.

While the second column is fully preserved, it still does not allow a straightforward interpretation of the logical referents of grammatical persons. The orthographical inconsistency in writing the letters ܨ and ܝ complicates the interpretation even more, as it is difficult to know whether the hollow verbs יקוים and יניה are used in the C, D, or G-stem. G-stems of these two verbs are monovalent, while the D and C-stems are polyvalent, which means that a verbal clause likely includes two or more logical subjects. From the photography of the scroll published through *The Leon Levy Dead Sea Scrolls Digital Library*, it is clear that the first and the third letter of the verb יקוים are written almost identically. Comparing the tail of this letter to the tail of ܨ in the word מלכותה used in the following line, one can observe that the tail of ܨ is substantially longer than the tail of the letter used in the word יקוים. Furthermore, the scribe tends to write ܝ as slightly wider than ܨ, and the letter in this word appears to be too wide for ܨ. While it is impossible to completely exclude the reading of the word as יקוים, from the orthographical point of view, this is less likely. If one reads the verb with ܝ, then it must be interpreted as being in the D or preferably C-stem. The root *vqwm* in C-stem has the meaning “to make someone rise,” which would entail that עם אל is the direct object of the verb and that the clause entails that someone raises the people of God. This person could be the individual holding high titles in the foregoing. If, on the other hand, one reads the verb as written with the letter ܨ, then it must be interpreted as being in the G-stem; in this case, עם אל is the subject of the verb. As it is said, the former reading is more plausible from the orthographic point of view.

Another example where it is not possible to determine who the logical subject of the grammatical pronoun is, is the word מלכותה (II, 5). Is it the people of God (עם אל), God, or perhaps the one being attributed the high titles in I, 9–II, 1 (if different from the one who raises the people of God in II, 4)? The same holds true for most of the remaining 3msg grammatical subjects (II, 5] ארהתה [II, 5], ידין [II, 5], לה [II, 7], באילה [II, 7], הוא [II, 8], יעבד [II, 8], לה [II, 8], ינתן [II, 8], בידה [II, 8], ירמה [II, 9], קדמוהי [II, 9], שלטנה [II, 9]), which appear in the subsequent section. The interpretation ultimately depends on the interpretation of 4Q246 as a whole, i.e., on the interpretation of its structure, which suggests that philological analysis needs to be supplemented with structural analysis.

Even a quick glance at the text reveals that its vocabulary is highly repetitive; the word כל is used nine times, מלכא six times, and ארעא five times (Sayyad Bach 2020, 225–26). The words אל, עליון, תהום, and איל are Hebraisms, and the word נהשירון is a loan word from Persian (Puech 1996, 167). The performative of 3msg is *l-* with the verbs from the root *vhw*, as in BA and in other Dead Sea scrolls in Aramaic (GQA, §37b10), and is formed to avoid writing God’s name (BARD, §268a). The orthography of the text is sometimes not consistent, especially with regard to *matres lectionis*: sometimes they are omitted (קשוט in I, 5 vs. קשט in II, 6); the final *ē* in III-y verbs is written with ה in להוה (I, 7), יתכנה (I, 9), and תהוה (II, 2), while in תתא (I, 4) it is written with א (Beyer 2004, 2:145–146).²⁴ The ܨ does not assimilate (מן הרב [II, 4]; מן ארעא [II, 6]; מדינתא [II, 7]; ינתן [II, 8];). Other examples from QA show that the assimilation of *n* was widespread, and its absence (GQA, §3a1)

could perhaps indicate that the text was written in Aramaic closer to IA and BA. The assimilation of *n* in the preposition ܢ is, for example, not attested in IA and is only rarely attested in BA. In QA, however, it becomes common (GQA, §3a1). Linguistic evidence, therefore, indicates the text emerged at a certain point between 164 BC and the turn of the era. The proximity to BA regarding the non-assimilation of *n* with the preposition ܢ suggests an early date within this period, or alternatively, that the text was written in a literal dialectal form and does not reflect actual pronunciation in everyday life. This means that the *terminus post quem* of the text is the death of Antiochus IV Epiphanes (164 BC), as the book of Daniel to which the text is related was written after his reign. The *terminus ante quem* is 30 BC, as the paleographical characteristics of the only known attestation of the text indicate.

2. Discussion

As noted above, the text has been a subject of debate ever since Milik's lecture on it. Four main interpretative questions can be identified in the scholarly literature. First and foremost, whether the figure called "the Son of God" is seen positively or negatively. This question, as will be explained below, is closely linked to the structure of the text. The second question, which relates to the first, concerns the nature of the Son of God. This question is linked to the conceptuality of Second Temple Judaism and, therefore, requires an answer that contextualizes the text within its conceptual framework. Based on the answers to these two questions, it appears that there are two additional questions. One addresses the relationship between the Son of God and the People of God; the other focuses on the connection between 4Q246 and the Gospel of Luke. The discussion that follows explores these four questions, explaining why they arise, how scholars have previously addressed them, and what seems to be the most likely solution considering the presented arguments.

2.1 Son of God: Positive or Negative Figure?

The initial interpretation of the figure of the Son of God was negative. Milik, the first scholar to examine the text, interpreted the figure as referring to the Seleucid king Alexander Balas in an unpublished talk he gave at Harvard University in 1972 (Fitzmyer 1974, 392). This view was challenged by Fitzmyer, who was in the audience when Milik presented his talk. Fitzmyer addressed the figure of the Son of God in his 1974 paper, concluding that the text is an apocalypse and that the figure of the Son of God is Jewish and therefore a positive figure (1974, 393). However, he insisted that this figure is a historical heir of the throne of David, not a messianic figure (393). Later, in 1993, after Puech had published the entire text, he offered a more detailed analysis and again affirmed that the text is apocalyptic and that the figure of the Son of God is a Jewish monarch, not the Messiah (Fitzmyer 1993).

The disagreement over the role of the Son of God first arose when the text was introduced to the scholarly community. Since then, numerous papers addressing this question have been published, yet there remains no consensus on whether the Son of God plays a positive or negative role. Scholars who viewed the figure as a negative character (Milik; Flusser 1980; Puech 1992, 1994, 1996, 1999a, 1999b;²⁵ Cook 1995; Steudel 1996; Beyer 2004; Justnes 2009; Segal 2014; Kratz 2019) often emphasized that prior to II, 4, the text discusses a period of chaos and that the Son of God mentioned in this part must be a character responsible for turmoil (Steudel 1996; Justnes 2009, 86, 150; Segal 2014; Kratz 2019). With the exception of Flusser, who claimed that the Son of God is a negative eschatological figure similar to Beliar in *Martyrdom and Ascension of Isaiah* (1980, 34), and Segal, who argued that the Son of God is a heavenly representative of an evil earthly empire (2014, 312), most scholars generally identified the Son of God as a Seleucid king. They most often equated him with Antioch IV Epiphanes (d. 164 BC) or Antioch's son Alexander Balas (d. 145 BC).

The other group of scholars viewed the Son of God as a positive figure (Fitzmyer 1974; 1993; Zimmermann 1998; García Martínez 1992; 2007, 2:20–32; Cross 2003; Kuhn 2007; Collins 2010; Knibb 2010; Ferda 2014; Kratz 2019; Schäfer 2020, 38–44). Except for the aforementioned Fitzmyer, all these scholars agree that the figure of the Son of Man is a messianic figure connected to the coming of God's people and messianic peace. These scholars presented different arguments for the positive view. They often referenced similar vocabulary in the Gospel of Luke (1:30-35) (Kuhn 2007, 32–38; Brooke 2019, 31–32), similarities between the Son of God and other Messianic figures found in Qumran (García Martínez 1992, 173–179; Kuhn 2007, 32), and the clear allusion of 4Q246 to the Book of Daniel and the figure of the Son of Man who is given eternal kingship (Kuhn 2007, 26–32; Knibb 2010, 416; Ferda 2014, 158). However, the strongest point from some of these scholars is that the structure of 4Q246 shows evidence of the positive nature of the Son of God (Zimmermann 1998, 181–182; Cross 2003; Kuhn 2007, 29–30; Collins 2010, 177; Schäfer 2020, 43).

This means that both options refer to the structure of the text as evidence for the positive or negative portrayal of the Son of God. Scholars who argue that the Son of God is a negative figure typically see a clear distinction between II, 4-9, which discusses the period of salvation, and I, 4–II, 3, which covers the time of destruction and chaos (Steudel 1996, 515; Puech 1996, 183; Justnes 2009, 86, 150; Segal 2014, 301; Kratz 2019, 12–13). However, this division is problematic due to specific references to battles and destruction in II, 8-9, as Zimmermann has pointed out:

“If a correct temporal sequence was involved, we would not expect to find, after the description of the rule of peace in II:4-7 (which encompasses the establishment of peace for all and the ‘removal of the sword’), the subject of wars and subjugation being brought up again.” (1998, 181–182)

In other words, because II, 4 mentions the times of salvation and the positive character of the people of God, which is then followed by another mention of the period of turmoil and battles, the argument that the text is divided into the description of the times of turmoil (I, 4–II, 3), where the Son of God is mentioned as a negative figure, and the description of the times of salvation, is poorly supported, since section II, 4-9 contains descriptions of both the times of salvation and peace and the times of battles.

Once it is shown that any argument that would be built on the structural division of the text before II, 4, is ill-founded,⁵ it is incumbent upon scholars to address the structure of the text, as this is crucial in determining whether the Son of God is a positive figure. The fact that in II, 4-9 the text refers to both positive and negative times suggests that the preceding text also oscillates between positive and negative times. This observation should be taken into account in any interpretation of 4Q246 and clearly indicates that the text alternates between describing good and bad periods. In his 2003 paper, Frank Moore Cross divided the text into the following parts:

Prologue (I, 1-3)

A1: War and perishing kings (I, 4-6)

B1: The coming of a Messianic king (I, 7–II, 1a)

A1: War and perishing kings (II, 1b-3)

B2: The coming of the Messianic king (II, 4-9)

Cross rightly noted the alternation between positive and negative parts in the structure of the text. However, here it should be noted that Cross's division is again making the same mistake of viewing II, 4 as an absolute mark of a positive, messianic period. His division should be further amended into the following:⁶

Prologue (I, 1-3)

A1: War and perishing kings (I, 4-6)

B1: The coming of a Messianic king (I, 7–II, 1a)

A2: War and perishing kings (II, 1b-3)

B2: The coming of a Messianic king (II, 4-7)

A3: Waging of war (II, 8-9a)

B3: The victory of a Messianic king/people (II, 9b)

⁵ The examples with 𐤀𐤁𐤁 that Beyer (2004, 2:145-146) notices are probably not orthographic inconsistencies as the word should not be interpreted as the personal pronoun with an assimilated *n*.

⁶ In his publications, Puech changed his opinion regarding the nature of the Son of God. In his early texts (1992; 1994; 1996), he concluded that the negative interpretation is preferable, whereas in later texts (2004), he gave preference to the positive interpretation. It should be noted that, even in early publications, he argued that both positive and negative interpretations are plausible.

This division suggests that 4Q246 employs three narrative alternations between positive and negative sections, preceded by a prologue that situates the text within the context of other texts that speak of dream interpretations at the royal court.⁷ The narrative alternation does not imply that the text describes future events in a linear, chronological manner, but rather should be interpreted as describing the times of turmoil, the battle through which they will end, and the times of (messianic) peace in three sections, in which the description of negative and positive events alternate. A similar approach to describing future events is also evident in Dan 7, where the narrative order should not be equated with the chronological order of the events described (Goldingay 2019, 350–351).

As for 4Q246, in the first alternation (A1 [I, 4–6] and B1 [I, 7–II, 1a]), the mention of the kings of Assyria and Egypt, who are somehow linked to oppression, is followed by a description of the defeat of those conquered by the Son of God, to whom all will serve. Note that the elements from A1 are alluded to in B2: רב[רבין] in A1 are echoed in the title רב and רבא in B1; oppression upon the earth על ארעא (A1) is juxtaposed with coming of the great upon the earth (על ארעא) (B1). The tyranny that the mighty ones, who are somehow linked to the king of Assyria and Egypt, cause is transformed into the true greatness of the Son of God to whom all serve.

The second alternation resumes with a description of turmoil (A2 [II, 1b–3]), followed by the appearance of God's people and a period of peace (B1 [II, 4–7]). This section also shows that the author contrasts the negative period with the positive. The kingdom of the oppressors will be brief, like the meteors seen by the supposed dreamer (II, 2–3), which sharply contrasts with the everlasting kingdom (II, 5). The trampling in II, 3 finds its counterpoint in the final rest from the sword (II, 4) and universal peacemaking (II, 6). The chaotic people who trample each other (II, 3) are replaced by the mention of God's people (II, 4), and the provinces that trample each other in II, 3 bow down to the Son of God/People of God in II, 7.

In the third alternation (II, 8–9), the passage clearly describes the battle that ended the turmoil and brought about the peaceful days outlined earlier. The third alternation is not well preserved, and, therefore, it is not possible to draw many connections between the two parts. However, it is clear that the battle (II, 8) resolves into the eternal dominion (II, 9) and that the conflict is resolved.

The text presents two distinct periods in human history: a period of peace and a period of oppression and war. The shift between describing the positive and negative periods is a structural feature of the text, and the figure of the Son of God appears in the part of the text that discusses the positive period (B2). Furthermore, it should be noted that in the preserved section, the first and the second alternations do not mention the battle itself, but only describe the days of peace (B1 and B2) or the days of turmoil (A1 and A2). The battle is mentioned only in the third alternation (A3 and B3), which provides a backward explanation

⁷ Including the argument of Steudel (one the most convincing argument for the negative interpretation of the Son of God), according to which the part after II, 4 offers the salvific counterpart of the turmoil mentioned in I, 3–II, 3 (Steudel 1996, 515–516).

of why and how the times of turmoil came to an end. Therefore, the text does not straightforwardly mention the battle that establishes the days of peace, although it presupposes this already in the first alternation, describing the days of turmoil and the days of peace. The structure of alternation between positive and negative periods makes it plausible that the figure of the Son of God is a positive figure, as many scholars claimed (Fitzmyer 1993, 169; Zimmermann 1998, 181–182; Cross 2003, 152–154; Kuhn 2007, 29–30; Collins 2010, 177; Schäfer 2020, 43). This shows that 4Q246 was intentionally crafted with internal parallelism; not just a narrative switch, but a verbal and conceptual mirroring that emphasizes the contrast between the perishing kingdoms (A) and the divine/messianic kingdom (B). Similar vocabulary functions as lexical hinges, illustrating the shift of human power into divine sovereignty. It should be noted that this cannot be proved beyond a reasonable doubt, as the text is fragmentary. However, given the current state of the text, which clearly presupposes the alternation of good and bad times, it is the most plausible explanation and can be legitimately accepted. As will be shown later in the paper, it aligns well with the Messianic interpretations of Second Temple Judaism.

2.2 Who is the Son of God?

Once accepting that the Son of God is a positive figure, one should also explore the question of this Son of God's identity. Who is he, and how should he be understood within the context of Second Temple Judaism? As the structure of the text shows, the Son of God is a figure connected to the coming of a time of peace. Additionally, the text is called "Aramaic Daniel Apocryphon" because it clearly demonstrates links to the canonical book of Daniel. These two points suggest that the Son of God is a messianic figure in whom at least two traditions from the Hebrew Bible converge.

The first tradition is linked to the promise of an eternal duration of the Davidic monarchy presented in 2 Sam 7:12-16:

"When your days are fulfilled, and you lie down with your fathers, I shall raise up your seed (וְהִקִּימְתִי אֶת־יֶרֶעְךָ) after you, who shall go out from you, and I will establish his kingdom (וְהִכִּינֹתִי אֶת־מַמְלַכְתּוֹ). He shall build a house to my name, and I will establish the throne of his kingdom forever (וְכִנֹּנְתִי אֲנִי אֱהִי־הָאֵל־הָאֵלֵהּ). I will be his father, and he will be my son (אֶת־כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ עַד־עוֹלָם לָבֹן). If he commits iniquity, I will chasten him with the staff of men and with the stripes of the son of men. And my mercy shall not depart from him as I took it away from Saul, whom I removed from before you. Your house and your kingdom shall be made sure forever before thee (וְנִאֲמַן בְּיָתֶךָ וּמַמְלַכְתְּךָ עַד־עוֹלָם לְפָנֶיךָ). Your throne shall be established forever (עַד־עוֹלָם)."

In this text, the Lord gives a promise of the eternal duration of his kingdom to David, which is stressed by the twice-repeated prepositional phrase עַד־עוֹלָם (vv.

12, 16) always said of the kingdom. The second element in this text, important for the interpretation of 4Q246, is the usage of the metaphor father-son to describe the relationship between the Lord and the future king. This metaphor is also present in some other passages of the Hebrew Bible. In Psalm 89:4-5, 26-27, this theme is repeated when the text once again speaks of the eternal duration of the kingdom of David's seed (vv. 4-5) and links this with the vocabulary of divine sonship:

"I made a covenant with my chosen one. I have sworn to David my servant. I will establish your seed forever (עֲדָעוֹלָם אֶכְיִן וְיָרְעֶנָּה). I will build his throne from generation to generation. Selah." (vv. 4-5)

"He shall cry to me: 'You are my father, my God (אֲבִי אֱתָהּ אֱלֹהִי), and the rock of my salvation.' And I will give him the firstborn, the highest of the kings of earth." (vv. 27-28)

The depiction of the Davidic king as a son of the Lord is also found in the Book of Chronicles, the post-exilic retelling of the Deuteronomistic history (1 Chr 28:6):

"And he said to me: 'Solomon, your son, he shall build my house and my courts for I have chosen him to be my son and I shall be his father (כִּי־בְחַרְתִּי בְּיָדְךָ לְבָנוֹתִי אֶתְהַלְלֵנוּ לְאַבְרָהָם)." (1 Chr 28:6)

Once again, the same metaphor of presenting the king as a Son of the Lord is present in Ps 2:7, which is linked to the ceremony of the coronation of Davidic kings:

"I will declare the decree of the Lord. He said to me: 'You are my son (בְּנִי אֲנִי אֶתְהַלְלֵנָּה); today I have begotten you.'" (Ps 2:7)

These texts lay the foundation for the connection between the eternal duration of the Davidic kingdom and the theology of divine sonship, which is one of the ways the Hebrew Bible refers to the king of the eternal Davidic kingdom. The Son of God in 4Q246 represents such a royal figure, as highlighted by many scholars who have also identified the link between the Son of God and the theology of divine sonship described in the Hebrew Bible, especially in relation to the Davidic kings (Fitzmyer 1993, 170–171; Puech 1996, 181; Kuhn 2007, 30).

Pace Fitzmyer, who insisted on a non-Messianic interpretation of the Son of God and claimed that he is an expected historical Judean king, should be noted that there is sufficient evidence indicating that even in pre-Christian Judaism, the promise of a Davidic king was understood in messianic terms, as this is clear from the Psalms of Solomon, which can be dated to a period between 112 BC and the early first century AD (Wright 1983, 641):

"21. Behold, the Lord, and raise up for them their king, a son of David (ἀνάστησον αὐτοῖς τὸν βασιλέα αὐτῶν· υἱὸν Δαυὶδ), to rule over (τοῦ βασιλεῦσαι ἐπὶ) your servant Israel in the time that you know, O God.
/.../

32. He will be a righteous king over them, taught by God, there will be no unrighteousness among them during his reign, because everyone will be holy (ὅτι πάντες ἅγιοι), and their king will be the Lord Messiah (καὶ βασιλεὺς αὐτῶν χριστὸς κυριός.)” (Pss. Sol. 17, 32 [Wright 2007, 186; 194])

While Fitzmyer correctly notes that 4Q246 does not mention the word “Messiah,” it is important to recognize that the language emphasizing divine sonship clearly invoked promises of a future Davidic king, who was understood in a Messianic context at that time. This is further supported by 4 Ezra, a Jewish apocryphal text traditionally dated around 100 AD (Metzger 1983, 520), where the Messiah is also depicted as God’s son (13:21-56) and as originating from David’s line (12:32).

The second tradition in the Hebrew Bible, as found in 4Q246, is attested in the Book of Daniel. As all scholars agree, 4Q246 heavily relies on Danielic lore.⁸ This is most evident in the use of the same roots, words, and even entire clauses, as shown in a comprehensive list by Reinhard Kratz (2019, 16):

Common element	4Q246	Dan
všmš	I, 8	7:10
vdwš	II, 3	7:23
vqwm	II, 4	2:44; 7:4, 24
עם	II, 4 [עם אל]	7:27 [עם קדישי עלינו]
מלכותה מלכות עלם	II, 5	3:33; 7:27
vdyn	II, 5	7:10, 22, 26
קרב	II, 8	7:21
vntn/vwhb + בידה	II, 8	7:21
שלטנה שלטן עלם	II, 9	4:31; 7:14

Table 1: *The usage of the vocabulary from Daniel in 4Q246.*

This correspondence of vocabulary makes it practically impossible that the author of 4Q246 would not have depended on the Danielic tradition. As evident from the list, all the shared vocabulary appears in Dan 7, which therefore is a crucial text for understanding 4Q246.

Although it is not possible to delve into the details of Dan 7 here,⁹ it is essential to understand this chapter to interpret 4Q246 correctly. This chapter consists of verses that narrate Daniel’s visions (vv. 2b-14, 21-22) and verses that provide an interpretation of these visions (vv. 15-20, 23-27). Scholars noted that the text is ordered in a repetitive way and that the content of the visions is repeated four times: symbolic vision (vv. 2-14); framework of interpretation (vv. 17-18); further symbolic vision material (vv. 19-22); interpretation of that detail (vv. 23-27) (Goldingay 2019, 350).¹⁰ In this regard, it is crucial to note that the repetitive nature in

⁸ A similar structure of three parts that contain positive and negative events was suggested by Kuhn (2007, 30).

⁹ For the bibliography of scholarly literature on Dan 7, see Goldingay 2019, 329–332.

¹⁰ Goldingay (2019, 352–353) mentions the disagreement among scholars about the composition history of the chapter. Some scholars, mainly European, view the fourfold description of the same event as a mark of the original independence of these parts, while others stress the unity of the chapter.

which Dan 7 is structured implies that the events which it is describing are not linear but rather four descriptions of the same event.

One of the main figures in Dan 7 is the Son of Man mentioned in vv. 13-14, who is described as being given “dominion, honor, and kingdom” (שְׁלֵטָן וְיָקָר וּמְלָכָוּת); his dominion is eternal and his kingdom will never be destroyed (v. 14). The act of granting eternal kingship is repeated in v. 18, where it is said to be given to the holy ones of the Most High (קִדְיִשֵׁי עֲלִיוֹנָין) (v. 18). The same group is said to receive the kingdom in the two other mentions of this act (vv. 22, 27). While this is not the place to discuss who the Son of Man in Daniel is, it should be noted that he is similar to the holy ones of the Most High, and the kingdom of the Son of Man from v. 14 is the same as the one received by the holy ones of the Most High.

Considering that 4Q246 mentions the Son of God (II, 1), followed by a reference to the people of God (II, 4), and that both figures are most likely presented positively, it seems probable that the figure of the Son of God in 4Q246 combines the Son of Man from Danielic tradition with messianic expectations of a future royal Messiah who will be the Son of God and reign over Israel (2 Sam 7:12-16; Pss 2:7; 89:4-5, 26-27; 1 Chr 28:6). This merging of two Old Testament traditions is also reflected in the New Testament, where Jesus is described as the expected Davidic Messiah and the Son of Man from Daniel, as seen clearly in Mark 14:61-62 and Luke 1:32-33. Additionally, this fusion is evident in the Book of Similitudes and 4 Ezra, where a Danielic ruler appears as the Messiah (Kuhn 2007, 38).

This, however, raises the question about the relationship between the Son of God as the royal Davidic Messiah and the people of God mentioned in II, 4. As will be shown in the next section, this question is closely connected to how we interpret who the referent or the logical subject of the grammatical persons in II, 4-9 is.

2.3 The Relationship Between the Son of God and the People of God

The question of the relationship between the Son of God and the people of God primarily focuses on interpreting 4Q246 II, 4-6, where it is unclear who the logical subjects of the grammatical persons are. The interpretation is further complicated because it is unclear what the verb stems are used in the two verbs appearing in II, 4.

If one examines the history of scholarship on this issue, it becomes clear that many scholars who interpreted the figure of the Son of God positively did not determine who is ultimately the logical subject of the 3msg suffixed pronoun mentioned in II, 5 (García Martínez 1992, 167; Zimmerman 1998, 185; Ferda 2014, 158n34; Schäfer 2020, 43). Fitzmyer claimed that this pronoun most probably refers to the Son of God, because the same logical subject is also said to be judging, and it is more appropriate to attribute judgment to an individual than to a group (1993, 164). The same argument is repeated by Collins (2010, 177). However, it should be noted that in Dan 7:22 judgment is said to be given to the holy ones of the Most High (לְקִדְיִשֵׁי עֲלִיוֹנָין דִּינָא דִּינָא יְהִיב). While it is possible to interpret this clause as “judgment was given in favor of the saints of the Holy One,” it also invokes the possibility that the people are judging.

As shown in the linguistic commentary, the text of 4Q246 II, 4-9, as it stands, allows one to read it as attributing kingship to both the Son of God and the People of God simultaneously. The second column of 4Q246 is well-preserved, and this means that, nowadays, any reader familiar with Aramaic is in no better position to understand the text than its ancient readers were. If the text allows for ambiguous readings, then this should be taken into account when interpreting it. One should consider the possibility that ambiguity was already intentional in ancient times, and the author of the text aimed to demonstrate that the kingdom of the future Davidic Messianic king would be the kingdom of God's people (Schäfer 2020, 44). Therefore, one should completely agree with Zimermann's conclusion regarding this issue:

"It is irrelevant in the final analysis whether a proclamation is made about the sovereign or about the people as a whole, since what is said about the people applies first and foremost to the people's sovereign; and when the sovereign is referred to, the people are also meant." (1998, 185)

To this, one should add that the ambiguity is not an invention of the author(s) of 4Q246, but is already present in the canonical Book of Daniel, where the eternal kingdom of the Son of Man is the eternal kingdom of the holy ones.

A further clue to understanding the relationship between the royal Messiah and his people may be found in the Psalms of Solomon mentioned earlier. In Psalm 17, which offers one of the clearest examples of messianic interpretations of the promise of an eternal Davidic kingdom, the Messiah is depicted as the Davidic king whom God will raise up to rule over Israel (Pss. Sal. 17:21). The rule of this Davidic king will bring an end to injustice, because "all will be holy (ὅτι πάντες ἅγιοι), and their king will be the Lord Messiah" (v. 32). In this passage, the Messiah is the king of the people who will be holy. The kingdom where the holy ones live is the kingdom of the Messiah, and ultimately, it is one kingdom, just as the kingdom of the Son of Man and the kingdom of the holy ones of the Most High are ultimately one kingdom. Considering this, it becomes clear why the author of 4Q246 felt no need to clarify the ambiguity in the text. The kingdom of God's people and the kingdom of the Son of God are, in the end, one and the same.

2.4 4Q246 and the Gospel of Luke

The Aramaic Daniel Apocryphon attracted most attention because it uses the terms "great" (רבא) (I, 9), "the Son of God" (ברה די אל) (II, 1) and "the Son of the Most High" (בר עליון) (II, 1) as referring to the same individual. The Greek text of the Gospel of Luke employs the terms μέγας (1:32), υἱὸς ὑψίστου (v. 32), and υἱὸς θεοῦ (v. 35), which roughly correspond to the three Aramaic titles.

The correspondence between 4Q246 and the annunciation to Mary (Luke 1:30-35) is too obvious to claim that they are not related in a certain way. Both texts employ the aforementioned expressions, "the Son of God" and "the Son of the Most High," to refer to the future Davidic king. Furthermore, both texts state that

this future Davidic king will be called the Son of God. In both texts, the kingdom of the Davidic Son of God is described as eternal.

However, caution should be exercised when explaining the relationship between 4Q246 and Luke 1. The strong linguistic similarity and positive messianic usage of the titles suggest that both texts share the same theological tradition of expecting the Davidic king who will be the Messiah. Yet, it remains uncertain whether the author of the Gospel of Luke directly relied on 4Q246 (Fitzmyer 1993, 174). Nonetheless, 4Q246 can be very helpful for understanding the worldview and religious ideas of Jews during Jesus's time and, therefore, of Jesus's early followers, as it provides insight into how they received the Hebrew Bible and how two traditions merged: the expectation of a royal Davidic Messiah and the figure of the Son of Man. The text is thus significant not only for interpreting Luke 1 but also for understanding the broader context in which the New Testament developed, as there is abundant evidence within the New Testament of this merging of two Hebrew Bible traditions (e.g., Mark 14:61-62; Matt 26:63-64). As Allen has shown (2023), 4Q246 could also be of help in interpreting the Book of Revelation, as both texts belong to apocalyptic literature and invoke the Book of Daniel.

3. Conclusion

This reevaluation of the Aramaic Daniel Apocryphon (4Q246) demonstrates that a positive interpretation of the figure of the Son of God is preferable, as negative interpretations rely on a clear division between the descriptions of positive and negative time periods in II, 4. It has been observed that the text does not suggest such a sharp division but instead presents a threefold alternation of descriptions of positive and negative periods. This, however, is only a literary device and does not indicate a threefold factual alternation in human history. It appears that the text is repetitive, a trait also found in the similar text, Daniel 7. The figure of the Son of God is mentioned in the section referring to the positive, messianic period, which makes it a positive figure. The proposed division of the text and its explanation constitute the main original contribution of this paper to the debate on the nature of the Son of God in the text.

The study of the HB background of the title "Son of God" shows that the title refers to the promise of an eternal Davidic kingdom (2 Sam 17:12-16), where the king is regarded as the son of God (2 Sam 17:12-16; see also Pss 2:8; 89:4-5, 26-27; 1 Chr 28:6). The Psalms of Solomon (17:21, 32) suggest that when 4Q246 was written, this promise was understood in messianic terms, and that the future Davidic king was seen as a royal Messiah who would deliver his people from hardship.

The text of 4Q246 indicates it partakes at the same tradition as Dan 7, where the eternal kingdom is granted to the Son of Man and the holy ones of the Most High. Although 4Q246 does not explicitly mention the Son of Man or the Holy

Ones of the Most High, it is important to note that the structure of 4Q246 and the frequent use of terms found in Dan 7 suggest that the Son of God reflects the Son of Man and that the people of God mirror the Holy Ones of the Most High. The fact that 4Q246 does not refer to the Son of Man but instead speaks of the Son of God indicates that the author combined the future Messianic Davidic king with the figure of the Son of Man.

The Aramaic Daniel Apocryphon, therefore, provides insight into the merging of two originally separate theological ideas: the eternal kingdom of the Son of Man and the eternal kingdom of the Davidic Messiah, into one person who will rule over God's people in the end times. Understanding this text is very helpful for interpreting the New Testament, which also combines these traditions. It shows that Jewish contemporaries of Jesus merged these two ideas, as seen in Mark 14:61-62. Additionally, the author of the Gospel of Luke kept a hymn similar to 4Q246, suggesting it was created using comparable ideas to address the Davidic Messiah, who was merged with the figure of the Son of Man. There may even be a direct connection between the Gospel of Luke and 4Q246, but we cannot confirm this with our current knowledge.

Abbreviations

- BA** – Biblical Aramaic.
BARD – Cook 2020 [*Biblical Aramaic and Related Dialects: An Introduction*].
GQA – Muraoka 2011 [*A Grammar of Qumran Aramaic*].
IA – Imperial Aramaic
Pss. Sol. – Wright 2007 [*Psalms of Solomon*].
QA – Qumranic Aramaic.

References

- Allen, Garrick V.** 2023. Aramaica Qumranica Apocryptica and the Book of Revelation. In: Lorenzo DiTommaso and Matthew Goff, eds. *Reimagining Apocalypticism: Apocalyptic Literature in the Dead Sea Scrolls and Related Writings*, 403–428. Atlanta: SBL Press.
- Beyer, Klaus.** 2004. *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*. Vol. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Brooke, George J.** 2019. Son of God, Sons of God, and Election in the Dead Sea Scrolls. In: Garrick V. Allen, Kai Akagi, Paul T. Sloan, and Madhavi Nevader, eds. *Son of God: Divine Sonship in Jewish and Christian Antiquity*, 28–40. University Park, PA: Eisenbrauns.
- Collins, John J.** 1995. 'He Shall Not Judge by What His Eyes See': Messianic Authority in the Dead Sea Scrolls. *Dead Sea Discoveries* 2, no. 2:145–164.
- . 2010. *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*. 2nd Edition. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.
- Cook, Edward M.** 1995. 4Q246. *Bulletin for Biblical Research* 5:43–66.
- . 2022. *Biblical Aramaic and Related Dialects: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cross, Frank Moore.** 2003. The Structure of the Apocalypse of 'Son of God' (4Q246). In: Shalom M. Paul et al. eds. *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, 151–158. Leiden: Brill.
- García Martínez, Florentino.** 1992. *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran*. Studies on the Texts of the Desert of Judah 9. Leiden: E. J. Brill.

- . 2007. *Qumranica Minora*. 2 vols. Studies on the Texts of the Desert of Judah 63–64. Leiden: Brill.
- Goldingay, John**. 2019. *Daniel*. Revised Edition. Word Biblical Commentary 30. Waco, TX: Zondervan.
- Ferda, Tucker S.** 2014. Naming the Messiah: A Contribution to the 4Q246 'Son of God' Debate. *Dead Sea Discoveries* 21, no. 2:150–175.
- Fitzmyer, Joseph A.** 1974. The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament. *New Testament Studies* 20, no. 4:382–407.
- . 1993. 4Q246: The 'Son of God' Document from Qumran. *Biblica* 74, no. 2:153–174.
- Flusser, David**. 1980. The Hubris of the Antichrist in a Fragment from Qumran. *Immanuel* 10:31–97.
- Hengel, Martin**. 2007. *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*. Eugene, OR: Wipf & Stock.
- Justnes, Årstein**. 2009. *The Time of Salvation: An Analysis of 4QApocryphon of Daniel Ar (4Q246), 4QMessianic Apocalypse (4Q521 2), and 4QTime of Righteousness (4Q215a)*. Bern: Peter Lang.
- Knibb, Michael A.** 2010. Apocalypticism and Messianism. In: John J. Collins and Timothy H. Lim, eds. *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, 403–432. Oxford: Oxford University Press.
- Kratz, Reinhard G.** 2019. Son of God and Son of Man: 4Q246 in the Light of the Book of Daniel. In: Garrick V. Allen, Kai Akagi, Paul T. Sloan, and Madhavi Nevader, eds. *Son of God: Divine Sonship in Jewish and Christian Antiquity*, 9–27. University Park, PA: Eisenbrauns.
- Kuhn, Karl A.** 2007. The 'One like a Son of Man' Becomes the 'Son of God.' *The Catholic Biblical Quarterly* 69, no. 1:22–42.
- Metzger, B. M.** 1983. The Fourth Book of Ezra. In: James H. Charlesworth, ed. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2, 639–670. New Haven, CT: Yale University Press.
- Muraoka, Takamitsu**. 2011. *A Grammar of Qumran Aramaic*. Ancient Near Eastern Studies 38. Leuven: Peeters.
- Perrin, Andrew**. 2015. *The Dynamics of Dream-Vision Revelation in the Aramaic Dead Sea Scrolls*. Journal of Ancient Judaism: Supplements 19. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2023. Daniel Traditions and the Qumran Movement? Reconsidering the Interface between Texts, Traditions, Identities, and Movements. In: Lorenzo DiTommaso and Matthew Goff, eds. *Reimagining Apocalypticism: Apocalyptic Literature in the Dead Sea Scrolls and Related Writings*, 403–428. Atlanta: SBL Press.
- Puech, Émile**. 1992. Fragment d'une apocalypse en araméen (4Q246=pseudo-Dan d) et le 'Royaume de Dieu' (planche I). *Revue Biblique* 99, no. 1:98–131.
- . 1994. Notes sur le fragment d'apocalypse 4Q246 — « le Fils de Dieu ». *Revue Biblique* 101, no. 4:533–558.
- . 1996. 4QApocryphe de Daniel ar. In: Emanuel Tov, ed. *Qumran Cave 4: XVII. Parabiblical Texts, Part 3*, 165–184. Discoveries in the Judaean Desert 22. Oxford: Clarendon Press.
- . 1999a. Le 'Fils de Dieu' en 4Q246. *Eretz-Israel: Archaeological, Historical and Geographical Studies* 26:143*–152*.
- . 1999b. Some Remarks on 4Q246 and 4Q521 and Qumran Messianism. In: Donald W. Parry and Eugene Ulrich, eds. *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues*, 545–565. Leiden: Brill.
- . 2004. Le fils de Dieu, le fils du Très-Haut, messie roi en 4Q246. In: Oliver Artus et al., eds. *Le Jugement dans Tun et l'autre testament: Melanges offert a Raymond Kuntzmann*, 271–286. Paris: Cerf.
- Ryle, H. Edward, and James Montague Rhodes, eds.** 1891. *Psalmi Solomōntos. Psalms of the Pharisees: commonly called the Psalms of Solomon: the text newly revised from all the mss.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Sayyad Bach, Melissa**. 2020. 4Q246 and Collective Interpretation. In: *Vision, Narrative, and Wisdom in the Aramaic Texts from Qumran: Essays from the Copenhagen Symposium, 14-15 August, 2017*, 221–241. Leiden: Brill.
- Segal, Michael**. 2014. Who Is the 'Son of God' in 4Q246? An Overlooked Example of Early Biblical Interpretation. *Dead Sea Discoveries* 21, no. 3:289–312.
- Schäfer, Peter**. 2020. *Two Gods in Heaven: Jewish Concepts of God in Antiquity*. Princeton: Princeton University Press.
- Skralovnik, Samo**. 2018. Podoba Abrahama v kumranski apokrifni Genezi (1QapGen). *Bogoslovni vestnik* 78, no. 3:707–720.
- . 2025. Čustvenizirana podoba Abrahama v kumranski apokrifni Genezi (1QapGen). *Bogoslovni vestnik*, forthcoming.
- Studel, Annette**. 1996. The Eternal Reign of the People of God: Collective Expectations in Qumran Texts (4Q246 and 1QM). *Revue de Qumran* 17, no. 1/4: 507–525.
- Wright, Robert B.** 1983. Psalms of Solomon. In:

James H. Charlesworth, ed. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2, 639–670. New Haven, CT: Yale University Press.

—, 2007. *The Psalms of Solomon: A Critical Edition of the Greek Text*. Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies 1. London: T & T Clark.

Zimmermann, Johannes. 1998. Observations on 4Q246 – The ‘Son of God.’ In: James H. Charlesworth, Hermann Lichtenberger, and Gerbern S. Oegema, eds. 1998. *Qumran-Messianism: Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, 165–189. Tübingen: Mohr Siebeck.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 85 (2025) 3, 621—638

Besedilo prejeto/Received:11/2025; sprejeto/Accepted:12/2025

UDK/UDC: 27-23-423.5-055.2

DOI: 10.34291/BV2025/03/Bogataj

© 2025 Bogataj, CC BY 4.0

Jan Dominik Bogataj

Paradoksalnost poželenja in hrepenenja: Efrem Sirski o ‚grešnih‘ ženah iz Jezusovega rodovnika (Mt 1)

Paradoxality of Desire and Longing:

Ephrem the Syrian on the

“Sinful” Women in Jesus’ Genealogy (Mt 1)

Povzetek: Evangelist Matej v Jezusovem rodovniku (Mt 1,1-17) izpostavlja štiri ne- navadne ženske figure – Tamaro, Rahábo, Ruto in Batšébo –, ki so v zgodnjekr- ščanski tradiciji pogosto ostajale obrobne zaradi svojih moralno ali etnično pro- blematičnih ozadij. Prispevek obravnava njihovo vlogo v delih Efrema Sirskega, *Komentarju Prve Mojzesove knjige (Comm. in Gen.)* in deveti himni *O Kristusov- vem rojstvu (HNat 9)*, pri čemer je posebna pozornost namenjena emotivnemu izrazju in njegovi vlogi pri razkrivanju globljih teoloških pomenov. Efrem namreč prve tri ženske slavi zaradi njihove ljubezni do Kristusa, kar odpira interpreta- tivne ravni tudi za vprašanje sramu in drzne ljubezni, poželenja in hrepenenja. Efrem dejanj teh žená ne obsoja, temveč jih vidi kot orodje odrešenja. Analiza osvetljuje, kako sirščina kot jezik subtilno izraža paradokse človeških čustev, pri čemer se telesno poželenje prepleta z duhovnim hrepenenjem. Prispevek tako prikazuje specifično sirsko dožemanje čustvenih preobrazb prek rabe paradoksa: to ostaja relevantno tudi v sodobnih razpravah o vlogi čustev v teologiji, psiho- logiji in literarnih vedah.

Ključne besede: ljubezen, sram, hrepenenje, sirska poezija, čustva

Abstract: In the genealogy of Jesus (Matt 1:1-17), the Evangelist Matthew highli- ghts four unusual female figures – Tamar, Rahab, Ruth, and Bathsheba – who have often remained marginal in early Christian tradition due to their morally or ethnically problematic backgrounds. This study examines their role in the works of Ephrem the Syrian, specifically in the *Commentary on Genesis (Comm. in Gen.)* and in the ninth hymn *On the Nativity of Christ (HNat 9)*, with particu- lar attention to emotional expression and its theological significance. Ephrem praises the first three women for their love of Christ, which opens interpretive possibilities for exploring themes of shame and bold love, desire and longing. Rather than condemning the actions of these women, Ephrem presents them

as instruments of salvation. The analysis also highlights how the Syriac language subtly expresses the paradoxes of human emotions, where carnal desire intertwines with spiritual longing. In doing so, the study illuminates the specifically Syriac perception of emotional transformation through the use of paradox—a perspective that remains relevant for contemporary discussions on the role of emotion in theology, psychology, and literary studies.

Keywords: love, shame, desire, Syriac poetry, emotions

1. Uvod

Metodološki in konceptualni okvir pričujoče razprave je začrtan s širšim podjemom, ki se v okviru projekta „Moč čustev in status ženskih likov v različnih literarnih žanrih Stare zaveze“ (J6-50212-2023) osredotoča na raziskovanje zgodnje-krščanske recepcije in interpretacije starozaveznih ženskih likov (Bogataj 2019; 2024a; 2024b). Pri tem skuša s podrobno analizo manj znanih in zapostavljenih primerov patristične eksegeze odgovarjati na izzive feministične kritike, ki zadevajo vprašanja glede vloge žensk, dimenzije spola v svetopisemskih besedilih, institucionalne strukture Cerkve ter vpliva patriarhalnih interpretacij na razumevanje vere, Svetega pisma in tradicije v zgodnjem krščanstvu.¹

Tokratna študija primera se osredotoča na primer štirih starozaveznih žensk, ki jih evangelist Matej uvršča v Jezusov rodovnik (Tamara, Rahába, Ruta in Batšeba) – natančneje, na njihovo razumevanje v zgodnjesisrski interpretaciji. Zanimalo nas bo, kako najbolj eminenten sirski avtor, Efrem Sirski, skozi različne literarne zvrsti razvija svojo ustvarjalno razlago vloge teh žena v Jezusovem rodu glede na njihovo moralno oziroma etnično problematičnost – predvsem pa, na kakšen način pri tem za svoje teološko snovanje uporablja čustvene prvine.²

Zgodnjesisrska tradicija je v primerjavi z grško patristično eksegezo Matejeve mesijanske genealogije – ta je z izpostavljanjem grešnih dejanj omenjenih žena poudarjala predvsem pravovernost učenja glede Kristusovega privzetja pristne človeškosti z učlovečenjem in njegovega soteriološkega vidika –³ zelo svojska in izvirna. Tem ženskim likom namreč posveča veliko več pozornosti, njihovih problematičnih dejanj pa z moralnega vidika ne obsoja, temveč jih hvali in interpretira pozitivno – v luči dejstva, da so vodila h Kristusovemu učlovečenju (Harvey 2009, 31–33).

Ključna sirska besedila, ki interpretirajo zgodbe teh štirih žena, so raziskovalci že proučevali z vidika njihovega odnosa do vzporedne rabinske interpretacije

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

² Za obravnavo nekaterih drugih starozaveznih žena z vidika čustev glede na sorodno metodološko zasnovano prim. Avsenik Nabergoj 2023; 2024a; 2024b; 2024c; Celarc 2024; Krajnc 2024; Palmisano 2024.

³ Prim. Gregor iz Nise, *In Canticum Canticatorum*, hom. 13; Origen, *Hom. in Lc.* 28.

(Kronholm 1991; Botha 1995), z vidika vloge liturgičnih besedil v sociološkem razumevanju boja zoper različne krivoverske skupine in kot zagovor skupnosti devic (Harvey 2009; 2010a), z vidika feministične kritike (Richardson Jensen 1993) ali z vidika koncepta drznosti (Botha 2006; Biesen 2006) – medtem pa vidik čustev pri tem še ni bil dovolj upoštevan. V zadnjem času smo razvoju pri proučevanju čustev lahko priča predvsem v bizantinski tradiciji (Mullett in Harvey 2022; Xanthou 2022), kjer je velik poudarek na besedilih, povezanih s himnografijo in bogoslužjem, medtem ko se v sirskih študijah raziskovanju afektivnosti kot take še ne namenja dovolj pozornosti (prim. Wolk 2008; Antonákou 2009; Jarjour 2015; 2018; Nicák 2015; Lieber 2016; Harvey 2025).

2. Starozavezne žene v Jezusovem rodovniku (Mt 1)

Drugače kot judovske genealogije (praviloma sestavljene zgolj iz moških potomcev) evangelist Matej v Jezusovem rodovniku (Mt 1,1-17) ob Mariji izpostavlja štiri neobičajne (starozavezne) ženske figure – Tamaro, Rahábo, Ruto in Batšebo –, ki so v zgodnjekrščanski tradiciji zaradi svojih moralno ali etnično problematičnih ozadij pogosto ostajale obrobne.

Prva od njih je Tamara (Mt 1,3), Judova snaha iz Prve Mojzesove knjige 38, o katere identiteti oz. izvoru nimamo nobenih podatkov. Vemo, da je postala žena Judovega prvorojenca Era (1 Mz 38,6) – ker pa je bil ta »hudoben v Gospodovih očeh« (1 Mz 38,7) in ga je Bog zato usmrtil, je Juda Tamaro v skladu z leviratskim zakonom namenil svojemu drugemu sinu, Onánu (1 Mz 38,8sl.); toda tudi ta ni ravnal po postavi, zato je bil prav tako usmrčen. Za tem naj bi Tamara kot vdova čakala na Judovega tretjega sina, Šelája (1 Mz 38,11), vendar Juda v tem primeru ni držal obljube. Tamara se je zato v iskanju pravice preoblekla v prostitutko in Juda ukanila, da ji je s pečatnim prstanom, trakom in palico nevede plačal za spolni odnos. Ko je postalo jasno, da je Tamara noseča, so Judovi ljudje zaradi prešustva zahtevali njeno obsodbo na smrt, vendar je Tamara pokazala Judove predmete in razkrila, da je otroka spočela z njim. Ta se je nato za svojo napako pokesal in priznal, da je ona »pravičnejša kot on« (1 Mz 38,26), saj je storila to, kar je bilo potrebno za ohranitev družinskega rodu. Tamara je rodila dvojčka, Pereca in Zeraha (1 Mz 38,29-30), ki sta v judovski zgodovini imela pomembno vlogo, saj je Perecev rod (prim. Mt 1,3) pozneje pripeljal do kralja Davida in prek njega do Jezusa Kristusa. Brez Tamare Juda torej ne bi imel potomcev – in sicer v skladu s prerokbo: »Ne bo se umaknilo žezlo od Juda, ne vladarska palica izmed njegovih nog, dokler ne pride tisti, ki mu pripada, in njemu bodo ljudstva pokorna.« (1 Mz 49,10)

Druga ženska v Jezusovem rodovniku je Rahába (Mt 1,5; Joz 2,1-21; 6,22-25), kánaanska prostitutka iz Jerihe, ki je sprejela dva Jozuetova oglednika, ju skrila in Izraelcem omogočila zavetje Jerihe. Rahába je zaradi čudežev ob izhodu iz Egipta priznala Gospodovo moč: »Resnično, Gospod, vaš Bog, je Bog zgoraj v nebesih in spodaj na zemlji.« (Joz 2,11) Kot povračilo za to sta ji izraelska oglednika obljubila,

da ob zavzetju ona in njena družina ne bo usmrčena; znamenje tega je bila vrh iz škrlatnih vlaken, ki je bil pripeta na okno (Joz 2,18.21). Rahábi in njeni družini je bilo res prizaneseno, postala je celo del izraelske skupnosti (Joz 6,25). Kot pripoveduje Matejev evangelij, je Rahába Salmónu rodila Boaza (Mt 1,5) – in prav tako postala del Davidovega rodu.

Tretja žena v Matejevem rodovniku je Ruta, ki je prav Boazu rodila Obéda, Jesejevega očeta (Mt 1,5). Njena zgodba je opisana v starozavezni knjigi, ki nosi njeno ime, v splošnem pa velja za pozitiven zgled spreobrnjenja v judovstvo. Po poreklu je bila namreč Moábka, ki si jo je za ženo vzel Izraelec Mahlón (Rut 1,2-4). Po smrti vseh moških v svoji družini se je odločila ostati s svojo taščo Naomí, s katero sta se naselili v Betlehemu v Judeji. Rutina ljubeča naklonjenost do tašče je povezana tudi s tem, da je naposled sprejela taščino vero in izjavila: »Tvoje ljudstvo bo moje ljudstvo in tvoj Bog bo moj Bog.« (Rut 1,16) Pozneje se je v Ruto zagledal bogat Naomíjin sorodnik Boaz, s katerim sta se tudi poročila. Sad tega zakona je bil Obéd, ki je bil oče Davidovega očeta Jeseja: na ta način je Ruta postala Davidova prababica.

Četrti ženski lik, ki ga Matej uvršča v Jezusov rodovnik, je Batšéba, ki pa je omenjena le posredno: »Davidu je Urijájeva žena rodila Salomona.« (Mt 1,6) V 2 Sam 11 je opisano njeno razmerje s kraljem Davidom: četudi je bila poročena z Urijajem, si je je David poželet, z njim je spočela sina in da bi David dejanje prikril, je Urijaja poslal na fronto, da je umrl v boju – z vdovo Batšébo, ki je postala mati Salomona, pa se je poročil.

O vzrokih za Matejevo vključitev teh štirih žena v Jezusov rodovnik obstaja več teorij, vendar zelo jasnega odgovora na to vprašanje ni. Po eni strani nekateri razlagalci izpostavljajo grešnost omenjenih žena, s čimer naj bi bil Jezusov prihod na svet razumljen prav v logiki odrešenja grešnikov – saj je vendar tudi angel Jožefu v spanju dejal, naj otroka poimenuje Jezus, »kajti on bo svoje ljudstvo odrešil grehov« (Mt 1,21). Toda moralni padci niso skupni imenovalci za vse štiri žene: glede Rahábe izvemo, da je bila prostitutka, in glede Betšébe, da je prešuštovala, medtem ko pri Ruti ni mogoče najti nobenega moralnega madeža; Tamara je prav tako ravnala v skladu s pravico do potomstva. Po drugi strani nekateri v štirih ženah vidijo predstavnice poganskih, nejudovskih ljudstev, kot da bi evangelist s tem želel poudariti, da je Kristus prišel klicat v svoje kraljestvo vse narode – resda izvemo, da sta bili tako Rahába kot Ruta poganki, toda glede rodu Tamare in Betšébe ni nobenih podatkov (Olábarri Azagra 2019).

Poleg omenjenih teorij nekateri njihovo vključitev razumejo z vidika pravičnosti, ki upošteva tudi peto žensko v rodovniku – Marijo. Tamara je označena za pravično (1 Mz 38,26), četudi je ravnala v nasprotju z Božjim zakonom, Rahába v nasprotju s svojim mestom ravna v prid Izraelcev in izpove vero v enega Boga, Ruta zapusti svojo domovino in družino ter prizna Boga Izraela, Betšébina pravičnost nastopa v povezavi z njenim pravičnim možem – končno pa pravičnost zaznamuje tudi Marijo. (Malina 2016)

Četudi določeno veljavo slednje razlage sprejememo, je treba ugotoviti, da je tudi v tem primeru pravičnost v primerjavi z Marijo stopnjevana postopoma. Vse

štiri žene v določenem smislu pripravljajo pot Mariji, ki se prav tako znajde v ne-navadni, družbeno nesprejemljivi situaciji – nosečnosti brez moža. V splošnem lahko v Matejevi izbiri razumemo teološko prepričanje, da Bog v zgodbah Tamare, Rahábe, Rute, Batšébe, a tudi Marije deluje skrivnostno po preseganju družbenih in naravnih pričakovanj. Božja milost deluje skozi grešnike in tujce: Matej torej že v rodovniku napoveduje univerzalnost odrešenja in vključenost vseh narodov, ne le ‚čistih‘ Izraelcev. Božja zgodovina torej ne poteka po merilih človeške moralne popolnosti, ampak po Božjem usmiljenju, saj je Božja zvestoba močnejša od človeškega greha. Skozi ‚napake‘ glede moralnih izbir, ali rodbinske pripadnosti se razodeva Božja suverenost. Rodovnik, ki naj bi pričal o ‚čistosti‘ Jezusovega rodu, se tako začne z nepopolnostjo, ki v Božjem previdnostnem načrtu odrešenja dobi ključno vlogo – to poudarja Božjo milost in univerzalnost odrešenja v Kristusu.

3. Efrem Sirski in žene iz Jezusovega rodovnika

Avtor, ki je zgodnjesirsko interpretacijo omenjenih bibličnih žena iz Jezusovega rodovnika najbolj zaznamoval, je bil nedvomno Efrem Sirski (†373). Sam je namreč kot diakon celo vodil ženski cerkveni pevski zbor in veliko njegovih himen je nastalo prav v ta namen, zato ima tudi vloga žensk v njegovih literarnih delih posebno mesto (Harvey 2010b, 35–38; 2025).

3.1 Tamara v *Komentarju Prve Mojzesove knjige*

Pripovedi o Tamari se je Efrem na kratko posvetil v svojem *Komentarju Prve Mojzesove knjige* (= *Comm. in Gen.*).⁴ To delo je z vidika eksegetskega pristopa zelo drugačno od njegovih himničnih kompozicij, ki so polne tipološke in simbolične eksegeze. V *Comm. in Gen.* sirski poet podaja zlasti dobesečno razlago, pozorno na neposredni pomen svetopisemske pripovedi, ki pa je od 1 Mz 4 naprej včasih podobna tudi le nekakšnemu parafraziranju svetopisemskega besedila. Njegov način eksegeze je zelo blizu judovski hagadi – in besedilo dejansko odslikava nemalo sorodnosti s takratnimi judovskimi eksegetskimi tradicijami (Both 1995).

Kljub temu, da se Efrem v svojem komentarju posveča predvsem protološkim pripovedim iz poglavij v začetku Prve Mojzesove knjige, torej tematiki raja, padca, Kajnu in Abelu ipd., ponuja tudi zanimivo interpretacijo Tamarine vloge znotraj zgodovine odrešenja. Po povzetku začetka pripovedi iz 1 Mz 38,1-7 s prozopopejo predstavlja Tamarin notranji svet in v obliki notranjega monologa prikazuje njeno doživljanje:

»Ko pa je [Šelá] odraščal in Juda ni hotel (*šb'*), da bi jo znova pripeljal v svoj dom, je [Tamara] razmišljala: »Kako naj tem Hebrejcem dopovem, da ne hrepenim (*mty'b'*) po zakonski zvezi, ampak po blagoslovu, ki je bil v njih položen? Prek Šelája bi to sicer lahko razodela, vendar s pomočjo Šelája

⁴ Sirsko besedilo: Tonneau 1955 (CSCO 152); angleški prevod: McVey 1994, 67–213.

svoje zvestobe ne morem pripeljati do zmagoslavja. Zato moram to razodeti prek Juda, da bi z zakladom, ki ga bom prejela, obogatila svojo revščino, in da bo iz vdovstva, ki ga ohranjam, razvidno, da nisem hlepela (*mtrgrg*) po zakonski zvezi.« (Comm. in Gen. 34.2 [CSCO 152, 96])

Efrem pojasnjuje, da Tamarin resnični motiv ni želja po spolni združitvi z Judom kot taki ali le po nadaljevanju moževega rodu. Njeno dejanje himnograf razlaga kot željo po ‚blagoslovu‘, ki ga je Bog ‚skril‘ v Judovi rodovni liniji, ta ‚zaklad‘ pa naj bi rasel skozi rodove, dokler ne bi obrodil sadov v prihodnjem rojstvu Mesija. Tamara je tako v primerjavi z Božjim izvoljenim ljudstvom prikazana kot tujka, poganka, ki pa vendar vidi in prepozna, da je odrešenje bilo ‚skrito‘ med Hebrejci – v samem ‚semenu‘, ki nosi mesijansko linijo.

Čeprav je Efremova razlaga v marsičem skladna z judovskimi eksegetskimi tradicijami tistega časa (predvsem v iskanju pozitivnega pomena tega moralno spornega ravnanja), je v njegovi predstavitvi tega odlomka pozornost bolj enakomerno porazdeljena med oba akterja, Juda in Tamaro, medtem ko rabinske razlage poudarjeno opravičujejo predvsem Judovo ravnanje. Največja razlika v eksegetskih tradicijah je odnos do zakona: rabinske interpretacije poudarjajo vlogo poroke oziroma zakona, medtem ko Efrem oba protagonista predstavlja kot zgled za sirski protomeniški ideal *iḥidāyā* (»posameznik, ki živi v Bogu«) –⁵ za Bogu posvečene može in žene (Botha 1995, 21–23).

Prav ta duhovni nauk je izražen v Tamarinini osebnosti, kar je pomembno tudi z vidika obravnave čustev. V navedenem odlomku zaslutimo pomemben poudarek na Tamarinem hrepenenju, izraženem z dvema izpostavljenima glagoloma: *يُحِبُّ* (*yi'eb*) in *رَغِبْتُ* (*rag*). Če prvi pomeni ‚močno želeti, hrepeneti‘, pa je pomensko polje drugega še močnejše: ‚želeti, poželeti, hlepiti, hrepeneti‘. Četudi je neposredni pomen v povedih s tema glagoloma Tamarino zavračanje očitkov o načrtni prevari v želji po zakonski zvezi z Judom, je v prvi povedi z antitezo izražen resnični predmet njene hrepeneče želje: sodelovanje pri mesijanskemu rodu oziroma pomoč pri tlakovanju poti za Mesija.

3.2 Tamara, Ruta in Rahába v deveti himni O Kristusovem rojstvu

Posebej znamenita je Efremova pesniška obravnava žena iz Jezusovega rodovnika v deveti himni O Kristusovem rojstvu (*HNat* 9),⁶ ki je po vrsti *madraša* poučevalna pesem. Za uvodnimi tremi kiticami Efrem v njej v usta Marije (*HNat* 9.4–16) – tako se zdi – najprej položi besede hvale Kristusu, dediču duhovniškega, kraljevskega in preroškega dostojanstva ter tudi osrednji osebi, o kateri pojejo Davidovi psalmi. Zatam, v drugem delu pesnitve (*HNat* 9.7–16), Kristus skozi Marijine besede postane tudi predmet hrepenenja treh starozaveznih očakinj, Tamare, Rute in Rahábe, katerih ne najbolj zgledna dejanja najdejo v tem ključu hrepenečega pričakovanja Mesija svojo pravo razlago – ki se na prvi pogled zdi izrazito nekonvencionalna.

⁵ Prim. Griffith 1991; 1993; Brock 1992, 131–141; AbouZayd 1993.

⁶ Sirsko besedilo: Beck 1959 (CSCO 186/187); angleški prevod: McVey 1989.

HNat 9.7:

»Zaradi Tebe
so ženske hitele
za moškimi.⁷
Tamara si je želela
ovdovelega moža⁸
in Ruta je ljubila
ostarelega moža.⁹
Celo Rahába,
ki je lovila može,
je bila ujeta s strani Tebe.«¹⁰

Efrem že v začetku jasno opredeli temeljni motiv čustvenega vložka omenjenih žena: Tamara, Ruta in Rahába so hitele oz. norele (glagol رَهِت , *rhet*) za moškimi zaradi Kristusa, ne zaradi sebe. Nato njihovo ljubezensko razpoloženje označuje s tremi pomensko sorodnimi glagoli, s katerimi vzajemno vzpostavlja tudi širše semantično polje čustvenega sveta teh žena: glagol رَاح , (*rag*), ki pomeni ‚želeli, poželeli, hrepeneti‘; glagol رَهِم (*rhem*), ki pomeni ‚ljubiti, hrepeneti, biti usmiljen‘; glagol عَبَا (*šbo*), ki pomeni ‚ujeti, zaslužniti‘. V vseh treh primerih se v ‚ljubezni‘ teh žena pojavi iregularnost: Tamara želi ovdovelega, Ruta ostarelega, Rahába pa je bila tako ali tako prostitutka. Če v primeru prvih dveh Efrem osnovno trditev, da je bil osnovi motiv treh žensk Kristus, ne pa konkretno prešuštvo – saj si je Tamara želela vdovca in Ruta starca –, lahko upraviči, tega gleda Rahábe ne more zatrjevati. Zato njen primer opisuje z vidika spreobrnjenja, kar pa prek notranje hiastične antiteze ubeseduje z metaforiko lovljenja: paradoksalno je sprva ona sama ‚lovila‘ može – a je na koncu Kristus ‚ujel‘ prav njo, da se je spreobrnila k njemu.

HNat 9.8:

»Tamara je odšla
in v temi
ukradla luč.
In v nečistosti

⁷ Prim. Jer 31,22.

⁸ Prim. 1 Mz 38,6-30. Drugje pa Efrem o Tamari takole: »Ker je bil kralj skrit v Judu, / ga je Tamara ukradla iz njegovih ledij. / Danes je vzšel sijaj lepote, / ki ga Tamara skrivoma ljubila.« (HNat 1.11) Tamara je omenjena še na enem mestu v Efremovem himnografskem opusu, in sicer v okviru besed, položenih v usta Jezusove matere Marije, ki se primerja s pravično Tamaro: »Ker s Tvoje strani, moj sin, / nisem prezrta, / je moje obličje razkrilo. / Četudi me obrekujejo, / sem spočela in rodila / Sodnika resnice, / ki me bo opravičil. / Če je namreč Juda / opravičil Tamaro, / koliko bolj me boš opravičil Ti.« (HNat 15.8)

⁹ Prim. Rut 3,10: »To tvoje drugo dejanje ljubezni je še lepše ko prvo, ker ne hodiš za mladeniči, ne za revnimi ne za bogatimi.« Drugje Efrem o Ruti takole: »Ruta je legla k Boazu, / ker je prepoznala, da je v njem skrito Zdravilo življenja. / Danes se je izpolnila njena zaobljuba, / saj je iz njenega potomstva vstal Obuditelj vseh.« (HNat 1.13)

¹⁰ Prim. Joz 2,8-21. Drugje Efrem o Rahábi takole: »Rahába je gledala proti Njemu: / kajti če jo je škrlatna vrva / v moči simbola rešila pred jezo, / je v simbolu že okušala resničnost.« (HNat 1.33)

je ukradla svetost¹¹
in v goloti
je skrivoma vstopila
k Tebi, o Častitljivi,
ki čiste izpeljuješ
iz razuzdanih.«

V osmi kitici sirski pesnik uporablja močan paradoks: prvi člen (z negativnim pomenom) je preoblikovan v svoj popolni antonim s pozitivnim pomenom prek ponavljajoče se rabe glagola ‚ukrasti‘. V temi je ukradla luč, v nečistosti je ukradla svetost, v goloti je na skrivaj vstopila k Častitljivemu. Toda ker je bilo dejanje storjeno v imenu Kristusa, je njen skrivni prestopok jasno prikazan kot krepost. Beseda *فهميعة* (*pursoyo*) pomeni tako ‚goloto‘ kot tudi ‚sram‘, s čimer to čustvo – kot vrhunec trikolona (v temi, v nečistosti, v goloti oz. s sramom) – postane osrednji element preobrazbe: ker je ‚odšla‘ in ‚vstopila‘ h Kristusu, je iz razuzdane postala čista (prim. Botha 1999).

HNat 9.9:
»Satan je to videl
in prestrašen pritekel,
da bi to preprečil.
Izrekel ji je (smrtno) obsodbo,
toda ona se ni ustrašila;
kamenjanje in meč,¹²
vendar se ni preplašila.
Učitelj prešuštva
je hotel preprečiti prešuštvo,
da bi preprečil Tebe.«

V 9. kitici je kot osrednje čustvo izpostavljen strah. Efrem uprizarja čudovito polarnost med Satanom in Tamaro: prvi pred Kristusovim rojstvom trepeta (*qnt*) in ga skuša preprečiti, ona pa se hudičeve obsodbe ne boji (*dhl*), se kamenjanja in meča ne plaši (*qnt*). Oboje je poudarjeno opisano z dvema glagoloma: *dhl* (*دھل*, *dhel*), ‚bati se, imeti strahospoštovanje‘, in *qnt* (*قنت*, *qnat*), ki pomeni ‚bati se, umikati se (čemu), zadrževati se zaradi strahu, obotavljati se zaradi groze ali nelagodja‘. Vlogi sta tu ironično zamenjani: Satan se Kristusovega rojstva boji in hiti, da bi ga preprečil, Tamara pa se kazni za prešuštvo ne boji in hiti, da omogoči Mesijevo rojstvo. Tamara torej strah pred Bogom – ki ga predstavlja kazen za prešuštvo, opredeljena v postavi (prim. 3 Mz 20,10; 5 Mz 22,22) – premaga z ljubeznijo do Kristusa.

HNat 9.10:
»Nekaj svetega je bilo namreč
Tamarino prešuštvo

¹¹ Tamara se je s krajo uvrstila v Kristusov rod. Svetost v prvi vrsti pomeni Kristusa samega (prim. Efrem Sirski, *HNat.* 4.130; 8.18; 12.7), lahko pa v paraleli z nečistostjo pred tem pomeni tudi čistost.

¹² V 1 Mz 38,24 je Juda Tamara obsodil na sežig.

zaradi Tebe.
 Po Tebi jo je žejalo,
 o Čisti izvir!
 Juda jo je prikrajšal
 za Tvojo pijačo.
 Presahnjen izvir
 je ukradel Tvojo pijačo
 iz njegovega studenca.«¹³

V 10. kitici Efrem seme mesijanskega rodu metaforično opisuje kot vodo. Tamaro – izsušen izvir – je žejalo po Kristusu, Čistem izviru, a jo je Juda za to vodo prikrajšal, zato je iz Judovega studenca ukradla požirek Kristusa. Čustvo hrepenenja – znova po Kristusu – je metaforično izraženo z ustaljeno biblično metaforiko žeje. Samostalnik istega korena (شاهي, *šahya*), ki pomeni ‚žeja‘, je denimo uporabljen tudi v četrtem blagru (prim. Mt 5,6 Pešita) ali pa ob koncu Knjige razodetja: »In kdor je žejen, naj pride. Kdor hoče, naj zastonj zajame vodo življenja.« (Raz 22,17) Slednje je še posebej zanimivo, saj je izjava postavljena v kontekst poduhovljenja ljubezni med zaročencema; pred tem je namreč v isti svetopisemski vrstici rečeno, da »Duh in nevesta pravita: »Pridi!« Kot nevesta je seveda mišljena Cerkev, celotno Božje ljudstvo, ki v zedinjenju z Duhom kliče Kristusa – Ženina, naj pride.

HNat 9.11:
 »Ovdovela je
 zaradi Tebe.
 Tebe je poželela,
 tekla je in postala
 celo vlačuga
 zaradi Tebe.
 Tebi si je goreče želela;
 varovala se je in postala
 posvečena¹⁴ –
 Tebe je ljubila.«

V 11. kitici sirski pesnik nadaljuje z bogatim opisom Tamarinih ljubezenskih čustev, ki so znova predstavljena s paradoksom: četudi je postala celo vlačuga, je bilo to v resnici zaradi globoke ljubezni do Kristusa. Njena čustva so opisana s pomensko zelo močnimi glagoli: رَغِي (rag, želeli, poželeli), سَاهِي (swah, goreče hrepeneti, močno si želeli) in znova رَهْمِي (rhem). Ker je bilo temeljno vodilo njenega delovanja ljubezen do Kristusa, lahko njeno ravnanje velja za častno.

HNat 9.12:
 »Naj Ruta sprejme blagovest,

¹³ Tj. iz Judovega studenca.

¹⁴ Sir. *mqaddaštā*, dobesedno sveta stvar. Prim. De Francesco 2003, 254, op. 10.

kajti iskala je Tvoje bogastvo.¹⁵
 Moáb je vstopil.
 Naj se veseli Tamara,
 kajti prišel je njen Gospod.
 Njeno ime je namreč naznanjalo
 Sina njenega Gospoda¹⁶
 in njeno poimenovanje
 je klicalo Tebe,
 da bi prišel k njej.«¹⁷

Tudi v tej kitici lahko zaznamo vsaj dva odtenka govora o čustvenem odzivu: poleg poziva Tamari k veselju srečamo pomenljiv glagol (سعى, *b'o*), ki opisuje Rutino delovanje: 'iskanje' Kristusovega bogastva. Glagol izraža zelo globoko iskanje, močno željo, notranje hrepenenje – vse to je Ruti omogočilo, da se je lahko veselila Kristusove blagovesti.

HNat 9.13:
 »Častne ženske
 so postale razbrzdane zaradi Tebe,
 ki vse delaš čiste.
 Tebe je ukradla Tamara
 na križišču¹⁸ –
 Tebe, ki tlakuješ pot
 v nebeško kraljestvo.
 Ker je ukradla življenje,
 je meč ni več mogel
 ubiti.«

Kitica zaključuje govor o Tamarinem krepostnem ravnanju. Čeprav je Kristusa 'ukradla' oz. si ga prilastila na nedovoljen način, ji je bilo to dejanje šteto v dobro. Omemba meča nakazuje na tisti meč, ki je postavljen na rob edenskega vrta za »stražo poti do drevesa življenja« (1 Mz 3,24). S to metaforo je poudarjena premoč njenega ravnanja nad prepovedjo postave, saj Efrem v dejstvu, da ni bila kamnana, kot bi to zahtevala postava, vidi dokaz, da je ravnala prav – ker je to storila zaradi Kristusa.

¹⁵ Svetopisemsko besedilo Ruto hvali zaradi dejstva, da »ni iskala mladeničev, ne bogatih ne revnih« (Rut 3,10), na podlagi česar Efrem sklepa, da je v resnici iskala Kristusovo bogastvo. Zanimivo je, da ime Ruta (*r'wt*), prva beseda v prvi vrstici 12. kitice, vsebuje iste soglasnike kot sirska beseda za 'bogastvo' (*'wtr*), ki je zadnja beseda iste vrstice – vendar v drugačnem vrstnem redu. Tako je ime Ruta simbolično razloženo kot sklic na Kristusovo bogastvo (Botha 2006, 15).

¹⁶ Prevod sledi različici v rokopisu, medtem ko Beck za to mesto predlaga emendacijo: »sina Marije«. Morda tu Efrem aludira na besedno igro iz Ps 110,1 (»Gospodov govor mojemu Gospodu«), kot da se Tamara veseli prihoda svojega Gospoda (Kristusa), ki je sin svojega Gospoda (Boga Očeta).

¹⁷ Verjetno gre za besedno igro na podlagi Tamarinega imena v smislu *tā mār*, »Pridi, Gospod!«; prim. 1 Kor 16,22.

¹⁸ Prim. 1 Mz 38,14.

HNat 9.14:

»Ruta je legla
z moškimi na gumno¹⁹
zaradi Tebe.
Njena ljubezen je bila drzna
zaradi Tebe,
ki učiš drznosti²⁰
vse spokornike.²¹
Njena ušesa so zaničevala
vse glasove
zaradi Tvojega glasu.«

Rutino ravnanje je v 14. kitici označeno kot ‚drzno‘. Efrem opisuje, kako je v svoji ‚drzni ljubezni‘ do Kristusa spala z Boazom, saj da je ravno Kristus tisti, ki spokorne uči drznosti (*ħšypwtʿ*). Sirski pesnik to drznost – شبي فو (*ħwšpʿ, huspo*), ‚brezsramnost, pogum, drznost, vztrajnost, nepopustljivost‘ – na več drugih mestih protipostavlja strahu,²² iz česar je mogoče sklepati, da tudi tu predstavlja Rutin drzni pogum, ki je moral iz ljubezni do Kristusa premagati strahospoštovanje do postave, ki prešuštvo prepoveduje, in bojazen pred obrekovanjem.

HNat 9.15:

»Žerjavica se je priplazila
in dospela do Boazove postelje
ter se ulegla.
Zagledala je vélikega duhovnika,
skritega v njegovih ledjih –
ogenj za njegovo kadilnico.
Pohitela je in postala
Boazova junica.²³
Tebe je namreč rodila,
o Pitano tele!«²⁴

Metaforični jezik, s katerim Efrem tukaj opisuje Rutino dejanje, ni brez erotičnih konotacij, ki v kontekstu liturgične himnografije presenečajo še bolj kot drznost paradoksalnega mišljenja v ostalih kiticah. Efrem spolne vidike Rutine izkušnje poduhovi v okviru širše Božje previdnosti, ki je privedla do Kristusovega rojstva.

¹⁹ Prim. Rut 3,7.

²⁰ Prim. Lk 11,8.

²¹ Prim. Lk 7,37-38.

²² Prim. Efrem Sirski, *De Ecclesia* 9; Biesen 2006, 109–146.

²³ Prim. Sod 14,18.

²⁴ Prim. Lk 15,23.27.30.

HNat 9.16:

»Paberkovalka je paberkovala²⁵

iz ljubezni do Tebe;

zбирala je slamo.

Nemudoma si ji dal

plačilo za njeno ponižanje:

namesto klasja

kraljevo koreniko²⁶

in namesto slame

se je iz nje dvignil

Snop življenja.«

Himna se zaključuje s hvalnico za Rutino dejanje, ki je posledično privedlo do Mesijevega rojstva. Eksplicitno je omenjena tudi njena ljubezen do Kristusa, ki je nasploh osrednja tema kitic 7–16. Efrem v njih slavi ljubezen, ki so jo ženske iz Jezusovega rodovnika izkazovale do Kristusa, četudi je bilo njihovo ravnanje skrajno nekonvencionalno. Tako za Ruto v 7. kitici, ki je ‚ljubila‘ starega moža zaradi Kristusa, kot za Tamaro v 11. kitici, ki je ‚ljubila‘ Kristusa, Efrem uporablja glagol *rḥm* (رَحِمَ, *rhem*) ‚ljubiti, hrepeneti, se veseliti (koga), imeti usmiljenje do koga, kazati ljubezen, izkazati milost, pridobiti si naklonjenost‘. Samostalnik *hwbʿ* (هَبَّأ, *hubo*) ‚ljubezen‘ je za predanost Rute do Kristusa (v 14. in 16. kitici) uporabljen dvakrat. Efrem prek Jezusovih prednic svoje poslušalce in poslušalke uči drzne ljubezni do Kristusa. Toda ker je drznost teh žena predstavljena kot hrepenenje po spolni združitvi z moškimi, mora pesnik to njihovo čustveno hrepenenje poduhoviti, ga postaviti na višjo raven.

4. Ljubezenska čustva med poželenjem in hrepenenjem

Efremove strategije za ‚opravičevanje‘ zlasti moralno spornih dejanj starozaveznih žena iz Jezusovega rodovnika nikakor ne gre razumeti v smislu nekakšne permisivne oz. laksistične apologije njihovih dejanj. Tovrstna interpretacija bi bila daleč od resnice, saj pesnik, ki je bil tudi sam asket, na premnogih mestih v drugih himnah slavi devištvo in asketsko krščansko držo, četudi v splošnem (drugače kot nekatere gnostične skupine) spolnosti kot take ne zavrača, temveč predvsem spodbuja k nadzoru nad telesnimi željami. Kako torej njegovo poetično teologijo, ki med drugim slavi (HNat 9.10) ‚sveto prešuštvo‘, pravilno razumeti?

Najprej se gotovo zdijo smiselne ugotovitve Phila J. Botha (2006, 3), da je bil Efremov namen s to himno poslušalcem vlti češčenje Kristusa ob prazniku njegovega rojstva, spoštovanje do čudežnega načina, kako je bilo njegovo rojstvo v Stari zavezi napovedano in prerokovano, hkrati pa vzbuditi željo po posnemanju pogumne predanosti tistih žensk, ki so se ponudile, da bi njegovo rojstvo omogočile,

²⁵ Prim. Rut 2,2.

²⁶ Prim. Iz 11,1.

s čimer so postale starozavezne predhodnice Marije. Ženske iz Matejeve genealogije so tako predstavljene kot ‚Božje norice‘, katerih navidezna blaznost se presenetljivo izkaže za svetniško, saj na ta način že vnaprej simbolno napovedujejo Jezusovo rojstvo iz deviške matere – nekaj nezaslišanega, a po razodetju resničnega.

Prav tako se zdi smiselna razlaga Susan Ashbrook Harvey (2009, 40–42), ki to paradoksalno himno pojasnjuje z dvema okoliščinama, in sicer polemiko s heterodoksnimi skupinami glede kristologije in ubranitvijo asketskih idealov. Po eni strani se je Efrem s tovrstno teologijo, ki je zagovarjala Kristusovo resnično človeško in Božjo naravo, verjetno postavljala po robu različnih krivoverskim skupinam, ki so bile takrat prisotne v njegovi edeški okolici: manihejci, markioniti, bardaisaniti, valentinijanci, predvsem pa arijanci. Prav v svojih himnah o božiču Efrem poudarja Jezusovo ponižanje ob sprejemu človeške narave, ki ji nič človeškega (razen greha) ni bilo tuje. Po drugi strani lahko to himno razumemo tudi kot enega izmed mnogih mest v Efremovi literarni produkciji, kjer skuša utrjevati sirski protomeniški ideal in vzvišenost posvečenega asketskega življenja znotraj družbe. V tovrstni perspektivi kot ideal za skupnosti ženskih asketinj, ki so se popolnoma – z dušo in telesom – posvetile Nebeškemu ženinu, ni predstavljena zgolj Marija, ampak tudi Tamara, Rahába in Ruta, ki so postale model za to, kako živeti pobožnost do Boga tudi na ravni telesnosti in celo spolnosti.

Prav v tem smislu lahko razumemo, da sirski pesnik na simboličen način ubeseduje presežno skrivnost človeške spolne želje, ki postane simbol, metafora oz. odslikava človeške najgloblje eksistencialne želje po Bogu, ki se v tem kontekstu manifestira kot hrepenenje po Kristusovi navzočnosti oz. bližini (četudi zaenkrat še le *in nuce*). Človeško hrepenenje v tej luči postane simbol hrepenenja po Bogu: »Zaradi Tebe so ženske hitele za moškimi.« (HNat 9.7) Efrem torej ne uči posnemanja njihovih moralno spornih dejanj, ampak posnemanja njihove ljubezni do Kristusa.

Dejstvo, da se Efrem v svoji pesnitvi zateče celo k subtilnemu erotičnemu imaginariju (prim. HNat 9.15), govori o namenu poudariti, kako se v človeški ljubezni razodeva ljubezen do Boga. Ko govori o človeški želji, uporablja tudi izraze, ki lahko pomenijo spolno slo, poželenje, a vedno jasno poudarja, da to ni cilj (prim. *Comm. in Gen.* 34.2). Zdi se, da je po efremijanski logiki namen človeške govorice, v katero so pripovedi o starozaveznih ženah in njihovih nepopolnostih odete, razodeti človekovo hrepenenje po Bogu, kot je jasno izraženo v razlagi odlomka o Tamari: ni hlepela po človeškem združenju z Judom, marveč po ‚zakladu‘, skritem v hebrejskem rodu – po deleženju v Kristusovem rodovniku. Človeška ljubezen je v Efremovi poeziji *rāzā* oziroma skrivnostno simbolično prostorje, kjer se razodeva resnični motiv ljubezni kot take, ki je Bog.

Ta hrepeneča želja po ljubezni do Kristusa v Efremovi poeziji pridobi tudi posebno konotacijo neustrašnosti in drznosti (Biesen 2006, 218–223). Zdravilo zoper čustvo strahu je torej ‚brezsramni‘ pogum, ki zaradi ljubezni do Kristusa pozablja na družbene, celo moralne norme, kot je to vidno iz Rutinega primera. Tryggve Kronholm (1991, 153–158) je dobro pokazal, kako Efremova pozitivna interpreta-

cija Tamarinega prešuštva v resnici deloma temelji že na rabinski tradiciji, ki je pripoved iz 1 Mz 38 razumevala kot poseben primer ‚prešuštva‘. V midrašu *Genesis Rabbah* (85.2) je rečeno, da naj bi jo pri njenem dejanju vodil čisti namen, babilonski rabi Rav Nachman bar Yitzchak pa je to razlagal z besedami: »Kršitev z dobrim namenom je več vredna kot izpolnitev zapovedi brez namena.« (*b Horayot* 10b)

5. Paradoksalnost ljubezenskih čustev

Poleg tega lahko dodamo še naslednji interpretacijski okvir: Efremove poetične teologije ni mogoče razumeti brez poznavanja dejstva, da temelji na binarnih nasprotjih, polarni strukturi misli in tudi iz tega izhajajočih protislovjih. To posledično pomeni, da tovrstne teologije prav zaradi paradoksalnosti govorice ne zavezuje vedno togost zakonov aristotelske logike. Kako bi sicer lahko razumeli protislovne izjave, kot na primer: »Častne ženske / so postale razbrzdane zaradi Tebe« (*HNat* 9.13)?

Kot pravi Malcolm Guite (2012, 11), je v teologiji je prekomerna odvisnost od logične in silogistične metode (kjer abstraktno mišljenje stremi k temu, da bi doseglo absolutno natančnost, a je na koncu ne more nikdar pridobiti) potencialno bolj malikovalska kot pa način izražanja skozi podobe, glede katerih je tovrstna racionalistična teologija kdaj sumničava. Efremova intuicija, da lahko določeni načini rabe jezika in mišljenja resničnost v temelju razumevajo napačno in predstavljajo zmotno (saj jo z objektiviranjem in omejevanjem reducirajo), namreč že vnaprej nakazuje nekatere ključne sodobne razprave na tem področju.

Obenem na ta način, ko širi polje teologije tudi do meja paradoksalnega, Efrem v teologijo vnaša tudi elemente čustvovanja, saj je prav paradoks eno od osrednjih pesnikovih sredstev, s katerimi nagovarja poslušalca (Krašovec 1984, 140; Botha 1988). »Dejansko je samo paradoks tisti, ki lahko začne opisovati neopisljivo,« je zapisal Sebastian Brock (2013, 17), ki je Efrema Sirskega imenoval »pesnik krščanskega paradoksa«.

Ker je za Efremovo teologijo značilno tesno razmerje med Bogom in stvarstvom, v njegovi poeziji pogosto nastopajo antiteze med simbolom in resničnostjo, pri čemer sta ta dva vidika med seboj tesno povezana (Botha 2002). Kees den Biesen polarne oziroma antitetične strukture razume kot edini pravi način za izražanje simbolične narave resničnosti, torej skrivnosti Boga, kot se ta razkriva skozi posredovanje vse stvarnosti (2006, 84). Simbol za Efrema tako ni zgolj določen znak, ki bi nekaj nakazoval, ampak je povezava obeh polov antiteze – že uresničena navzočnost tega, na kar kaže.

Na tovrstnih premislekih temeljijo presenetljivi miselni obrati v Efremovi poeziji. Ker je Ruta paberkovala oz. zbirala slamo iz ljubezni do Kristusa, je za svoje ponižanje nemudoma dosegla plačilo: »Namesto klasja / kraljevo koreniko / in namesto slame / se je iz nje dvignil / Snop življenja.« (*HNat* 9.16) Tako so ubesedene tudi antiteze čustvenega sveta, denimo razmerje med strahom in ljubeznijo: četudi se je Tamara morala soočiti z obsodbo, ker bi po postavi zaradi prešuštva zaslužila smrt, se zaradi ljubezni »ni ustrašila; se ni preplašila« (*HNat* 9.9). Efrem to obsodbo

pripisuje celo Satanu, da s tem zaostri kontrast med togostjo postave in višjim moralnim dobrim njenega delovanja. Pri tem nikakor ne gre za zabrisovanje ostre črte med dobrim in zlim, med razuzdanim in častnim vedenjem, temveč za zatekanje k paradoksu, ki naj bi podajal višji pomen kot zgolj črno-belo moralno spodbudo.

Prav v oblikovanju paradoksov, teh do skrajnosti prignanih antitez, se Efremov pesniški genij najbolj izkaže (Botha 1990–1991). Z vzpostavljanjem nasprotij znotraj ene same misli, ki na prvi pogled zvenijo nerazumljiva, a ponujajo globlji, pogosto presenetljiv vpogled v skrivnost resničnosti, je paradoks globlja oz. skrivnostnejša oblika antiteze, saj ne protipostavlja zgolj nasprotno stojičih si elementov, temveč pogosto vključuje tudi presenečenje oziroma odkritje nove resnice, ki presega očitno nasprotje (Bogataj 2025, 138).

Šele s tega vidika lahko pravilno razumemo, kako etnični in moralni deficit žena iz Jezusovega rodovnika v Efremovi poetiki postane celo prednost: s pomočjo paradoksa se njihova živa ljubezen od Mesija izkaže le še za bolj gorečo, saj morajo premagati celo navidezno nemogoče meje. Za Tamaro tako prav golota oz. sram postane kraj, kjer je mogoče Kristusu stopiti naproti (*HNat* 9.8). Ali kot v primeru Rahábe, »ki je lovila može, a je bila ujeta s strani Tebe« (*HNat* 9.7). Žene se v Efremovi misli izkazujejo kot predpodobe svetosti – njihovo pričevanje namreč paradoksalno že vnaprej kaže protislovnost skrivnosti učlovečenja: Boga, ki postane človek.

6. Sklep

Sirski očetje – kot dediči semitske antropologije in biblične literarne poetike – predstavljajo posebno zakladnico za razumevanje zgodnjega krščanstva in tedanje eksegeze. Njihov poseben poudarek na srcu, sedežu tako umskih sposobnosti kakor tudi čustev, najde v religiozni poeziji najustreznejše izrazno sredstvo; za sodobno teologijo in duhovnost to lahko pomeni učinkovito zdravilo, ki po izgubi svetopisemskega in patrističnega razumevanja srca v smislu duhovnega središča tako miselnih kot čustvenih sposobnosti premošča srednjeveško ločitev med ‚srcem‘ in ‚umom‘.

Efrem se tako ne boji spopasti celo z nekaterimi najbolj kočljivimi svetopisemskimi odlomki – zanimivo je, da pripoved o Tamari iz 1 Mz 38 ni ohranjena v nobenem sirskem liturgičnem lekcionarju –, ki jih na ustvarjalen način čustveno podoživlja in preustvarja. Zdi se, da njegova retorična strategija pri opisovanju teh žena bolj kot na instinktiven moralističen odziv meri na sočutje in preobrazbo čustvene želje prek paradoksa. Poslušalci (oz. bralci) njegovih poetičnih del se tako s temi starozaveznimi ženami lahko identificirajo prek introspekcije in na ta način predružačijo oz. poduhovijo tudi svoje čustvene svetove.

Efremova razlaga dejanj starozaveznih žena, ki nastopajo v Jezusovem rodovniku (Mt 1), se torej kaže kot skrajno domiselna in izvirna. V dialogu s takratnimi judovskimi interpretacijami je oblikoval svojsko poetično teologijo, ki je pozorna predvsem na čustveni svet žensk, s čimer je sirski pesnik presenetljivo aktualen. Na neki način, pravi Sebsatian Brock (2002, 315), je Efrem tisoč petsto let pred

sodobnimi avtoricami Tamaro uspel prikazati kot junakinjo celotne pripovedi – čeprav seveda glede pristopa v temelju obstaja razlika.²⁷

Starozavezne žene iz Jezusovega rodovnika, ki vsaka na svoj način predstavljajo bodisi moralno bodisi etnično problematičnost, v Efremovi teologiji na neki način same postanejo simbol, saj »nam dajo misliti« (»la symbole donne à penser«), kot bi rekel Paul Ricœur. Na paradoksalen način te žene postanejo junakinje, ki služijo kot zgledi pogumne in drzne ljubezni, ki naj bi jih moški in ženske v tistih skupnostih, za katere so bile te pesniške stvaritve napisane, posnemali. Ne sicer v njihovih moralno spornih dejanjih, temveč v želji po Kristusovi bližini, ki pa lahko včasih zahteva tudi sprejetje določenih paradoksov – paradoks je namreč vgrajen v temelje krščanstva. To je Efrem Sirski zelo dobro doumel in v uvodu v deveto himno o božiču tudi izrazil na izjemen način: »Kot Stvarnik je ustvaril sebi v maternici – čisto telo. / Nadel si ga je in izšel – in s slavo oblekel našo šibkost.« (*Hnat* 9.2)

Reference

Primarni viri

Beck, Edmund, ur. 1959. *Des heiligen Ephraem des Syreris Hymnen de Nativitate (Epiphania)*. CSCO 186/187, Scriptorum Syri 82/83. Louvain: Peeters.

Bogataj, Jan Dominik, ur. 2025. *Kirilona, Peruti Duha: zbrane sirske pesnitve*. Sidera 9. Ljubljana: Družina.

De Francesco, Ignazio, ur. 2003. *Efrem il Siro: Inni sulla natività e sull'epifania*. Milano: Paoline.

McVey, Kathleen E., ur. 1989. *Ephrem the Syrian: Hymns*. Prevedel John Meyendorff. New York: Paulist Press.

---. 1994. *St. Ephrem the Syrian: Selected Prose Works*. Washington, DC.: The Catholic University of America Press.

Tonneau, R. Raymond M., ur. 1955. *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii*. CSCO 152/153, Scriptorum Syri 71/72. Louvain: Peeters.

Druge reference

AbouZayd, Shafiq. 1993 *Iḥidayutha: A study of the life of singleness in the Syrian Orient. From Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 A.D.* Oxford: ARAM Society for Syro-Mesopotamian Studies.

Antonákou, Angelikí. 2009. O Próimos Kíklos Ton Pathón: Lógos, Ráza Kai Sinaisthima. Doktorska disertacija. Narodna in Kapodistrijska univerza, Atene.

Avsenik Nabergoj, Irena. 2023. Čustva in vrednote ženskih likov v Stari zavezi. *Edinost in dialog* 78, št. 2:21–49.

---. 2024a. Čudežne poti do materinstva: transformacija Haninih molitev (1 Sam 1–2) v Marijini hvalnici (Lk 1,46-55), apokrifu *Liber Antiquitatum Biblicarum* in *Targumu prerokov*. *Bogoslovni vestnik* 84, št. 3:475–496.

---. 2024b. Slavlina molitev Deborine pesmi (Sodniki 5) v predelavi apokrifa *Liber Antiquitatum Biblicarum*. *Edinost in dialog* 79, št. 2:27–40.

---. 2024c. The song of Deborah (Judges 5): between the weakness of Israel and the strength of divine intervention. *Studia Gdańskie* 54:18–31.

Biesen, Kees den. 2006. *Simple and Bold: Ephrem's Art of Symbolic Thought*. Piscataway, NJ: Gorgias Press.

Bogataj, Jan Dominik. 2019. *Tempus dilectionis: Time as Maturity for Love in Jerome's Commentarium in Ezechielem* 16.8. V: Massimiliano Ghilardi, ur. *Tempo di Dio tempo dell'uomo: XLVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*

²⁷ Prim. Ph. A. Bird, „Harlot as Heroine: Narrative Art and Social Presupposition in Three Old Testament Texts“, *Semeia* 46 (1989): 119–139 (posebej 122–126). Fokkelien van Dijk-Hemmes, „Tamar and the Limits of Patriarchy Between Rape and Seduction (2 Samuel 13 and Genesis 38)“, v: *Anti-Covenant. Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible*, ur. Mieke Bal (Sheffield: Almond Press, 1989), 135–156 (posebej 146–155).

(*Roma, 10-12 maggio 2018*), 459–467. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 155. Rim: Institutum Patristicum Augustinianum.

- Bogataj, Jan Dominik.** 2024a. Samorepresentacije in identiteta zgodnjekrščanskih avtoric v prizmi starozaveznih likov. *Bogoslovni vestnik* 84, št. 3:545–564.
- . 2024b. Zgled ženske molitve: Janez Krizostom pridiga o Samuelovi materi Ani. *Edinost in dialog* 79, št. 2:81–94.
- Botha, Phil J.** 1988. Antithesis and argument in the hymns of Ephrem the Syrian. *Hervormde Theologiese Studies* 44, št. 3:581–595.
- . 1990–1991. The structure and function of paradox in the hymns of Ephrem the Syrian. *Ekklesiastikos Pharos* 68:50–62.
- . 1995. Ephrem the Syrian's Treatment of Tamar in Comparison to That in Jewish Sources. *Acta Patristica et Byzantina* 6:15–26.
- . 1999. Honour and Shame as Pivotal Values in Ephrem the Syrian's Vision of Paradise. *Acta Patristica et Byzantina* 10:49–65.
- . 2002. The Paradox Between Appearance and Truth in Ephrem the Syrian's Hymn *De Crucifixione* IV. *Acta Patristica et Byzantina* 13:34–49.
- . 2006. Tamar, Rahab, Ruth, and Mary – The Bold Women in Ephrem the Syrian's Hymn *De Nativitate* 9. *Acta Patristica et Byzantina* 17:1–21.
- Brock, Sebastian P.** 1992. *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem*. Kalamazoo: Cistercian Publications.
- . 2009. Creating Women's Voices: Sarah and Tamar in Some Syriac Narrative Poems. V: Emmanouela Grypeou in Helen Spurling, eds. *The exegetical encounter between Jews and Christians in late antiquity*, 125–141. Jewish and Christian perspectives series 18. Leiden: Brill.
- . 2012. *Treasure-house of Mysteries: Explorations of the Sacred Text Through Poetry in the Syriac Tradition*. Yonkers, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press.
- . 2002. Jacob of Serugh's Verse Homily on Tamar (Gen. 38). *Le Muséon* 115, št. 3/4:279–315.
- . 2013. *The Harp of the Spirit: Poems of Saint Ephrem the Syrian*. Cambridge: Aquila Books.
- Celarc, Matjaž.** 2024. Rebekah – As a Chosen Agent of God. *Bogoslovni vestnik* 84, št. 3:459–474.
- Dehanschutter, Boudewijn.** 2011. On the Way to Perfection: »Lust« as a Factor in Early Christian Anthropology. With an Outlook on the Syrian Fathers. *Studia Patristica* 51:95–114.
- Griffith, Sidney H.** 1991. »Singles« in God's service: Thoughts on the Ihdaye from the works of Aphrahat and Ephraem the Syrian. *Harp* 4:145–159.
- . 1993. Monks, »singles,« and the »sons of the covenant«: Reflections on Syriac ascetic terminology'. V: Ephrem Carr et al., ur. *Eulogema. Studies in Honor of R. Taft, S.J.*, 141–160. Rim: Centro Studi S. Anselmo.
- Guite, Malcolm.** 2012. *Faith, Hope and Poetry: Theology and the Poetic Imagination*. Farnham: Ashgate.
- Harvey, Susan Ashbrook.** 2001. Spoken Words, Voiced Silence: Biblical Women in Syriac Tradition. *Journal of Early Christian Studies* 9:105–131.
- . 2005. On Mary's Voice: Gendered Words in Syriac Marian Tradition. V: Dale B. Martin in Patricia C. Miller, ur. *The Cultural Turn in Late Ancient Studies: Gender, Asceticism, and Historiography*, 63–86. Durham: Duke University Press.
- . 2009. Holy Impudence, Sacred Desire. The Women of Matthew 1:1-16 in Syriac Tradition. V: George Kalantzis in Thomas F. Martin, ur. *Studies on patristic texts and archaeology. If these stones could speak... Essays in Honor of Dennis Edward Groh*, 29–50. New York: Edwin Mellen Press.
- . 2010a. Impudent Women: Matthew 1:1-16 in Syriac Tradition. *Parole de l'Orient* 35:65–76.
- . 2010. *Song and Memory: Biblical Women in Syriac Tradition*. Milwaukee, WI: Marquette University Press.
- . 2025. *Ministries of Song: Women's Voices in Ancient Syriac Christianity*. Oakland: University of California Press.
- Jarjour, Tala.** 2015. »Hasho« Music Modality and the Economy of Emotional Aesthetics. *Ethnomusicology Forum* 24, št. 1:51–72.
- . 2018. *Sense and Sadness: Syriac Chant in Aleppo*. Oxford: Oxford University Press.
- Kalish, Kevin James.** 2022. *She Who Loved Much: The Sinful Woman in Saint Ephrem the Syrian and the Orthodox Tradition*. Jordanville, NY: Holy Trinity Seminary Press.
- Krajnc, Aljaž.** 2024. Jožef in Potifarjeva žena v poznoantičnem judovskem in krščanskem slovstvu v semitskih jezikih. *Bogoslovni vestnik* 84, št. 3:579–605.
- Krašovec, Jože.** 1984. *Antithetic structure in biblical Hebrew poetry*. Leiden: E. J. Brill, 1984
- Kronholm, Tryggve.** 1991. Holy Adultery: The Interpretation of the Story of Judah and Tamar (Gen. 38) in the Genuine Hymns of Ephrem Syrus. *Orientalia Suecana* 40:149–163.

- Lieber, Laura Suzanne.** 2016. On the Road with the Mater Dolorosa: An Exploration of Mother-Son Discourse Performance. *Journal of Early Christian Studies* 24, št. 2:265–291.
- Malina, Artur.** 2016. Le donne nella genealogia di Gesù (Mt 1,1-17): Un contributo all'antropologia del primo vangelo. *Antonianum* 91:25–32.
- Manatt, Nobby Xavier.** 2024. *Motherhood of the Blessed Virgin Mary in the Writings of Mar Ephrem the Syrian: A Study With Special Reference to Hymns on the Nativity*. Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso.
- Mullett, Margaret in Susan Ashbrook Harvey, ur.** 2022. *Managing Emotion in Byzantium: Passions, Affects and Imaginings*. London: Routledge.
- Murray, Robert.** 1975–1976. The theory of symbolism in St. Ephrem's theology. *Parole de l'Orient* 6–7:1–20.
- Nicák, Maroš.** 2015. Zeugenschaft Und Emotion in Der Ostsyrischen Poesie Des 13. Jahrhunderts. V: Claudia Rammelt, Cornelia Schlarb in Egbert Schlarb, ur. *Begegnungen in Vergangenheit Und Gegenwart: Beiträge Dialogischer Existenz. Eine Freundschaftliche Festgabe Zum 60. Geburtstag von Martin Tamcke*, 123–128. Münster: LIT Verlag.
- Olábarri Azagra, Tomás.** 2019. Las mujeres en Mt 1,1-17 : status quaestionis y perspectivas. *Estudios Bíblicos* 77, št. 2:199–217.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2024. Abigail nel contesto letterario di 1 Sam 25: mediatrice di sentimenti di vita. *Bogoslovni vestnik* 84, št. 3:497–509.
- Pastorelli, David.** 2011. The Genealogies of Jesus in Tatian's *Diatessaron*: The Question of their Absence of Presence. V: Claire Clivaz et al., ur. *Infancy Gospels: Stories and Identities*, 216–230. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Richardson Jensen, Jane.** 1993. Ruth According to Ephraem the Syrian. V: A. Brenner, ur. *A Feminist Companion to Ruth*, 170–177. London: Bloomsbury Publishing.
- Wolk, Daniel P.** 2008. Expressions Concerning the »Heart« (Libbā) in Northeastern Neo-Aramaic in Relation to a Classical Syriac Model of the Temperaments. V: Farzad Sharifian, ur. *Culture, Body, and Language: Conceptualizations of Internal Body Organs across Cultures and Languages*, 267–317. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Xanthou, Maria G.** 2022. Theorising Emotions: Methodological Tools for Research. V: Margaret Mullett in Susan Ashbrook Harvey, ur. *Managing Emotion in Byzantium: Passions, Affects and Imaginings*, 36–59. London: Routledge.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 85 (2025) 3, 639—648

Besedilo prejeto/Received:09/2025; sprejeto/Accepted:10/2025

UDK/UDC: 27-23-055.2:159.942

DOI: 10.34291/BV2025/03/Palmisano

© 2025 Palmisano, CC BY 4.0

Maria Carmela Palmisano

Female Characters and the Transformation of the Main Characters' Emotions in Selected Narratives of the Bible (1 Sam 25; Jdt 8–16)

Ženski liki in transformacija čustev glavnih akterjev v izbranih pripovedih Svetega pisma (1 Sam 25; Jdt 8–16)

Abstract: The article presents the results of literary analysis that – taking into consideration the literary genres of the Bible – sheds light on the role of some female characters in the process of transformation and redirection of the main characters' emotions at crucial moments in the selected narratives. Some encounters with biblical women enabled the main characters to change their emotions directed towards revenge (outbursts of anger and violence), and thus a different outcome of events: from the predicted reaction of revenge and violence to surrendering themselves and others to God, i.e. from dynamics of death to the dynamics of life. This is evident in the story of Abigail in 1 Sam 25; among other examples, see also 2 Sam 14, where the influence of the speech of the wise woman of Tekoa on David in changing his decision regarding his son Absalom is described. We also analysed the case of the change of the emotions of woe, distress and despair of the Israelites (due to the inevitable collapse, defeat, and fall of the nation into the hands of enemies, see Jdt 7:30-32; 8:9) into courage and confidence and later into the unexpected salvation and joy of the nation (through Judith, especially in Jdt 8). The analyses reveal how, in certain literary contexts, some female characters express openness to God's action and salvation and play a decisive role in redirecting emotions, especially by talking to the main characters. The mentioned characters are marked in these texts by distinctive traits of the prophetic and wisdom style.

The article, along with a systematic analysis of the original texts and a comparative analysis of the old translations of the Bible (Septuagint and Vulgate), pays special attention to the terminology and lexicographical elements that describe several shades of emotions and their power in interpersonal relationships in various biblical languages.

Keywords: Abigail, David, Judith, emotions, transformation of emotions, heart, history of redemption, salvation, prophecy, wisdom

Povzetek: Prispevek predstavlja rezultate literarne analize, ki ob upoštevanju literarnih žanrov Svetega pisma osvetlijo vlogo nekaterih ženskih likov v procesu transforma-

cije in preusmeritve čustev glavnih akterjev v ključnih trenutkih izbranih pripovedi. Nekatera srečanja s svetopisemskimi ženami so omogočila v glavnih osebah spremembo čustev, usmerjenih k maščevanju (izbruhu jeze in nasilja), in tako tudi drugačen izid dogodkov – od napovedane reakcije maščevanja in nasilja k prepustitvi Bogu sebe in drugega, tj. od nakazane dinamike smrti k dinamiki življenja. To je razvidno v pripovedi o Abigájili v 1 Sam 25; med drugimi primeri, gl. tudi 2 Sam 14, kjer je opisan vpliv govora modre žene iz Tekoe na Davida pri spremembi odločitve glede sina Absaloma. Analizirali smo tudi primer spremembe čustev bridkosti, stiske in obupa Izraelcev (zaradi neizogibnega propada, poraza in padca naroda v roke sovražnikov, gl. Jdt 7,30-32; 8,9) v pogum in zaupanje ter kasneje v nepričakovano rešitev in veselje naroda (preko Judite posebej v Jdt 8). Analize razkrivajo, kako v določenih literarnih kontekstih nekateri ženski liki izražajo odprtost do Božjega delovanja in odrešenja ter odigrajo odločilno vlogo pri preusmerjanju čustev – posebej preko pogovora z glavnimi osebami. Omenjeni liki so v teh besedilih zaznamovani s prepoznavnimi potezami preroškega in modrostnega sloga.

Prispevek ob sistematični analizi izvornikov in ob primerjalni analizi starih prevodov Svetega pisma (Septuaginte in Vulgate) posveča posebno pozornost izrazoslovju in leksikografskim elementom, ki v različnih svetopisemskih jezikih opisujejo več odtenkov čustev in njihovo moč v medčloveških odnosih.

Ključne besede: Abigájila, David, Judita, čustva, preobrazba čustev, srce, zgodovina odrešenja, odrešenje, preroštvo, modrost

1. Introduction

The article presents the results of research on the power of emotions and feelings and on the status of female characters in various literary genres of the Old Testament, with a special focus on the characters of Abigail in the literary context of 1 Sam 25 and Judith in Jdt 8:16.¹

2. Abigail

The chapter of 1 Sam 25² can be divided into three parts (vv. 1-13.14-35.36-44).³ The first part in vv. 1-13 describes David's actions after Samuel's death:

¹ This article was written within the framework of the research program P6-0262 "Values in Judeo-Christian Sources and Tradition, and the Possibilities of Dialogue" and the research project J6-50212 "The Power of Emotions and the Status of Female Figures in Various Literary Genres of the Old Testament," both co-financed by the Slovenian Research and Innovation Agency (ARIS). No new data were created in this study.

² For the redaction of 1 Sam 25, see Alexander Rofé (2011, 96) and Tony W. Cartledge (2001). For the analysis of the text, see Ellen J. Van Wolde (2002); Ken Mulzac (2003); Amy Smith Carman (2015); Noam Zion and David J. Zucker (2021); Sarah Schwartz (2023); Maria Carmela Palmisano (2024).

³ For a different division of the text, see David G. Firth (2009, 266–272).

- the journey into the Desert of Paran (v. 1),
- a description of the protagonists of the following narrative (vv. 2-3): Nabal and Abigail in the form of antithetical portraits (the former is foolish and wicked, whereas his wife is beautiful, kind and wise);
- David's initiative to send his servants to Nabal (v. 3), who was shearing his sheep, and through them ask him attentively (using the technique of *captatio benevolentiae*) to give at least some of his property to David in exchange for his men's control over Nabal's possessions. This is followed by Nabal's negative and contemptuous response, and then David's decision to kill him and his servants.

The second part of the chapter in vv. 14-35 describes Abigail's completely opposite response to her husband's, which includes:

- listening to the servant's story and her receptiveness (vv. 14-19) in preparing food for David's servants;
- Abigail's long speech (vv. 20-34) in which she manages to dissuade David from his intention to kill Nabal and his men; the second part concludes with a mention of the food prepared for David and his servants, which David accepts from Abigail (v. 35).

The content of the third part in vv. 36-44 is the conclusion of the narrative with a description of Nabal's feast, illness, and death (vv. 36-38), followed by the wedding of David and Abigail (David Toshio Tsumura 2007, 575–593; Cristiano d'Angelo 2019), which allows the reader to relate the present chapter to 2 Sam 11 (David's sin and Uriah's death).

In the moment of greatest tension in the narrative, when the reader is only awaiting the realisation of David's plan,⁴ his vengeance and Nabal's death, Abigail appears, which in Hebrew is expressed by the adversative article "but Abigail," and opens up a completely different perspective. Nabal's wife is presented in v. 3 as wise and kind, but also determined and quick to put herself "in the right place" in the relationship between her husband and David. She is characterized by three qualities: listening to her servant (vv. 14-17), promptness in preparing gifts for David's servants (vv. 18-19) and using wise words in her long speech (vv. 24-31).

2.1 Abigail's Role in Transforming David's Emotions

The name "Abigail" emphasises her rootedness in joy (Robert B. Bergen 1996, 246; Ken Mulzac 2003, 46), which comes from the etymology of her name ("my father is joy" or "my father's joy") and from the fact that the reader sees her being active and hears how her "joy" takes on concrete decisions and resourcefulness when facing the great danger of death looming over her house. She draws strength from God, and this allows her not to fear confronting David. Abigail knows how to relate herself to others correctly and effectively, generously and with faith.

Her clarity in listening, seeing what needs to be done and not procrastinating, enables her to achieve a positive outcome and response from her interlocutor.

⁴ On David's character in 1 Sam 25, see Massimo Gargiulo (2016, 217).

From the perspective of lexicographical analysis, in Abigail's long speech to David, in which she succeeds in dissuading him from his vengeful intentions, we can notice the repetition of key expressions (in Hebrew: *yš' yd* "to save (*hiphil*) with one's own hand").

In v. 26 Abigail, after justifying her husband's actions and assuming the blame for what had happened, declares:

^{26a} And now, my lord, as the Lord lives, and as your soul lives, *the Lord has restrained you from coming to shed blood and to help yourself with your own hand.*⁵

Similarly, in v. 31 she repeats:

³¹ Let not this be a stumblingblock to thee, nor weigh heavy upon my lord's heart, *that thou hast shed blood innocently, and hast helped thyself, my lord. When the Lord has done good to my lord, remember your maiden!*⁶

The revelation of David's temptation is repeated in his answer to Abigail in vv. 33-34:

³³ Blessed be thy understanding, and blessed be thou thyself, who hast kept me this day, *that I came not to shed blood, and to help myself with mine own hand!* ³⁴But as the Lord, the God of Israel, liveth, who hath stayed me from doing evil to thee, verily, if thou hadst not come quickly to meet me, verily, there would have been no man left to Nabal until the morning.⁷

Finally, in v. 35 David accepts the gifts that Abigail has prepared for him and declares that he has fulfilled her request and changed her inner state of mind:

³⁵And David took from her hand what she brought him, and said to her, 'Go home in peace. Behold, I have heard your voice, and I have looked upon you.'⁸

An analysis of the Hebrew text shows how Abigail's articulate intervention (listening to the servant, preparing food, and speaking to David) achieves the desired goal. The Hebrew text particularly indicates the value of cordiality in Abigail's speech, as in v. 25.31 she uses the term "heart" (Hebrew *leb*) in the form of an *inclusio*. This means that her speech is not only that of a handmaid serving her master (the king's steward), but describes her cordiality to reach her interlocutor's heart. The speech also reveals David's deep vengeful impulses. At the beginning of the encounter, he and the group of his companions are armed, whereas at the end he appears (internally) disarmed and calm.

⁵ In Vg: "Nunc ergo domine mi vivit Dominus et vivit anima tua qui prohibuit te ne venires in sanguine et salvavit manum tuam tibi et nunc fiant sicut Nabal inimici tui et qui quaerunt domino meo malum."

⁶ In Vg: "Non erit tibi hoc in singultum et in scrupulum cordis domino meo quod effuderis sanguinem innoxium aut ipse te ultus fueris et cum benefecerit Dominus domino meo recordaberis ancillae tuae."

⁷ In Vg: ³³Et benedicta tu quae prohibuisti me hodie ne irem ad sanguinem et *ulciscerer me manu mea* ³⁴ alioquin vivit Dominus Deus Israel qui prohibuit me malum facere tibi nisi cito venisses in occursum mihi non remansisset Nabal usque ad lucem matutinam mingens ad parietem."

⁸ In Vg: "Suscepit ergo David de manu eius omnia quae adtulerat ei dixitque ei vade pacifice in domum tuam ecce audivi vocem tuam et *honoravi faciem tuam*" (in LXX: *kai èretisa prosōpon sou* "and accept thy face"), for an analysis of Latin text of 1 Sam 25, see Gino Bressan 1954.

An important element in understanding the transformation of the protagonists' emotions is the statement of David himself, who recognizes in Abigail's visit and her words the teaching of God and the intervention of divine providence, guiding him through Abigail's person and placing an obstacle in the way of carrying out his decision (vv. 33-34). In Abigail, too, there is a transformation of emotions. This can be seen in David's words that he has lifted up her face from her sadness (a sign of concern and fear for her family). It is a sign of regained serenity, from worry to peace (v. 35). What David learned from God's teaching in 1 Sam 24 about Saul, about the need to entrust himself and even his enemies to God (a teaching that will be confirmed in 1 Sam 26), is indicated in 1 Sam 25 and can be extended to all the situations of life that David has yet to face. Not only in his relation to Saul, but also in his relation to the rebellious Shimei (2 Sam 16:6-14), and even more so in the difficult case of sin with Bathsheba and the killing of Uriah (2 Sam 11). We can observe how David's approach is far from perfect, but David will often reflect on how the Lord is leading him to entrust himself and others ever more to Him.

A lexicographical analysis of the text and related texts in 1 Sam 25 reveals two distinct groups of emotions and two basic dynamics: some emotions lead to death, others to life. The first group includes anger, violence, revenge, and the desire to kill the enemy, emotions that occur frequently in human nature and can lead to the destruction of the enemy, and often to the death of those who harbour these emotions (as happens to Nabal).

The second group of emotions is life-oriented; they have the power to stop the course of negative emotions through reason and faith. Abigail assumes the blame of her husband Nabal and asks forgiveness instead of him. She also connects the present with God's promises and the future action of David's house (here we can recognise the prophetic aspect of her person alongside her wisdom), enabling David to distance himself and his feelings, to make room for "the other," to listen to "the other" until Abigail's requests are fulfilled, and so to begin to perceive reality in a different way – as God's providence. He begins to understand "the other" in a different way and connects both God's action and the action of a person who is in front of him for the good of himself and others. In doing so, he also recognises the danger and temptation of his original plan of revenge. Thus, we can conclude that Abigail's word plays a decisive role in transforming the main character's emotions and redirecting events towards salvation, which is God's work.

3. Judith (Jdt 8; 16)⁹

The text of Jdt 1-7 introduces Judith, the main character, and describes the plight of the nation and the decision of the leaders to deliver the city into the hands of the enemy due to hunger and thirst after a long and exhausting period of the siege of the city of Bethulia.

⁹ For a review of the literature on the Book of Judith, see Toni Craven 2003, 187–229.

In Jdt 8-16 we see Judith's presentation, her conversation with the three representatives of the elders (Chabris, Carmi, Uziah), and the execution of her plan which leads to the defeat and death of Holofernes and the miraculous victory of Israel. The study has focused on Jdt 8 and 16.¹⁰

Having introduced the main character, after whom the book is named and who is described with the longest genealogy in the OT (Jdt 8:1), and after introducing her family (vv. 2-8), in Jdt 8:9-31 we see her appear in the most difficult moment of the nation's distress.

The people is afflicted with weariness, a decline of courage and vitality, and despondency (verb *ōligopsycheō*) (Jdt 7:19; 8:9).

Judith rebukes the attitude of the elders and shows them two false approaches:

- a. The theological problem of manipulating God by setting Him a deadline of five days (Jdt 7:30) to intervene and save the nation, otherwise the people would surrender to its enemies.
- b. The anthropological problem, since the elders do not understand the depth of the human heart and therefore do not have access to the Lord's thinking. This indirectly means that in order to comprehend God, it is necessary to comprehend man.
- c. Judith offers a different interpretation of events and acknowledges that the people is fundamentally loyal to God (and monotheism), which gives hope that He will not abandon them (vv. 18-20) but will save them this time as well, as He had done many times in the past. Judith believes that God is testing the people (vv. 25-27). The elders, however, while acknowledging the inner authority of Judith and the truth of her words, remain of the opinion that the oath they have taken to surrender to their enemies within five days, unless God intervenes, must be kept. Therefore, they ask Judith to intercede with God for rain (which indirectly recalls 1 Ki 17 and the connection between Elijah and Judith). Judith tells the elders that she has a plan and asks for their cooperation, nevertheless she does not reveal the plan to them. In this part of the book (Jdt 8–16), Judith overcomes the fear and despondency that had spread among the people because of thirst and is able to foresee the fear of her enemies (14:3; 15:2), which shows some connections with the book of Esther (Est 3:7; 9:24-32). The fundamental feature of the narrative, which is not immediately apparent but is present as a common thread throughout the narrative, is irony.
- d. The conclusion of the book (16:25), "No one ever again spread terror among the Israelites during the lifetime of Judith, or for a long time after her death," on the one hand shows the permanence of God's intervention. On the other hand, the reference to the short time limit of the state of peace "during the lifetime of Judith..."

¹⁰ Barbara Schmitz (2015, 177–191) in the article: Judith and Holofernes: An Analysis of the Emotions in the Killing Scene, focuses her attention on the analysis of the emotions in Judith and Holofernes in the killing scene of Holofernes (Jdt 12:10–13,9). Renate Egger-Wenzel (2012, 189–223) describes Judith's path from grief to joy.

reveals the truth of believers in every moment of history: peace is a gift, but a fragile one, therefore it must be safeguarded; the believer is reminded of this.

In Jdt 8 the protagonist enters in the midst of the distress of the people, when a sense of despondency (see *ōligopsychēō* – to be despondent, without patience),¹¹ weariness, resignation due to thirst, prevails. The city's source of water has been occupied and closed by Holofernes and his army. For this reason, the people plead the leaders to hand them over to the enemy Holofernes rather than see their children die.

At this point, the widow Judith and her maidservant (which alludes to the maidservants of Rebekah, or Pharaoh's daughter, and later of Esther's maidservants) who is in charge of Judith's heritage, enter the scene. In this aspect, too, both women indicate a new (revolutionary) social dimension (a widow who entrusts her possessions to her female rather than male servant).

Judith is respectful, yet firm in her approach and in her conversation with the three elders of the people (*parresia*).

The content and tone of her speech are accusatory in nature (which alludes to the traits of prophetic and wisdom accusatory speeches in the books of Wisdom and Lamentations, e.g. Is 1:2-9; Pro 1:20-32). Judith complains that they are not theologically correct in their talk about God and that they do not understand the depths of the human heart.¹² Judith reveals that the leaders of the people show great incapacity, that they are incompetent both on the theological and anthropological level. Here the power of her word of truth is evident.

Namely, when they had set a time limit for God's intervention, they were indeed (in Judith's words) testing God (*peirazō*)¹³ and thus placing themselves above Him (*histēmi hyper*).

Some commentators point to the possible ambivalence of Judith's attitude, since she herself will also place a "deadline" to God (8:33) and her words in response to Uzziah are similar to his words. The difference, however, is that Judith makes a very strong personal commitment and pledges her life when she pleads with God and decides to carry out her plan regarding Holofernes.

- In Jdt 9, Judith's long and personal prayer is followed by the execution of the plan (Jdt 10-13).

¹¹ The LXX uses the verb *ōligopsychēō* rarely and specifically in Num 21:4-5 to describe the weariness of the people during their journey through the wilderness: "4And they departed from Mount Hor by the way of the Red sea, to compass the land of Edom. And the soul of the people was much discouraged (*ōligopsychēsen*) because of the way, 5and the people spoke against God and against Moses, and said, 'Why have you brought us up out of Egypt to die in the wilderness? There is no bread! There is no water! And we detest this miserable food!'"

¹² The connections between Jdt 8:11-17 and Job's discussions with his friends in the three rounds of discourses are also clear and recognised.

¹³ Which is reminiscent of the events of Ex 17:1-7, the scarcity of water in the wilderness, echoed in Ps 94:8 (LXX), through which God affirms his freedom and non-involvement in human thinking.

- Jdt 14–16 describes the defeat of the enemy Holofernes and the victory of Israel, followed in Jdt 16 by Judith's song (which alludes to the Song of Moses and Miriam in Ex 15).

The book ends in prose form, describing Judith's old age and death. The protagonist who stepped out of silence and intervened on behalf of Israel withdraws from the scene after the victory and lives her old age in an attitude of solidarity with others: she gives freedom to her maidservant and distributes her possessions to all her relatives and those of her deceased husband.

- The last verse tells that in her days and for many days after her death there was no one to cause fear to Israel (*ekphobeō*).¹⁴
- Narratology has revealed an extraordinary nature of narrative strategies (Alonso Schökel 1974, 8–11)¹⁵ that, with subtle irony, invite the contemporary reader as well to transcend fear, an emotion that at the beginning (Jdt 2, 28) prevails among the Israelites, but at the end of the book, after the change of fate and the death of Holofernes (Jdt 15:2), suddenly, inevitably, and fatally moves and spreads to the Assyrian camp (*phobos* and *tromos*).¹⁶

4. Abigail and Judith: Similarities and Differences – The Power of Emotions and the Role of the Two Women in the Transformation of Emotions

In the cases of the two characters analysed, Abigail and Judith, emotions and their power are connected to deeper values and to the broader horizon of God's revelation and God's redemption.¹⁷

The key actors, who are women in both cases, face the fear of great danger for their family (Abigail) or for the nation (Judith). In both cases, it is possible to observe the key role of the woman in changing the situation and consequently the emotions from fear of death and defeat to a different outcome of events, to joy because of the salvation that God gave through her.

Both women are marked by wisdom traits, the first one also distinctly by prophecy traits. It is evident that through them, the main characters (David or the elders) come to a new insight into their personal lives and the life of the nation.

The actions of Abigail and Judith are also similar in their determination in fulfilling their roles and their insight into the situation they are experiencing.

¹⁴ The Vulgate expands the Greek expression "many days" to *multos annos* "many years".

¹⁵ The theme of irony in the Book of Judith has also been explored in more recent commentaries, e.g. Candido 2020, 225–229.

¹⁶ See also Est 3:7; 9:24–32, where a similar change of destiny from fear to joy of celebration (*Pūrim*) can be identified.

¹⁷ For a presentation of the topic, see also Irena Avsenik Nabergoj (2023, 21–49); for the analysis of Ruth as a woman of value, see Palmisano (2023, 51–68); for the analysis of the strength of the female characters in the song of Deborah, see Avsenik Nabergoj (2024, 41–59); for the analysis of Rebekah as a chosen agent of God, see Matjaž Celarc (2024, 459–474).

In the first case, the decision is made in the heart and the heart is repeatedly referred to as a place where emotions (positive or negative) arise and decisions (positive or negative) are made. What happens inside Abigail and inside the other persons (David and Nabal) becomes indirectly evident through their words or through the events that follow the decisions.

In the second case (Judith), prayer is strongly emphasised as a fundamental attitude in which the protagonist surrenders her life to God. Moreover, her very personal initiative is confirmed by God without any mention of God's call or other external sign. At the end of the narrative, in both cases, God's guidance and the outcome of events are recognised and described, especially through the action of Judith. She is a particularly interesting character as she comes out of silence (prayer and dedication to God after the death of her husband Manasseh more than three years earlier) and returns to it after the death of Holofernes and the defeat of all enemies (Jdt 16:21b-25) until her own death. This indirectly testifies that her words were founded on silence, fasting and prayer as well. Judith's loneliness and lack of other external help are mentioned in her prayer (Jdt 9:4, 11). Sofia Cavalletti (1983, 34) argues that a woman who prays represents the only hope for the endangered people of Israel.

5. Conclusion

In both cases, the protagonists Abigail and Judith decide to talk to the opponent or to the dissenting party. In a very tense and dangerous situation, and in an atmosphere marked by the presence of the army, fierce violence and threats, the word finds a place and disarms the opponent. This becomes decisive in transforming the emotions of the protagonists (David in 1 Sam 25:32-35, or the elders of Israel who, after deciding to surrender to the enemy, accept Judith's plan in Jdt 8:35). A change of emotions is also perceived in both Abigail (from fear to serenity in 1 Sam 25:35) and Judith (Jdt 16:1-2, out of concern for the fate of the nation to even deeper trust in God).

The words of both women convey a different view of history, a new reading of events that opens up new, unimagined horizons of God, a new perception of reality and, consequently, of emotions, as they encourage renewed trust in God. The transformation of emotions is a consequence of a different perception of life and the recognition of God's logic in the history of redemption, the remembrance of previous events of salvation and the hope of God's new intervention. In this, both women have a special place. This indirectly indicates the responsibility that a woman has had since creation, as the story from Gen 1–2 reminds us, where she is presented as God's help (*ezer*) to Adam. Commentators are surprised¹⁸ that Abigail or Judith intervene decisively in the events described on their own initiative (especially Judith), without being directly called to do so by God. However, we should not ignore that God is often hidden in human decisions and actions (cfr.

¹⁸ Candido 2020, 221.

Joseph's story in Gen 37–50) and that the vocation to be Adam's helpmate, in the broadest sense of the word, is given to a woman at the very moment of creation.

Abbreviations

LXX – The Septuagint.

Vg – Vulgate.

References

- Alonso Schökel, Luis.** 1974. *Narrative Structures in the Book of Judith*. Berkeley: Wuellner.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2023. Čustva in vrednote ženskih likov v Stari zavezi. *Edinost in dialog* 78, no. 2:21–49. <http://doi.org/10.34291/Edinost/78/02>.
- — —. 2024. Šibkost Izraela in moč ženskih likov v Deborini pesmi (Sodniki 5) ter v podobnih slavilnih molitvah. *Edinost in dialog* 79, no. 2:41–59. <http://doi.org/10.34291/Edinost/79/02>.
- Bergen, Robert B.** 1996. *1, 2 Samuel*. The New American Commentary 7. Nashville, TN: B & H Publishing Group.
- Bressan, Gino.** 1954. *Samuele*. La Sacra Bibbia. Rome: Marietti.
- Candido, Dionisio.** 2020. *Giuditta: nuova versione, introduzione e commento*. I Libri Biblici. Primo Testamento 32. Milano: Figlie di San Paolo.
- Cartledge, Tony W.** 2001. *1 & 2 Samuel*. Smyth & Helwys Bible Commentary 7. Macon, GA: Smyth & Helwys Publishing.
- Cavalletti, Sofia.** 1983. *Contro la violenza, una donna*. Torino: Eledici.
- Celarc, Matjaž.** 2024. Rebekah - as a chosen agent of God. *Bogoslovni vestnik* 84, no. 3:459–474. <https://doi.org/10.34291/BV2024/03>.
- Craven, Toni.** 2003. The Book of Judith in the Context of Twentieth-Century Studies of the Apocryphal/Deuterocanonical Books. *Currents in Biblical Research* 1, no. 2:187–229.
- D'Angelo, Cristiano.** 2019. *Davide e Mical: Studio sulla redazione e la teologia di 1-2 Samuele*. Studi e ricerche: Sezione biblica. Assisi: Cittadella Editrice.
- Egger-Wenzel, Renate.** 2012. Judith's Path from Grief to Joy – From Sackcloth to Festive Attire. In: Renate Egger-Wenzel and Jeremy Corley, eds. *Emotions from Ben Sira to Paul. Deuterocanonical and Cognate Literature*, 189–223. Berlin: Walter de Gruyter GmbH.
- Firth, David G.** 2009. *1 & 2 Samuel*. Apollos Old Testament Commentary 8. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Gargiulo, Massimo.** 2016. *Samuele*. Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 8. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo.
- Mulzac, Ken.** 2003. The role of Abigail in 1 Sam 25. *Andrews University Seminary Studies* 41, no. 1:45–53.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2023. Rut: ritratto di “una donna di valore” straniera nel canone ebraico. *Edinost in dialog*, 78, no. 2:51–68. <http://doi.org/10.34291/Edinost/78/02>.
- — —. 2024. Abigail nel contesto letterario di 1 Sam 25: mediatrice di sentimenti di vita. *Bogoslovni vestnik* 84, no. 3:497–509. <https://doi.org/10.34291/BV2024/03>.
- Rofé, Alexander.** 2011. *Introduzione alla letteratura della Bibbia ebraica: Pentateuco e libri storici*. Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 1. Brescia: Paideia.
- Schwartz, Sarah.** 2023. A New Look at Abigail's Wisdom. *Vetus Testamentum* 74, no. 3:392–414. <https://doi.org/10.1163/15685330-bja10138>.
- Smith Carman, Amy.** 2015. Abigail: The Wise Woman of Carmel. *Stone-Campbell Journal* 18:47–60.
- Schmitz, Barbara.** 2015. Judith and Holofernes: An Analysis of the Emotions in the Killing Scene (Jdt 12:10–13,9). In: Stefan C. Reif and Renate Egger-Wenzel, eds. *Ancient Jewish Prayers and Emotions: Emotions associated with Jewish prayer in and around the Second Temple period, 177–191*. Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 26. Berlin: Walter de Gruyter GmbH.
- Tsumura, David Toshio.** 2007. *The First Book of Samuel*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans.
- Wolde van, Ellen J.** 2002. A Leader Led by a Lady: David and Abigail in 1 Samuel 25. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 114, no. 3:355–375.
- Zion, Noam, and David J. Zucker.** 2021. Abigail and Abel's Wise Woman: comparisons and contrasts. *Jewish Bible Quarterly* 49, no. 4:263–272.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 85 (2025) 3, 649—668

Besedilo prejeto/Received:09/2025; sprejeto/Accepted:12/2025

UDK/UDC: 27-243.35Tamar

DOI: 10.34291/BV2025/03/Celarc

© 2025 Celarc, CC BY 4.0

Matjaž Celarc

Tamar (2 Sam 13:1-22) – a Beacon of Wisdom amidst a Sea of Madness

Tamara (2 Sam 13,1-22) – svetilnik sredi morja norosti

Abstract: This article offers a narrative-theological reading of Tamar's story in 2 Sam 13:1-22, situating it within the Davidic narrative and the broader biblical canon. Far from being an isolated tragedy, Tamar's violation marks the first fracture in the royal household, fulfilling Nathan's oracle in 2 Sam 12:10-11 and exposing the systemic collapse of Davidic authority. A close literary analysis – attending to structure, repetition, and key Hebrew terms such as נְבִלָה (outrage), כְּתֹנֶת הַפָּסִים (a long robe), and שְׁמֵמָה (desolation) – shows how Tamar's embodied lament becomes a prophetic protest. Her gestures of mourning – tearing her robe, scattering ashes, placing her hand upon her head, and crying aloud – name injustice and preserve dignity when her father and brothers fail to act. Read intertextually, Tamar's story resonates with Esther (Esth 4:17 LXX), Susanna (Dan 13), and the woman accused of adultery (John 8:1-11). Each of these narratives portrays women confronting systemic injustice; together they highlight lament as a form of agency that unmasks patriarchal power while anticipating divine justice. Unlike Susanna, whose cry is vindicated, Tamar's protest remains unanswered, embodying the silence of failed kingship. By contrast, in John 8 Jesus becomes the woman's advocate, restoring dignity through mercy rather than condemnation. Drawing on feminist, narrative-critical, and trauma hermeneutical approaches, the article argues that Tamar is more than a tragic victim. She emerges as a beacon of wisdom amid a collapsing household and a prophetic witness within Israel's story. Her memory testifies that God hears the silenced and that lament can become the seed of truth, dignity, and hope.

Keywords: Tamar, 2 Sam 13, Davidic monarchy, sexual violence, lament, prophetic witness, intertextuality

Povzetek: Članek ponuja narativno-teološko branje zgodbe o Tamari v 2 Sam 13,1-22, ki jo umešča v Davidovo pripoved in širši biblijski kanon. Tamarino posilstvo ni bila osamljena tragedija, ampak jezaznamovala prvi razkol v kraljevi družini, s čimer se je izpolnila Nathanova prerokba v 2 Sam 12,10-11 in razkril sistemski propad Davidove oblasti. Natančna literarna analiza – ki upošteva strukturo, ponovitve in ključne hebrejske izraze, kot so נְבִלָה (grozodejstvo), כְּתֹנֶת הַפָּסִים

(dolga obleka) in *מַמְחָה* (opustošenje) – pokaže, kako Tamarina utelešena žalost postane preroški protest. Njeni gesti žalovanja – raztrganje obleke, raztresanje pepela, polaganje rok na glavo in glasno jokanje – pokažejo na nepravilnost in ohranjajo dostojanstva, ko njen oče in bratje ne ukrepajo. V intertekstualni interpretaciji se Tamarina zgodba ujema z Estero (Est 4:17 LXX), Suzano (Dan 13) in žensko, obtoženo prešuštva (Jn 8:1-11). Vsak od teh pripovedi prikazuje ženske, ki se soočajo s sistemsko nepravilnostjo; skupaj poudarjajo žalovanje kot obliko delovanja, ki razkriva patriarhalno moč in hkrati pričakuje Božjo pravičnost. Za razliko od Suzane, katere jok je upravičen, Tamarin protest ostane brez odgovora in uteleša tišino neuspešnega kraljestva. V nasprotju s tem Jezus v Jn 8 postane zagovornik ženske in ji vrne dostojanstvo z usmiljenjem namesto obsodbo. Članek, ki črpa iz feminističnih, narativno-kritičnih in travmatsko-hermenevtičnih pristopov, trdi, da je Tamara več kot le tragična žrtev. Pojavi se kot svetilnik modrosti sredi propadajočega doma in kot preroška priča v zgodbi Izraela. Njen spomin priča, da Bog sliši utišane in da lahko žalovanje postane seme resnice, dostojanstva in upanja.

Ključne besede: Tamar, 2 Sam 13, Davidova monarhija, spolno nasilje, žalovanje, preroška priča, intertekstualnost

1. Introduction

Biblical narratives mirror the human condition by showing how stories marked by tragedy, trauma, and sin can be woven into the broader tapestry of life and faith.¹ When acknowledged and mourned, painful experiences are no longer ignored or trivialized by shallow gestures of forgiveness. Instead, they become integrated into a larger story, opening a path toward new meaning and hope. Likewise, biblical accounts reveal their full significance not in isolation but within the larger scriptural narrative. This is especially true of those texts that grapple with violence, destruction, and sin. Such traumatic episodes are not omitted but deliberately included, exposing their corrosive effects while also creating space for deeper understanding and the possibility of redemption.

The story of Tamar's rape (2 Sam 13:1-22) stands as one of the most harrowing of these narratives. It is a trauma that scars not only the Davidic household but also reverberates through the biblical canon. Feminist scholarship has rightly highlighted the marginalization of women within patriarchal structures (Muneja Musa 2006; Van der Walt 2012; Kalmanofsky 2017), while literary approaches (Higgins 2020) have drawn attention to the rhetorical and narrative artistry of the text. Psychological readings, such as those of Claassens (2016), discern within

¹ This article has been carried out within the framework of the research program P6-0262 "Values in Judeo-Christian Sources and Tradition and the Possibilities of Dialogue" and the research project J6-50212 "The Power of Emotions and the Status of Female Figures in Various Literary Genres of the Old Testament co-funded by the Slovenian Research and Innovation Agency (ARIS). No new data were generated in support of this research.

Tamar's trauma the fragile beginnings of recovery. Yet the broader theological and literary context of this episode – and its far-reaching consequences within the story of Israel – remains underexplored. Too often Tamar's tragedy has been treated as an isolated incident rather than as a pivotal turning point that exposes how unchecked violence and enforced silence unravel the health of the community.

This article proposes a narrative reading of Tamar's story within its wider canonical frame. First, it situates the episode within the unfolding arc of the Davidic narrative. It then analyzes Tamar's characterization and the progression of the plot, arguing that Tamar, against all odds, emerges as a beacon of wisdom within a disintegrating royal household. Her voice, resistance, and lament stand in stark contrast to the silence, complicity, and destructive rivalries of the men around her. While the royal line spirals into fragmentation, Tamar's apparent desolation paradoxically becomes a sign of hope – symbolically echoed in the naming of a new Tamar in the next generation (2 Sam 14:27). Ultimately, her story resonates with other biblical women, such as Queen Esther (Esth 4:17, Gk.), whose redemptive trajectory finds fulfillment in Jesus, who upholds rather than condemns human dignity (John 8:1-10). In this way, Tamar's narrative reveals the creative force within Scripture that empowers women to assert their dignity as envisioned by the God of life.

2. Narrative Analysis

2.1 Narrative Frame

The Tamar narrative opens with a familiar biblical formula introducing a new phase in the story: "After this" (2 Sam 13:1: וַיְהִי אַחֲרֵי־כֵן). Elsewhere this phrase marks decisive transitions in Israel's history (Gen 40:1; 48:1; Josh 1:1; Judg 1:1; 2 Sam 1:1). Here it functions both chronologically and theologically, linking what follows to the preceding episodes – David's grievous sins against Bathsheba and Uriah (2 Sam 11–12) and the conclusion of the Ammonite war at Rabbah (2 Sam 12:26-31). Just as the earlier chapters resolve one dramatic tension, this new section initiates another: the slow but irreversible disintegration of David's royal household.

The events of 2 Samuel 13 inaugurate a tragic chain that culminates in Absalom's death (2 Sam 18:32) and David's sorrowful return to a fractured Jerusalem (2 Sam 19:16). In literary and theological perspective, this segment enacts the fulfillment of Nathan's prophetic judgment after David's sin (2 Sam 12:10-11). The story of Tamar is thus not a digression but the first visible fracture in David's house, a rupture born not of external enemies but of internal corruption and moral failure. It sets the stage for the collapse of family cohesion, kingship, and covenantal integrity within the Davidic line.

Already the opening phrase hints at David's decline in both moral and political stature. Once the heroic warrior-king, he is now portrayed as passive and wit-

drawn. He stays in Jerusalem rather than leading his troops (2 Sam 13:1) and must be urged by Joab to take the field at Rabbah (2 Sam 12:26-28). Spiritually, he is marked by repentance and discipline: he fasts for his dying child (2 Sam 12:16) and names his next son Jedidiah, “beloved of the Lord” (2 Sam 12:25), in obedience to Nathan’s command. Yet this flicker of renewal is soon eclipsed by dysfunction. His weakness as both father and king becomes painfully evident in Absalom’s rebellion. In a tragically ironic gesture, David leaves behind ten concubines to “guard” the palace (2 Sam 15:16) – a decision that leads to their public violation by Absalom on the rooftop (2 Sam 16:21-23), carrying out Ahithophel’s counsel. David’s private moral failure thus erupts into public scandal, with devastating political consequences. Absalom’s coup nearly succeeds, but is thwarted only by the loyalty of ordinary citizens, such as the couple at Bahurim who conceal David’s messengers in a well (2 Sam 17:21ff.), a fleeting glimmer of providence amid the unraveling. Yet David’s emotional turmoil persists: his lament for Absalom blinds him to the devotion of his troops, and Joab must rebuke him sharply (2 Sam 19:6), accusing the king of loving his enemies while despising his friends. His grief, though deeply human, underscores his impaired judgment and faltering leadership.

This disorientation recalls the earlier scene of David’s anointing, when the Lord rejected Saul’s outward appearance in favor of the heart (1 Sam 16:7). True kingship required discernment – but David himself now falters in that very gift. His blindness toward his children, his advisors, and his moral responsibilities undermines the coherence of his rule. Within this framework, the Tamar narrative is no isolated scandal. It is the first public sign of dynastic collapse. Her violation exposes the fragility of David’s justice, his disordered household, and the erosion of divine blessing. As Anderson (1989, 177) observes, the story must be read within the larger trajectory of the disintegration of David’s house – a process unleashed by the king’s own transgressions.

2.2 Narrative Plot

2.2.1 Presentation

Within this narrative frame we first encounter Tamar, introduced as the beautiful sister of Absalom (2 Sam 13:1: אֶחָדָה יָפָה). Her characterization is presented not independently but in relation to her two brothers, placing her at the center of a chiasmic structure. Absalom, the key figure in the broader narrative sequence, is described as having a beautiful sister whose name was Tamar. This initial description of both Absalom and Tamar is expressed in *X-qatal*. Later in the narrative, Absalom will avenge Tamar by orchestrating Amnon’s death (2 Sam 13:32) and will pursue the throne in a bid for his own greatness – even at the cost of his life (2 Sam 18:15, 18). While here he is introduced in relation to Tamar’s beauty, his own depiction as handsome and without blemish is delayed until 2 Sam 14:25: “no one as handsome as Absalom /.../ there was no blemish in him (לֹא־הָיָה לֵאִישׁ יָפָה /.../ מִי כִּי־יָפֶה בּוֹ מִיָּה).” This description is further linked to his daughter in 2

Sam 14:27, who is also presented as a beautiful woman (אִשָּׁה יְפֵת־מַרְאֶה). Beauty, however, as the narrative will demonstrate, may prove empty when it is not accompanied by wisdom.

The opening presentation of Absalom and Tamar is framed in *X-qatal*, whereas the conflict – introduced through Amnon’s passion for Tamar – is narrated with *wayyiqtol*.

Chiasm in 2 Sam 13:1		
A: David’s son Absalom	וְלֵאבִישָׁלוֹם בֶּרֶךְ	<i>X-qatal</i>
B: Sister Tamar	אָחוֹת יָפֵה וְשִׁמָּה תִּמְרֵר	
A': David’s son Amnon	וַיֵּאֱהָבָה אֲמֹנוֹן בֶּרֶךְ	<i>Wayyiqtol</i>

Moreover, the outer elements (A – A’), both marked by the formula “son of David” (בֶּרֶךְ־דָּוִד), frame Tamar as the central figure: Absalom’s beautiful sister (אָחוֹת יָפֵה). The chiasitic structure thereby highlights Tamar as the focus of the episode. This centrality is reinforced by the repeated use of her name throughout the passage (2 Sam 13:1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 19, 20, 22). The name Tamar – evoking the flourishing beauty of the palm tree – becomes tragically endangered through the violence she endures. Yet her integrity is symbolically restored when Absalom later names his daughter Tamar (2 Sam 14:27). The recurrence of Tamar’s name both before and after her trauma underscores her symbolic importance. Although her voice is silenced within the narrative, her presence persists through literary repetition, through her brother’s vengeance, and through the enduring legacy of her name. Still, the text warns against equating beauty with agency or wisdom. For Tamar, beauty does not protect her from violation; for Absalom, beauty does not prevent his eventual downfall. The narrative thus destabilizes the idealization of appearance and turns the reader’s attention toward the deeper values of integrity and discernment.

2.2.2 Complication: Preparation and Execution of an Incest

The *narrative wayyiqtol* sets the action in motion, introducing the complication within the plot: David’s firstborn son, Amnon (2 Sam 13:1), falls in love with Tamar (2 Sam 13:1c: וַיֵּאֱהָבֶהָ). His so-called love is described in depth: he becomes obsessed to the point of illness (2 Sam 13:2: וַיִּנְצֹר /.../ לְהִתְסַלֹּחַ), for she was a virgin (בְּתוּלָה). Thus, “he could not do anything to her” (2 Sam 13:2: מִן־אֹמֶה). Into this agitated context steps Amnon’s companion Jonadab, introduced with deliberate precision as both “a very shrewd man” and David’s nephew, the son of Shimeah, David’s brother – an identification that already signals intrigue and deception.

2 Sam 13:1	וְלֹאֲבִשָׁלוֹם בְּרֵדָה אָחֹת יָקָה וְשָׂמָה תָמָר	Absalom the son of David had a beautiful sister whose name was Tamar	<i>X-qatal</i>
2 Sam 13:3	וְלֹאֲמִנֹן רֵעַ וְשֵׁמוֹ יוֹנָדָב אִישׁ אִשׁ בְּרֵדָה שִׁמְעָה אֵתִי לָדָד וְיוֹנָדָב הָקָם מֵאָדָם	But Amnon had a friend whose name was Jonadab the son of Shimeah, David's brother; and Jonadab was a very shrewd man.	<i>X-qatal</i>

Jonadab questions Amnon, who confesses that he is in love with Tamar. Yet already the narrator exposes a distortion: Amnon does not identify Tamar as his own sister but repeats the narrator's earlier phrasing, calling her "the sister of his brother Absalom" (2 Sam 13:4: תָּמָר אָחֹת אֲבִשָׁלוֹם אֵתִי). This subtle shift reframes Tamar's identity – not as his sister but as a possession linked to another male. Such a deflection signals both psychological and narrative distancing, as if Amnon has begun to objectify Tamar while casting her in the light of rivalry. This nuance is pivotal for understanding the dynamics of desire, possession, and the unraveling of familial bonds that drive the story forward.

Jonadab's advice consists of imperatives: "Lie down, pretend to be ill." (v. 5) He thus scripts not only Amnon's feigned sickness but also Amnon's request that Tamar, "my sister" (תָּמָר אָחֹתִי), come to prepare food. At first glance he seems a helpful confidant; yet the narrative unmasks him as a facilitator of evil. His cleverness becomes the tool of Amnon's scheme and, by extension, part of the broader disintegration of David's household. What seems like a private plot is in fact a decisive step in the royal family's collapse.

A telling symbol reinforces this undercurrent: the preparation of a special meal (2 Sam 13:5: הַבְּרִיָּה /.../ תְּבַרְנֵי לָהֶם). The rare expression recalls David's earlier refusal to eat following Abner's death (2 Sam 3:35: לֶחֶם אֶת־דָּוִד לָהֶם). In both cases, "food" becomes charged with moral and political tension – either in grief over betrayal or in the manipulation leading to Tamar's violation. This intertextual echo ties Amnon's scheme to the wider narrative of decline and dysfunction in David's reign.

Amnon executes Jonadab's plan to the letter. The story moves into a seamless *wayyiqtol* chain (2 Sam 13:6: וַיֵּשֶׁב /.../ וַיִּתְחַל /.../ וַיֵּאָמֶר), emphasizing the linear progression of his deception. Beneath this apparent fidelity to Jonadab's script lies manipulation: Amnon appeals to intimacy by calling Tamar "my sister" (תָּמָר אָחֹתִי, v. 6), while subtly shifting the request from the general special food (הַבְּרִיָּה) to the more emotionally charged heart-cakes (לֶקְבוֹת /.../ וְתֵלֶבֶת). The wordplay on לֵב (heart) adds layers of affect, appealing simultaneously to emotion and to Tamar's role as caretaker.

David, unsuspecting, complies: "Go now to the house of your brother Amnon and prepare food for him." (2 Sam 13:7) Amnon is then described in a descriptive and static *X-qatal*: "he was lying down" (הוּא שָׁכַב, v. 8) – a posture of feigned weakness. In contrast, Tamar is depicted in vivid, dynamic motion: "she went to her brother Amnon's house, took the dough, kneaded it, made the cakes before his eyes, and baked the cakes." (2 Sam 13:8: וַתֵּלֶךְ /.../ וַתִּקַּח /.../ אֶת־הַבֶּצֶק וַתֵּלֶשׁ /.../ וַתֵּבֶן וַתֵּלֶבֶת) The energy of her actions highlights both her obedience and

her agency, even as it draws her deeper into Amnon's carefully prepared trap.

The narrative flows into verse 9 with a sequence of *wayyiqtol* verbs, highlighting Tamar's precision and attentiveness: "She took the pan and dished them before him." Her actions embody obedience and care, as she carries out her father's instructions with deliberate concern. Yet despite her careful service, Amnon refuses to eat: "But he refused to eat." (2 Sam 13:9: וַיִּמָּאן לֶאֱכֹל) The verb וַיִּמָּאן, constructed with *waw-consecutive in the piel*, conveys strong volitional force – an emphatic refusal, not born of appetite but of calculated intent. In biblical usage, this form often denotes firm resistance (Gen 39:8; Zech 7:11), and here it interrupts the ritualized flow of the domestic scene. What appeared as weakness and dependence is suddenly unmasked as strategic manipulation. With this refusal, Amnon seizes control, shifting the narrative from ordinary domestic intimacy into predatory isolation. He first dismisses the servants (2 Sam 13:9), then requests that Tamar bring the dish into his chamber so that he may eat from her hand (2 Sam 13:10). The verbal nuance is significant. In 2 Sam 13:10 the *hiphil imperative* הֲבִיאִי ("bring") combined with the *volitive wayyiqtol* וְאָכְרָה ("so that I may eat") does not strike the tone of a command. Instead, it simulates weakness and dependence. This is a rhetorical tactic: Amnon weaponizes the language of vulnerability to lure Tamar into deeper intimacy, seducing her into a false sense of safety and familial trust. Thus verse 10 functions as the turning point, shifting the scene from apparent domestic care to the threshold of betrayal.

As Tamar approaches to feed him (2 Sam 13:11: וַתִּגַּשׁ אֵלָיו לֶאֱכֹל), the pretense collapses. Amnon's true intent emerges in a rapid succession of *wayyiqtol* verbs: "He seized her" (וַיִּשְׁקָדְבָהּ), "and he said to her" (וַיֹּאמֶר לָהּ), commanding: "Come, lie with me, my sister" (בָּאִי שִׁכְבִּי עִמִּי אָחֹתִי). The address "my sister" (אָחֹתִי), invoked at the very moment of domination, intensifies the perversion. Amnon appropriates kinship language not to affirm familial bond but to mask coercion and amplify betrayal. In doing so, he desecrates trust, defiles the sanctity of family, and corrupts even its most intimate relational terms.

Tamar resists by turning to the only power still available to her: words. Unable to overpower Amnon physically, she launches a forceful and composed verbal protest, articulated in two escalating waves and culminating in a last-resort appeal for intervention. Although her resistance does not ultimately prevent the assault, it remains a crucial act of agency. Through her speech Tamar confronts the impending violence by appealing to (1) moral standards, (2) personal and social consequences, and (3) possible, if desperate, alternatives.

First, she appeals to moral and communal reason, framing her resistance through a crescendo of negations. Her protest begins in the sphere of intimate relationship: "No, my brother" (2 Sam 13:12: אֵלֵ-אָחִי), and quickly expands to a broader ethical and societal realm: "Such a thing is not done in Israel." (2 Sam 13:12: לֹא-יַעֲשֶׂה כֵן בְּיִשְׂרָאֵל) She anchors her plea in *jussive imperatives*, invoking sacred language: "Do not humiliate me" (2 Sam 13:12: אֵלֵ-תִעַנְנִי), "Do not commit this foolishness" (2 Sam 13:12: אֵלֵ-תַעֲשֶׂה אֶת-הַבְּבִלָּה הַזֹּאת). Higgins (2020, 28) insightfully ob-

serves that the emotional depth of Tamar's speech is conveyed not only by its grammar but also by its sound. The disrupted syntax – a negation without an explicit verb – and the repetition of alephs (א) /.../ (אֶל־תַּעֲנֵנִי / אֶל־אָחִי) resonate with Amnon's earlier, disingenuous declaration of desire (2 Sam 13:4: אָחִי אֲבִשְׁלוֹם אָחִי). Tamar, however, unmasks this so-called "love" for what it truly is: a violent and corrupt urge cloaked in kinship.

Second, Tamar appeals to the consequences of the act – not only for herself, but also for Amnon. On the one hand, she points to her own impending shame, using the word הָרְפָה, which denotes disgrace, reproach, or public dishonor. This term extends beyond private humiliation to signify the loss of social dignity, especially for a woman subjected to sexual violation. Tamar fears exclusion from communal memory, honor, and restoration – precisely the disgrace that Isa 54:4 envisions God removing. On the other hand, she warns Amnon that such an act will render him "as one of the fools in Israel" (2 Sam 13:13: וְאַתָּה תִּהְיֶה כְּאַחַד הַנְּבָלִים בְּיִשְׂרָאֵל). The term נְבָל (fool) carries weighty biblical connotations, evoking moral collapse and covenantal breach, as in 1 Sam 25, where Nabal's folly leads to his ruin. Here, Tamar deploys it as both social and theological indictment: Amnon's contemplated act is not merely immoral but self-destructive and shameful within the covenant community.

Finally, Tamar proposes a last-ditch alternative aimed not at consent but at survival. With the transitional phrase "And now" (2 Sam 13:13: וְעַתָּה), she suggests appealing to their father, the king: "Speak to the king, for he will not withhold me from you." (2 Sam 13:13: וְדַבֵּר־נָא אֶל־הַמֶּלֶךְ כִּי לֹא יִמְנַעֲנִי מִמֶּךָּ) This rhetorical move strategically invokes royal authority and lineage, positioning David as a potential arbiter. As Higgins (2020, 29–30) explains, the structure reframes the situation with the king as the gatekeeper of legitimacy. Tamar's words should not be read as acquiescence or compliance, but as a calculated attempt to delay the assault and to appeal to the last vestige of order within a collapsing moral framework. The narrator, however, leaves no ambiguity regarding Amnon's response. He is deaf to her voice, expressed with the *qatal* form (2 Sam 13:14: וְלֹא אָזְבָה). The ensuing *wayyiqtol* sequence portrays the assault with stark brevity: "But he was stronger than she, he overpowered her, humiliated her, and lay with her." (2 Sam 13:14: וַיִּחַזְקוּ מִמֶּנָּה וַיַּעֲבֹדוּ וַיִּשְׁכַּב אִתָּהּ)

Tamar's resistance, though unable to prevent the act, remains profoundly significant. In her words we hear the voice of truth, dignity, and prophetic protest—a voice that names evil, confronts injustice, and refuses complicity in her own dehumanization. Her speech becomes the first step in reclaiming agency, even within a narrative that offers her no justice.

2.2.3 Consequence

Following the act of coercive sexual violence, Amnon is immediately overtaken by sudden and overwhelming hatred. The narrator records this emotional reversal with emphatic intensity in the *wayyiqtol* form: "Then Amnon hated her with

a very great hatred.” (2 Sam 13:15: וַיִּשְׁנְאָהָ אֲמֹנוֹן שְׁנֵאָה גְדוֹלָה) The contrast is further accentuated through a striking comparison: “For the hatred with which he hated her was greater than the love with which he had loved her.” (2 Sam 13:15: כִּי־גְדוֹלָהּ כִּי־גָדוֹלָהּ) As Massimo Gargiulo (2016, 353) aptly observes, “the sick love, once satisfied, immediately turns into hatred and repudiation.” The juxtaposition of love and hatred not only highlights the volatility of Amnon’s passion but also exposes its perverse logic: what he once named as love is revealed to be nothing more than lust, violence, and shame. The narrator’s deliberate repetition of the roots שְׁנָא / שְׁנֵאָה (“hate”) and אָהַב / אֶהְבֶּה (“love”) within the same verse functions as a rhetorical device, sharpening the contrast and underscoring the moral judgment on Amnon’s distorted desire. His cruelty escalates in the terse command that follows: “Get up and go” (2 Sam 13:15: קָמִי לְכִי), reducing Tamar from the object of his desire to a disposable burden.

Once again Tamar raises her voice in protest: “No – sending me away is a greater evil than the other that you did to me!” (2 Sam 13:16) With this cry, she exposes the layered nature of her trauma: not only has she been violated, but she is now cast out and discarded – stripped of dignity, safety, and voice. Yet the narrative repeats its tragic refrain, this time emphasizing Amnon’s indifference: “He was not willing to listen to her.” (2 Sam 13:16: לֹא אָבָה לִשְׁמַע לָהּ)

Amnon persists in asserting control. The narrator intensifies the humiliation through another *wayyiqtol* sequence: “And he said /.../ and he called.” (2 Sam 13:17: וַיֹּאמֶר /.../ וַיִּקְרָא) What follows is an imperative chain of expulsion: “Throw this woman out” and “Bolt the door after her” (2 Sam 13:17). These commands are notable in two ways. First, Amnon employs the plural imperative שְׁלַחְהוּנָא (“throw out”), despite addressing a single servant – perhaps a rhetorical strategy of distancing, as if to evade direct responsibility. Second, he refers to Tamar only with the dehumanizing demonstrative אֵת־זֹאת (“this thing/ woman”), reducing her to an anonymous object, stripped even of her name and relation. This echoes Tamar’s own lament in the previous verse, where she names her rejection as “this greater evil” (2 Sam 13:16: הַרְעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת). The expulsion after the assault thus compounds the violence, intensifying her dishonor. By consigning Tamar to the hands of a servant, Amnon seeks to obscure his own culpability, hiding behind delegation and detachment. Yet in doing so, he fulfills the very judgment Tamar had spoken: he becomes the נֶבֶל (“fool”), one who tramples both divine law and human dignity, and whose moral collapse leads inevitably to destruction. His final act of abuse is not merely physical but symbolic – a willful refusal to recognize Tamar as fully human.

Before the servant executes the order (2 Sam 13:18: וַיֵּצֵא אוֹתָהּ), the narrator briefly interrupts the violent scene with a poignant reminder of Tamar’s dignity: “She was wearing a richly ornamented robe, the garment of the king’s virgin daughters.” (2 Sam 13:18: וַעֲלִיָּהּ כְּתֹנֶת פָּסִים, כִּי כֵן תִּלְבָּשׁוּ בָנוֹת הַמֶּלֶךְ) This descriptive *X-qatal* highlights the status she once carried and magnifies the disgrace of her expulsion. Stripped of protection and voice, Tamar nevertheless resists erasure by enacting a public ritual of mourning: she puts ashes on her head, tears her

robe, covers her head with her hands, and departs weeping aloud (2 Sam 13:19). These embodied gestures mark the rupture of her dignity and form a visible protest against injustice.

The narrative closes – as it began – with Absalom. His question is chillingly perceptive: he reads the signs and knows what has occurred without requiring Tamar’s reply. Yet instead of offering comfort or seeking justice, he imposes silence upon her: “Has Amnon, your brother, been with you? ... And now, be quiet, my sister. He is your brother; do not take this matter to heart.” (2 Sam 13:20) Tamar withdraws to Absalom’s house, where she remains – a desolate woman. This desolation is underscored linguistically by the explicative *X-qatal* “being desolate” (2 Sam 13:20: *וְשִׁמְמָהּ*) inserted into the *wayyiqtol* sequence: “and Tamar went /.../ in her brother Absalom’s house.” (2 Sam 13:20: *וַתֵּשֶׁב בְּבֵית אַבְשָׁלוֹם אָחֶיהָ* /.../ *וַתֵּשֶׁב בְּבֵית אַבְשָׁלוֹם*) The verb *שמם* (“to desolate”), elsewhere used of ruined land (Isa 49:8; Jer 12:11) or a forsaken woman (Isa 54:1), conveys both social marginalization and profound personal devastation. As David Toshio Tsumura (2019, 210) aptly notes: “Tamar lives as one who has been rejected by her husband.”

Yet Tamar’s desolation is not reducible to private grief or hopeless despair; it becomes a lasting testimony to the violence inflicted upon her and to the sin others choose to disregard. While her brothers-driven respectively by lust, pride, and revenge – pursue destructive paths, Tamar neither retaliates nor suppresses her pain. Instead, she embodies her trauma through ritualized lament: she rends her garment, scatters ashes upon her head, and cries aloud in public grief. In this way, she resists the temptation to interpret her suffering through denial or vengeance, and instead articulates it truthfully before God and community. Her mourning resonates with Israel’s wider tradition of lament, where grief becomes a vehicle of truth-telling and resistance – for example, Jeremiah’s weeping over the desolation of his people (Jer 9:1, 17-18) or the psalmist’s cries in Psalms of lament (Ps 6; Ps 22). Her retreat into Absalom’s house may outwardly suggest isolation, yet it also reveals her refusal to allow the violation to define her through bitterness or hatred. She remains desolate, but her desolation is marked by wisdom and integrity: a deliberate posture by which she entrusts her brokenness to the Lord. In this light, Tamar endures as one grievously wronged yet not silenced – her very desolation functioning as a prophetic witness to a deeper moral reality her brothers could not perceive.

2.3 Characterization

2.3.1 Amnon

Although Amnon is David’s firstborn (2 Sam 3:2), he is introduced in 2 Sam 13 only after Tamar and Absalom (v. 1), a subtle literary cue that foreshadows his marginalization. His characterization is defined by immaturity, entitlement, and moral failure. Lacking emotional depth and unable to establish healthy relational boundaries, Amnon succumbs to obsessive desire and self-pity, which gradually lead to physical and emotional deterioration (2 Sam 13:2). Instead of honoring Tamar’s

virginity with fraternal care, he is consumed by lust. From a socio-anthropological perspective, his immaturity is reinforced by his privileged status as firstborn and presumed heir in a patriarchal monarchy – conditions that foster a sense of entitlement to satisfy his desires without restraint. As Musa Muneja (2006, 84) observes, Amnon lacks the maturity to pursue Tamar's affection in any meaningful way, and his obsession overwhelms him. In the words of Eryl Davies (2021, 140), Tamar is to him “no more than a sex object that could be cast aside once his sexual appetite had been satisfied.”

Amnon confides only in Jonadab, his shrewd and morally bankrupt cousin, who shows no concern for Amnon's integrity or the wellbeing of the royal household. Jonadab devises the deceptive plan that enables Tamar's abuse. Though absent from the immediate aftermath, he reemerges later, coldly informing David that only Amnon has been killed – an outcome he presents as expected following Tamar's violation (2 Sam 13:32). This detachment underscores his callousness. The episode recalls Jezebel's manipulation in securing Naboth's vineyard for King Ahab (1 Kgs 21), highlighting a recurring theme of royal desire, manipulation, and moral corruption.

Amnon also manipulates his father with striking irony, referring to Tamar as “my sister” even as he plots her deception. His dishonesty extends to self-deception, blinding him to the moral gravity of his intentions. Once alone with Tamar, his unchecked desire overwhelms him. Fully aware of the wrongness of his plan (2 Sam 13:6-9a), he nevertheless dismisses the attendants and attempts to seduce her (vv. 9b-11). When Tamar resists, he refuses to heed her words, rapes her, and then – compounding the violence – expels her with contempt (vv. 14-17). In so doing, he not only objectifies her but also attempts to distance himself from his guilt. Yet this dissociation only confirms his role as the biblical *nabal* – the “fool” of Ps 14:1 – who denies God in his heart and commits vile deeds as though divine justice did not exist. Amnon thus embodies the archetypal fool who acts with impunity yet unwittingly invites his own destruction. The dramatic reversal from love to hatred (2 Sam 13:15) stands in deliberate tension with Gen 39. When confronted with Potiphar's wife, Joseph embodies covenantal integrity by refusing (וַיִּמָּאֵן) her advances (Gen 39:8), thereby aligning himself with God's will. Amnon, by contrast, perverts this tradition: rather than resist lust, he indulges it; rather than preserve dignity, he destroys it. The linguistic echo between Joseph's righteous וַיִּמָּאֵן and Amnon's manipulative 2) וַיִּמָּאֵן לְאַבְוֹל (2 Sam 13:9) accentuates this divergence. Joseph's refusal safeguards holiness, whereas Amnon's refusal initiates predation. By turning love into hatred and desecrating kinship bonds, Amnon deserts the biblical model of fidelity and becomes a paradigmatic example of how unchecked desire corrupts both self and community.

From this perspective, Tamar becomes Amnon's scapegoat in his pursuit of status, as Muneja (2006, 84) suggests – yet at a devastating cost. Later, at Absalom's invitation, Amnon attends a feast, and once intoxicated becomes an easy target for his brother's vengeance (2 Sam 13:27-29). He speaks little, acts rashly, and is ultimately undone by the same impulsiveness and self-deception that defined his earlier crime.

2.3.2 Absalom and David

Absalom is portrayed as a figure of heavy silence and boiling rage. After the violation of Tamar, he addresses her as “my sister” (אָחתי) but simultaneously refers to Amnon as “your brother” (אָחיך), thus distancing himself from both siblings (2 Sam 13:20). His resolution, signaled through recurring expressions such as “and now” (2 Sam 13:21: וְעַתָּה), “this” (2 Sam 13:12, 16, 17 [הַדָּבָר הַזֶּה]: 20) and “heart” (2 Sam 13:6, 8, 10 [20 [לְקִבְיָהּ: לֵבָבִי]), alludes to the abuse incident, though not necessarily so critically as Higgins (2020, 32–33) does. Absalom enforces Tamar’s silence not necessarily to shame her but under the guise of protection. Yet beneath this lies his deep hatred for Amnon (2 Sam 13:22), which culminates in murder (2 Sam 13:28–29), escalates into open rebellion against David (2 Sam 15:12), and ends with Absalom’s own violent death (2 Sam 18:9). His response to injustice is thus not reformatory but retaliatory, perpetuating cycles of bloodshed that fracture David’s household and destabilize the kingdom.

David, by contrast, is depicted as passive and morally compromised. The episode belongs to the larger Davidic narrative cycle, where the consequences of David’s earlier sins – especially his abuse of power in the Bathsheba–Uriah affair (2 Sam 11–12) – unfold within his own house. Although angered by Amnon’s crime (2 Sam 13:21: וַיִּסַּר לוֹ מְאֹד), David does nothing. As both king and father, he fails to uphold justice or protect his daughter. Notably, Tamar is never explicitly identified as David’s daughter in the narrative, perhaps foreshadowing his abdication of responsibility. His passivity constitutes a breach of Torah, for incest is explicitly condemned in Lev 20:17, and the king is bound to uphold covenantal law. David’s refusal to confront evil within his family creates a vacuum of leadership, soon filled by Absalom’s distorted justice of vengeance. The narrator further underscores this failure when Absalom publicly violates David’s concubines (2 Sam 16:22), a deed that mirrors David’s own earlier sin and fulfills Nathan’s judgment (2 Sam 12:11–12).

From a Deuteronomistic perspective, this episode constitutes a pointed critique of monarchy. As Peters (2021, 309–319) has argued, the narrative deliberately aligns David and Jonadab as figures who represent the erosion of royal authority and wisdom, in contrast to Amnon’s destructive agency. Their silence and complicity reveal that the king, who should have embodied covenantal justice, is no longer capable of exercising authority even within his own household. In this way, the events of 2 Sam 13 realize Nathan’s oracle (2 Sam 12:10–12), which predicted calamity arising from within David’s house, and confirm the Deuteronomistic conviction that kingship – far from safeguarding justice – inevitably leads to exploitation and disorder (1 Sam 8:10–18). As Westbrook (2016, 148–154) emphasizes, the rape of the king’s own daughter within the royal household underscores the collapse of the monarchy’s most basic responsibility: the protection of its people. Absalom’s subsequent rebellion is thus not only an act of filial vengeance but an ironic parody of kingship itself, exploiting the very vacuum of justice created by David’s failure.

The narrative also recalls Gen 34. Just as Jacob remained silent after Dinah's violation and sought resolution by offering her to Shechem, so too David fails to act for Tamar. In both cases, paternal silence provokes violent retaliation by the sons – Simeon and Levi in Dinah's case, Absalom in Tamar's. These parallels expose the destructive logic of patriarchal passivity, where misplaced priorities leave the vulnerable unprotected. David's moral failure thus not only unravels his household but foreshadows the decline of his dynasty.

2.3.3 Tamar

Tamar – whose name means “palm tree” – evokes a biblical symbol of beauty, fruitfulness, and dignity. The palm, associated with blessing and wisdom (Ps 1:3), stands tall and resilient. Yet in Tamar's story this noble symbolism is bitterly ironic: her dignity is shattered by sexual violence, leaving her humiliated and isolated. Still, the narrative presents Tamar as a woman of remarkable strength and moral clarity. Unlike Dinah in Gen 34, whose voice is absent, Tamar speaks with composure and wisdom (Trible 1984, 45). Her protest and subsequent lament reveal integrity that unmasks evil and refuses collusion with silence.

Naively yet obediently, Tamar follows her father's command to tend to Amnon, unaware of his true intentions. When confronted with danger, her resistance emerges through what Claassens (2016a, 182–91; 2016b, 40–43), drawing on Judith Herman (2015), identifies as four crucial elements of trauma response that preserve dignity:

- a. Firm Refusal. Tamar categorically says “no,” appealing to covenantal law: “Do not violate me, for such a thing is not done in Israel; do not do this disgraceful thing.” (2 Sam 13:12) As Higgins (2020, 28) notes, her refusal is grounded in both Torah (Lev 18:9; 20:17) and communal ethics.
- b. Appeal to Reason. She warns Amnon that he will become as a נָבֵל – a “fool,” recalling Nabal's downfall (1 Sam 25). The term consistently signifies moral disgrace and covenantal collapse (Gen 34:7; Judg 19:23).
- c. Desperate Attempt at Legal Protection. As a last resort she appeals to royal authority: “Speak to the king, for he will not withhold me from you.” (2 Sam 13:13) Far from compliance, this is a survival strategy invoking Mosaic precedent (Deut 22:28-29) and patriarchal examples such as Abraham and Sarah (Gen 20:12).
- d. Post-Assault Protest and Lament. Even after being overpowered, Tamar protests expulsion as a “greater evil” (2 Sam 13:16). Refusing silence, she embodies truth against Amnon's rejection, exposing him as the very נָבֵל she had named.

Tamar's lament is not resignation but prophetic protest (2 Sam 13:19). She scatters ashes upon her head (אָפַר עַל־רֹאשָׁהּ), rends her special “ornate robe” *ketonet passim* (כִּתְנֵת הַפָּסִים), lays her hand upon her head (עַל־רֹאשָׁהּ יָדָהּ), and departs crying aloud in bitter grief (וַתִּלְלֶךְ הַלֹּדֶף וַתַּעֲקֶה). These ritual gestures recall Job's mourning

(Job 2:12-13) and Israel's communal lament in exile (Esth 4:3). As Gargiulo (2016, 353) notes, such mourning expresses both protest and acknowledgment of an irreversible rupture. Yet Tamar's lament differs from Israel's collective cries: it is solitary, seemingly unanswered, yet implicitly lifted toward the Lord (2 Sam 15:11). Claassens (2016b, 44) interprets this act as prophetic lament akin to the psalms – a refusal to internalize trauma and an insistence on naming pain truthfully before God.

The symbolism of her torn *ketonet passim* deepens the tragedy but also gestures toward hope, entrusting injustice to God. The “ornate robe” (*ketonet passim*, 2 Sam 13:18: כֶּתֹנֶת פָּסִים), further described as a *me'il* (מְעִיל), designated the distinctive dress of the king's virgin daughters. In Scripture, such robe (*ketonet*, כֶּתֹנֶת) can signify divine protection (Gen 3:21), priestly vocation (Exod 28:4), or royal dignity (Song 5:3), and, and – like Joseph's garment – the status of a beloved child vulnerable to betrayal (Gen 37:23). Likewise, the *me'il* is associated with priestly vestments (Exod 28:4) and prophetic office (1 Sam 2:19), yet it too can be torn as a sign of judgment (1 Sam 15:27). Bledstein (2000, 70–74) therefore suggests that Tamar may have held cultic or priestly responsibilities – whether literal or symbolic – violently cut short by her assault. Yet the torn garments of Joseph and Samuel both foreshadow how unjust suffering can paradoxically serve the preservation of Israel's life. Tamar's torn robe, in this light, becomes not only a symbol of devastation but also a prophetic sign pointing beyond injustice to God's redemptive purposes.

Her final state is described as *šāḥāḥ* (“desolate,” 2 Sam 13:20), a term elsewhere applied to ruined cities under divine judgment (Lam 1:1; Isa 47:1-2). Tamar thus becomes a living embodiment of devastation, her dignity and future laid waste (Isa 54:1, 3). Yet, as Claassens (2016a) observes, desolation can also mark the beginning of recovery, resonating with Judith Herman's therapeutic stages of trauma healing: establishing safety, naming the harm, and opening a path toward reintegration. In contrast to David's silence and Absalom's revenge, Tamar embodies truth-telling grief that gestures – however faintly – toward renewed life.

The endurance of her memory reinforces this. Absalom later names his daughter Tamar (2 Sam 14:27). Tribble (1984, 55) and Claassens (2016a, 190) interpret this as an act of remembrance and dignity, while Higgins (2020, 35) cautions that it may reflect unresolved trauma, her name echoing pain rather than healing. Either way, the persistence of her name ensures that Tamar's suffering is not erased but becomes a national wound, exposing the complicity of the royal household. At the same time, Tamar remains a sign of hope. For Bledstein (2000, 82), she represents the sanctity of suffering entrusted to God. Brouer (2014, 12) identifies her as a bearer of wisdom and enduring moral authority. Meir (2020, 12), comparing 2 Samuel 13 with The Words of Gad the Seer, concludes that “any man who tries to rape a woman does so upon peril of death, if not by biblical law, then by inevitable repercussions” – a judgment that underlines Tamar's prophetic role. Read through the lens of trauma recovery, Edith Eger (2017) emphasizes that Tamar, though victimized, refuses to remain only a victim; through mourning she

transforms desolation into dignity.

Tamar's story, though devoid of vindication, endures as testimony. Through her suffering and refusal to vanish, she joins the company of biblical women whose lives became embodied prayers for justice. Her legacy is not sealed in silence but points prophetically toward a reordered world of truth, healing, and divine judgment. As Van der Walt (2012, 203) notes, Tamar's story continues to open a space of hope for women who share her pain.

3. Women Figures

3.1 Echoes of Tamar

The biblical tradition frequently portrays women as vulnerable figures—victims of violence, silenced within patriarchal systems, and used as pawns in broader social, political, or military struggles. Their bodies often become symbolic markers of conquest and control. Even King David is implicated in this dynamic: he claims women as war spoils (1 Sam 30:1-2, 18-20), and later abandons his concubines in Jerusalem, leaving them exposed to Absalom as a visible token of his political defeat (2 Sam 15:16).

Tamar, David's daughter, belongs to this long line of women whose suffering reveals the brutal workings of patriarchal power. Her story resonates with figures such as Dinah (Gen 34), Tamar the daughter-in-law of Judah (Gen 38), and Ruth the Moabite (Ruth 3). Each must navigate gendered structures of vulnerability and find ways to preserve dignity and identity. Their narratives capture the recurring biblical tension between victimhood and agency, between suffering and resistance. Strikingly, several of these women reappear in Matthew's genealogy of Jesus (Matt 1:1-17), suggesting that the story of salvation is profoundly marked by female resilience amid afflictions.

3.1.1 Tamar and Esther

While the theological and intertextual richness of Esther's story has been widely studied (Efthimiadis-Keith 2022), its literary and thematic parallels with Tamar remain largely unexplored. The contexts differ: Tamar suffers personal violation at the hands of her half-brother (2 Sam 13), while Esther faces the genocidal threat against her people (Esth 3:6). Yet both women inhabit the intersection of personal suffering and public injustice, and in both cases lament becomes a means of protest.

Esther, an orphan raised by her cousin Mordecai, is thrust into the royal court and compelled to intercede for her people (Esth 4:13-17). Her personal identity becomes inseparable from the destiny of the Jewish nation. Like Tamar, she enacts her anguish through ritual gestures of mourning that carry profound theological significance. These gestures – (1) ashes, (2) torn garments, (3) gestures of

shame, and (4) the cry – function not as cultural conventions alone but as enacted protests, transforming lament into a form of agency.

1. Ashes. Tamar scatters ashes upon her head following her assault (2 Sam 13:19: אָפֶר עַל־רֹאשָׁהּ אָפֶר וַתִּקַּח תָּמָר אֶפְרָר [LXX: ἔλαβεν Θημαρ σποδὸν καὶ ἐπέθηκεν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτῆς]), a sign of desolation and social death. Esther likewise rejects royal perfumes and covers herself with ashes and dung (σποδὸς καὶ κοπρία, Gk Esth 4:17:11), renouncing privilege to identify with her endangered people. In both cases, ashes serve as visible denunciations of injustice and theological indictments of systemic failure.
2. Torn Garments. Tamar tears her richly ornamented *ketonet passim* (כֵּתֹנֶת פְּסִים), a symbol of her virginity and royal identity (2 Sam 13:19: וַתִּרְדֵּף הַפְּסִים אֶשְׂרָף עָלֶיהָ [LXX: τὸν χιτῶνα τὸν καρπωτὸν τὸν ἐπ’ αὐτῆς διέρρηξεν]). Esther removes her splendid attire and puts on garments of distress and mourning (ἱμάτια στενοχωρίας καὶ πένθους, Gk Esth 4:17:11). By rejecting external tokens of beauty and status, both women dramatize the rupture of their worlds and protest the broken order.
3. Gestures of Shame. Tamar places her hand upon her head (2 Sam 13:19: מָשְׁתָּהּ אֶת־יָדָהּ עַל־רֹאשָׁהּ [LXX: ἐπέθηκεν τὰς χεῖρας αὐτῆς ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτῆς]), a traditional gesture of grief and humiliation, signifying her devastation and helplessness. Esther casts herself down, humbling her body and scattering the torn locks of her hair throughout the palace (καὶ πάντα τόπον κόσμου ἀγαλλιάματος αὐτῆς ἔπλησε στρεπτῶν τριχῶν αὐτῆ, Gk Esth 4:17:11), undoing the very appearance that once secured her favor. These embodied acts reveal the inner fracture wrought by injustice and mark a transition from silence to protest.
4. The Cry. Tamar departs crying aloud (2 Sam 13:19: וַתִּבְלֶה הָלֹךְ וְנִבְעָה [LXX: ἔπορεύθη πορευομένη καὶ κρᾶζουσα]), a public lament that becomes her only voice of protest in a world that refuses to hear her. Her cry echoes unanswered by those meant to protect her. Esther, by contrast, transforms her mourning into intercessory prayer (ἔδεῖτο κυρίου θεοῦ Ἰσραηλ, Gk Esth 4:17:11-13), directing her cry to the only true King who hears the abandoned.

Together, Tamar and Esther articulate a theology of lament. Their grief is not passive but prophetic: embodied responses to violence and injustice that unmask power, expose systemic failure, and preserve dignity. Yet their narratives also diverge in a crucial theological register. Tamar’s cry (2 Sam 13:19-20) is swallowed by David’s paralysis and Absalom’s suppression, embodying the collapse of justice under compromised monarchy. Esther’s lament, by contrast, culminates in prayer directed to God, who both hears and acts. The juxtaposition highlights a fundamental biblical conviction: while human rulers may ignore or suppress the cries of the vulnerable, the covenant God does not. Tamar’s unanswered protest thus becomes the negative foil to Esther’s heard petition, together revealing both the depth of patriarchal failure and the persistence of divine faithfulness.

3.1.2 Tamar and Susanna

The stories of Tamar (2 Sam 13:1-22) and Susanna (Dan 13, in the Greek additions to the Book of Daniel) present striking parallels: both women confront sexual aggression from men in positions of power. Though separated by historical and cultural context, the two narratives expose the abuse of authority, foreground female moral agency, and interrogate the structures of communal responsibility – yet with sharply divergent outcomes.

Susanna's account, set in the Babylonian Exile and thematically aligned with figures such as Esther and Judith, portrays oppression not at the hands of foreign rulers but, significantly, from within her own people. As Claassens (2016b, 51) observes, "the threat does not come from outside, but from inside." Likewise, Tamar is not assaulted by an enemy but by her half-brother Amnon, the heir of the Davidic throne, within the very household meant to safeguard her honor. Both narratives thus turn the gaze inward, exposing how the gravest threats to women's dignity often arise from the very institutions – family, religion, and leadership – that claim to protect them. Yet their outcomes differ starkly. Susanna's voice is ultimately heard and vindicated through divine intervention, while Tamar's voice is silenced, and her desolation ignored. Still, both women embody clarity, courage, and integrity in the face of systemic injustice, exposing not only the sin of individual perpetrators but also the complicity of their surrounding communities.

Tamar, introduced as a young virgin of royal lineage, appeals to Israel's covenantal law, communal conscience, and moral reason: "No, my brother, do not violate me! For such a thing is not done in Israel; do not do this disgraceful thing." (2 Sam 13:12) Her plea, echoing Lev 18:9 and 20:17, frames Amnon's act as נְבִלָה – a vile outrage. Even after the assault, Tamar protests: "Sending me away is a greater wrong than what you have already done to me." (2 Sam 13:16) Her words underline the multiple layers of her violation – physical, emotional, legal, and social. Yet her protest is met with rejection, and she is left to live "desolate" (2 Sam 13:20) in Absalom's house, a haunting witness to injustice without redress.

By contrast, Susanna is portrayed as righteous and God-fearing (δικαία, Dan 13:2). When cornered by two corrupt elders, she resists with unwavering resolve: "I am completely trapped. If I yield, it will mean death for me; if I resist, I cannot escape your hands. Yet it is better for me to fall into your hands than to sin before the Lord." (Dan 13:22-23) Her cry – "With a loud voice Susanna cried out" (ἐβόησεν φωνῇ μεγάλῃ, Dan 13:24) – becomes the narrative's turning point. God stirs the spirit of young Daniel, who exposes the elders' lies through inspired cross-examination (Dan 13:45-62), and Susanna's honor and life are restored. As Meir (2020, 13–15) notes, Susanna's story demonstrates that divine justice can prevail when the prophetic voice is heeded.

Despite their divergent outcomes, both Tamar and Susanna bear prophetic significance. Tamar's resistance and lament – even unanswered—stand as a silent yet searing witness to truth in a community that refuses to listen. She embodies faith that persists in the absence of human justice, trusting in God's righteousness

when all systems fail. Susanna's story, by contrast, depicts the power of divine intervention: God raises up Daniel as a prophetic advocate, vindicating the innocent and condemning the guilty. Taken together, the two narratives offer a theological vision in which women's voices – whether silenced or vindicated – carry prophetic weight. Their integrity testifies that God is present even in the silence, and that justice, however delayed, remains a divine imperative.

3.1.3 Tamar and the Woman Accused of Adultery

Drawing a connection between Tamar in 2 Sam 13 and the woman accused of adultery in John 8:1-11 – though the two narratives differ in context, genre, and outcome – opens a theologically fruitful reflection on justice, mercy, and the restoration of dignity.

Like Tamar, who suffers sexual violence and is left to bear public shame while her perpetrator remains unpunished, the woman in John 8 is subjected to exposure, accusation, and male judgment, while the man's accountability is conspicuously absent. In Tamar's case, her voice is silenced, and justice is withheld: Absalom instructs her to be silent and she lives "desolate," while David's anger fails to translate into action (2 Sam 13:20-21). By contrast, the woman in John 8 utters no words, yet Jesus himself becomes her advocate. Confronting the hypocrisy of her accusers – "Let the one among you who is without sin be the first to throw a stone" (John 8:7) – Jesus exposes the double standard of a system that condemns women while excusing men. Instead of leaving her in shame or subjecting her to death, he grants her dignity and a future: "Neither do I condemn you. Go, and from now on do not sin again." (John 8:11)

Read side by side, the two narratives illuminate the moral blindness of patriarchal structures that silence women and normalize male transgression. Yet the Johannine account introduces a decisive turning point: divine justice embodied in Jesus, who restores not only the woman's safety but also her dignity. The contrast underscores a deeper theological truth – that true justice is not reducible to retribution, but is fulfilled in mercy, truth, and the restoration of the human person.

4. Conclusion

The narrative of Tamar unveils the paradox of resilience that emerges from lament. In a world consumed by ambition and abuse of power, her voice is silenced by the very men who should have defended her. Yet her actions – tearing her *ketonet passim*, scattering ashes, placing her hand upon her head, and crying aloud – become enduring gestures of embodied protest. They testify to a truth the royal household refuses to name: unchecked violence corrodes not only individuals but the entire covenant community. Tamar's mourning is therefore not resignation but a profound act of theological resistance, honoring the depth of the violation while placing it – implicitly – in God's presence. Within the Davidic narrative, Tamar's plight exposes the collapse of royal authority: David's passivity and Absalom's ven-

geance reveal systemic failure. Yet Tamar herself becomes a point of continuity and hope. The name of Absalom's daughter Tamar (2 Sam 14:27) functions as a memorial of dignity, refusing to let her story vanish into silence.

Viewed through the whole canon, Tamar is more than a tragic victim. She is a beacon of wisdom in a sea of madness: her protest unmasks the violence of patriarchy, her grief preserves human dignity against erasure, and her memory becomes a seed of hope within Israel's story. Ultimately, her narrative points forward to Christ, who fully hears the silenced and restores the shamed (John 8:11).

Tamar's story, then, is not an isolated tragedy but a theological testimony. It shows how Scripture integrates trauma into the covenant story and invites communities of faith to remember the violated, resist silence, and trust the God who hears the abandoned. Her voice – though suppressed in her own time – still resounds as a prophetic witness, calling for justice, dignity, and hope. In this way, Tamar indeed shines as a beacon of wisdom amidst a sea of madness.

References

- Anderson, Arnold A.** 1989. *2 Samuel*. Word Biblical Commentary 11. Waco, TX: Word Books Publishers.
- Bledstein, Adrien J.** 2000. Tamar and the 'Coat of Many Colors.' In: Athalya Brenner, ed. *Samuel and Kings: A Feminist Companion to the Bible*, 65–83. Sheffield: Academic Press.
- Brouer, Deirdre.** 2014. Tamar's Voice of Wisdom and Outrage in 2 Samuel 13. *Priscilla Papers* 28, no. 4:10–12.
- Claassens, Juliana L.** 2016a. Trauma and Recovery: A New Hermeneutical Framework for the Rape of Tamar (2 Sam 13). In: Elizabeth Boase and Christopher G. Frechette, eds. *Bible through the Lens of Trauma*, 177–192. Atlanta, GA: SBL Press.
- . 2016b. *Claiming Her Dignity: Female Resistance in the Old Testament*. A Michael Glazier Book. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Davies, Eryl W.** 2021. *Narrative Ethics in the Hebrew Bible: Moral Dilemmas in the Story of King David*. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 715. London: T&T Clark.
- Efthimiadis-Keith, Helen.** 2022. Trauma, Purity, and Ritual in LXX Esther's Prayer. In: Nicholas P. L. Allen and Jacob J. T. Doedens, eds. *Turmoil, Trauma and Tenacity in Early Jewish Literature*. Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110784978>.
- Eger, Edith E.** 2017. *The Choice: Embrace the Possible*. New York: Scribner.
- Gargiulo, Massimo.** 2016. *Samuele: Introduzione, traduzione e commento*. Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 8. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo.
- Herman, Judith L.** 2015. *Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence from Domestic Abuse to Political Terror*. New York: Basic Books.
- Higgins, Ryan S.** 2020. He Would Not Hear Her Voice: From Skilled Speech to Silence in 2 Samuel 13:1-22. *Journal of Feminist Studies in Religion* 36, no. 2:25–42. <https://doi.org/10.2979/jfemistudreli.36.2.04>.
- Kalmanofsky, Amy.** 2017. *Sexual Violence and Sacred Texts*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers.
- Meir, Bar-Ilan.** 2020. *Some Jewish Women in Antiquity*. Brown Judaic Studies 317. Atlanta, GA: Scholars Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvzgb9b6>.
- Muneja, Musa.** 2006. Cakes, Rape and Power Games: A Feminist Reading of the Story of Tamar (2 Samuel 13:1-22). *Boleswa Journal of Theology, Religion and Philosophy* 2, no. 1:81–97.
- Peters, Kurtis.** 2021. Together in Guilt: David, Jonadab, and the Rape of Tamar. *Journal for the Study of the Old Testament* 45, no. 3:309–319. <https://doi.org/10.1177/0309089220950342>.
- Tribble, Phyllis.** 1984. *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*. Philadelphia: Fortress.
- Tsumura, David Toshio.** 2019. *The Second Book of Samuel*. The New International Commentary

on the Old Testament. Grand Rapids, MI:
William B. Eerdmans.

Van der Walt, Charlene. 2012. Hearing Tamar's
Voice. *Old Testament Essays* 25, no. 1:182–206.

Westbrook, April D. 2016. *“And He Will Take Your Daughters ...”: Woman Story and the Ethical Evaluation of Monarchy in the David Narrative.* Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 610. London: Bloomsbury Academic.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 85 (2025) 3, 669—682

Besedilo prejeto/Received:08/2025; sprejeto/Accepted:09/2025

UDK/UDC: 27-23-055.2:17.023.34

DOI: 10.34291/BV2025/03/Platovnjak

© 2025 Platovnjak, CC BY 4.0

Ivan Platovnjak

Pomen izvora, doživljanja in izražanja veselja svetopisemskih žensk za današnji čas

The Significance of the Origin, Experience, and Expression of Joy in Biblical Women for Today

Povzetek: Prispevek z namenom osvetlitve sodobnega razumevanja človeške radosti obravnava pomen veselja v življenju svetopisemskih žensk ter njegov izvor, doživljanje in izražanje. V prvem delu so analizirani svetopisemski liki iz Stare in Nove zaveze; videti je, da je njihovo veselje tesno povezano z Božjim delovanjem, vero, zvestobo in odnosom do skupnosti. Drugi del prispevka prinaša primerjalno analizo svetopisemskega in sodobnega antropološko-teološkega pojmovanja veselja. Uporabljene so posamezne psihološke, filozofske in teološke teorije, ki poudarjajo, da je veselje več kot čustvo – je duhovna drža, notranji vir smisla in moč za življenje v negotovem svetu. Raziskovalno vprašanje, kako so lahko svetopisemske ženske navdih za razumevanje in izražanje veselja danes, je obravnavano na več ravneh: veselje kot sad zvestobe, kot moč kljub trpljenju, kot liturgična in občestvena drža, kot pot k osebnemu smislu ter kot oblika odpora in upanja. Prispevek končuje teza, da so zgodbe svetopisemskih žensk aktualen vir antropološkega in duhovnega navdiha tudi danes, saj nas vabijo k življenju iz vere, upanja in medsebojno deljenega veselja.

Ključne besede: antropologija, Božja navzočnost, krščanstvo, občestvo, teologija, veselje, svetopisemske ženske

Abstract: This article explores the significance of joy in the lives of biblical women, focusing on its origin, experience, and expression, in order to shed light on contemporary understandings of human joy. The first part analyses biblical figures from both the Old and New Testaments, revealing that their joy is closely tied to God's action, faith, fidelity, and their relationship with the community. The second part offers a comparative analysis of biblical and contemporary anthropological-theological conceptions of joy. Selected psychological, philosophical, and theological theories are employed to emphasize that joy is more than an emotion—it is a spiritual disposition, an inner source of meaning, and a strength for living in an uncertain world. The research question—how biblical women can inspire today's understanding and expression of joy—is addressed on multiple levels: joy as the fruit of faithfulness, as strength in the midst of

suffering, as a liturgical and communal attitude, as a path to personal meaning, and as a form of resistance and hope. The article concludes with the thesis that the stories of biblical women remain a relevant source of anthropological and spiritual inspiration today, calling us to live from faith, hope, and shared joy.

Keywords: anthropology, biblical women, God's presence, Christianity, community, theology, joy

1. Uvod

V sodobni družbi je veselje pogosto razumljeno kot bežen občutek sreče, vezan na zunanje okoliščine, dosežke ali materialne dobrine.¹ V kulturi, ki spodbuja potrošnjo, učinkovitost in deklarativno samouresničevanje, je veselje le še ena oblika začasnega zadovoljstva, ki hitro izzveni. Kljub obilici možnosti za ugodje mnogi doživljajo notranjo praznino, izgubljenost in občutek nesmisla, saj je takšno veselje minljivo in odvisno od nestabilnih dejavnikov. Filozof Byung-Chul Han (2015, 35–52) opozarja, da živimo v ‚družbi utrujenosti‘, v kateri človek postane izčrpan subjekt, ujet v logiko stalnega samoizkoriščanja, kar vodi v izgubo pristnega veselja, duha in smisla.

V tej luči postaja aktualno vprašanje: kje najdemo veselje, ki je globlje, trdnjše in trajnejše? Ali obstaja oblika veselja, ki ni odvisna od zunanjih okoliščin, temveč izhaja iz notranjega vira? Svetopisemske žene nam ponujajo to perspektivo veselja – ne kot čustvo trenutnega zadovoljstva, temveč kot odgovor vere, sad zaupanja v Boga in življenja v njegovem Duhu. Njihove zgodbe, vtkane v različne zgodovinske in eksistencialne okvire, razkrivajo, kako se veselje lahko porodi tudi sredi bolečine, neplodnosti, izgube ali negotovosti. Tako veselje ni odmaknjenost od realnosti, temveč poglobljena drža, ki črpa moč iz Božje bližine, obljube in zvestobe.

Prispevek osvetljuje celostno razumevanje veselja – veselja, ki vključuje čustveno, duhovno, antropološko in teološko razsežnost. Osredotočili se bomo na ključna raziskovalna vprašanja: Kaj je izvor veselja pri svetopisemskih ženskah ter kako so ga doživljale in izražale? Kakšna je povezava med svetopisemskim razumevanjem veselja in pa sodobnimi antropološkimi in teološkimi pogledi? Kako so lahko svetopisemske ženske navdih za razumevanje in izražanja veselja danes?

Najprej odkrivamo izvor, doživljanje in izražanje veselja v življenju izbranih svetopisemskih žensk. Nato predstavljamo sodobne antropološke in teološke poglede na veselje, zlasti glede iskanja smisla v času duhovne izpraznjenosti in psihološkega pritiska. V sklepu nakazujemo, kako lahko svetopisemske žene postanejo navdih tudi za današnjega človeka, hrepenečega po veselju, ki ne mine – po življenju, ki ima globino in smisel.

¹ Članek je nastal v okviru projekta J6-50212 „Moč čustev in status ženskih likov v različnih literarnih žanrih Stare zaveze“ ter programa P6-0269 „Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe“, ki ju sofinancira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije. Za podporo tej raziskavi niso bili ustvarjeni nobeni novi podatki.

2. Veselje svetopisemskih žensk: izvor, doživljanje, izražanje

V tem poglavju želimo ugotoviti izvor veselja, kakor ga razkrivajo zgodbe svetopisemskih žensk. Raziskujemo načine doživljanja tega čustva in prikazujemo izražanje veselja. Sledimo zgledom v zgodovinskem zaporedju: od pramater in voditeljic v Stari zavezi do Elizabete in Marije ter drugih žena Nove zaveze, ki s svojo zgodbo razodevajo, da je veselje v Svetem pismu vedno tudi sad odnosa z Bogom, s seboj in z drugimi.

a) Sara je na izpolnitev Božje obljube o potomstvu čakala dolgo in boleče. Ko je bila že zelo stara, se ji je ob oznanilu, da bo rodila, izvil smeh, ki je bil sprva poln dvoma in nevere: »Ali bom res rodila, ko sem že ostarela?« (1 Mz 18,13) A ko se otrok končno rodi, se ta isti smeh spremeni v izraz čiste radosti in hvaležnosti: »Bog mi je pripravil smeh; kdor bo to slišal, se mi bo nasmihal.« (21,6) Izvor njenega veselja je v Božji zvestobi, ki presega človeške zmožnosti in logiko. Njeno veselje se rodi iz daru, ki ga človek sam ne more doseči, temveč ga lahko le sprejme (Conybeare 2013, 97–104).

Doživljanje veselja je pri Sari prepleteno z dolgim notranjim bojem: sram zaradi neplodnosti, razočaranje ob dolgem čakanju in ranjenost zaradi preteklih poskusov. A prav zato ima to veselje posebno globino. Ni površinsko ali naglo, temveč izhaja iz notranje preobrazbe. Smeh, ki ga najprej vzbudi dvom, postane simbol prepoznanja Božjega delovanja in novega začetka. Sara sprejme svojo preteklost z vsemi ranami – in jo v trenutku uresničene obljube preobrazi v hvaležnost.

Izražanje njenega veselja pa se ne ustavi samo pri njej. Ko pravi »Bog mi je pripravil smeh; kdor bo to slišal, se mi bo nasmihal« (1 Mz 21,6), vabi k vstopu v radost, ki jo je izkusila, tudi druge. Smeh ni več zasebna izkušnja, temveč postane pripoved o Božji zvestobi. Sara tako postane prva svetopisemska žena, ki svoje veselje javno deli kot pričevanje, preoblikujoče skupnost. Njeno veselje tako ni le osebni čudež materinstva, temveč uvod v zgodbo naroda, ki se bo rojeval iz obljube. V tem smislu ima podobno pomembno mesto v Božjem načrtu tudi Rebeka. (Celarc 2024, 466–469)

b) Mirjam, Mojzesova in Aronova sestra, je prva prerokinja v Svetem pismu. Po čudežnem prehodu Izraelcev čez Trstično morje, kjer jih je Bog rešil pred faraonovo vojsko, se odzove z veseljem, ki preplavi vso skupnost: »Pojte Gospodu, ker je silno vzvišen; konja in jezdeca je treščil v morje.« (2 Mz 15,21) Izvor njenega veselja je dogodek, ki ga razume kot neposreden dokaz Božje moči, zvestobe in zaščite. Gre za radost, ki se rodi iz zgodovinskega preobrata: ko je bilo življenje na kocki, se je potrdilo, da je Bog zvest svojim obljubam.

Doživljanje tega veselja pri Mirjam ni zadržano ali notranje zaprto. Nasprotno – je spontano, telesno in vseobsegajoče. Porodi se iz strahu, ki se preobrazi v hvaležnost, in iz nemoči, ki se spremeni v izkušnjo odrešenosti. Mirjam čuti, da mora to veselje deliti: vzame boben, povabi še druge ženske in jih vodi v ples. V tem dejanju se izraža kolektivno olajšanje, zaupanje in globoko spoštovanje do Boga, ki deluje v zgodovini.

Izražanje njenega veselja je torej javno, občestveno in liturgično. Pesem in ples postaneta prva oblika bogoslužja, v katerem se skupnost spominja Božje zvestobe in jo slavi. Mirjam tako ne izraža le lastne hvaležnosti, ampak oblikuje skupno izkušnjo veselja, ki prerašča v hvalnico celotnega ljudstva. S tem utemelji vlogo žensk pri izražanju duhovnih resnic in vnaša veselje kot temeljno razsežnost spomina na odrešenje. Mirjam posebej veseli, ki presega osebno doživetje in postaja utelešena prerokba. Njeno veselje je hkrati bogoslužni spomin in preroški klic, ki ljudstvo vabi, naj se vedno znova spominja in zaupa Bogu, ki rešuje (Portier-Young 2024).

c) Debora – prerokinja in sodnica – je po zmagi nad kanaansko vojsko zapela zmagoslavno pesem: »Knezi so bili vodje v Izraelu, ljudstvo jim je voljno sledilo: slavite Gospoda!« (Sod 5,2) Izvor njenega veselja je v prepričanju, da je bila Božje orodje v zgodovinskem trenutku, ko je bila prihodnost ljudstva ogrožena. Zmaga ni posledica njene moči, temveč poslušnosti Božjemu glasu, sodelovanja ljudstva in odločnega poguma. Veselje se v njej poraja kot izraz hvaležnosti, da je smela biti vključena v Božji načrt rešitve.²

Debora veselje doživlja kot notranjo gotovost, da je bila zvesta poklicanosti in da se je Božja volja uresničila. To ni veselje brez truda ali bojazni, pač pa veselje, ki je prečiščeno skozi odgovornost, napetost in zaupanje. V pesmi, ki jo zapoje, ni sledu samohvale ali prevzetnosti. Prevladuje hvaležnost, da so ljudje odgovorili na Božje povabilo, da je Bog deloval – in da je pravičnost zmagala.

Izražanje veselja pri Debora doseže vrh v epski in hvalniški pesmi (Sod 5) – eni najstarejših pesmi v Svetem pismu. Njena vsebina se ne navezuje le na zgodovinski spomin, ampak gre za liturgično besedilo, ki izraža teološko razumevanje zgodovine: Bog posega v tok dogodkov po ljudeh, ki mu zaupajo. Deborino veselje postane pesem naroda, spomin na odrešenje in izročilo za prihodnje rodove. Deborino veselje se po mnenju znanstvenih analiz – še posebej kot to povzema Tyler D. Mayfield (2009, 321–327) – ne izraža izolirano, temveč kot preroški komentar in teološka interpretacija zmage, v kateri se zgodovinski preobrati prepletajo z občestveno hvalnico in tudi oblikovanjem kolektivnega spomina. Ta preroška voditeljica tako kaže, da veselje, ki se rodi iz zvestobe Bogu in sprejetja odgovornosti, zgodovino preobraža v slavljenje.

č) Ana, mati preroka Samuela, je dolgo trpela zaradi neplodnosti, kar je pomenilo družbeno zavrženost in osebno bolečino. V svoji stiski pa se ni zaprla vase, temveč se je z globoko vero obrnila k Bogu in ga vztrajno prosila za otroka. Izvor njenega veselja ni zgolj v uslišanju prošnje, temveč v zaupanju, ki ga je negovala skozi leta trpljenja. Njeno veselje raste iz vere, da Bog vidi, sliši – in ne pozabi tistih, ki so na robu.

Anino doživljanje veselja se razkrije v trenutku, ko začne razumeti, da njen sin ni le dar zanjo, ampak znamenje Božje zvestobe celotnemu ljudstvu. Njena notra-

² Njena vloga je v apokrifnem *Liber Antiquitatum Biblicarum* še bistveno bolj poudarjena kot v svetopisemskih besedilih, saj je opisana kot duhovna voditeljica, ki je Izraelove sinove usmerjala k pokori in molitvi (Avsenik Nabergoj 2024, 38).

nja radost presega osebno zadovoljstvo – postane duhovno spoznanje, da Bog spreminja človeške usode in da v svoji suverenosti povzdiguje ponižane. Ana doživi veselje kot globoko dojetje Božje pravičnosti in dobrote.

Izražanje njenega veselja se uresničuje v njeni pesmi ob rojstvu sina: »Moje srce se raduje v Gospodu, moj rog se dviga v Gospodu.« (1 Sam 2,1) Ta pesem ni le osebna zahvala, temveč teološko in preroško obarvana hvalnica, ki Boga slavi kot branilca zatiranih in darovalca življenja. Po mnenju Randalla C. Baileyja (1995) Anina pesem deluje kot teološki okvir za razumevanje zgodovine Izraela: prikazuje namreč Boga, ki povzdiguje ponižane in uveljavlja pravičnost. James W. Ellis (2021, 19–23) pa v njej vidi predpodobo Marijinega Magnifikata, kar še poglobi razumevanje njene preroške in liturgične dimenzije – Anino veselje postane del bogoslužne izročitve, vir navdiha in upanja za vse, ki doživljajo podobne stiske. V njej se notranja molitev preobrazi v pesem, osebna izkušnja pa v javno pričevanje o Božji zvestobi.

d) Judita, vdova iz Betulije, je s svojo modrostjo, odločnostjo in vero postala ključna figura rešitve svojega ljudstva v trenutku velike ogroženosti. Ko je z Božjo pomočjo premagala asirskega vojskovodjo Holoferna, se ni veselila zmage zaradi lastne zasluge, temveč je takoj priznala, da je vse odvisno od Gospoda: »Začnite pesem mojemu Bogu ob pavkah, zapojte Gospodu ob cimbalah. Uberite mu psalm in hvalnico, poveljučite in vzklikajte njegovo ime!« (Jdt 16,1) Izvor njenega veselja je v izkušnji, da Bog posega v zgodovino tudi po tistih, ki so v očeh sveta šibki ali odrinjeni: po ženski, po vdovi, po tih molivki, ki bolj zaupa, kakor pa deluje po človeški logiki (Nolte in Jorjaan 2011, 6–8).

Judita doživlja svoje veselje kot posledico celovite izročitve Božjemu vodstvu. Njeno notranje razpoloženje pred dejanjem je prežeto s postom, molitvijo in z upanjem. Po zmagi pa doživi globoko osvoboditev – ne le fizično za ljudstvo, temveč tudi duhovno zase. To je veselje, ki se rojeva iz predanosti Božji volji in iz gotovosti delovanja v skladu z Božjim namenom.

Izražanje tega veselja je mogočno in javno – svojo hvalnico tako zapoje pred vsem ljudstvom. Njena pesem pa ni le opis dogodkov, temveč globok teološki in liturgični odgovor na izkušnjo odrešenja. Z njo povzdiguje Gospoda, poziva skupnost k slavljenju in prihodnje rodove uči, da Bog rešuje po tistih, ki mu zaupajo. Juditino veselje je tudi dejanje oznanjevanja veselja, ki ni samo njeno, ampak skupnostna himna zmage vere.

e) Ruta – Moábka in tujka – se je po moževi smrti odločila za dejanje izjemne zvestobe in predanosti: ostala je z ovdovelo taščo Naomi ter izbrala njen narod in njenega Boga: »Tvoje ljudstvo bo moje ljudstvo in tvoj Bog bo moj Bog.« (Rut 1,16) Izvor njenega veselja je v tej temeljni odločitvi za odnos, za zvestobo in za vero v nekaj, kar ji ni bilo lastno. Ni je vodilo iskanje koristi, ampak ljubezen, solidarnost in odprtost za Božje vodstvo. Njeno veselje raste iz vere, ki se uresničuje v vsakdanjih dejanjih zvestobe: pri opravih na polju, pri obedu, v spoštovanju običajev in sprejetju novega naroda (Palmisano 2023, 51–68).

Doživljanje veselja pri Ruti ni burno, temveč postopno, je tih proces notranjega dozorevanja. Njeno veselje ni izbruh trenutka, temveč sad dolge poti, na kateri jo

od izgube do novega začetka vodi Bog. Ko jo Boaz prepozna kot žensko, vredno spoštovanja, in ko postane del Božjega načrta za prihodnost Izraela, se to veselje izrazi v miru, ki napolni skupnost. Ruta izkusi, da jo Bog vidi in ceni – kljub njeni tujosti, preteklosti in ranljivosti.

Izražanje njenega veselja ni pospremljeno s pesmijo ali vzklikom, temveč z življenjem, ki postaja blagoslov. Ko skupnost ob njenem sinu vzklika: »Sin se je rodil Naomí« (Rut 4,17), postane jasno, da se Rutino tiho veselje širi najprej kot dar za taščo, za občestvo in končno za zgodovino odrešenja. Njena vključitev v rodovnik kralja Davida in s tem tudi Jezusa Kristusa daje njenemu veselju globoko mesijansko razsežnost. Ruta uči, da se pravo veselje pogosto rojeva v skritosti, zvestobi in sprejetosti ter da postane še močnejše, ko je vključeno v Božji zgodovinski načrt.

f) Estera, judovska kraljica na perzijskem dvoru, se znajde v izjemno nevarnem položaju, ko je ogroženo življenje njenega ljudstva. Čeprav sprva molči, se po molitvi in notranjem boju odloči tvegati svoje življenje s posredovanjem pri kralju (Večko 2024, 61–79). Njeno dejanje je izraz vere in poguma, ki se ne opira na politično moč, temveč na zaupljivo zavedanje Božje navzočnosti tudi v skritih okoliščinah. Izvor njenega veselja ni samo v zunanji rešitvi, ampak v globoki izkušnji, da Bog deluje tudi takrat, ko se zdi, da se ne da nič več spremeniti. Veselje se rojeva iz notranje zmage vere nad strahom in iz Božje zvestobe, ki presega vse dvome.

Doživljanje veselja je pri Esteri povezano z občutkom rešenosti ne le zase, temveč za celoten narod. Ob zavedanju, da je bilo njeno tveganje smiselno in da je prihodnost njenega ljudstva zagotovljena, se porodi občutek hvaležnosti, olajšanja in globoke radosti. To veselje pa ni lahkotno ali sebično, saj nosi težo žrtve, odločnosti in notranje molitve. Estera se iz pasivne kraljice preobrazi v preroško žensko, ki dojame svoj trenutek poklicanosti: »Kdo ve, če nisi prav za čas, kakršen je zdaj, prišla do kraljevskega dostojanstva?« (Est 4,14)

Izražanje veselja presega osebno raven, saj postane kolektivno praznovanje. Svetopisemsko poročilo pravi: »Mesto Suze je vriskalo od veselja. Pri Judih je bila luč in veselje, radost in čast.« (Est 8,15-16) Ustanovitev praznika purim kot letnega spomina na rešitev ni le obredna počastitev, ampak liturgično izražanje veselja, ki slavi Božje nevidno, a zvesto delovanje (Goldberg 2010, 2–7). Estera tako kaže, da pravo veselje ni vedno povezano z vidnimi čudeži, ampak se rojeva v tihem, a odločnem zaupanju – in vodi v praznik, ki preoblikuje narodovo identiteto.

g) Suzana, krepostna žena, ki sta jo dva vplivna starca krivično obtožila prešuštvojanja, se v svoji nemoči zateče k Bogu. V trenutku, ko jo vodijo v smrt, z vso vero zakliče k nebeškemu Bogu: »Večni Bog, ki poznaš, kar je skrito /.../.« (DanD 3,42) Izvor njenega veselja je v Božji zvestobi in pravičnosti, ki pride na dan ravno tedaj, ko vse človeške poti odpovedo. Bog je ne zapusti, temveč po preroku Danielu razkrije resnico. Veselje se tako rodi iz globoke zaupne molitve in iz zvestobe, ki jo Bog s svojim posegom potrdi (Marx 2015).

Doživljanje tega veselja je povezano z olajšanjem, osvoboditvijo in notranjo potrditvijo: resnica je bila razkrita, dostojanstvo obnovljeno. Suzana doživi, da Bog

vidi in sliši ter da je pravičnost možna tudi v krivičnem svetu. Njeno veselje je sad ponižne vere, ki ni obupala, in zaupanja, ki se ni omajalo niti v skrajni stiski.³

Izražanje tega veselja ni le osebno, temveč tudi občestveno: »In ves zbor je zapil z močnim glasom in slavil Boga, ki rešuje tiste, ki upajo vanj.« (DanD 3,60) Veselje nad razodeto pravičnostjo tako postane skupinska hvalnica Bogu, ki brani pravične. Suzana s svojo zgodbo pričuje, da je veselje mogoče tudi po bridki krivici, če človek vztraja v resnici in ostane zvest Bogu. Njeno veselje je obnova osebnega dostojanstva in hkrati slavljenje Boga, ki je pravičen sodnik.

h) Elizabeta, žena duhovnika Zaharija, po dolgih letih neplodnosti in tihega pričakovanja prejme dar novega življenja: spočne sina – Janeza Krstnika. Izvor njenega veselja je v globoki izkušnji, da Bog ne pozablja niti tistih, ki so v očeh sveta že prestari, nevredni ali brezupni. Njeno veselje se rojeva iz čudeža, ki presega naravne meje, in iz spoznanja, da Božji načrt deluje v svojem času – tudi takrat, ko se zdi za vse prepozno. Veselje v njej se poraja iz Božje zvestobe, ki odgovarja na dolgotrajno molitev in tiho vero.

Doživljanje tega veselja doseže višek ob srečanju z Marijo, ko Elizabeta napolnjena s Svetim Duhom vzklikne: »Blagoslovljena ti med ženami, in blagoslovljen sad tvojega telesa!« (Lk 1,42) V tem trenutku njeno veselje preseže osebno raven in postane preroško, saj prepozna, da se po Mariji uresničuje Božji odrešenjski načrt (Branch 2013, 6–8). Radost doživlja ne le zaradi svojega otroka, ampak zaradi bližine Mesija, ki ga nosi njena sorodnica. Elizabetino veselje tako dobi občestveno in duhovno razsežnost, ko se srečata dve verni ženski in se med njima ustvari prostor hvalnice.

Izražanje veselja je pri Elizabeti povezano z besedo blagoslova in močnim pričevanjem vere. Njeno veselje zato ni izbruh čustev, ampak premišljen, duhovno navdihnjen odziv, ki slavi Marijino zaupanje: »Blagor ji, ki je verovala.« (Lk 1,45) S tem Elizabeta postane prva oseba, ki javno prizna Marijino materinstvo in vero, tako pa svoje lastno veselje preobrazi v hvalnico drugemu. Njena radost je globoko eklezialna, saj povezuje, potrjuje in slavi delovanje Boga v skupnosti verujočih.

i) Marijino veselje izvira iz njene globoke vere in popolnega zaupanja v Božjo voljo. Kot pričuje sv. Brigita Švedska v svojih Razodetjih (Avsenik Nabergoj 2023a, 254–255), Marija ob angelovem oznanjenju ne sprašuje po lastnih zmožnostih ali koristih, temveč v ponižni odprtosti izreče: »Glej, Gospodova služabnica sem, zgodi se mi po tvoji besedi!« (Lk 1,38) Izvir njenega veselja je v zavedanju, da se je Bog v njeni ponižnosti ozrl nanjo in jo izbral za del svojega odrešenjskega načrta. To veselje se rojeva iz Božje bližine in njegove milosti, ne iz zaslug ali družbenega položaja.

Doživljanje tega veselja Marija izrazi v svoji hvalni pesmi (Magnifikat): »Moj duh se raduje v Bogu, mojem Odrešeniku.« (Lk 1,47) Njeno veselje pa ni površinski odziv, temveč globoko teološko izkustvo, utemeljeno v Božji zvestobi, ki se

³ »Biblični izraz za vero je *aman*. *Aman* pomeni zanašati se na Boga, mu zaupati ter na njegovo zanesljivost opirati razvijanje svoje trdnosti, zanesljivosti, tudi varnosti in trajnosti /.../. Vera je torej tesno prepletena z zaupanjem v Boga, zato lahko ugotovimo, da je vera vir človekove moči.« (Zalec 2020a, 272)

razodeva skozi generacije. Veselje je pri njej prepleteno z zavedanjem, da se skozi njo uresničuje obljuba Izraelu. Obenem čuti, da je to veselje vznemirljivo, saj pomeni novo ureditev sveta, po kateri se povzdigujejo ponižni in ponižujejo prezetni.

Izražanje Marijinega veselja je oblikovano v pesem, ki je postala temeljno besedilo krščanske pobožnosti. Magnifikat je hvalnica, ki presega Marijino osebno izkušnjo in postane glas vseh, ki doživljajo Božjo zvestobo v senci vsakdanjega življenja. Njen Magnifikat je tako zavestna izpoved radosti, ki izhaja iz Božje pravičnosti: Marijino veselje ni statično, temveč se izliva v občestveno izročilo Cerkev kot molitev upanja, pričakovanja in zaupanja v Boga, ki spreminja svet.⁴

j) Samarijanka, ženska, ki prihaja k vodnjaku ob neobičajni uri, da bi se izognila pogledu drugih, doživi nepričakovano srečanje z Jezusom, ki njeno življenje povsem spremeni. Izvor njenega veselja je v tem, da je v Jezusu prepoznala nekoga, ki jo vidi v njeni resnici in je kljub temu ne obsoja. Razkrije ji vse o njenem življenju, toda ne zato, da bi jo ponižal, temveč da bi ji odprl pot do novega začetka. To globoko spoznanje, da je poznana in sprejeta, je tisto, kar v njej prebudi veselje odrešenja in sprejetosti.

Doživljanje tega veselja se kaže v njeni takojšnji preobrazbi: ženska, ki je bila prej osamljena in ranjena, postane zdaj pogumna oznanjevalka. Pusti vrč – simbol vsakdanjih skrbi – in steče v mesto z navdušenjem: »Pridite, pogledjte človeka, ki mi je povedal vse, kar sem storila. Kaj, če je on Mesija?« (Jn 4,29) Njeno veselje je dinamično: potisne jo iz samote v občestvo, iz tišine v besedo, iz sramežljivosti v oznanjevanje (Rule 2024, 260–270).

Izražanje njenega veselja je izrazito misijonarsko. Svoje izkušnje ne zadržuje zase, temveč jo deli, s čimer za Jezusa navdušuje tudi druge. Njeno pričevanje rodi vero v celotni skupnosti: »Veliko Samarijanov iz tistega mesta je začelo verovati vanj zaradi ženinih besed: »Vse mi je povedal, kar sem storila.« (Jn 4,39) Samarijanka tako postane prva oznanjevalka evangelija v Janezovem evangeliju. Veselje nad spoznanjem Mesije jo spravi v službo besede – k vodenju drugih k istemu izviru žive vode, kot ga je okusila sama.

k) Marija Magdalena, ki je v globoki žalosti stala ob Jezusovem grobu, je prva oseba, ki doživi vstajenje kot živo resničnost. Izvor njenega veselja je v osebem srečanju z Vstalim, ki jo nagovori po imenu: »Marija!« (Jn 20,16) Ta preprosti, a globoko intimni klic preobrazi njeno žalovanje v veselje, in ko ga prepozna, spregovori: »Rabuni!« (tj. »Učitelj!«). Veselje se porodi iz odnosa, ki ni prekinjen s smrtjo, temveč potrjen z novim življenjem (Bieringer in Vanden Hove 2007, 211–241).

Doživljanje veselja je pri Mariji Magdaleni hkrati globoko osebno in duhovno. Iz bolečine in solz ob praznem grobu preide v presenečenje, ganjenost in globoko notranje prepričanje, da Jezus živi. Njen odziv pa ni evforija, temveč zadržana, a

⁴ »Upamo si trditi, da je molitev na najvišji stopnji verovanja hvalilna.« (Osredkar 2024, 23)

močna izkušnja skrivnosti vstajenja. Vstali je ne pušča pri sebi, temveč jo pošlje: »Pojdi pa k mojim bratom in jim povej...« (Jn 20,17)

Izražanje njenega veselja se takoj prelevi v poslanstvo. Postane prva oznanjevalka vstajenja. Njeno veselje ni zasebna tolažba, temveč pričevanje, ki pomeni začetek novega oznanila – evangelija vstajenja. Marija Magdalena tako kaže, da se resnično veselje ne ustavlja pri osebni izkušnji, temveč kliče k delitvi: veselje iz srečanja z Vstalim je zato treba oznaniti vsem, ker spreminja življenje ne le nje, temveč celotne skupnosti.

3. Filozofsko-antropološki, teološki in pastoralni pogled na veselje

Poglavje o svetopisemskih ženskah je pokazalo, da veselje ni enoplastno čustvo, temveč večdimenzionalna izkušnja, ki obsega izvor (Bog, Božji poseg, obljuba, rešitev), doživljanje (notranja preobrazba, prepoznavanje Božje navzočnosti) in hkrati izražanje (pesem, hvalnica, dejanje, pričevanje). Za osvetlitev svetopisemskega razumevanja veselja v luči sedanjega časa, bomo v nadaljevanju predstavili tri razsežnosti: filozofsko-antropološki, teološki in pastoralni pogled.

3.1 Filozofsko-antropološki pogled

Celostno razumevanje veselja kaže, da to ni le čustveni odziv, temveč celostna izkušnja, ki povezuje telo, duševnost, duha in medosebne odnose (Vodičar 2021, 903). Fredrickson (2004) poudarja, da zlasti veselje povečuje sposobnost posameznika za povezovanje, reševanje težav in dolgoročno psihološko odpornost. Njena teorija ‚broaden-and-build‘ kaže, da veselje ni le prijetno čustvo, temveč tudi gradnik notranjih virov življenja, kar se ujema s svetopisemskimi podobami, pri katerih veselje osebo in skupnost pogosto preobraža.

V antropološkem smislu je pomembno razlikovati med veseljem, ki je odvisno od zunanjih dejavnikov, in tistim veseljem, ki lahko obstaja tudi v bolečini. Kot ugotavlja Matthieu Ricard (2011), budistični menih in nevroznanstvenik, je veselje globlje stanje notranje prostosti in prisotnosti, ki ni odvisno od trenutnega ugodja, temveč od odnosa do življenja. V krščanskem okviru teologije križa je tudi trpljenje prostor za skrivnostno, a resnično veselje (2 Kor 6,10).⁵

Sodobna filozofija in fenomenologija čustev potrujeta, da je veselje pogosto povezano z izkušnjo smisla (Echavarria 2025). Paul Ricoeur celo trdi (1992), da pravo veselje ni mogoče brez predhodnega trpljenja, saj da se pristno veselje rodi prav iz razlike med bolečino in osvoboditvijo. Veselje namreč ni stanje ugodja, ampak odziv na zgodovinski in eksistencialni preobrat (Vodičar 2022, 701). V tem

⁵ Za Kierkegaardovo razumevanje odnosa med trpljenjem, smislom in veseljem gl. Žalec 2015; 2020b, še posebej 145–174: »Sedaj nam je lahko jasno, zakaj je Kierkegaard svojemu spisu dal naslov *Evangelij trpljenja*. Evangelij je dobra novica in Kierkegaard s svojim spisom ‚prinaša‘ dobro novico, da je (tudi) v trpljenju (lahko) veselje, še več, da je v trpljenju (lahko) največje veselje.« (174) Do spoznanja o veselju v trpljenju je prišla tudi predkrščanska antika. Tako je npr. Sofokles govoril o ‚bridki radosti‘. (Žalec 2010, 277)

smislu se zopet razodeva pomen svetopisemskih žensk, katerih veselje se poraja iz izkustva rešitve. Ne iz bega pred trpljenjem, ampak iz vere, da Bog človeško zgodbo spreminja od znotraj.

3.2 Teološki pogled

Teološko veselje presega psihološko stanje (Roszak in Horvat 2024, 80–85) – Sve-to pismo ga postavlja v odnos z Bogom. Ni le odziv na ugodne okoliščine, temveč je sad Duha (Gal 5,22), znamenje odrešenja (Iz 61,10) in izraz zaupanja v Božjo navzočnost. Posinodalna apostolska spodbuda Benedikta XVI. o Božji besedi v življenju in poslanstvu „Verbum Domini“ (123) v zaključku poudarja, da oznani-lo Božje besede ustvarja občestvo in poraja globoko veselje, ki izhaja iz ljubezni troedinega Boga in ga svet ne more dati. To veselje ni površno in minljivo, ampak se rodi iz zavesti, da ima Gospod Jezus sam besede večnega življenja (Jn 6,68).

V eshatološkem smislu je medtem veselje zaznamovano z upanjem. Po Molt-mannu (1972) je krščansko veselje v temelju povezano z obljubo prihodnjega kra-ljestva, ki se že prepozna v znamenjih Božje navzočnosti. To veselje, ki je ‚vese-lje kljub vsemu‘, ni naivno zanikanje trpljenja, temveč radikalna odprtost za pri-hodnje odrešenje, ki se človeškega srca dotika že zdaj. Veselje svetopisemskih žensk (zlasti Marije, ki v Magnifikatu napove preobrat svetovnih moči) je prav tako eshatološko veselje, polno upanja, ki preoblikuje sedanjost.

Sodobna feministična teologija pa opozarja, da je veselje tudi prostor upora in osvoboditve. Ivone Gebara (1999) npr. pravi, da je veselje žensk pogosto spregle-dano – ne ustreza namreč tradicionalnim predstavam o moči in uspehu. V likih svetopisemskih žensk, ki sredi stiske in obrobnosti prepoznajo Božje delovanje, lahko vidimo veselje kot teološko dejanje odpora, kot obliko upanja in potrditve življenja, ki presega strukture zatiranja.

Ob tem postaja jasno, da je sporočilna moč svetopisemskih žensk v tem, da njihovo veselje ni površinsko, ampak oblikovano skozi zvestobo, ranljivost, pogum in Božje delovanje. Njihove zgodbe potrjujejo sodobne ugotovitve, da je pristno veselje povezano z notranjo celovitostjo, skupnostjo in doživljanjem smisla. Ne gre za individualistično izkušnjo, ampak za vključenost drugih – z blagoslovom, pesmijo, daritvijo, pričevanjem ali vpetostjo v zgodbo odrešenja.

Tudi sodobna teološka antropologija kot temelj veselja vidi odnosno naravo človeka. Papež Frančišek v „Laudato si“ (1) spominja, da je narava naša skupna hiša, »kakor sestra, s katero delimo življenje, in kakor lepa mati, ki nas sprejema v svoje naročje«. Veselje torej vključuje povezanost z ustvarjenim svetom in z Go-spodom, v katerem se razodene polnost odnosa. Zato presega psihološko dobro-bit in je znamenje Božje navzočnosti v človeški zgodbi. V dialogu z znanostmi o človeku ni le zasebni čustveni pojav, ampak ključna sestavina duhovne in etične zrelosti.

3.3 Pastoralni pogled

Sodobni moralni teolog James Keenan (2005) v svoji etiki poudarja pomen ‚vrli-

ne veselja', ki je posledica ljubečega delovanja in notranje usklajenosti s samim seboj in drugimi. Takšno veselje ni v nasprotju z naporom ali bolečino, temveč ju vključuje in presega. V povezavi s svetopisemskimi ženskami je ta radost razvidna v likih, kakršni sta Ruta in Elizabeta, katerih veselje se poraja iz dolgoživljenjske zvestobe in tihe, vztrajne vdanosti.

V tem smislu raziskave religiozne izkušnje (Brumec in Roszak 2024) potrjujejo, da občutenje radosti sodi med njene osrednje vidike – skupaj z blaženostjo, hvaležnostjo in občutenjem milosti –, kar odpira pot k njenemu eshatološkemu razumevanju. Veselje je v pastoralnem kontekstu razumljeno kot občestvena drža, ki se izraža v liturgiji, katehezi in pričevanju.

4. Sklep: Pomen svetopisemskih žensk za sodobno kulturo veselja

Svetopisemske ženske, predstavljene v prispevku, ponujajo dragocen vpogled v temeljne razsežnosti veselja – v njegov izvor, doživljanje in izražanje. Njihove življenjske zgodbe razkrivajo, da pravo veselje ni površinski čustveni odziv, temveč globoka duhovna izkušnja, ki se poraja iz odnosa z Bogom, vodi v notranjo preobrazbo in se izraža navzven – v dejanjih hvaležnosti, solidarnosti in oznanila. Veselje, ki ga posebljajo, ni plod brezskrbnosti, temveč napetosti med človeško nemočjo in Božjo zvestobo.

V dialogu s sodobno antropologijo in teologijo izpostavljamo, da tako veselje presega raven le subjektivnega dobrega počutja – postane namreč prostor notranje zbranosti, duhovne trdnosti in odprtosti za smisel. Je duhovna moč, ki človeka spremlja skozi preizkušnje ter ga ohranja v zvestobi resnici in odnosu z Drugim. V tej luči svetopisemske ženske niso zgolj osebnosti iz preteklosti, ampak arhetipi vere in notranje svobode, ki lahko globoko nagovorijo današnje duhovno iskanje.

Njihov prispevek k sodobni kulturi veselja lahko povzamemo v več razširjenih poudarkih:

- Svetopisemske žene nas učijo, da veselje ne izhaja iz zunanjih okoliščin, ampak iz odnosa z Bogom, ki vidi, sliši in ostaja zvest. To je za sodobno duhovno življenje, ki pogosto temelji na površinskem iskanju izpolnitve, a pogaša trdnost notranjega jedra, utemeljenega v Božji navzočnosti, temeljno sporočilo.
- V njihovih zgodbah je veselje sad dolgega procesa: molitve, čakanja, trpljenja, odločnosti. To govori v prid duhovnosti, ki ni instantna rešitev, temveč pot zorenja. Pastoralno gledano to pomeni, da moramo oblikovati skupnosti, v katerih bo na voljo prostor za to počasno zorenje veselja: v veri, zakramentih, medosebni podpori.
- Veselje v Svetem pismu – tudi če je po izvoru osebno – nikoli ne ostane zaprto v zasebnost. Tako Judita, Marija, Mirjam kot Samarijanka in druge ga takoj delijo. Za krščansko občestvo to torej pomeni, da je veselje izraz občestvenega življenja, skupne hvaležnosti in liturgičnega spomina. Potrebujemo pastoralne

prijeme, ki veselje gojijo kot občestveno duhovno držo v slavljenju, molitvi, katezezi in pričevanju.

- Mnoge svetopisemske žene delujejo v razmerah izključenosti, stiske ali celo ogroženosti (Suzana, Estera, Samarijanka). Njihovo veselje ni beg pred stvarnostjo, temveč notranji upor, odraz prepričanja, da ima življenje smisel, da Bog ne molči in da je svet mogoče spreminjati. V času duhovne izpraznjenosti in občutka nemoči je to globoko evangeljsko sporočilo za krščansko duhovnost: veselje kot oblika upanja.
- Tako Marijin Magnifikat, Elizabetin blagoslov kot pričevanje Marije Magdalene razkrivajo, da veselje ni vezano le na sedanji trenutek, ampak sega v prihodnost, v oblubo odrešenja. Kristjanovo veselje je zazrto v „še ne“ Božjega kraljestva, ki pa se med nami začinja že zdaj. V pastoralni praksi to pomeni gojiti veselje kot trajno upanje – in ne kot kratkotrajen čustveni odmik.
- V duhovnem življenju – zlasti v ignacijanski in karmeličanski tradiciji – ima veselje kot sad kontemplacije in notranje svobode posebno mesto. Svetopisemske ženske pa nam s svojo raznovrstnostjo razkrivajo, da za izkustvo veselja ni enotnega vzorca: poti so mnogotere, toda vse temeljijo na poslušanju, sprejemanju in darovanju. Njihove zgodbe vabijo k razširjanju podobe svetosti, ki vključuje ranljivost, ustvarjalnost in notranje veselje.

V našem času, ko se človek pogosto spopada z duhovno izpraznjenostjo, razkrojem odnosov in iskanjem smisla, so lahko svetopisemske ženske verodostojne spremljevalke in vzornice. Njihovo veselje je pristno, ker je preizkušeno; je globoko, ker je rojeno v odnosu; je pa tudi dejavno, ker se vedno izlije v življenje drugih.⁶

Za pastoralno in duhovno prenavo današnje Cerkve je njihova dediščina povabilo, da veselju znova damo osrednje mesto – ne kot vzdušju, temveč kot temeljni duhovni držji, utemeljeni v evangeliju. Tako se svetopisemske ženske iz preteklosti spreminjajo v sopotnice prihodnosti: žene, ki kažejo, kako veselje v Kristusu postane pot, resnica in življenje.

Kratici

LS – Francišek 2015 [Laudato si’].

VD – Benedikt XVI. 2011 [Verbum Domini].

⁶ »Večja pozornost na literarne oblike prikazov ženskih likov mdr. pokaže svetopisemsko značilnost prikazov duhovne moči v šibkosti ženskih likov kot mater. Večina žensk prej ali slej pokaže moč materinskih čustev in sposobnost premagovanja najtežjih preizkušenj v reševanju svojih otrok. To končno pojasni, zakaj tako v judovstvu kot tudi v krščanstvu ženski liki služijo kot podoba Izraela, Sinagoge in Cerkve in prikazih pregreh nezvestobe, predvsem pa čudeža zvestobe do Boga in do ljudi.« (Avsenik Nabergoj 2023b, 46)

Reference

- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2023a. Življenje Marije kot zgled poznosrednjeveške marijanske hagiografije v Razodetjih Brigite Švedske. V: Blanka Bošnjak, ur. *Hagiografija v luči sodobnih raziskav*, 245–268. Maribor: Univerza v Mariboru, Univerzitetna založba.
- . 2023b. Čustva in vrednote ženskih likov v Stari zavezi. *Edinost in dialog* 78, št. 2:21–49.
- . 2024. Šibkost Izraela in moč ženskih likov v Deborini pesmi (Sodniki 5). *Edinost in dialog* 79, št. 2:41–59.
- Bailey, Randall C.** 1995. The Redemption of Yhwh: A Literary Critical Function of the Songs of Hannah and David. *Biblical Interpretation* 3, št. 2:213–231.
- Benedikt XVI.** 2011. Verbum Domini. Gospodova beseda. Posinodalna apostolska spodbuda. Ljubljana: Družina.
- Bieringer, Reimund, in Isabelle Vanden Hove.** 2007. Mary Magdalene in the Four Gospels. *Louvain Studies* 32, št. 3:186–254.
- Branch, Robin Gallaher.** 2013. Astonishment and joy: Luke 1 as told from the perspective of Elizabeth. In *die Skriflig* 47, št. 1:1–10.
- Brumec, Snežana, in Piotr Roszak.** 2024. Exploring the Transformative Aftereffects of Religious Experiences on Pilgrims Along the Camino de Santiago in Spain. *J Relig Health* 63:4876–4901.
- Celarc, Matjaž.** 2024. Rebekah: As a Chosen Agent of God. *Bogoslovni vestnik* 84, št. 3:459–474. <https://doi.org/10.34291/BV2024/03/Celarc>.
- Conybeare, Catherine.** 2013. *The Laughter of Sarah: Biblical exegesis, feminist theory, and the concept of delight*. Cham: Springer.
- Echavarría, Martín F.** 2025. The Four Causes of Personality. A Thomistic Approach to Personality Theory. *Scientia et Fides* 13, št. 1:233–256.
- Ellis, James W.** 2021. Hannah's Song: A Foreshadowing of the Magnificat. *European Journal of Theology and Philosophy* 1, št. 3:15–24.
- Frančiček.** 2015. Laudato si'. O skrbi za skupen dom. Okrožnica. Ljubljana: Družina
- Fredrickson, Barbara L.** 2004. The broaden-and-build theory of positive emotions. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London: Series B: Biological Sciences* 359, št. 1449:1367–1377.
- Gebara, Ivone.** 1999. *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*. Minneapolis: Fortress Press.
- Goldberg, Harvey E.** 2010. Purim and its Relatives in Tripoli: A Comparative Perspective on the Social Uses of Biblical Stories. *Sephardic Horizons* 1, št. 1:1–16.
- Han, Byung-Chul.** 2015. *The burnout society*. Stanford: Stanford University Press. Izvirnik: *Müdigkeitsgesellschaft* (Berlin: Matthes & Seitz).
- Keenan, James F.** 2010. *Moral wisdom: Lessons and texts from the Catholic tradition*. London: Bloomsbury Publishing PLC.
- Mayfield, Tyler.** 2009. The Accounts of Deborah (Judges 4–5) in Recent Research. *Currents in Biblical Research* 7, št. 3:306–335.
- Marx, Dalia.** 2015. The Prayer of Susanna (Daniel 13). V: Stefan C. Reif in Renate Egger-Wenzel, ur. *Ancient Jewish Prayers and Emotions*, 221–238. Berlin: De Gruyter.
- Moltmann, Jürgen.** 1972. *Theology of Hope*. New York: Harper & Row.
- Nolte, S. Philip, in Pierre J. Jordaán.** 2011. Ideology and intertextuality: Intertextual allusions in Judith 16. *HTS: Theological Studies* 67, št. 3:1–9.
- Osredkar, Mari Jože.** 2024. Moliti po Kristusovem zgledu. *Edinost in dialog* 79, št. 2:11–26.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2023. Rut: ritratto di »una donna di valore« straniera nel canone ebraico. *Edinost in dialog* 78, št. 2:51–68.
- Portier-Young, Anthea E.** 2024. Miriam's Dance as Embodied Prophecy (Exodus 15: 20–21). *Journal of Biblical Literature* 143, št. 2:207–227.
- Ricard, Matthieu.** 2011. *Happiness: A Guide to Developing Life's Most Important Skill*. New York: Little, Brown and Company.
- Ricoeur, Paul.** 1992. *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rozsak, Piotr, in Saša Horvat.** 2024. *Overcoming Reductionism and Crafting a New Synthesis: Theodicy Confronting Pain and Suffering*. Cham: Springer.
- Rule, Peter.** 2024. Jesus talks to the Samaritan woman: A dialogic analysis. *Acta theologica* 44, št. 2:256–274.
- Sveto pismo: Slovenski standardni prevod.** 2001. <https://www.biblija.net/biblija.cgi?l=sl&biblija.cgi> (pridobljeno 10. 5. 2025).
- Večko, Snežna.** 2024. Esterina molitev pred srečanjem s kraljem (Est 4,17a-17h in 17i-17z). *Edinost in dialog* 79, št. 2:61–79.
- Vodičar, Janez.** 2021. Odprtost pomenu kot temelj upanja v vzgoji in izobraževanju. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:893–904.
- . 2022. Holarhični model celostne resonančne pedagogike za novo katehezo. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 3:691–704.
- Žalec, Bojan.** 2010. *Človek, morala in umetnost:*

uvod v filozofsko antropologijo in etiko. Ljubljana: Teološka fakulteta.

---. 2015. Kierkegaardova vesela »novica«: »Bog je ljubezen« kot temelj veselja v trpljenju. *Poligrafi* 20, št. 79–80:91–112.

---. 2020a. Rezilienca, teologalne kreposti in odzivna Cerkev. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:267–279.

---. 2020b. *Kierkegaard o ljubezni in preizkušnjah: krščanska antropologija tesnobe, nasilja in trpljenja.* Ljubljana: KUD Apokalipsa.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 85 (2025) 3, 683—695

Besedilo prejeto/Received:10/2025; sprejeto/Accepted:11/2025

UDK/UDC: 26:27:159.942 ; 2-11:141.72

DOI: 10.34291/BV2025/03/Furlan

© 2025 Furlan Štante, CC BY 4.0

Nadja Furlan Štante

Čustva v judovsko-krščanski tradiciji in preseganje dualističnih kartezijanskih binarizmov - pogled krščanske feministične teologije

Emotions in the Judeo-Christian Tradition and the Overcoming of Dualistic Cartesian Binarisms – from the Lenses of Christian Feminist Theology

Povzetek: Prispevek¹ s pomočjo metodologije krščanske feministične hermenevtike analizira v prvi vrsti fenomen in vpliv kartezijanskih binarizmov na razumevanje in vrednotenje čustev, čustvenosti in žensk v metanarativih zahodne kulture in judovsko-krščanske tradicije.

Kartezijanski dualizem pomeni odnos ločitve in nadvlade, ki je vpisan in naturaliziran v kulturo ter zaznamovan z radikalno izključitvijo, distanco in opozicijo med področji, ki so sistematično določena kot nižja in višja, manjvredna in večvredna, (nad)vladana in vladajoča: ženska/moški, čustveno/racionalno, materialno/duhovno, telesnost/um itd.

Prispevek nadalje utemljuje hipotezo, da v Svetem pismu ne najdemo uniformirane dihotomije moški – racionalnost : ženske – čustvenost oziroma da hipoteza o enotni dihotomiji med moško racionalnostjo in žensko čustvenostjo ne predstavlja natančno kompleksnosti svetopisemskih pripovedi (to je podkrepljeno s primeri).

V Stari zavezi je predstavljenih več žensk, ki v prizadevanju za pravičnost in dobrobit drugih utelešajo racionalnost in delovanje – kot npr. Debora (Sod 4–5) v vlogi vojaške voditeljice in posrednice med sprtimi rodovi; to kaže na strateško razmišljanje in čustveno inteligenco. Podobno Rutina odločitev, da zapusti svojo družino in se pridruži Naominemu rodu (Rut 1,14-18), izpostavlja njeno iznajdljivost in predanost novi družini.

Ženske, kot so Jobova žena (Job 19,17), faraonova hči (2 Mz 2,4-7), kažejo v svojih delovanjih in odločitvah praktično modrost, racionalno in čustveno inteligenco.

¹ Članek je sofinancirala Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS) preko raziskovalnega programa „Konstruktivna teologija v dobi digitalne kulture in antropocena“ (P6–0434) ter raziskovalnega projekta „Moč čustev in status ženskih likov v različnih literarnih zvrsteh Stare zaveze“ (J6-50212). Za podporo tej raziskavi niso bili ustvarjeni nobeni novi podatki.

V nasprotju s splošnim prepričanjem, da se moški liki ne izražajo čustveno, nam Stara zaveza predstavlja več moških likov, ki kažejo različna čustva. David (Ps 13,2) je na primer znan po tem, da v psalmih izliva svoja čustva, izraža žalost, jezo in hrepenenje.

Sveto pismo torej poudarja prepletanje čustev, razuma in dejanj: togo dihotomijo moški/ženska postavlja pod vprašaj. Pripovedi namreč poudarjajo pomen empatije, sočutja in razumevanja v človeških odnosih ter dokazujejo, da so tovrstne lastnosti za človeško izkušnjo temeljne – in ne izključujejo enega ali drugega spola.

Ključne besede: čustva, razum, kartezijanski binarizmi, spolni stereotipi, Sveto pismo, krščanska feministična teologija, feministična biblična hermenevtika

Abstract: Applying the methodology of Christian feminist hermeneutics, the paper first analyses the phenomenon and impact of Cartesian binarism on the understanding and evaluation of emotions, emotionality and women in the meta-narratives of Western culture and the Judeo-Christian tradition.

Cartesian dualism implies a relationship of separation and domination that is codified and naturalized in culture and characterized by radical exclusion, distance and opposition between domains that are systematically defined as inferior and superior, as (over)ruled and dominated (male/female, rational/emotional, spiritual/material, mind/body, etc.).

The paper further argues that there is no uniform dichotomy of male-rational and female-emotional in the Bible or that the hypothesis of a uniform dichotomy between male rationality and female emotionality does not do justice to the complexity of the biblical narratives and proves this with examples.

In the Old Testament, there are several women who embody rationality and action in the pursuit of justice and the well-being of others. Deborah (Judg 4–5), for example, is portrayed as a military leader and mediator between warring nations, indicating her strategic thinking and emotional intelligence. Ruth's decision to leave her family and join Naomi's clan (Ruth 1:14-18) also shows her resourcefulness and commitment to her new family.

Women like Job's wife (Job 19:17) or Pharaoh's daughter (Exodus 2:4-7) show practical wisdom, rational and emotional intelligence in their actions and decisions.

Contrary to popular belief that men do not show emotions, there are several men in the Old Testament who show a variety of emotions. David (Ps 13:2), for example, is known for giving free rein to his emotions in the Psalms, expressing sadness, anger and longing.

In this context, the Bible emphasises the interplay of emotions, reason and action and questions the rigid dichotomy of man and woman. The stories emphasise the importance of empathy, compassion and understanding in human relationships and show that these qualities are fundamental to the human experience and do not exclude either gender.

Keywords: emotions, reason, Cartesian binarisms, gender stereotypes, the Bible, Christian feminist theology, feminist biblical hermeneutics

1. Uvod

V zahodnem miselnem prostoru se čustva, čustvenost in ženskost pogosto vrednotijo skozi norme, ki privilegirajo racionalnost, razum in moškost. Tradicionalni binarizmi, ki temeljijo na kartezijski delitvi uma in telesa, racionalnega in čustvenega, moškega in ženskega, so utrdili hierarhične norme, kjer je prevladujoča vrednota razum, čustva pa so mu pogosto podrejena ali marginalizirana. Takšne delitve niso le filozofsko-teološki konstrukti, temveč globoko vplivajo na interpretacijo moralnosti, človeške narave in tudi družbenih vlog skozi stoletja. Moškost je tako pogosto razumljena kot sinonim racionalnosti, aktivnega delovanja in nadzora, medtem ko se ženska čustvenost pogosto dojema kot znak podrejenosti, pasivnosti – posledično pa tudi manjše epistemološke vrednosti. Eno temeljnih del, ki proučuje vprašanje, kako je racionalnost v zahodni filozofiji tradicionalno povezana z moškimi, ženske pa z emocijami, je delo *The Man of Reason* filozofinje Genevieve Lloyd (Lloyd 1984, XVIII).

Vpliv kartezijskih binarizmov na razumevanje in vrednotenje čustev, čustvenosti ter žensk v metanarativih zahodne kulture in judovsko-krščanske tradicije predstavlja kompleksen in večplasten fenomen, ki sega v same temelje zahodnega mišljenja. Kartezijska hierarhična delitev na telo in duh, razum in čustva, moško in žensko je globoko zaznamovala epistemološke in teološke okvire, znotraj katerih se je oblikovalo razumevanje človekove narave, moralnosti, spolne identitete. Ti binarizmi so postali kulturni vzorci, ki so v stoletjih oblikovali način, kako se vrednotijo čustva in kako se razume vloga žensk v religijskih ter družbenih metanarativih.

René Descartes du Perron Cartesius je v delu *Strasti duše* (1649/1989) čustva, kot so ljubezen, sovraštvo, žalost, strah, ljubosumje, ponos in druga, opredelil kot strasti, pri čemer je izraz ‚strast‘ uporabljal za vsa doživetja pasivnega subjekta. Strast je zanj pomenila nekaj, kar se človeku zgodi – v nasprotju z ‚dejavnostjo‘ (*action*), ki označuje tisto, kar posameznik sam povzroči. Po Descartesu je aktivni del duše mišljenje, medtem ko čustva sodijo v njen pasivni del (Šadl 1999, 27).

V okviru tega pojmovanja sta razum in čustva predstavljena kot dva nasprotujoča si pola. Razum je razumljen kot Božji dar človeku – hladen, več in urejen –, medtem ko so čustva kot kaotična, nepredvidljiva in minljiva dediščina živalskega dela duše, ki izhaja iz telesnosti, umeščena na nasprotno stran. Z razumom je tesno povezan tudi pojem inteligentnosti, oba pa v zahodni racionalistični tradiciji predstavljata najvišjo duševno moč in sta povezana z uspehom ter moralnim delovanjem. Zato imata razum in inteligentnost visok moralni status, medtem ko so čustva pogosto razumljena negativno. V tem okviru se čustva dojemajo kot neracionalna, brez pomembnejših kognitivnih ali vrednotenjskih sestavin; kadar pa te

vseeno vsebujejo, naj bi šlo predvsem za zmote ali kratkovidne presoje (Šadl 1999, 40–49).

Temeljni namen prispevka je s pomočjo metodologije krščanske feministične hermenevtike analizirati fenomen in vpliv kartezijanskih binarizmov na razumevanje in vrednotenje čustev, čustvenosti in žensk v metanarativih zahodne kulture in judovsko-krščanske tradicije, ob tem pa s pomočjo ekofeministične epistemologije ponuditi sodobne kritične poglede. Nadalje je cilj tudi utemeljiti hipotezo, da v Svetem pismu (Stare zaveze) ne najdemo uniformirane dihotomije moški – racionalnost : ženske – čustvenost oziroma da hipoteza o enotni dihotomiji med moško racionalnostjo in žensko čustvenostjo ne predstavlja natančno kompleksnosti svetopisemskih pripovedi (to bo podkrepljeno s primeri).

2. Vpliv kartezijanskih binarizmov na razumevanje in vrednotenje čustev, čustvenosti in žensk v metanarativih zahodne kulture in judovsko-krščanske tradicije

Feministična teologija kritično obravnava in preoblikuje temeljne kartezijanske binarizme – katerih izvor vidi v apokaliptično-platonistični² tradiciji klasičnega krščanstva, ki se je s kartezijanizmom še dodatno utrdila – s feminističnega somatskega stališča. Sodobne razlage kartezijanstva posebej poudarjajo prevlado duha nad telesom, kar odraža hierarhično strukturo dualizmov. Descartesov dualizem, temelječ na razločevanju med duhom in telesom, je bistveno vplival na oblikovanje zahodnega pogleda na svet. Descartes ta dva elementa razume kot dve ločeni substanci, ne pa kot dva vidika istega bistva.

V tem smislu dualizem vzpostavlja odnos ločenosti in nadvlade, ki se je vpisal v kulturne vzorce in spodbudil sistematično delitev na višje in nižje, vrednejše in manjvredne, vladajoče in podrejene sfere. Ekofeministična misel se odziva s kritiko patriarhalne in androcentrične hierarhije, ki zaznamuje kartezijanske razdelitve: duh nad materijo, um nad telesom, moški nad žensko, razum nad čustvi, nebo nad zemljo, človek nad naravo. Po ekofeministični interpretaciji je v teh binarizmih prvi vedno interpretiran kot nadrejen – duh obvladuje materijo, um telo, moški žensko, razum čustva, človek pa naravo.

Takšno razmerje moči po ekofeministični teoriji podpira in reproducira patriarhalni sistem, ki privilegira tisto, kar je pojmovano kot bistveno in substancialno (npr. moški, razum, kultura kot gospodar), in podreja tisto, kar je označeno kot

² Apokaliptično-platonistična tradicija klasičnega krščanstva označuje preplet dveh temeljnih miselnih dediščin: judovske apokaliptične in grške platonistične, ki sta v prvih stoletjih po Kristusu oblikovali teološko vizijo sveta, zgodovine in odrešenja. Iz apokaliptične judovske tradicije ta miselnost povzema dinamično zgodovinskost in pričakovanje Božjega posega, iz platonizma pa filozofsko strukturo večnosti in transcendence. V njuni sintezi klasično krščanstvo razvije celostno vizijo odrešenja, po kateri se zgodovina zaključuje v večnosti – in Božji načrt doseže svojo polnost. S kritične krščanske feministične perspektive pa se ta tradicija razkriva tudi kot dediščina, ki poleg globoke teološke plodnosti ohranja elemente patriarhalne hierarhije in dualizma, saj s poudarjanjem transcendence in duha telesnost, žensko izkušnjo in zgodovinsko konkretno delovanje pogosto potiska na obrobje teološke refleksije.

nebitveno ali objektificirano (npr. ženska, čustva, narava – oropane svoje intrinzične vrednosti). Posledično se krepi paradigma ločenosti posameznika od celovitosti obstoja, moškega od ženske, razuma od čustev, človeka od narave (Furlan Štante 2015, 209–220).

Razum je (bil) tako privilegiran kot vir resnice in moralne vrednosti, medtem ko se čustva pogosto dojemajo kot slabosti, ki jih je treba nadzorovati ali potlačiti. To pa utrjuje čustveno diskvalifikacijo žensk – kot orodje nadzora in nadvlade. Binarizmi namreč utrjujejo predsodek, da so ženske bolj čustvene, občutljive in prav zaradi tega tudi bolj nagnjene k moralni slabosti ali h grehu. Te dihotomije pogosto vodijo v marginalizacijo ženskih izkušenj in glasov v Svetem pismu ter utrjujejo patriarhalne strukture moči.

Svetopisemska poročila o stvarjenju in padcu v Prvi Mojzesovi knjigi (1–3) so glede položaja žensk in posledično umevanja čustev najpomembnejša besedila Stare zaveze.

V krščanstvu je patriarhalno prepričanje našlo plodna tla zlasti v treh temeljnih konstruktih:

Prvič, da je bilo prvo bitje, ki ga je Bog ustvaril, moški in ne ženska, ker je obveljalo prepričanje, da je bila ženska ustvarjena iz moškega rebra – in je tako ontološko gledano nekaj izpeljanega in sekundarnega. Prevladala je namreč patriarhalna interpretacija svetopisemskega poročila o stvarjenju prvega človeškega para (1 Mz 2,22).³

Drugič, da je glavni krivec za izvorni greh in tako izgon iz raja ženska: da moramo zato na vse Evine hčere gledati s sovraštvom, nezaupanjem in prezirom. Prevladujoča, patriarhalna interpretacija zgodbe o Adamu in Evi (1 Mz 3,1-24) ženske povezuje s telesnostjo, skušnjavo, grehom in čustveno ranljivostjo. Vloga Eve v tej svetopisemski pripovedi kot tiste, ki skušnjava podleže prva, je prispevala k dojetanju žensk kot čustveno šibkejših, dovtetnejših za greh in moralno šibkost, kar se je močno odtisnilo v družbo. Feministične teologinje, kot je Phyllis Trible (1978), opozarjajo, da besedilo ne utemeljuje ženske podrejenosti, temveč razkriva skupo človeško krhkost in željo po modrosti, ki pa je lastna obema spoloma (46).

Zgodba stvarjenja in padca, ki je opisana v Genezi, v predkrščanskem judovstvu ni imela tako pomembnega odmeva.⁴ Tega je dobila šele s Pavlovimi pismi, ki so

³ Svetopisemski prikaz stvarjenja prvega človeškega para temelji na dveh različnih virih – duhovniškem viru (iz 5. stoletja pr. Kr.) in jahvističnem viru (iz 10. stoletja pr. Kr.). Vsak od njiju je dal izvor različni interpretativni tradiciji, ki sta med krščanskimi teologi še danes predmet spora. »In Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril; moškega in žensko je ustvaril.« (1 Mz 1,27) Ta, poznejši odlomek ne nakazuje nikakršne prevlade enega spola nad drugim; oba sta enakovredna in »ustvarjena po Božji podobi« hkrati – Božja podoba ni pridržana le moškemu spolu. Kritični pristop poudarja, da je Božja podoba (hebr. *tselem Elohim*) enako prisotna v obeh spolih, kar izključuje hierarhično razlikovanje in utemeljuje enakovredno pripoznanje. Drugače pa starejša različica v 1 Mz 2,22: kaže podrejenost ženske moškemu, saj je bila ženska ustvarjena pozneje – »iz rebra«, vzetega iz moškega: »In Gospod Bog je iz rebra, ki ga je vzel iz človeka, naredil ženo in jo pripeljal k človeku.« (1 Mz 2,22) Tudi tu feministične teologinje ponujajo neandrocetrično interpretacijo (Phyllis Trible, 1978, Elisabeth Schüssler Fiorenza, 1983 ...). (Furlan 2006, 66–67).

⁴ Zgodbo o stvaritvi ženske iz Adamovega rebra, njenem primatu neposlušnosti Bogu in izgonu iz raja

prinesla podobo Jezusa kot *novega Adama* – zgodnja krščanska Cerkev je namreč Jezusovo inkarnacijo videla v luči nove kreacije oziroma stvarjenja. Sredi drugega stoletja sta Justinjan in Irenej uvedla še prisposodbo Marije kot *nove Eve*, s čimer je bil mit o stvarjenju sveta deležen polne prenove v luči krščanske vere, njene simbolične govorice in metaforičnosti. V simboličnem pomenu metaforičnega sveta krščanskega izročila je bila Marija označena kot deviška rajska zemlja, iz katere je bil ustvarjen *novi Adam* – Eva novega stvarstva. Skrivnost inkarnacije oziroma učlovečenja je tako opisana s pomočjo simbolnega jezika, ki uporablja različne metafore. Kljub temu, da so cerkveni očetje poudarjali prej teologijo odrešenja kot pa obsodbo oziroma padec – Eva in prav tako vse ženske naj bi bile namreč v Marijini luči odrešene –, pa so v zvezi z Evo kljub temu ohranjali prostor za obsodbe, povežane z zapeljivo žensko naravo, njeno podvrženostjo grehu ipd. Te so kasneje prevladoval in služile kot vir ženskega zatiranja. Evina krivda, ki da je Adama zapeljala v greh, naj bi namreč kazala na temeljno šibkost žensk – prav zaradi njihove čustvenosti in posledične nepredvidljivosti. Ženske so skozi stoletja nosile levji delež bremena padca, ki so ga od Avguščina naprej povezovali s spolnostjo, čustvenostjo in izvirnim grehom. Za Avguščina je ženska naravna podrejenost povezana s hierarhijo duha nad telesom, kjer moško predstavlja duha, žensko pa telo.

Po mnenju Rosemary Radford Ruether je krščanstvo med vsemi svetovnimi religijami razvilo enega najbolj strogih pogledov, ki žensko krivijo za pojav zla – in to prav na podlagi predsodka o ženski čustvenosti in telesnosti. V skladu z avguštinško tradicijo, ki je oblikovala zahodno krščanstvo, so bili tako moški kot ženske ustvarjeni z enako dušo, le da je bila ženska ustvarjena kot bitje, ki je moškemu v izvirnem redu stvarjenja podrejeno. Ženska se je nato v rajskem vrtu tej podrejenosti uprla, s tem pa povzročila izgon človeštva iz raja in prihod zla na svet (Radford Ruether 1998, 71–77).

Čustva so bila v tem kontekstu posledično interpretirana kot izraz ženskosti, vendar tudi kot posledica ženske moralne slabosti, kar je vplivalo na stereotipe o ženskah kot o čustveno bolj nestabilnih ali impulzivnih ter potencialno za družbeno-religijski red nevarnih. To je vodilo do percepcije, da so čustva (še posebej pri ženskah) neurejena, problematična, nevarna – nadzor nad čustvi pa je znak moralne vzdržljivosti in svetosti.

Kartezijanski binarizmi in patriarhalne teološke interpretacije o padcu človeškega para in izvirnem grehu so vplivali na umetnost, književnost in teologijo, oblikovali stereotipe o ženskah kot impulzivnih, čustveno nestabilnih in podvrženih grehu. Negativno stereotipiziranje žensk kot čustvenih in slabih je bilo torej rezultat dolgotrajnega procesa patriarhalnih interpretacij svetih besedil, kulturnih norm, teoloških pogledov in družbenih struktur, kjer so ženske pogosto prikazane kot čustveno nestabilne, odvisne od čustev – in manj razumske od moških.

pozna tudi judovstvo. Ker pa nima doktrine o padcu človeka oziroma o izvirnem grehu, ta zgodba nima istih teoloških posledic kot v krščanstvu. Koran vsebuje le zgodbo o istočasni stvaritvi moškega in ženske, ne pa tudi zgodbe o Adamovem rebu in obtoževanju ženske za greh – ta zgodba se v islamu pojavi kasneje, skozi poznejše komentarje pod vplivom krščanstva. Tudi islam ideje o izvirnem grehu ne pozna.

3. Preseganje dihotomije moški-racionalno in ženska-čustveno v Svetem pismu

Sodobne (feministične) kritike in interpretacije razbijajo predsodke in predstavljajo bolj kompleksno umevanje čustev in vloge ženske – to pa prispeva k razvoju bolj vključujoče in pravične kulture.

Ekofeministična epistemologija se vzpostavlja kot kritični odziv na patriarhalne normative, saj izhaja iz zavesti, da so hierarhično-binarične delitve in vrednotenje spolov, čustev in razuma povezani z širšimi oblikami nadvlade – ne le nad ženskami, temveč tudi nad naravo. V tem kontekstu si ekofeministična epistemologija prizadeva za dekonstrukcijo in transformacijo kartezijanskih dualističnih binarizmov, pri čemer zagovarja njihovo preseganje in razvoj novih metanarativov.

V sodobni filozofiji, teologiji, feminističnih študijah in razpravah je stereotip manjvrednosti čustev in čustvenosti – obenem s preoblikovanjem ter enakovrednim pripoznanjem ženske in njene zgodbe – kritično dekonstruiran in transformiran, saj poudarjajo pomen čustev kot dela človeške narave (tako pri ženskah kot moških) ter njihov pozitiven pomen za empatijo, sočutje in moralno rast. Poudarjeno je, da čustva niso neracionalna, temveč so pomemben del človeške izkušnje in moralnosti.

Martha Nussbaum, ena najvplivnejših sodobnih filozofinj na področju etike, čustev in feministične filozofije, zagovarja prepričanje, da so čustva z razumnim in moralnim mišljenjem tesno prepletena. Po njenem mnenju čustva niso zgolj nagonske reakcije ali trenutni impulzi, temveč kompleksni, razumsko utemeljeni odzivi na svet okoli nas. Predstavljajo ključen del našega razumevanja pravičnosti, moralnih vrednot in družbenih odnosov, saj izražajo naše temeljne vrednote in prepričanja. Čustva so sestavni del razmišljanja in moralnega presojanja, ker odsevajo vrednostne sodbe, ki jih posameznik doživlja tudi na telesni in čustveni ravni. (Nussbaum 2001, 4)

V svojih delih Nussbaum poudarja, da čustva niso le osebni občutki, temveč pomembni moralni in razumski vodniki, ki nas usmerjajo pri oblikovanju etične zavesti in razumevanja drugih. Kot pravi sama: »Čustva niso le občutki, temveč tudi telesno doživete sodbe – sodbe o tem, kaj je dragoceno ali škodljivo – in oblikujejo naše odzive na svet.« (45)

Po njenem prepričanju imajo čustva ključno vlogo pri razvoju moralne občutljivosti in empatije. Občutki, kot so sočutje, odgovornost in skrb za druge, omogočajo povezovanje med ljudmi in prispevajo k oblikovanju bolj pravične družbe. Zato čustev ne bi smeli potiskati v stran ali jih zanikati, temveč jih je treba razumeti, razvijati in usmerjati v prid moralnega napredka.

Nussbaum se zavzema tudi za odpravo predsodkov in negativnih spolnih stereotipov, ki ženskam pripisujejo pretirano čustvenost, in poudarja, da sta sprejemanje in spoštovanje čustev temelj za pravičnost, empatijo in etično rast skupnosti. Njena filozofija spodbuja razumevanje čustev ne kot nasprotja razumu, temveč kot njegovega bistvenega dopolnila – torej kot nujni del celostnega razumevanja

človekovega življenja, moralnih vrednot in duhovne globine.

Krščanska feministična hermenevtika in eksegeza⁵ imata pri ponovnem branju Svetega pisma in kritičnem premisleku teoloških pomenov, ki so se oblikovali znotraj patriarhalnih družbeno-religijskih struktur, pomembno vlogo. Temeljita namreč na spoznanju, da je bila tradicionalna, patriarhalna interpretacija svetopisemskih besedil pogosto androcentrična – oblikovana zgolj skozi moško perspektivo, ki je določala, kaj šteje za razumno, duhovno, moralno in tudi čustveno. Tako krščanska feministična teologija kot tudi biblična interpretacija sta po mnenju Elisabeth Schüssler Fiorenze v procesu ponovnega odkrivanja, da krščanskega nauka ni mogoče celovito oznanjati brez upoštevanja *njene zgodbe* (Schüssler Fiorenza 1983, XIV–XV), saj zgodovinopisje predstavlja nepopolno, selektivno sliko preteklosti. Zgodovinske interpretacije so zaznamovane z različnimi vprašanji, agendami političnih interesov in oblastnih struktur določenega časa. Tudi krščansko izročilo in tradicija sta se razvijala v določenem družbeno-kulturnem okolju in sta zaradi tega zaznamovana z določenim kulturnim, političnim, socialnim in jezikovnim vplivom. Prav to zaznamovanost je treba pri branju in interpretaciji bibličnih tekstov, ki so nastajali v patriarhalno zaznamovani kulturi svojega časa, upoštevati. Patriarhalna podoba in androcentričnost jezika sta sicer zgodovinsko spremenljivi obliki – ne pa tudi teološko ali vsebinsko spremenljivi. Za določitev hermenevtičnega ključa feministične eksegeze in njegovega manevrskega prostora je po mnenju Elisabeth Schüssler Fiorenze ločitev na obliko in vsebino zelo pomembna, saj prav ta zgodovinsko spremenljiva oblika feministični hermenevtiki omogoča, da v njej prepozna patriarhalni jezik Biblije, vsebina pa pri tem ostane nespremenjena (Schüssler Fiorenza 1983, 25).

V tem okviru feministična eksegeza podaja kritično epistemologijo in metodologijo za celostno interpretacijo in razumevanje čustev ter prepoznavanje in dekonstrukcijo predsodkov in njihove zaznamovanosti. S tem, ko opozarja, da je treba krščanski nauk razumeti tudi skozi *njeno zgodbo* – skozi *njene* izkušnje, čustva, telesnost in odnose, ki so bili v zgodovinopisju pogosto izbrisani ali potisnjeni v ozadje –, vzpostavlja temelj onkraj razumevanja obravnave čustev kot nečesa, kar je treba racionalno nadzorovati ali potlačiti, pač pa jih prepozna kot temeljni del človeške (religijske) izkušnje. Čustva, kot so sočutje, skrb, solidarnost in ran-

⁵ Krščanska feministična hermenevtika predstavlja teoretsko in metodološko paradigmo, ki prevprašuje pogoje, predpostavke in namene interpretacije Svetega pisma z vidika spola, moči in zgodovinsko pogojenih patriarhalnih struktur. Njeno izhodišče je kritična analiza interpretativnih praks, ki so oblikovale tradicionalno teološko razumevanje, in oblikovanje osvobajajočih okvirov branja, v katerem izkušnje žensk postanejo konstitutiven hermenevtični ključ. Feministična hermenevtika k svetopisemskemu besedilu pristopa s predpostavko, da so se ta besedila oblikovala, ohranjala in interpretirala znotraj patriarhalnih družbenih struktur, kar je vplivalo na način, kako so razumljeni in interpretirani pojmi, kot so *moški*, *ženska*, *stvarjenje*, *greh* in *oblast*. Ko se ta hermenevtična načela uporabijo pri analizi konkretnega svetopisemskega besedila, nastane feministična eksegeza, ki konkretno razčlenjuje strukturo, jezik in s tem teološke poudarke. Krščanska feministična eksegeza torej označuje konkretno uresničitev hermenevtičnega pristopa v praksi. Pri tem gre za analitično, zgodovinsko in jezikovno natančno razlago posameznih svetopisemskih besedil, ki v luči feminističnih načel razkriva mehanizme izključevanja, rekonstruira zamolčane, utišane ženske glasove in ponuja teološko-reinterpretativne dekonstrukcije. Hermenevtika tako določa epistemološki in etični horizont interpretacije, ki usmerja nadaljnjo eksegetsko analizo in interpretacijo svetopisemskega besedila.

ljivost, postanejo teološko pomembne kategorije – ne le zasebne, spolno pridržane, ženske lastnosti.

Krščanska feministična eksegeza tudi opozarja, da so številni moški zapisi o ženskah v Svetem pismu predpisovalni, ne opisni: ne govorijo o resničnih ženskah, ampak o idealih, ki jih je ustvarila tedanja patriarhalna družba, da bi utrdila družbeni red. Feministična hermenevtika zato predstave o čustvenosti prepoznava tudi kot del tega ideološkega sistema – čustva so se kot znak šibkosti pripisovala ženskam, moškim pa razum kot znak moči.

Na pasti predpisovalnosti opozarja tudi Esther Fuchs: da namreč njena literarna kakovost ne izključuje ideološke naravnosti – prav njena retorična učinkovitost pogosto povzroča, da se številne svetopisemske predstave ženskosti zdijo naravne ali neideološke. Pesniška domiselnost in ideološka moč se tako po njenem mnenju ne izključujeta, temveč dopolnjujeta (Fuchs 2000, 7).

Dejstvo, da je svetopisemska pripoved literarna mojstrovina, po njenem mnenju še ne pomeni, da ni normativna ali politična:

»Svetopisemska pripoved ne le, da povečuje odnose moči med moškimi in ženskami, temveč tudi zakonito utemeljuje in potrjuje politično podrejenost žensk. Brati pripoved o odnosih med moškim in žensko kot umetnost pomeni brati jo kot sveto besedilo oziroma sprejeti njen zahtevek po avtoriteti – z drugimi besedami, pomeni brati jo anahronistično.« (Fuchs 2000, 7)

V tem kontekstu Elisabeth Schüssler Fiorenza – kot pionirka feministične biblijske hermenevtike – ponuja konstruktivno, kritično analizo, kako patriarhalne strukture v zgodovini interpretacije Svetega pisma ženske in njihove izkušnje marginalizirajo. V svojih delih – kot je *In Memory of Her* (1983) – raziskuje, kako so ženske pogosto predstavljene skozi prizmo čustvenih reakcij, medtem ko so moški povezani z razumom in avtoriteto. Schüssler Fiorenza si prizadeva za dekonstrukcijo teh dihotomij in za razvoj interpretacij, ki vključujejo ženske izkušnje in glasove.

Ker je feministična teologija vse prej kot monolitna, njena notranja raznolikost, pestrost pogledov in smeri močno zaznamuje tudi različne poglede glede (ne)radikalnosti konstruktivne kritike svetopisemske eksegeze. Delo Phyllis Trible *God and the Rhetoric of Sexuality* (1978) predstavlja enega temeljnih prispevkov feministične biblične znanosti. Njen pristop je tlakoval pot poznejšim feminističnim teologinjam, kot so npr. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Rosemary Radford Ruether in Tikva Frymer-Kensky, ki so združile literarno, zgodovinsko in teološko kritiko in skušajo svetopisemske zgodbe o ženskah (re)interpretirati pozitivno. Trible s pomočjo retorično-kritične metode znova bere svetopisemska besedila, ki so se tradicionalno uporabljala za upravičevanje patriarhalnih struktur. Želi ‚depatriarhalizirati‘ branje Svetega pisma, saj razkriva, kako so patriarhalne predpostavke izvirni pomen besedil popačile. S tem uveljavlja Sveto pismo kot vir osvoboditve, ki temelji na Božjem načrtu enakosti, vzajemnosti in skupne človečnosti. Izhaja iz predpostavke, da težava ni v besedilu samem, temveč v androcentrični perspek-

tivi, skozi katero se je tradicionalno bralo in interpretiralo. Phyllis Tribble uporablja t. i. hermenevtiko zvestobe. Podobno Tikva Frymer-Kensky v delu *Reading the Women of the Bible* (2002) poudarja, da so ženske v Bibliji pogosto nosilke moдрosti in etičnih vrednot.

Esther Fuchs, judovska literarna kritičarka in eksegetinja, je ena osrednjih predstavnic radikalnejše oziroma skeptične smeri feministične biblijske kritike (podobno kot Mary Daly in Elisabeth Cady Stanton). V svojih delih (zlasti *Sexual Politics in the Biblical Narrative* 2000) nasprotuje tistim feminističnim teologinjam, ki skušajo Biblijo brati odrešujoče ali patriarhalne zgodbe reinterpreterirati pozitivno. Fuchs namreč meni, da takšne interpretacije pogosto napačno odkrivajo subverzivnost, ki je v samem besedilu ni. Govori o hermenevtiki suma (v nasprotju s hermenevtiko zvestobe Phyllis Tribble). Njen cilj ni izpostavljati pozitivne ženske like, ampak pokazati, kako pripovedi same reproducirajo podrejanje žensk.

Tudi bočvanska womanistka⁶ in biblijska učenjakinja Musa Dube v delu *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible* (2000) raziskuje dihotomijo moško – racionalno, žensko – čustveno in kako na interpretacijo Svetega pisma in omenjene dihotomije vplivata kolonializem ter patriarhat; skozi dekolonialno perspektivo ponuja analizo in dekonstrukcijo. Musa Dube je prav tako kritična do zahodnih feminističnih teologinj, ki skušajo Biblijo *rehabilitirati*: torej jo razlagati kot za ženske osvobajajočo. Podobno kot Esther Fuchs meni, da tak pristop zanemarja realne strukture zatiranja, gre pa še korak dlje: opozarja, da zahodne feministične interpretacije pogosto ignorirajo kolonialni kontekst in ponavljajo misijonarski diskurz – da torej še vedno govorijo s privilegirane pozicije moči.

Feministične eksegetinje in teologinje ne glede na raznolike pristope pri reinterpreteraciji svetopisemskih tekstov uporabljajo metodo ločevanja na obliko in vsebino: poudarjajo potrebo po reinterpreteraciji tovrstnih interpretacij za odpravo, dekonstrukcijo patriarhalnih stereotipov. Vse navedene feministične teologinje poudarjajo, da se je krščansko izročilo oblikovalo v določenem družbeno-kulturnem kontekstu, ki je bil prežet s patriarhalnimi vrednotami. Zato je naloga sodobne teologije, da to zgodovinsko zaznamovanost kritično prepozna, s tem pa dobro ločuje med vsebino (Božjim sporočilom) in obliko (jezikom in kulturnimi okviri tistega časa). To razlikovanje omogoča, da vsebina ostane nespremenjena, a jo razumemo skozi drugačen – bolj vključujoč, čustveno odprt in enakovredno pripoznan jezik.

Te prvine feministične eksegeze nam pomagajo dosledno in kritično razgraditi poenostavljeno dihotomijo moški – racionalnost : ženska – čustvenost, ki ne odraža natančno kompleksnosti svetopisemskih besedil, raznolikosti literarnih in teoloških prikazov, razmejitvev kontekstualnih in kulturnih dejavnikov.

⁶ *Womanistična (Vomanistična)* feministična teologija ima svoje korenine v afroameriškem svetu, natančneje v ZDA, kjer je zaradi soočenja različnih rasnih skupin prišlo do izbruha rasizma. Prva ženska v Ameriki, ki je zoper rasno zatiranje obarvanih žensk spregovorila v imenu črnske suženjske manjšine, je bila modra in globoko verna intelektualka črnske krvi Maria Stewart, ki je leta 1830 nagovorila spolno in rasno mešano množico ljudi. Leta 1859 se je opogumila osvobojena sužnja Sojourner Truth, ki se je s svojim znamenitim govorom in izjavo »Al' nisem ženska?« zapisala ne le v zgodovino womanistične feministične teologije, temveč tudi v zgodovino ameriške feministične misli. Izraz *womanistični* je iznašla Američanka afriške krvi Alice Walker. (King 1994, 3–6)

Z vključevanjem čustev v interpretacijo Svetega pisma feministična eksegeza poudarja, da so čustva nepogrešljiv del moralne presoje, sočutja in duhovne globine. Podobno kot Martha Nussbaum tudi feministična teologija čustva dojema kot nosilce moralne resnice – povezujejo nas namreč z drugimi, razvijajo empatijo in omogočajo pristno skupnost. Rosemary Radford Ruether, ena izmed pionirk krščanske feministične teologije, poudarja, da je v Bibliji izražena raznolikost čustev, kar kaže na njihovo pomembnost za religijo in duhovno izkušnjo. Zanj so zlasti Psalmi lep primer, kako so čustva v Svetem pismu izražena iskreno in odprto, kar potrjuje, da čustva niso nekaj, kar bi morali zavračati, ampak del duhovne realnosti:

»Svetopisemsko izročilo priznava pomen čustev, na primer v Psalmih, kjer so čustva žalovanja, veselja, zaupanja in jeze izražena odkrito in pristno. Čustva so sestavni del pristnega verskega izkustva in jih ni mogoče zavreči kot zgolj subjektivne občutke.« (Radford Ruether 1983,112)

V tradicionalni (patriarhalni) interpretaciji Biblije so moški vendarle pogosto interpretirani kot razumni, voditelji, učitelji in predstavniki Boga, ženske pa kot čustvene, podrejene, telesne ali kot tiste, ki podlegajo skušnjavam (npr. Eva v Genezi). Ta dihotomija se ni rodila neposredno iz samega svetopisemskega besedila, temveč iz kulturnih kontekstov, v katerih so bile te knjige napisane in pozneje interpretirane. Nasprotno feministična eksegeza utemeljuje hipotezo, da v Svetem pismu ni enotne dihotomije moški – racionalno : ženska – čustveno, ter ponuja kritične vpoglede v androcentično-patriarhalne interpretacije čustev in čustvenosti. V Svetem pismu je namreč mogoče prepoznati bogat nabor likov, ki razkrivajo kompleksnost človeške narave in preseganje tradicionalnih delitev na razum in čustva. V Stari zavezi je predstavljenih več žensk, ki utelešajo racionalnost, premišljenost in delovanje v prizadevanju za pravičnost in dobrobit drugih. Med njimi izstopa Debora (Sod 4–5) v vlogi vojaške voditeljice in preroške sodnice, sposobne strateškega razmišljanja, politične presoje in čustvene inteligence. Podobno Ruta (Rut 1,14-18) s svojo odločitvijo, da zapusti rodno deželo in se pridruži Naomini družini, izkazuje iznajdljivost, zvestobo, pa tudi poglobljeno moralno presojanje. Ženske, kot sta Jobova žena (Job 19,17) in faraonova hči (2 Mz 2,4-7), podobno poosebljajo praktično modrost ter zmožnost uravnoveževanja čustvenosti in razsodnosti, kar razbija stereotipne predstave o ženskah kot iracionalnih ali preveč čustvenih.

Posebej izstopata Jezabela in Estera, ki kažeta, da svetopisemske ženske niso omejene le na vloge mater in soprog, temveč prevzemajo politično in družbeno odgovornost. Estera s svojo strateško inteligenco in politično spretnostjo dojame nevarnost, ki preti njenemu ljudstvu, in s premišljenim delovanjem Jude zaščiti (Est 5–7). Njeno pogumno soočenje s kraljem, pri katerem tvega lastno življenje (Est 4,16), pričuje o izjemni čustveni odpornosti in notranji moči. Estera tako ni le upodobitev čustvene in vdane žene, temveč razumne, premišljene in odločne voditeljice, ki s svojo celostno osebnostjo presega kulturne okvire idej o ženskosti in dokazuje, da se razumnost in čustvenost ne izključujeta, temveč medsebojno dopolnjujeta.

V nasprotju s pogostim prepričanjem, da so moški svetopisemski liki brez čustvene izraznosti, Stara in Nova zaveza razkrivata številne moške, ki izkazujejo širok spekter čustev – od žalosti in strahu do sočutja in ljubezni. David, kralj in pesnik, v Psalmih (Ps 13,2; Ps 22) izliva svoja čustva, izraža obup, kesanje in hrepenenje, pri čemer razodeva svojo človeško ranljivost in duhovno poglobljenost. Podobno Elija v trenutkih obupa in strahu (1 Kr 19) izkuša tesnobo, vendar vztraja v veri; Jona izraža jezo, obup in sočutje (Jona 4), kar odraža njegovo notranjo razpetost med dolžnostjo in človeškostjo; Samuel doživlja žalost in razočaranje nad Savlom (1 Sam 15), a ohranja skrb za ljudstvo. Aharon, Mojzesov brat, medtem kaže čustveno obremenjenost ob lastnih moralnih napakah (2 Mz 32).

V novozaveznih pripovedih je Jezus Kristus predstavljen kot sočuten, empatičen in globoko čustven – žaluje ob smrti prijatelja Lazarja (Jn 11,35), izraža jezo ob nepravilnosti v templju in sočutje do trpečih. Njegova čustvena odprtost izziva tradicionalne predstave o moški čustveni zadržanosti in vzpostavlja model celovite človečnosti, v kateri so razum, čustva in duhovnost neločljivo povezani.

Svetopisemski liki – ženski in moški – tako skupaj potrjujejo, da razum in čustva nista nasprotujoči si kategoriji, temveč sestavni del človeške modrosti in moralne celovitosti. Krščanska feministična hermenevtika v tem prepoznava prostor za enakovredno opredeljevanje čustev, ki niso znak šibkosti, temveč izražajo globino človeške vere, odnosa in etične zrelosti.

Kritična analiza kaže, da dihotomija ženska – čustvenost : moški – razumnost v Bibliji nima svetopisemskega temelja. Gre torej za poznejšo interpretativno konstrukcijo, ki odraža patriarhalno miselnost zgodovinskih kontekstov. Svetopisemska besedila sama ponujajo bogato paleto ženskih likov, ki izkazujejo razumnost, modrost in duhovno zrelost.

Za kritično razumevanje čustev v Svetem pismu in preseganje dihotomije moški – razum : ženske – čustva sta potrebni obe hermenevtični smeri. Hermenevtika suma razkriva, kako svetopisemska besedila in njihova tradicija utrjujejo patriarhalne predstave o spolu in čustvih. Hermenevtika zvestobe pa omogoča, da v teh besedilih poiščemo tudi osvobajajoče vidike, ki čustva povzdigujejo kot izraz moči, sočutja in duhovne globine. Skupaj omogočata, da besedila hkrati kritično razgradimo in kreativno preobrazimo, s čimer lahko odpremo prostor za bolj celostno, enakovredno razumevanje človeka, razuma in čustev v Svetem pismu.

4. Zaključek

Analiza svetopisemskih besedil razkriva, da dihotomija med moško racionalnostjo in žensko čustvenostjo ni utemeljena v Svetem pismu kot takem, temveč je rezultat kasnejših interpretacij, kulturnih norm in patriarhalnih tradicij. Svetopisemski moški liki izkazujejo bogato čustveno globino, empatijo in občutljivost (s čimer spodbijajo stereotip o moški čustveni zadržanosti), ženski liki pa razkrivajo modrost, odločnost, pogum in strateško razičnost (kar presega predstavo o ženskah kot zgolj čustvenih in iracionalnih bitjih).

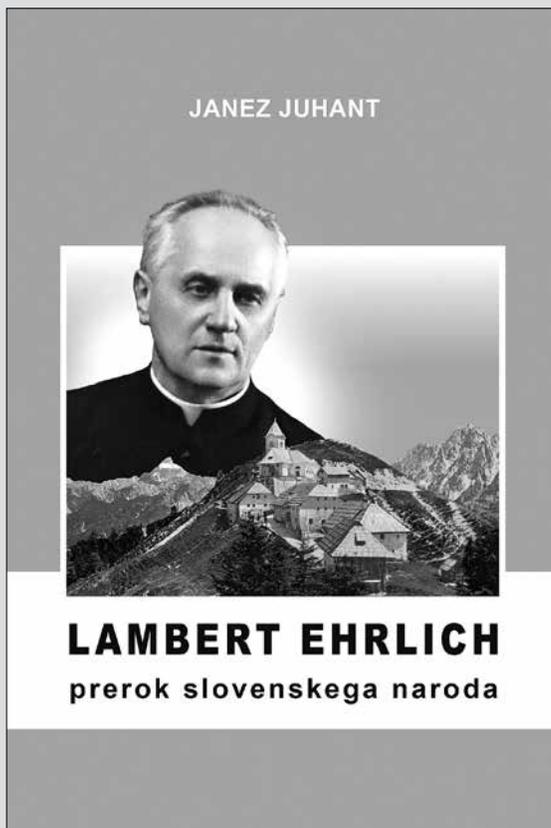
Takšno razumevanje čustev v Svetem pismu poudarja, da čustvenost ni lastnost spola, temveč izraz človeškosti, ki jo je Bog pri stvarjenju podelil obema spoloma (prim. 1 Mz 1,27). Kartezijanski binarizmi, ki so v zahodni miselni in teološki tradiciji ločevali razum od čustev ter moškost od ženskosti, so torej pripomogli k utrjevanju hierarhičnih razlik, ki niso skladne z izvirnim svetopisemskim sporočilom.

Feministična hermenevtika – zlasti v dialogu med hermenevtiko suma in hermenevtiko zvestobe – omogoča celovitejše razumevanje opisanega pojava. Hermenevtika suma razkriva androcentrične in patriarhalne strukture, ki so vplivale na interpretacijo čustev in spolnih vlog, medtem ko hermenevtika zvestobe odpira prostor za ponovno odkrivanje osvobajajočih vidikov svetopisemskih pripovedi, ki potrjujejo enakovrednost in medsebojno dopolnjevanje obeh spolov.

Sodobni teološki in biblični pristopi zagovarjajo preseganje hierarhičnih binarizmov in spodbujajo celostno razumevanje človeka, v katerem so razum in čustva, moškost in ženskost del iste Božje podobe. Kritično branje Svetega pisma tako razkriva, da njegova resnična moč ni v utrjevanju hierarhičnih razlik, temveč v razkrivanju kompleksnosti in raznolikosti čustev, sočutja in človeške povezanosti, ki presegajo kulturne in spolne hierarhične meje.

Reference

- Dube, Musa W.** 2000. *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bibles*. Missouri: Chalice Press.
- Frymer-Kensky, Tikva.** 2002. *Rating the Women of the Bible*. Schocken Books: New York.
- Fuchs, Esther.** 2000. *Sexual Politics in the Biblical Narrative: Reading the Hebrew Bible as a Woman*. London: Sheffield Academic Press.
- Furlan, Nadja.** 2006. *Manjkajoče rebro: ženske, religija in spolni stereotipi*. Koper: Založba Annales.
- . 2015. Ekonomija izkoriščanja narave in Gajino trpljenje. *Poligrafi* 20, št. 79–80:209–224.
- Lloyd, Genevieve.** 1984. *The Man of Reason Male and Female in Western Philosophy*. Minneapolis: Routledge.
- Nussbaum, Martha C.** 2001. *Upheavals of thought: The intelligence of emotions*. New York: Cambridge University Press.
- Radford Ruether, Rosemary.** 1983. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press.
- . 1998. *Women and Redemption: A Theological History*. Minneapolis: Fortress Press.
- . 2007. Ženske v svetovnih religijah: diskriminacija, osvoboditev in reakcija. *Poligrafi* 12. št. 45 / 46: 9 – 22.
- Sveto pismo: Slovenski standardni prevod.** 1996. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth.** 1983. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad.
- Šadl, Zdenka.** 1999. *Usoda čustev v zahodni civilizaciji*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Trible, Phyllis.** 1973. Depatriarchalizing in Biblical Interpretation. *Journal of the American Academy of Religion* 41, št. 1:30–48.
- . 1978. *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia: Fortress Press.



Janez Juhant

Lambert Ehrlich, prerok slovenskega naroda

Knjiga je celovit prikaz osebnosti Lamberta Ehrliche (1878–1942) ter njegovega vsestransko bogatega delovanja v Cerkvi in družbi na Koroškem in v Sloveniji. Deloval je kot duhovnik, profesor, veroslovec, misijonar, socialni in narodno-politični delavec. Odlikujejo ga izjemna sposobnost, treznost, preudarnost in človeška bližina pri presoji problemov ter zmožnost vključevanja različnih ljudi pri iskanju najprimernejših rešitev za narod in Cerkev.

Ljubljana: Teološka fakulteta, Mohorjeva družba in Društvo ob Lipi sprave, 2022. 640 str. ISBN 978-961-7167-03-0 (TEOF), 42€

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 85 (2025) 3, 697—710

Besedilo prejeto/Received:09/2025; sprejeto/Accepted:12/2025

UDK/UDC: 27-18Gregorij iz Nise

DOI: 10.34291/BV2025/03/Arko

© 2025 Arko, CC BY 4.0

Alenka Arko

The Concept of the Boundary (*methorios*) in the Anthropology of Saint Gregory of Nyssa

Pojem meje (methorios) v antropologiji sv. Gregorja iz Nise

Abstract: Gregory of Nyssa's understanding of anthropology is anything but one-dimensional. Characteristic of his thinking is the gradual move away from a Platonic, dualistic conception towards a holistic one, which was developed both in dialogue with contemporary philosophical currents and based on biblical revelation. It is therefore not surprising that his anthropology continues to pose a challenge to scholars studying the teachings of the Church Fathers on the human person. Within this holistic horizon, man is *methorios* — a boundary — precisely because he exists at the interface between the spiritual and the material order, as a creature that is both an embodied and a psychic being. Ontologically, this liminality is expressed in the soul, while morally it manifests itself in desire, which leads man either to a virtuous life or to servitude under sin. Finally, man, created in the image of God, is also, through divine providence, the threshold between created existence and the uncreated God. The ontological gulf that separates them cannot be bridged or dissolved by a human person and her endeavours. It is overcome in Jesus Christ, who unites the uncreated divine and created human nature in his person. In communion with him — and thus through grace — a human being is enabled to transcend his own limitations and participate in divine life.

Keywords: Gregory of Nyssa, anthropology, *methorios*, soul, desire, freedom of choice, grace

Povzetek: Pogled Gregorja iz Nise na človeka je vse prej kot enoplasten, še bolj pa je zanj značilno, da se postopoma oddaljuje od platonično obarvane dualistične antropologije in se približuje holistični konceptiji, ki jo razvija v dialogu s sočasnimi filozofskimi tokovi in ma podlagi svetopisemskega razodetja, zato ne preseneča, da je njegova antropologija vedno znova izziv za preučevalce nauka o človeku pri cerkvenih očetih. V holistični perspektivi je človek *methorios* (meja, presečišče), ker biva med duhovnim in materialnim stvarstvom, ker je duševno in telesno bitje. Mejo na ontološki ravni predstavlja duša, na moralni pa želja, ki človeka usmerja bodisi h krepostnemu življenju, bodisi k suženjstvu grehu. Nenazadnje je človek, ustvarjen po Božji podobi, po Božji previdnosti tudi meja med ustvar-

jeno resničnostjo in neustvarjenim Bogom. Ontološke razdalje med njima ni mogoče preseči ali izničiti, lahko pa je na nek način presežena v Jezusu Kristusu, ki je deležen tako neustvarjene Božje kot ustvarjene človeške narave in v odnosu z njim, torej po milosti.

Ključne besede: Gregor iz Nise, antropologija, *methorios*, duša, želja, svoboda izbire, milost

1. The Boundary as a Key Anthropological Category

Gregory of Nyssa is one of the ancient authors who dealt intensively with the question of human nature¹. He is also considered to be the first Christian writer to dedicate an entire treatise to anthropology, *De hominis opificio*. In addition, he wrote an independent work on the soul, *De anima et resurrectione*, which is often referred to as the “Christian Phaedo”. These two writings are generally counted among his early works. However, it is clear that Gregory dealt with the topics of man and soul throughout his life: be it in his dogmatic treatises (particularly in *Antirrheticus adversus Apollinarium*) or in works of a spiritual nature, among which his *In Canticum canticorum* stands out, where the bride is identified with the soul in the first part of the commentary.

Since the beginnings of Gregory scholarship, interpreters have tried to prove the influence of ancient philosophy—especially Platonism and Stoicism on his anthropology and thus also on his conception of the soul. Moutsoulas (1997, 380–401) identifies among the sources of Gregory’s anthropology Plato, Aristotle, Posidonius, Galen, Philo of Alexandria, and Origen. At the same time, it is evident that Gregory’s thinking cannot be reduced to a simple “transfer” of philosophical categories and their Christianization. Rather, under the decisive influence of biblical revelation, he gradually distanced himself from Stoic monism and materialism as well as from Platonic dualism between material and the spiritual world, the sensible and the intelligible—that still strongly characterised the anthropology of Origen, for example, as well as that of other Church Fathers inspired by the Alexandrian teacher, including Gregory’s elder brother, Basil the Great².

Gregory’s mature conception of reality and of the human person within it is eloquently conveyed in a passage from the 6th homily of his commentary on the *Song of Songs*, considered one of his latest works³:

¹ This article was written in the framework of the research programme P6-0262 “Values in Judeo-Christian Sources and Tradition and the Possibilities of Dialogue”, which is co-financed by the Slovenian Research and Innovation Agency (ARIS). No new data were created in this study.

² Among the most important studies on Gregory’s reception and the influence of Platonism are certainly: Balthasar 1942; Daniélou 1944; Ivanka 1964; Balás 1966; Peroli 1993; Desalvo 1996. Several scholars, however, also emphasize that Gregory thoroughly “reworked” the Platonic conception. Among them, one should mention Vogel (1986), Meissner (1991), Pochoshajew (2004), Ludlow (2013²), and Zachhuber (2000, 2012).

³ The work is generally thought to have been written between 391 and 394 (May 1971, 64; Maraval 2010, 101–116; Dünzl 1992, 26).

“The nature of things that exist is divided, at the highest level of generality, into two kinds. On the one hand, there is that which is perceptible and material; on the other, that which is intelligible and nonmaterial. Hence, we reckon something to fall into the category of the perceptible to the extent that it is grasped by sense perception, but we reckon as intelligible that which falls beyond the observation of the senses.

Of these two, the intelligible has neither limit nor bound, while the other is entirely contained by particular limits. For since matter in its totality is grasped in terms of quantity and quality, which determine its bulk and form and surface and shape, what one sees of it constitutes, in its case, a limit to what is known about it, so that the person who is investigating materiality has nothing apart from some one of these characteristics to lay hold of in the imagination. Contrariwise, that which is intelligible and immaterial, being released from such confines, escapes limit and is bounded by nothing.

But again, the intelligible nature is also divided into two kinds. The first is uncreated and is that which brings intelligible realities into being. It is what it is eternally and is in every respect self-identical. Further, it is beyond any addition to, and incapable of any diminution of, the goods it possesses. The second, however, has been brought into existence by an act of creation. It looks eternally upon the First Cause of the things that are and is preserved in every respect in the good by its participation in what transcends it. It is also, in a certain fashion, always being created as it is changed for the better by being enhanced in goodness. For this reason, no endpoint can be conceived for it either, and its growth toward the better is not confined by any limit, but the good that is given at any particular time is always a starting point for something more and better, even though it already appears to be as great and as complete as possible. In its case, too, then, the apostle’s word is confirmed, because it stretches forward in forgetfulness of things that have already been accomplished (cf. Phil 3:13). For that good which is now and again discovered to be a better thing, not to say something surpassing, focuses the attention of those who have a share in it upon itself and does not permit [them] to look toward what is past, since it voids the recollection of inferior things by the enjoyment of those that are to be honored more highly.” (*Cant.* 6: GNO VI, 173,7–174,11; trans. Norris 2012, 185–187).

1.1 The Intelligible and the Sensible

Reality is thus “divided” in two ways: firstly, into the intelligible (*noēton*) and the sensible (*aisthēton*, also *sōmatikon*), which is characteristic of Platonism (*Phaedo* 79A–B; *Timaeus* 27D–28A). The former corresponds to hypercosmic reality (*hyperkosmios*, *kosmos noētos*), while the latter refers to the material world. To the former belong the intelligible or incorporeal created beings (angels), to the latter the corporeal creatures consisting of the four elements, which cyclically transform into one another (Daniélou 1970, 75–95). A profound difference separates the two dimensions. The cyclical nature of the material cosmos is enclosed in a certain immobility, since its movement is essentially a perpetual return to its

beginning—one that also conditions the bodily life of the human being (*Op. hom.* 13: PG 44, 165 A-C; *Vit. Moys.* GNO VII/1, 50,3f)—while the intelligible sphere is open to a growth that is unceasing and without limits. In this sphere, immobility and movement co-exist; that is, the more one persists in the good, is stable in it, the more one runs towards the heights of perfection (*Vit. Moys.* II, 243: GNO VII/1, 118, 6–13).

Within such a vision of reality, the human being occupies a special place and role, since he belongs to both orders. As Gregory states, man is “on the boundary” (*meson esti to anthrōpinon*) between the two extremes (*Op. hom.* 16: PG 44, 181B), or, as he puts it previously, “akin” (*syngenōs*) to both (*Op. hom.* 2: PG 44, 133B). Gregory is convinced that such a position of the human person is the result of divine providence, for God wants the sensible, too, may share in the intelligible, and enter into relationship with God (*Or. Dom.* 4: GNO VII/2, 48,14–49,20; *Infant.:* GNO III/2, 78,13–23), can be deified (*theopoiēmenos*). Divine providence has inscribed into creation a precise order and sequence (*taxis kai akolouthia*), according to which animate reality succeeds inanimate reality, while human nature—as the unity of body and soul—constitutes the pinnacle of ontological perfection of created order (Daniélou 1970, 116–132).

More precisely, the boundary is the soul: “The human soul stands on the borderline (*methorios*) between two kinds of reality. One of them is incorporeal and intelligent and pure, while the other is corporeal and material⁴ and nonrational”. (*Cant.* 11: GNO VI, 333,13–15; trans. Norris, 353)

Thus, the human being is not merely a boundary, but also a mediator between the two realms, because of his structure and position in the universe (Peroli 1993, 32–34; Gillet 1962, 62–83), a mediator between God and the world (*Op. hom.* 10: PG 44, 148B–C; *An et res.* GNO III/3, 781f). Gregory expresses this conviction in the following words:

“By divine wisdom there takes place a mingling and a union (*mixis te kai anakrasis*), so that all things may equally partake (*metechoi*) of the Good and that none of the beings may be deprived of the higher nature (*kreitonos physeōs*)”. (*Or. Cat.* 6: GNO III/4, 22,1–3)⁵

1.2 The Uncreated and the Created

A second distinction concerns intelligible reality itself, namely the distinction between the uncreated (*aktiston*)—i.e. God—and the created (*ktiston*), to which angels, humans, and the rest of creation belong. The first is infinite in the act; the second is characterised by the infinite growth of the good (*Cant.* 6: GNO VI,

⁴ It seems that Gregory is not referring to a crude secondary matter, but to prime matter in the Aristotelian sense—understood as pure potentiality (*dynamis monon*)—and associates it with the intelligible dimension of the soul. This becomes even clearer in *Contra Eunomium* III (GNO II, 168,17). Prime matter is reinterpreted as the soul’s receptive capacity, a substrate of potentiality awaiting fulfilment through form, namely assimilation to God. For Gregory, the prime matter thus stands for the soul’s intelligible openness to divine transformation.

⁵ Translation is our own.

173,14f; *Eun. GNO I/1*, 133,28–29; *GNO I/2*, 107,20–108,1). While the first distinction – between intelligible and sensible reality – was classical and philosophical, this distinction between the uncreated and the created is clearly Christian and of great significance.

Gregory insists that intelligible created reality is not closer to God than sensible reality. In this he differs decisively from many Christian authors who ascribe a privileged, superior position to the soul or the spiritual dimension. There is the same infinite distance between uncreated reality and every created being. Gregory thus overcomes a dualistic view of the world that is particularly characteristic of Neoplatonism, with its series of mediating entities between the One and the “many” (Balthasar 1942, XVII–XVIII). He affirms:

“For every created being is distant, by an equal degree of inferiority, from that which is the Highest, Who is unapproachable by reason of the sublimity of His Being: the whole universe is in value the same distance beneath Him”. (*Or. Cat.* 27: *GNO III/4*, 69,19–23; trans. NPNF² 5:952)⁶

The difference between uncreated and created realms lies in this: the former is immutable (*atreptē*), the latter mutable (*treptē*), a condition determined by the fact that creation itself is change (*alloiōsis*), a transition from non-being to being by the will of God (*Op. hom.* 16: PG 44, 184C–D; *Or. cat.* 21: *GNO III/4*, 55,4–18). Put differently: only God is self-sufficient, while created beings depend at every moment upon God, receiving life from him and through their relation to him (*Vit. Moy.* II,25: *GNO VII/1*, 40,20–25).

The multifaceted character of Gregory’s cosmology and anthropology becomes clear here. Earlier, we emphasised that the sensible differs from the intelligible precisely because it is subject to mutation, while the intelligible remains immutable, whereby change means imperfection. However, when Gregory deals with the relationship between the uncreated and the created, perfection is associated with immutability, while change functions as the very dynamic of growth in perfection⁷. The difference between these two perspectives lies in the orientation of the movement. The negative movement of the material is cyclical; everything endlessly repeats itself (*Vit. Moys.* *GNO VII/1*, 50,6–16), while the positive movement of the created spiritual reality is linear and infinite. Gregory underscores that the human person must be in constant spiritual progress, since even a rest (*stasis*) represents a step backwards (*Vit. Moys.* I,6: *GNO VII/1*, 3,22–23). Positive stability of the created spiritual reality can only be spoken of in relation to Christ, who is called by Paul the “Rock” (1 Cor 10,4; *Vit. Moys.* II,244: *GNO VII/1*, 118,20). However, since the relationship is always a dynamic reality, it can be constantly deepened, thus forever

⁶ Gregory conveys the same idea in *Maced.* (*GNO III/1*, 101,7–9), where he explicitly rejects the notion that the Holy Spirit could be understood as a kind of mediator, thereby safeguarding the Spirit’s full divinity and consubstantiality with Father and Son.

⁷ The mutability of created reality explains both the possibility of turning away from the good—that is, the possibility of evil—and the character of the incessant growth in virtuous life. The first possibility—conceived not ontologically but morally—will be examined later.

retains the character of growth, i.e. movement. So, what appears to be a form of positive stability is, at the same time, inherently dynamic. “The limit (*oron*) of perfection (*teleiotēs*) is the fact that it has no limit”. (*Vit. Moys.* I,5: GNO VII/1, 3,13–14)

The identity of the created being lies precisely in the tension between being and becoming, stability (*stasis*) and movement (*kinēsis*). This tension is the consequence of the ontological status of created being. “Created nature finds no stability of its being except in this becoming, in this continual conversion (*epistrefein*), in this ongoing participation in the infinite being of God”. (Peroli 1993, 42) Balthasar (1984, 12) therefore concludes that for Gregory the essence of created being is precisely “becoming.” Were it to cease moving, it would cease to exist. In his created nature, a human being can never finally and irrevocably attain the good, not only on earth, but also during eternal life; he can attain an ever-greater participation in the uncreated good (Daniélou 1970, 103). The difference between earthly and eternal life consists in the impossibility of declining from the good, i.e., God, in the latter.

Although Gregory, in his conception of reality, collocates every dimension (intelligible and sensible, uncreated and created) and being in its proper place and in the relationships predetermined and decided in God’s plan, his concept of the boundary leaves room for the possibility of crossing it, which makes Gregory’s anthropology particularly fascinating. The boldness with which he attempts to transcend ontological limits is dogmatically safe; it is Christological: in the one who is both God and man, who belongs to both the uncreated and the created natures, the ontological gulf is overcome (*Perf.* GNO VIII/1, 204). In all other human beings, who are exclusively created, this gulf may be surpassed not by nature but by grace, insofar as they are conformed to Christ and partake of his life (*Inst.* GNO VIII/1, 178). Thus, Gregory can say that the saints stand on the boundary between the human (created) and the divine (uncreated). Concerning his sister Macrina and her fellows, he reflects:

“Who, then, could bring under human consideration the manner of such a life? For their existence was placed upon the boundary (*methorios*) between the human and the incorporeal nature. For to be freed from human passions, they were in a nature superior to man; yet to appear in the body and to be encompassed with form, and to live in association with the organs of sense, in this they remained less than the angelic and incorporeal nature”. (*Macr.* 11: GNO VIII/1, 382,19–26)⁸

Gregory does not, of course, suggest that the virtuous human being becomes a pure spirit. In his early work *Apologia in Hexaemeron* he affirms that the angelic world constitutes a kind of boundary between the sensible and the intelligible, as the Apostle Paul also testifies (1 Cor 12:2). The angelic realm is “the highest point of stability for the mutable world” (*Hex.* PG 44, 121), that is, for the created order. Above it there exists only the immutable and uncreated reality of God (Daniélou 1944, 151–160). In this sense, angelic nature may be regarded as “more than human”. Nevertheless, in God’s plan, the human being stands “above” the angels, for man alone was

⁸ Translation is our own.

created in the image of God and thus constitutes the central element of the universe; all other creatures were brought into being for his sake. The decisive foundation of such an understanding is Christological: the central event of salvation history is the Incarnation of the Son of God, who did not assume an angelic nature but a human one—that is, he truly became flesh (*Or. Cat.* GNO III/4, 61; *Cant.* 5: GNO VI, 163,11–164,15). For this reason, any negative evaluation of the body or its depreciation as something of lesser value than the spirit cannot be justified within Christianity.

The comparison of the virginal life with the angelic makes use of a classical *topos*, which should not be understood ontologically, but exclusively morally (Frank 1964). The angels serve as a model of perfection, since they are neither subject to the passions nor to sin (*Or. Dom.* 4: GNO VII/2, 49–50) and already participate in the *visio beatifica* (*Virg.* 4: GNO VIII/1, 276), to which human beings only gradually advance (Völker 1993, 183). Here, too, Gregory's thinking follows that of the apostle when he reflects on the contrast between flesh and spirit (Gal 5:16–17; Rom 8:5–9). The flesh symbolises the inclination, the submission to passions and sin, while the spirit denotes the orientation of the embodied person towards virtue and God (*Beat.* 8: GNO VII/2, 164,16–20)⁹.

2. The Concept of the Soul

Gregory's conception of the soul is markedly eclectic (Smith 2004, 48–74). The early treatise *De anima et resurrectione*, where he developed his doctrine of the soul most considerably, is undoubtedly both a dialogue and a polemic with contemporary philosophical views of the soul as well as a search for a clearly Christian answer. Many scholars agree that Gregory's doctrine represents a critique of Stoic and Epicurean materialism on the one hand but also takes up elements of Platonic and Neoplatonic doctrine on the other (Peroli 1997, 117–139). Given Gregory's explicit intention to formulate a Christian understanding of the human being, the assessment of Zachhuber (2012, 211–232) is more accurate. He argues that although the author uses Platonic dualism in some places—such as when he claims that the soul is rational, or even that only the intellect (*noūs*) is the soul *stricto dictu* (*An et res.* GNO III/3, 32,11), or when he articulates the tension between soul and body—he decisively rejects dualism in his essence. This is evident in his refusal to accept the Platonic notion of the pre-existence of the soul and in his defence of the resurrection of the dead, which for the Platonists amounts to a degradation of the soul, currently imprisoned in the body as in a dungeon and therefore longing for liberation from the body at the moment of death. Resurrection forestalls such liberation from bodily fetters, which is why it is rejected.

What is decisive for Gregory is above all the unity of the human being, i.e. the inseparability of soul and body. For this reason, he is not primarily concerned with

⁹ A similar perspective is also found in Neoplatonism (Plotinus. *Enneads* IV,4,3), where it was probably taken over from Posidonius (Vogel 1986, 213–232; Peroli 1993, 32).

the abstract question of what the soul is in itself, as he does not understand it as existing separately from the body. Rather, his enquiry focuses on the question of what the soul is in relation to the body—and this is precisely the question that concerns us in the context of a holistic anthropology. Gregory explains:

“The soul is an essence created, and living (*zōsa*), and intellectual (*noēra*), transmitting from itself to an organized and sentient body the power of living and of grasping objects of sense, as long as a natural constitution capable of this holds together”. (*An et res.* GNO III/3, 15,6–9; trans. NPNF² 5:842)

The soul is described as “living”, which means that it is responsible for the existence of the human being. It functions as a life principle—but not of its own accord, as in Platonism, but by receiving its vitalising power from God. The “living” soul is therefore not alive *per se*, but precisely and exclusively as a constitutive life principle of the human person, a composite of soul and body. Gregory is convinced that the body only becomes what it is through the presence of the soul; conversely, without reference to the body, nothing substantial or effective can be asserted in relation to the soul itself (Ludlow 2018, 160–178).

Furthermore, the soul is “intellectual”. According to Gregory’s holistic anthropology, the “functions” of the soul consist in transferring its powers to the body and its organs. In this sense, the soul is *methorios*—a mediating principle. The soul fills the body with life, is responsible for blood circulation, breathing, digestion, the operation of muscles and nerves, for growth, nutrition, and sense perception. The latter are very important, because “the senses are not purely biological and organic functions of the body /.../ What we call seeing, hearing, even feeling, is always integrated into our rational understanding of the world”. (Zachhuber 2012, 225).

In this way, other faculties—such as the will (*boulēsis*), appetite (*epithymia*), and emotions (*pathē*)—are likewise situated between the intellect (*noūs*) and the body, as was characteristic of the philosophical tradition of the time¹⁰. They are not parts (*meros*) of the soul; rather, Gregory uses terms for them that denote actions and powers—*orexis*, *hormai*, *dynamis*, and *kinēmata*, as we can see in his later writings (Smith 2004, 72). In this context, Nyssen uses *logistikon* (reason), *thymos* (drive), and *epithymia* (desire) to make conceptual distinctions between the general powers or activities of the soul. These faculties or motions are necessary for human action and existence.

¹⁰ In *De anima et resurrectione* (GNO III/3, 32,18–34,11), he openly criticises Plato and his tripartite view of the soul, in particular the image of the winged chariot in which the charioteer—*logistikon* (reason) steers two horses: the noble, spirited or courageous part (*thymos*) and the unruly, appetitive part (*epithymia*)—desires, lusts and bodily cravings, described in Phaedrus 241C–247B. Rather, he seems to align himself more closely with Aristotle and with his three *dynamēis* (powers) of the soul—the mind (*noūs*), sense perception (*aisthēsis*), and movement (*kinēsis*). The Stagirite holds that the faculty of sense perception corresponds to the *orektikon* (appetitive faculty), which includes above all desire (*epithymia*), drive (*thymos*), and choice (*boulēsis*) (*De Anima* 2.2, 414a29). Barnes (1994, 14) argues that Gregory “has achieved a way of speaking of the soul as having essential unity in contrast with the awkward Platonic language of different parts of the soul. Hence, Nyssen and Aristotle’s view of the soul as trichotomous rather than tripartite”. On the structure of the soul see also (Arko 1999, 189–191).

On the ontological level the irrational faculties are neutral and serve to mediate between the material and the intelligible; they are located at the boundary (*mesōs*) between the two realms of reality (*An et res*. GNO III/3, 31,16–32,17).¹¹ It is evident, however, that Gregory works with two different schemes: an ontological and a moral, which he coordinates more or less harmoniously. For the irrational faculties of the soul are also morally qualified¹². Their orientation, however, depends on the extent to which they are connected to reason, called also *hēgemonikon*, the “ruling principle” or the guiding faculty of the soul¹³. When they are in harmony with this rational guide, the impulses of the human person are elevated and directed towards the pursuit of virtue. If, on the other hand, they are detached from reason and come under the dominion of disordered desires, they incline the person to a way of existence enslaved by the negative passions (Peroli 1993, 251–259).

2.1 Role of Irrational Motions

The cause of any movement in the soul, whether rational or irrational, is spiritedness or irascible faculty (*thymos*) and desire or appetitive faculty (*epithymia*). They represent the fundamental modalities of human reaction: in the case of pleasant stimuli, desire, or with unpleasant stimuli, dislike. This is the principle of attraction. In other words, they are the drive to act to attain a desirable object or to resist an unpleasant one (Smith 2004, 68):

“Under the control of reason and directed to God, *epithymia* is love and *thymos* is courage, which drive the soul toward God and enable it to overcome the temptations of other lesser goods or impediments, such as fear of death, that would divert it from its proper goal. Thus, these non-rational impulses can become the allies of reason”. (Smith 2010, 20)

However, if they are not subordinate to reason, they have the opposite effect and reduce human behaviour to the irrational. Gregory calls it bestial (*Prof*. GNO VIII/1, 137,15–25).

“The human being has in fact the terrible power to renounce his own being and his own humanity, breaking the communion with God and others and literally becoming a beast, as can be understood from the reference to the dogs in Nyssen’s commentary on Ps 58,15”. (Maspero 2010, 41)

¹¹ It is also the case, however, that we find passages in which Gregory explains that the irrational faculties are secondary in the human being, or rather the consequence of sin and the degradation of the soul (*An et res*. GNO III/3, 36,7–37,4; *Virg*. GNO VIII/1, 305,2–306,1; *Mort*. GNO IX, 52.5f). The principal motivation for such reasoning is the fact that the soul is created in the image of God, and in the divine nature, there is nothing of the desiderative or the irascible (*An et res*. GNO III/3, 33–34). Nevertheless, Gregory is convinced that by means of free choice the human being can “rise above” the irrational and, through reason, overcome this degradation (*Mort*. GNO IX, 55,24f).

¹² Such an approach is Stoic in character: the same *dynamis* of the soul can be rational, covetous, or irascible, depending on circumstances and disposition (Plutarch, *De virtute morali* 441C: SVF III, 459).

¹³ A Stoic conception believed to reside in the heart (Galen, *PHP*: V 6,25: SVF II, 826), integrating and directing all other faculties of the soul.

In this way, even the most essential characteristic of the divine image in man—free will (*proairesis*)—is weakened and obscured: the slavery (*douleia*) of the passions makes him a slave (*doulos*) of sin (*Beat.* 3: GNO VII/2, 105,24–106,18).

As previously emphasised, here, the ontological aspect is inseparably intertwined with the spiritual and moral aspects. The orientation imparted by *thymos* and *epithymia* assumes either a virtuous or a vicious character. Gregory also applies the concept of boundary here. In explaining the symbol of the “narrow gate”, he says: “virtue is discerned in the mean (*en mesotēti*), all evil naturally operates in a deficiency of or an excess of virtue”. (*Vit. Moys.* II,228: GNO VII/1, 132,11–13; trans. Malherbe, Ferguson, 128; cfr. *Cant.* 9: GNO VI, 284,5–6) The middle (*meson*) between excess and deficiency is thou the measure (*metron*) defined by the right mean (*tē mesotēti*) between opposing qualities (*Eccl.* 6: GNO V, 375,4–7)¹⁴. Thus, courage (*andreia*) is found as a mean (*en mesotēti*) between excessive rashness and the lack of cowardness; wisdom (*sophia*) lies between shrewdness and simplicity; moderation (*sōphrosynē*) is an intermediate disposition between libertinism and scrupulosity (*Vit. Moys.* II,288–289: GNO VII/1, 132,13–133,4). Gregory illustrates this insight in *De virginitate* with the example of the woman who discovers the lost Drachma (Lk 15:8–10):

“The neighbours, that is, the soul’s familiar powers, both the reasoning (*logistikē*) and the appetitive (*epithymētikē*), the affections (*diathesis*) of grief (*lypē*) and of anger (*orgē*), and all the rest that are discerned in her, at that joyful feast which celebrates the finding of the heavenly Drachma are well called her friends also; and it is meet that they should all rejoice in the Lord when they all look towards the Beautiful and the Good, and do everything for the glory of God, no longer instruments of sin”. (*Virg.* GNO VIII/1, 301,23–302,4; trans. NPNF² 5:698–699)

3. The Freedom of Choice

The responsibility for maintaining balance rests with freedom of choice (*proairesis*), by virtue of whose presence Gregory ascribes a royal dignity to the human being. “We are free from necessity,” argues, “and not in bondage to any natural power, but have decision in our own power as we please” (*Op. hom.* 16,11: PG 44, 184B; trans. NPNF² 5:785). *Proairesis* is thus the ability with which man can shape himself and his identity. In other words, it enables self-control and self-realisation, the aim of which is to be free from sin, to shine as the image of God, and to live in piety (*Perf.* GNO VIII/1, 195–196). Gregory even says that man can become to some extent father of himself because of the freedom of choice (*Vit. Moys.* II,3: GNO VII/1, 34,10–14). So, it is clear that by means of *proairesis*, the

¹⁴ Such a doctrine is found already in Aristotle’s *Nicomachean Ethics* (II.7, 1107a21–1107b4–14). Peroli (1993, 260) maintains that Gregory did not take over the teaching directly from the Stagirite, but that the conception of the “mean” was widely diffused among Christian authors of his time, mediated through Middle Platonism. Thus, for example, Plutarch holds that the soul, to attain harmony—just as in music one must avoid the extreme notes—must likewise avoid both excess and defect (*De virtute morali* 444F–445A).

human being is called first to exercise governance over himself before assuming dominion over creation.

Sometimes he seems to conceive growth in perfection linearly, without the danger of regression, as Moses or the bride in the Song of Songs. But the bishop of Nyssa is by no means naïve and fully aware that such growth cannot be the result primarily of human strength or moral effort but is always a gift of grace. *Proairesis* is “the gift which permits the Christian to appreciate the divine grace in the struggle to preserve it” (*Cant. GNO VI, 55; Maspero 2010, 40*)¹⁵. Nevertheless, Gregory is convinced that the person who has decided in favour of Christ and has been cleansed of sin in the sacrament of Baptism is called to set out resolutely on the path to perfection by means of *proairesis*.

Even when the human being chooses evil, such a decision is never absolutely definitive. Since *proairesis* belongs to the very essence of the divine image in man — a reality that can neither be cancelled nor erased — the possibility of repentance always remains open. The ontological mutability of the human condition ensures that a person can, until the end of life, interrupt the trajectory of sin, turn away from it, and reorient himself toward God. Even more, Gregory was one of the ancient thinkers who advocated the doctrine of *apokatastasis* in accordance with which even in death, man retains the ability and possibility to repent and thus the freedom to determine his relationship both to God and to all other creatures (Ramelli 2013).

In this dynamic, the human being is capable of further progress, regression, or conversion (*Inscr. 7: GNO V, 46–47*). Gregory argues that the decisions of *proairesis* depend on consuetude, i.e. are based on previous actions and choices. Therefore, even if a change of direction in life is always possible, it is by no means indifferent how one orients one’s existence and how one cooperates with divine grace:

“All those elements of the soul which lie on the border-land (*en methoriō*) and are capable from their peculiar nature of inclining to either of two opposites whose eventual determination to the good or to the bad depends on the kind of use they are put to”. (*An et resurr. GNO III/3, 39,17– 41,1; trans. NPNF² 5:855*)

Yet, since Gregory was a pastor of the Christian community and responsible for its spiritual growth — among other things, also for certain monastic communities, especially after Basil’s premature death — he places decisive emphasis on the positive construction of the identity and of the spiritual growth.

4. Longing for God as a Boundary

This dynamic appears with particular force in the commentary on the Song of Songs, which is addressed to the perfect—to those who have been cleansed from the stain of sin in Baptism and whose desire is directed towards the contemplation of God, union with him, and a longing that is never finally satisfied. Each fulfilment becomes a new

¹⁵ On grace in the works of Gregory of Nyssa (Arko 2008, 5–25).

provocation of desire, or rather a deepening of it. Daniélou (1944, 298) described this reality as *epektasis* (from verb *epekteinomai*, Ph 3:13). *Epektasis* denotes “the definitive and paradigmatic form of the relationship between God and man”, “eternal immersion in intimacy with him” (Maspero 2018, 3). It is essentially the constant forgetting of what lies behind us and the striving forward to what lies ahead—an eschatological ascent that never finds its completion. Whenever the human person attains the good, an even deeper longing for God is awakened within him; yet God can never be grasped or possessed.

“The divine nature’s greatness knows no limit, and no measure of knowledge sets bounds to a seeker’s looking—bounds beyond which no one who is reaching to the heights must cease to move ahead. On the contrary, the intelligence that makes its course upwards by searching into what lies beyond it is so constituted that every fulfilment of knowledge that human nature can attain becomes the starting point of desire for things yet more exalted”. (*Cant.* 6: GNO VI, 179,20–180,7; trans. Norris, 191–193)

Precisely in, and because of, the awareness of God’s unattainability, the human person undergoes not only moments of ascent but also of descent. These descents do not always carry a moral valence but are rather the result of human mutability—an instability that arises from the tension between past, present and future, between memory, hope and the constant experience of transience and death. The awareness of this tension and of God’s unattainability can drive a person into despair, simply because true life consists in the vision of the infinite and immutable God, whom the human being cannot attain by his own efforts—a fact of which Gregory is acutely aware (*Beat.* 6: GNO VII/2, 136,25–138,24; *Eccl.* GNO V, 414,14–415,10; *Cant.* 12: GNO VI, 357,15–358,3). But it is precisely here that the full power of longing is revealed — a longing that proves to be stronger than the experience of the human inability to reach God. For the God who has implanted in the heart of man, created in the divine image, the longing for union with himself, also grants the power to reach that which lies beyond human capacity (*Cant.* 6: GNO VI, 183,1–10). Thus, the longing is also the boundary. What lies beyond the ontological capacity of the soul is made possible by grace, if one freely decides to open himself to God, who wants man to share (*methexis*) fully in divine life. In relation to him, the finiteness of the creature is constantly overcome. Although man remains a finite being by nature, through grace, he enters into an infinite growth that progresses without limit and deepens the relationship with God.

At this point, a crucial question arises: how is the paradox to be understood that the longing for God never comes to rest, not even in the eschatological order? For even after death, when man is united with God and nothing poses a threat to their relationship, the longing remains infinite. Gregory responds: after death, man realises that the true satisfaction of his longing is always a new desire (*heteron epithymian*, *Cant.* 13: GNO VI, 370,2). The infinite and incomprehensible nature of God is therefore not a cause for despair or disappointment, even if every experience of God causes pain, which Gregory calls an “admirable wound” (*kalon trauma*), but it is the beginning of a new experience, an ever-greater immersion in God (*Cant.* 12: GNO VII/1, 366,5–6).

5. Conclusion

These considerations have shown that the concept of the boundary is constantly present in the work of Gregory of Nyssa and that it serves as a means of finding a balance— both between man and the cosmos, between him and God, and between the different dimensions of the human being. The concept of the boundary helps him above all to interpret God’s plan, which on superficial observation can appear unclear or even contradictory and paradoxical due to the drama of salvation history. The life of the individual himself often seems to have the same characteristics. We cannot claim that Gregory’s interpretation of anthropology is linear or always coherent. However, it is clear that it is multi-layered and often interwoven with a moral component that can never be completely separated from the ontological level. Nevertheless, it is based on the conviction that human existence is ordered and internally harmonised by God, even if it cannot be perceived directly, and is oriented towards fulfilment in Christ, who definitely “explains” the meaning of the boundary between the physical and the spiritual in human nature and between the created and the uncreated. Outside of Christ, the world and human life seem to be filled predominantly with negative tensions; in Him, however, they are not extinguished, but redefined, given meaning, and offered new hope to humanity and, through it, to all creation.

The most significant aspect of this complexity lies in the positive evaluation of all that has emerged from God’s hands, combined with the conviction that God is always ready to “sustain” his creation and enable it to reach its goal – participation in divine life. This participation constantly pushes the boundaries but never cancels them out and deepens the relationship with God and in him with the brothers and sisters. Such a quest for a holistic view of the whole of created reality, with man as the crown, makes Gregory’s anthropology not only extraordinarily convincing, but also profoundly relevant for today.

Abbreviations

GNO – Gregorii Nysseni Opera.

NPNF² – Schaff 1996–1997 [The Nicene and Post-Nicene Fathers: Second Series].

PG – *Patrologia graeca*.

PHP – *De Placitis Hippocratis et Platonis*.

SVF – *Stoicorum Veterum Fragmenta*.

References

- Arko, Alenka. 1999. *L'uomo interiore secondo san Gregorio di Nissa. Una metafora antropologica alla ricerca della piena valorizzazione dell'uomo*. Pontificia Università Gregoriana, Rome.
- . 2008. Nauk o milosti pri sv. Gregorju iz Nise. *Bogoslovni vestnik* 68, no. 1:5–25.
- Balás, David L. 1966. *Methousia Theou: Man's Participation in God's Perfections According to Saint Gregory of Nyssa*. Rome: Pontificum Institutum S. Anselmi.

- Balthasar, Hans Urs von.** 1942. *Présence et Pensée: Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris: G. Beauchesne.
- . 1984. *Die Versiegelte Quell: Auslegung des Hohen Liedes*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Barnes, Michel.** 1994. The Polemical Context and Content of Gregory of Nyssa's Psychology. *Medieval Philosophy and Theology* 4:1–24.
- Daniélou, Jean.** 1944. *Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*. Aubier: Éditions Mouton.
- . 1970. *L'Être et le temps chez Grégoire de Nysse*. Leiden: Brill.
- Desalvo, Claudia.** 1996. *L'“oltre” nel presente: La filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*. Milan: Vita e pensiero.
- Dörrie, Heinrich, and Matthias Baltes.** 1993. *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus: Text, Übersetzung, Kommentar*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Dünzel, Franz.** 1992. *Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Frank, Karl Suso.** 1964. *Angelikos bios. Begriffsanalytische und Begriffsgeschichtliche Untersuchung zum “eegelgleichen Leben” im frühen Mönchtum*. Münster: Aschendorff.
- Gillet, R.** 1962. L'homme divinisateur cosmique dans la pensée de S. Grégoire de Nysse. *Studia patristica* 6:62–83.
- Ivánka, Endre von.** 1964. *Plato Christianus*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Ludlow, Morwenna.** 2013. *Gregory of Nyssa, Ancient and (Post)modern*. 2nd Edition. Oxford: Oxford University Press.
- . 2018. Christian Formation and the Body–Soul Relationship in Gregory of Nyssa. In: Anna Marmodoro and Neil B. McLynn, eds. *Exploring Gregory of Nyssa: Philosophical, Theological and Historical Studies*, 160–178. Oxford: Oxford University Press.
- Malherbe, Abraham J., and Ferguson Everett.** 1978. *Gregory of Nyssa. The Life of Moses*. New York: Paulist Press.
- Maraval, Pierre.** 2010. Biography of Gregory of Nyssa. In: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, 101–116. Leiden: Brill.
- Maspero, Giulio, and Lucas F. Mateo-Seco.** 2010. *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*. Leiden: Brill.
- Maspero, Giulio.** 2010. Anthropology. In: Maspero and Mateo-Seco 2010, 37–47.
- . 2018. The *In Canticum* in Gregory's Theology: Introduction and *Gliederung*. In: G. Maspero, M. Brugarolas, and I. Vigorelli, eds. *Gregory of Nyssa: In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17–20 September 2014)*, 3–52. Leiden: Brill.
- Maturi, Giorgio.** 2010. De anima et resurrection. In: Maspero and Mateo-Seco 2010, 27–29.
- . 2010. De hominis opificio. In: Maspero and Mateo-Seco 2010, 544–545.
- May, Gerhard.** 1971. Die Chronologie des Lebens und der Werke Gregors von Nyssa. In: M. Harl, ed. *Écriture et Culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, 51–66. Leiden: Brill.
- Moutsoulas, Elias D.** 1997. *Grigórios Nísisis, Víos, Sigrámmata, Didaskalía*. Athens: Eptálophos.
- Norris, Richard A.** 2012. *Gregory of Nyssa's fifteen Homilies on the Song of Songs*. Atlanta: SBL Press.
- Peroli, Enrico.** 1993. *Il platonismo e l' antropologia filosofica di Gregorio di Nissa: Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*. Milano: Vita e pensiero.
- Pochoshajew, Igor.** 2004. *Die Seele bei Plato, Plotin, Porphyry und Gregor von Nyssa*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Ramelli, Ilaria L. E., ed.** 2007. *Gregorio di Nissa: Sull'anima e la resurrezione. Testo greco a fronte*. Milano: Bompiani.
- . 2013. *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. Leiden: Brill.
- Schaff, Philip, ed.** 1996–1997. *The Nicene and Post-Nicene Fathers: Second Series*. Vol. 5, *Gregory of Nyssa Dogmatic Treatises*. Albany, OR: AGES Software.
- Smith, Warren J.** 2004. *Passion and Paradise. Human and Divine Emotion in the Thought of Gregory of Nyssa*. New York: Herder&Herder Book.
- . 2010. Desire. In: Maspero and Mateo-Seco 2010, 219–220.
- Vogel, Cornelia J. de.** 1986. *Rethinking Plato and Platonism*. Leiden: Brill.
- Völker, Walter.** 1993. *Gregorio di Nissa filosofo e mistico*. Milano: Vita e pensiero.
- Zachhuber, Johannes.** 2000. *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*. Leiden: Brill.
- . 2012. Die Seele als Dynamis bei Gregor von Nyssa: Überlegungen zur Schrift *De anima et resurrectione*. In: Clemens Sedmak and Malgorzata Bogaczyk Vormayr, eds. *Patristik und Resilienz: Frühchristliche Einsichten in die Seelenkraft*, 211–232. Berlin: De Gruyter.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 85 (2025) 3, 711–724

Besedilo prejeto/Received:11/2025; sprejeto/Accepted:11/2025

UDK/UDC: 165.742Nogarole I.

DOI: 10.34291/BV2025/03/Bozic

© 2025 Božič, CC BY 4.0

Anja Božič

In muliere virum faciat opus est: Čustva kot znamenje ženskosti ali del retorične strategije v humanističnih panegirskih Isotte Nogarole (1418–1466)

In muliere virum faciat opus est: Emotions as a Sign of Femininity or Rhetorical Tool in Humanist Panegyrics of Isotta Nogarola (1418–1466)

Povzetek: Literarno ustvarjanje ene prvih humanističnih avtoric, Isotte Nogarole, je bilo v zgodovini književnosti večinoma obravnavano z vidika spola. Prevladujoče interpretacije njene literarne kariere temeljijo na trditvah, da si je Nogarola pot v pretežno moške kroge *rei publicae litterariae* utrla z namernim zatajevanjem svoje ženskosti, kar naj bi se odražalo predvsem v njenih izrazih čustev. Nasprotno pa pričujoči prispevek¹ opozarja, da Nogarola čustva manjvrednosti, ponižnosti ali domnevne ženske šibkosti uporablja kot del uveljavljenih retoričnih strategij, denimo *captatio benevolentiae*. Podobno svoja dela prepleta z avtoironičnimi namigi na žensko klepetavost, hkrati pa svoj spol slavi skozi kataloge znamenitih žensk. Svojega spola tako nikakor ne potlači, temveč ga zavestno izpostavlja – in se v svojih delih se v svojih delih namenoma opredeljuje kot ženska avtorica.

Ključne besede: humanizem, čustva, žensko avtorstvo, retorične strategije

Abstract: The literary output of one of the earliest female humanist authors, Isotta Nogarola, has for the most part been examined through the lens of gender. Prevailing interpretations agree that Nogarola has gained access to the predominantly male circles of the humanist *rei publicae litterariae* by deliberately suppressing her femininity, a strategy supposedly linked above all to either the absence of emotion or the expression of inferiority. In contrast, the present contribution shows that Nogarola incorporates feelings of submissiveness, humility, or alleged female weakness into established rhetorical strategies such

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0262 „Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga“, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS). Za podporo tej raziskavi niso bili ustvarjeni nobeni novi podatki.

as *captatio benevolentiae*. In similar manner, she enriches her works with self-ironic allusions to feminine loquacity while simultaneously celebrating her gender through catalogues of illustrious women. She therefore does not suppress her sex; rather, she consciously foregrounds it and explicitly positions herself in her works as a female author.

Keywords: humanism, emotions, women, female authorship, rhetorics

1. Uvod

V literarni zgodovini v veliki meri velja, da je bilo literarno udejstvovanje v izobraženjskih krogih renesančnega humanizma rezervirano bolj ali manj za moške (Stevenson 2006, 512). Med osrednjimi razlogi za to naj bi bil velik pomen udejstvovanja v javnem življenju v tem času – eden temeljnih humanističnih idealov je bilo vsekakor aktivno delovanje znotraj družbe in države, pogojeno z znanjem govorništva, prepričevanja in spretnega izražanja sploh (Robey 1980, 38; Garin 1971, 32).² Pri tem naj bi bile v ospredju tradicionalno moške vrline, kot sta obvladanost in racionalnost, medtem ko naj bi se ženskam še vedno pripisovalo neizogibno podvrženost čustvom (King in Rabil 2004, xii; Avsenik Nabergoj 2023). Na podlagi tega naj bi bile že po naravi neprimerne za prevzemanje pomembnejših vlog v javnem življenju, posredno pa tudi za sodelovanje znotraj humanistične literarne skupnosti (*re publica litterarum*). Naboru v 15. stoletju kljub temu uveljavljenih avtoric³ se tako pogosto pripisuje, da so se bile zaradi udejstvovanja znotraj prevladujoče moških literarnih krogov prisiljene »odpovedati svoji ženskosti« (King 1976, 280–304). To naj bi bilo najbolj povezano prav z njihovim izražanjem – ali včasih neizražanjem – določenih čustev.

Takšne polarizirane obravnave so bila v veliki meri deležna tudi literarna dela Isote Nogarole (1418–1466) – veronske izobraženke, ki velja za eno prvih ženskih ustvarjalk v obdobju humanizma (Stevenson 2006, 156). V nadaljevanju bomo skušali dokazati, da so številni sklepi tako o zatajevanju spola kot tudi izrazih čustev znotraj literarnih del ženskih avtoric pogosto posledica pomanjkljivega branja virov, njihove izključne ali pretirano feministične obravnave in osredotočanja na zgolj izolirane navedbe iz zapisov moških kolegov. Tako so te avtorice v literarnih zgodovinah pogosto predstavljene z določeno stopnjo pesimizma: upodobljene so kot nenavadne izjeme, kot so jih – navadno znotraj literarne konvencije – namenoma predstavljali njihovi moški kolegi; obravnavane so z drugačnimi metodologijami, branje njihovih del pa je prevečkrat namenjeno zgolj iskanju elementov, ki pričajo o njihovem prikritem iz-

² Za humaniste je retorika predstavljala osrednji del študijskega progama (*studia humanitatis*) in temeljno orodje oblikovanja izobraženega posameznika, čigar dolžnost je svoje znanje prepričljivo, etično in estetsko oblikovano predstavljati v javnem življenju. Pregled razvoja in smernic humanistične izobrazbe je na voljo v Božič 2025a, 28–54.

³ Od 14. stoletja dalje ženske avtorice v Italiji niso več izjema. Od svojih srednjeveških predhodnic se pomembno razlikujejo po tem, da niso bivale v samostanih, njihovo pisanje pa se ni omejevalo na nabožne tematike (Jardine 1986, 231–244). Dodatna posebnost dejavnosti beneških pisateljic je, da drugače kot sodobnice iz drugih delov Italije niso pripadale vladarskim družinam – čeprav so seveda vse prihajale iz višjih družbenih slojev (Tadel 2022, 196).

ražanju ali odkritem zatajevanju svoje ženskosti. Zlasti pogosto se pozablja tudi, da gre v precejšnji meri vendarle za izjemno dovršena retorična besedila.⁴

Pričujoči prispevek bo tako na podlagi izbranih odlomkov najprej obravnaval povezavo med čustvi in ženskostjo znotraj Nogaroline pisemske korespondence in nato njeno domnevno odpoved ženskosti. V zadnjem delu prispevka pa se bomo posvetili Nogarolinemu panegiriku v čast sv. Hieronimu z namenom raziskati njene retorične strategije in samoreprezentacijo.

2. Nogarola kot ena prvih humanističnih avtoric

Nogarola je bila rojena leta 1418 v eni vodilnih veronskih aristokratskih družin.⁵ Po zaslugi matere, ki je želela poskrbeti tudi za izobrazbo hčera, je bila že od otroštva deležna vrhunske humanistične vzgoje. Tako sta si sestri Nogarola že v najstniških letih dopisovali s pomembnimi humanisti svojega časa. Zlasti Isotta je prepričala celo enega najuglednejših učiteljev retorike, Guarina iz Verone,⁶ in stik z njim ji je odprl vrata v sicer izključno moški intelektualni krog italijanskih humanistov (King 2004, 40–62).

Njen ugled je leta 1438 zamajala anonimna obtožba neznanega veronskega pisca, ki ji je pod psevdonimom *Plinio Veronese* (Veronski Plinij⁷) očital vsesplošno promiskuiteto in incest z bratom. Razlog za to je bila verjetno njena odločitev za literarno kariero in samsko življenje na domu matere in brata, namesto da bi se (kot je bilo od ženske njene dobe pričakovano) poročila ali vstopila v redovno življenje (Parker 2002, 13). Zaradi škandala se je za nekaj let iz javnega življenja povsem umaknila – iz časa v letih 1441–1449 tako nimamo ohranjenega nobenega njenega dela, literarni zgodovinarji pa to obdobje njenega življenja predstavljajo kot prisilni duhovni umik.⁷ V tem času naj bi se še dalje poglobljala v študij,

⁴ Ta napaka je pri raziskavah pisemskih korespondenc humanističnih avtoric, ki so bile epistolografsko izrazito aktivne (kar je bilo ponovno zvedeno zlasti na feministične interpretacije), najpogostejša: pisanje pisem naj bi bilo edini način za sodelovanje žensk v intelektualni izmenjavi, saj je imelo dovolj domač pridih, da ni veljalo za kršitev za žensko družbeno sprejemljivega položaja (Boršič in Skuhala Karasman 2015, 44). Pa vendar v njihovih pismih najdemo podobne teme, kot so sicer prisotne pri moških: iskanje vrline skozi znanje, pomen učenosti in elokvence v javnem življenju. Nogarola si je v resnici dopisovala z mnogimi slavnimi humanisti svojega časa, kot so denimo Giuliano Cesarini, Antonio Cassarino in Niccolò Venier.

⁵ Isottina biografija je na voljo v angleškem jeziku skupaj s prevodom izbora njenih del (King in Rabil 2004), še natančnejša je biografija v uvodu k latinski izdaji njenih del (Abel 1886, i–clxxii).

⁶ Guarino Guarini ali Guarino Veronese (1374–1460) je bil eden izmed osrednjih italijanskih humanistov zgodnje renesanse – sloviti pedagog, prevajalec in poznavalec grščine, ki je študiral pri bizantinskem učenjaku Manuelu Hrizolorasu. Kot učitelj je v Ferrari in drugod izobraževal številne pomembne humaniste, med njimi Leona Battisto Albertija in Vittorina da Feltreja, njegovo najbolj priljubljeno delo pa je učbenik latinske slovnice z naslovom *Regulae Grammaticales*.

⁷ V prispevku »The Religious Retreat of Isotta Nogarola (1418–1466)« King njeno življenje v tem obdobju opisuje kot podobno bivanju v odmaknjeni samostanski celici, v popolni askezi in brez stikov z zunanjim svetom (King 1976, 807–822 in Parker 2002, 14). Nekatere manj feministične obravnave sicer opozarjajo, da so takšne oznake pretirane, predvsem pa imajo malo skupnega z redovnim življenjem, ki temelji na javni razglasitvi zaobljub in življenju v skupnosti (Allen 2002, 944, op. 26).

predvsem Svetega pisma in Aristotelovih del, kar se jasno odraža v prenovljenem naboru medbesedilnih navezav predvsem svetopisemskega in patrističnega izvora v njenih zrelih delih, ki jih je napisala med letoma 1451 in 1466 in predstavlja jo vrhunec njenega literarnega udejstvovanja. Najbolj znano med njimi je *Dialog o enakem ali neenakem grehu Adama in Eve (De pari aut impari Evae atque Adae peccato dialogus)*, v katerem razpravlja o tem, kdo je v raji grešil huje – Eva, ker je Adama zapeljala, ali Adam, ker se ji je kljub trdnejši moški naravi dal zapeljati.⁸ Poleg stalne pisemske produkcije – dopisovala si je z nekaterimi najvplivnejšimi osebnostmi 15. stoletja, npr. kardinalom Bessarionom, papežem Nikolajem V. in papežem Pijem II. – je napisala tudi vsaj tri govore za javno izvedbo in delo z naslovom *Tolažba (Consolatio)*.⁹ Po smrti je bila večkrat vključena v različne biografske kompilacije življenjepisov slavnih žensk in je predstavljala pomemben zgled poznejšim generacijam zgodnjemodernih pisateljic.¹⁰

Vse do konca življenja se je Nogarola posvečala poglobljenemu študiju, še posebej religioznih besedil, zaradi česar so jo njeni dopisovalci začeli nagovarjati kot sveto ženo, skorajda svetnico, kar naj bi jo osvobodilo problematičnosti koncepta izobražene ženske. Za ceno vztrajanja na (za svojo dobo) še precej nekonvencionalni življenjski poti samostojne literarne ustvarjalke naj bi bila – po besedah raziskovalk predvsem iz feminističnih ved – prisiljena zatreti svojo žensko naravo: odločitev za učenost je bila v očeh njenih moških dopisovalcev pogojena s tem, da je »prenehala biti ženska« (King 1978, 286; Jardine 1985, 811). V nadaljevanju se bomo najprej posvetili domnevnim kritikam povezav med ženskostjo in čustvi pri moških humanistih, nato pa obravnavi čustev v Nogarolinem pisanju.

3. Moška trdnost in ženska razčustvovanost

Glavni vir takšnih interpretacij je odlomek iz pisma enega Nogarolinih dopisovalcev, in sicer prav slavnega Guarina iz Verone. Guarinu je Nogarola na pobudo svojega brata, ki ji je pripovedoval o Guarinovem odobravanju njenega literarnega sloga – pokazal mu je namreč dve pismi Isotte in njene sestre Ginevre –, pri rosnih osemnajstih letih v začetku oktobra 1436 napisala pismo, polno hvale in občudovanja ter s prošnjo za

⁸ Zadnja izdaja Abel 1886, 185–216. Za natančno analizo glej Allen 2002, 944–995 in Boršič in Skuhala Karasman 2015, 43–52.

⁹ Ta je sicer v rokopisni obliki zbral madžarski grof Alexander Apponyi, izdal pa jih je Eugenius Abel leta 1886: *Isotae Nogarolae veronensis opera quae supersunt omnia, accedunt Angelae et Zenevrae Nogarolae epistolae et carmina*. Zbirka vsebuje osemdeset del, od katerih jih je trideset Isottinih. Preostala dela pripadajo njeni teti Angeli Nogaroli, njeni sestri Ginevri ali drugim piscem, ki so njena dela komentirali.

¹⁰ Giovanni Mario Filelfo (sin slavnega humanističnega govornika in prevajalca iz grščine Francesca Filelfa) ji je posvetil dolgo hvalnico *Isottaeus liber*, ki jo je naslovil na njenega brata Ludovica, v njej pa je predstavljena kot pesnica in skorajda prerokinja, ki je plemenito zavračala zakonsko življenje v zameno za študij (Abel, 1889, 361–387). Njena pisemska zbirka je bila zgled za zbirke Cassandre Fedele, Laure Cerete, in Veronice Franco; njen dialog o izvirnem grehu je bil v navdih erotičnemu dialogu Tulije d'Aragone *O neskončnosti ljubezni (Della infinità d'amore dialogo, 1547)*, njeno vztrajanje na dominantno moškem kulturnem področju svojega časa pa je dal podlago kasnejšim feminističnim pisateljicam, kot so Moderata Fonte, Lucrezia Marinelli in Arcangela Tarabotti.

javno pohvalo njenih del.¹¹ Ko čez pol leta še vedno ni prejela odgovora, mu je v začetku aprila 1437 napisala novo pismo, kjer mu je očitala, da se ji zaradi njegovega ignoriranja veronske ženske zdaj posmehujejo (*per urbem enim irrideor, meus me ordo deridet*), češ kako da si je drznila nagovoriti tako velikega moža (Abel 1886, 81).

Tem besedam je Guarino nemudoma odgovoril; njegovo pismo nosi datum 10. april, v njem pa Nogarolo ošteje zaradi njene čustvenosti (pritožb, pomanjkanja samozavesti in trdnosti – občutij, ki veljajo predvsem za znamenje nestabilne ženske narave):

»Ta večer sem prejel tvoje pismo, polno tožb in obtoževanja (*querimoniae et accusationes*), in nisem bil prepričan, ali naj raje pomilujem (*condoleam*) tebe ali čestitam samemu sebi. Kajti zdelo se mi je, da sem prepoznal tvoj značaj, ozaljšan z učenostjo, mislil in govoril sem, da imaš tako moškega duha (*virile animo*), da se ne more zgoditi nič, česar ne bi mogla hrabro in pokončno (*forti et invicto pectore*) prenesti. /.../ Zdaj pa se kažeš tako obupano, ponižano in resnično žensko (*demissam et abiectam et vere mulierem*), da na tebi ne vidim ničesar, kar bi odgovarjalo moji sijajni podobi o tebi (*magnifico di te sensui meo*). Pritožuješ se, ker si bila rojena kot ženska in se počutiš, kot bi šlo pri tem za nenaklonjenost usode (*infortunatam te sentis*), ko bi morala namesto tega spol pripisovati naravi, svojega vzvišenega duha pa vrlini /.../ Tvoja lastna vest in spomin svojih dobrih del bi te moral narediti veselo (*laetam*), radostno (*hilarem*), velikodušno (*magnanimam*), trdno (*constantem*) in pravzaprav moža znotraj žene (*in muliere virum*).« (Abel 1886, 85)¹²

Guarinova kritika Nogaroline ranjenosti in pritožb na prvi pogled res deluje kot ubeseditev stereotipnih moških predstav o ženski v 15. stoletju (in morda ne zgolj takrat). Njegov končni nasvet, naj Isotta postane trdnejša in tako znotraj sebe ustvari moža, se v literarnih zgodovinah vztrajno interpretira kot vzvišeno pokroviteljski nasvet uveljavljenega moškega avtorja nasproti ženski začetnici – in je verjetno eden izmed najpogostejše navajanih odlomkov v zvezi z Isottino korespondenco nasploh (King 1978, 286; Jardine 1985, 811). Vendar tovrstne navedbe Guarinov zapis obravnavajo izolirano, izven njegovega sobesedila in brez upoštevanja Nogarolinega pisma, ki mu odgovarja.¹³

Če se najprej seznanimo s širšim kontekstom Guarinovega pisma in ga preberemo v celoti, se izkaže, da je namen velikega govornika prej odobravanje in poklon Nogaroli kot pokroviteljsko zatiranje mlajše avtorice. Po opravičilu za pozen odgovor (zlasti zaradi množice obveznosti) se njegovo pismo spremeni v slavospev Nogarolini učenosti in slogovnim spretnostim: njeno pismo opisuje kot »prijetno okrašene

¹¹ Epistolarna korespondenca z uglednimi osebnostmi je v humanizmu veljala za nujen pogoj sodelovanja znotraj učene humanistične skupnosti in je predstavljala način dokazovanja zgovornosti, učenosti in moralne odličnosti. Pisma so imela povsem javen značaj in so bila glavno sredstvo tako intelektualne izmenjave kot tudi oblikovanja osebne podobe (Najemy 1993, 25–31).

¹² Vsi prevodi so moji in sledijo izvirniku v Nogarolinih zbranih delih (Abel 1886).

¹³ Izjema pri tem je zgolj Allen, ki opozarja, da je Guarino Nogarolo želel zgolj spodbuditi, naj bo močnejša (Allen 2002, 959).

in nadvse hvalevredne vrstice« (*suavibus, tam ornatis, tam laudatissimis litteris*), njo pa spodbuja, naj se napadalcem – celo z njegovo pomočjo! – postavi po robu in si za zgled postavi znamenite močne ženske iz klasične in krščanske antike:

»Pridi, Isotta, devica najstanovitnejša, prekliči svoje besede in nemudoma zakliči povelje ter skupaj z mano postavi bojno vrsto proti napadalcem in me vzemi za poveljnika (*duce*) ali soborca (*commilitone*). Če te, ker si se rodila ženska, muči plahost (*te verecundia tenet*), pomisli na prečisto ženo Didono in Kornelijo, mater Grakhov!¹⁴ Naposled se spomni, da so bile ženske celo same Muze, ki vodijo, poučujejo in priskrbijo slavo velikim možem in božanskim pesnikom. /.../ Zakaj bi govoril o slavni in svetih ženskah, ki jih krščanstvo slavi in povečuje zavoljo njihove čistosti, trdnosti in drugih vrlin – mar ti bo neprijetno med njihovimi imeni in ti ne bo v ponos njihova družba?« (Abel 1886, 89)

Nadaljevanje pisma tako jasno kaže, da je Guarinov namen Nogarolo predvsem spodbuditi k pokončnosti, trdnosti in samozavesti – kar pa zanj nikakor niso izključno moške vrline, saj poudarja, da so bile lastne celi plejadi slavni žensk. Nogaroli tako ne očita ne čustev samih niti ne njene ženskosti – nasprotno, zdi se, kot bi jo pravzaprav opozarjal, da njen spol ne sme biti izgovor za boječje popuščanje ali podrejanje kritikom. Guarinova začetna opazka na račun Nogaroline ‚poženščene‘ razčustvovanosti je tako le ironičen vložek, literarna igra, ki temelji na stereotipu ženske šibkosti in podredljivosti – temu naj se Nogarola postavi po robu in se pri tem zanese tudi na njegovo pomoč (Allen 2002, 959). Podobno velja tudi za njegovo spodbudo, naj iz ženske napravi moškega – gre za preprosto uporabo večnega literarnega toposa na podlagi tradicionalne antizeze moške moči in ženske šibkosti, ki pa ga ne smemo razumeti dobesedno, seveda pa tudi ne skozi prizmo sodobnih razprav o enakovrednosti spolov, temveč preprosto kot spodbudo k trdnosti in pokončni drži.¹⁵

Slednje je še toliko bolj očitno, če Guarinove besede beremo ob Nogarolinem pismu, na katero v resnici odgovarja. Že začetek pisma razkriva, kaj je sploh povod na spol vezanih komentarjev – in da se Nogarola ob svoj spol pravzaprav obregne sama:

»Večkrat premišlujem, koliko žensk je na svetu, in v mislih obžalujem svojo usodo (*quaeri fortunam meam*), ker sem se tudi sama rodila ženska, saj se nam moški posmehujejo z dejanji in besedami (*a viris re atque verbis derisae sunt*). O tem razmišljam doma, zunaj pa se ne pritožujem (*ne quaeram foris*), saj sem ljudem po tvoji krivdi že tako v zobeh (*Iudibrio*).« (Abel 1886, 80)

¹⁴ Didona je bila legendarna kraljica in ustanoviteljica Kartagine, znana predvsem iz Vergilijeve *Eneide* (4. spev), kjer se zaljubi v trojanskega junaka Eneja in po njegovem odhodu iz obupa stori samomor. V književnih navezavah Didona pogosto pooseblja žensko zvestobo, čast in tragično stanovitnost v ljubezni. Kornelija, mati znamenitih rimskih tribunov Tiberija in Gaja, je simbol ženske kreposti, materinske predanosti – pa tudi izobraženosti, saj naj bi prav ona zaslužna za izvrstno retorično izobrazbo svojih sinov. Glej, Plutarh, »Tiberij Grakh« 1.5 in »Gaj Grakh« 2.1.

¹⁵ Eden najslavnejših primerov, kjer ta topos slišimo celo iz ust ženske, izhaja iz zgodnjekrščanske književnosti, in sicer iz dnevnika mučenke Vibije Perpetue, ki o svojem mučeništvu pravi: »Sleki so me in bila sem moški (*et expoliata sum et facta sum masculus*)« (*Trpljenje* 10.7), pri čemer raziskovalci v njeni izjavi vidijo idejo moškega kot simbola neomajne trdnosti in moči (Bogataj 2024, 549; Franchi 2009, 275).

Odlomek prikazuje, da je torej Nogarola tista, ki prva poudari nasprotje po spolu in obžalovanje lastne ženskosti. Deloma gre vsekakor za inovativen avtorski dodatek, ki pa vendarle v veliki meri temelji na literarnem toposu, priljubljenem že v rimski komediji, od koder je nato prešel v humanistične komedije, s katerimi je bila Nogarola zagotovo v stiku.¹⁶ Guarino literarno igro sprejme in v njen okvir spada tudi njegova domnevno mizogina spodbuda k tipično moški pokončnosti: »če praviš, da si se rodila ženska in si zato šibkejša, pa ravnaj bolj moško – če to pomeni, da boš bolj samozavestna.«¹⁷ Vendar takšno pogojevanje zavrne že v naslednji povedi, ko ji navede tipično humanistični dostavek, da je spol le del narave, človek sam pa se naredi na podlagi svojih vrlin in dobrih zgledov (Kallendorf 2002, vii). Tako je jasno, da se oba zavedata dramske konvencije: bolj kot za izraze različnih čustev ali obtožbe na njihov račun gre torej za literarno igro, kjer Nogarola nastopa v stereotipno ženski, Guarino pa stereotipno moški vlogi.

4. Zatajevanje ali slavospev ženskosti

Poigravanje s stereotipi na račun t. i. šibkejšega spola v Nogarolinih pismih najdemo tudi na nekaterih drugih mestih. Tako v svojem prvem nagovoru Guarinu pismo začinja z besedami:

»Šibkost mojega uma in spola (*parvitas ingenii sexusque*) omejujeta mojo zmožnost, da bi izrazila, kar želim povedati; hkrati pa si ne prizadevam, veliki učenjak, in ne želim, da bi me šteli med tiste slavne žene, ki jih stari tako poveličujejo – kot so bile Kornificija, Nikaula iz Etiopije, Favniya, Favnova sestra, Kornelija, Porcija in druge.¹⁸ Zbrala se bom (*collegero*) in si postavila mejo v govoru, hkrati pa te bom prosila, da me ne obsojaš, /.../ če bom prestopila meje molka, ki so zlasti ženskam jasno začrtane, ali če se zdi, da ne poznam Vergerijevega nauka, da morajo mladi malo govoriti, saj je v dolgem govoru vedno nekaj graje vrednega. Tudi Sofoklej je molk imenoval za edinstveno žensko okrasje.« (Abel 1886, 87–77)

V navedenem odlomku najdemo kar tri načine, kako se Nogarola samoopredeljuje kot ženska avtorica: takoj na začetku z izpovedjo šibkosti, nato skozi katalog znamenitih žensk iz antike in naposled skozi samoironično šalo na račun ženske gostobesednosti. Tako se poraja vprašanje, ali Nogarola svoj spol v resnici zatajuje (King) ali pa ga morda le še bolj poudarja in stereotipe, povezane z njim, izkorišča v prid retoričnega stopnjevanja in vzbujanja čustev pri poslušalstvu.

¹⁶ Njena trditev o moškem zasmehovanju žensk je skoraj identična eni od replik iz humanistične komedije Petra Pavla Vergerija, čigar dela je Isotta poznala in brala (Abel 1886, 77): »Želim si, da bi bile tvoje besede iskrene; toda oprost, vsi vi moški debelo lažete, vendar ne toliko zato, da bi vam ženske ustregle, temveč ker bi nas radi ogoljufali.« (Božič 2025a, 161)

¹⁷ Feng poudarja, da sta se prav v književnosti 15. stoletja dve na videz nasprotujoči si tradiciji – mizoginija in profeminiizem – pogosto prepletali ter skupaj soustvarjali neke vrste »paradoks feminizma« (Feng 2017, 68–105).

¹⁸ Vse naštete ženske so slovele po svojih govorniških spretnostih.

Izpovedi manjvrednosti, kot jo najdemo v prvi vrstici navedenega odlomka, so bile pogosto razumljene dobesedno, češ da gre za dejansko ponižnost in nujno priznavanje šibkosti svojega spola (King 1876, 89; 177). Vendar njihova funkcija postane jasna, če poudarimo, kje se z njimi največkrat srečamo: na začetku Nogarolinih pisemskih kompozicij – pa tudi na začetku njenih govorov. Ohranjeni so trije Nogarolini govori; dva iz leta 1453 je morda dejansko izvedla v živo, govor iz leta 1459 pa je bil najverjetneje zgolj prebran, in sicer na koncilu v Mantovi, kjer je papež Pij II. evropske voditelje pozival h križarski vojni, govor pa je naslovljen prav nanj.¹⁹ Poglejmo si začetek Nogarolinega govora:

»O, knez, namestnik našega Kralja Jezusa Kristusa! Brez dvoma se bodo številni čudili in me grajali, ker sem si te, neznana žena (*mulier tibi ignota*), drznila ogovoriti, presveti oče – kot vejica slame, ki drhti pred obrazom vetra (*sicut stipula ante faciem venti balbutiens*), in kot bi besede prej lomila namesto izgovarjala (*verba potius frangens quam prolocens*). Kajti marsikateri mož, ki mu je bilo namenjeno bolj častno mesto od mojega in je bil obdarjen z najvišjo govorniško spretnostjo, se je zlomil (*animo comoveri*) že na začetku govora.« (Abel 1886, 143)

Kot je vidno iz navedenega odlomka, se Nogarola ponovno postavlja v manjvreden položaj; opravičuje se za svoje zaradi šibkejše narave neznatnejše govorniške zmožnosti – in sploh za drznost, da velikega očeta nagovarja. Začetek slovesnega govora je tako zelo podoben začetku njenega pisma Guarinu (Abel 1886, 87–77); podobno zasnovo pa najdemo še v marsikaterem drugem njenem pismu in govoru. Seveda pa ne le v njenih delih, temveč praktično v vsaki humanistični retorični kompoziciji, namenjeni javni izvedbi ali objavi: gre namreč za temeljno retorično sredstvo klasičnega govorništva, *captatio benevolentiae*, s katerim naj bi si govornik ob izrazih skromnosti in manjvrednosti pridobil naklonjenost občinstva. Kvintilijan, denimo, v *Šoli govorništva* učencem odkrito naroča, naj se pretvarjajo, da so slabotni in nepripravljeni, saj si bodo tako zagotovili tiho podporo poslušalcev (Quint., *Inst.* 4.1.8–9). In prav to počenja tudi Nogarola – na podlagi navideznih čustev strahu in ponižnosti zaradi svojega spola oblikuje *captatio benevolentiae* in se tako inovativno poigrava z morebitnimi predsodki glede ženskih govorniških sposobnosti. Podobne na stereotipih osnovane retorične prijeme pogosto najdemo tudi na koncu njenih besedil. Tako enega svojih zgodnejših govorov zaključuje z naslednjimi besedami:

»A kaj vendar počnem, nespretna žena, da vas še kar nadlegujem s svojo žensko klepetavostjo? Naj končam s tem praznim besedičenjem, če mi bo le prej dovoljeno, da vas prosim: ne bodite ne presenečeni ne jezni name,

¹⁹ Koncil je papež Pij II. sklical ob vse bolj preteči osmanski nevarnosti, a se je kljub visokim ambicijam končal brez konkretnih rezultatov. Skladno s splošno naravnostjo humanistov je Nogarola papeževo pozivo h križarski vojni podpirala in je očitno s tem namenom tudi napisala govor v njegovo čast. Govor zagotovo sodi med njena najbolj oznanjevalska dela in je prežet s sinkretičnim prepletom klasičnih in svetopisemskih aluzij (King 175–188 in Abel 1886, 143–156). Govora iz leta 1453 sta naslovljena na uglednega novega veronskega škofa Ermolaa Barbara – prvi od njiju škofa pozdravlja na njegovi novi funkciji (Abel 1886, 267–275), drugi pa naj bi bil napisan po njegovem naročilu, in sicer v čast svetemu Hieronimu (Abel 1886, 276–289).

ker sem si drznila, kot rečeno, prevzeti tako veliko nalogo, ki tako presega moje sposobnosti – nagovoriti vas.« (Abel 1886, 275)

Te besede služijo kot izvrsten zaključek govora, ki ga avtorica sicer prepleta z vrsto izrazov hvaležnosti za potrpljenje poslušalstva in veselja zaradi njihove naklonjene pozornosti – hkrati ponovno spominjajo na začetek zgoraj navedenega prvega pisma Guarinu (Abel 1886, 87–77), kjer Nogarola naslovnika svari, da bo zaradi svoje ženske gostobesednosti prestopila začrtane meje molka in spregledala še Vergerijeve napotke k vsesplošni molčečnosti manj učenih.²⁰ Podobno držo ohranja tudi v pismu drugemu korespondentu, kjer v opravičilo za dolžino pisma – ki je v resnici dokaj jedrnato – izkoristi referenco na Plavtovo *Komedijo o loncu* (Pl., *Aul.* 124) in pravi: »prav moj spol mi zagotavlja največje opravičilo, saj je, kot pravi komični pesnik, izredno težko najti molčečo žensko (*mutam mulierem*).« (Abel 1886, 255) Medtem pa isto navezavo na drugem mestu obrne zoper svojega dopisovalca:

»Izvedela sem, da verjameš našemu komiškemu pesniku, ki pravi, da na svetu ni mogoče najti ženske, ki bi bila tiho, saj trdiš, da ženske može prekašajo v klepetavosti (*loquacitate*). Mislim namreč, da je tako zgolj v nekaj primerih, zaradi katerih pa se potlej zdi, da si vse zaslužimo to sodbo.« (Abel 1886, 256)

Tako je očitno, da se Nogarola s stereotipi domiselno poigrava in jih spretno uporablja v prid retoričnih strategij, pri čemer pa gre za vse drugo kot zatajevanje lastne ženskosti. Nasprotno, avtorica izkorišča prav vsako priložnost, da se opredeli kot ženska, ironičnost njenih izrazov skromnosti in manjvrednost pa je še toliko večja zaradi katalogov slavnih ženskih govornic, bojevnic ali drugih uspešnih žensk skladno s temo – v govoru za papeža Pija II. se tako, denimo, ob opisovanju svoje radosti zaradi Pijevih pobud postavlja ob bok prerokinji Mirjam (2 Mz 15,20),²¹ v razpravi z Damianom del Borgom o vrlih ženskah pa prijatelju pošilja cel katalog znamenitih govornic, pesnic, celo bojevnic (Porcija, Brutova žena; bojevница Volškov Kamila, kraljica Tamiris, Amazonke itd.) (Abel 1886, 256–257).

Ob natančnejšem branju Nogarolinih pisem in njihovi retorični analizi torej lahko ugotovimo, da so tako njene izpovedi čustev kot tudi izrazi ženskosti del preiščljeno zasnovanih retoričnih strategij. Slednje seveda nikakor ne pomeni, da je bila Nogarola v svetu moških humanistov obravnavana enakovredno – ni zasedala učiteljskega mesta ali druge javne službe –, očitno pa se je v zvezi z literarnim ustvarjanjem nasproti njim vseeno počutila dovolj sproščeno, da je stereotipe obračala v prid literarnega poigravanja, ki so se mu včasih pridružili celo njeni moški dopisovalci. Nikakor pa svojega spola ni skušala tajiti ali – kot trdi King (2016, 76) – kakorkoli »prenehati biti ženska«.²²

²⁰ Gre za prvo humanistično razpravo o vzgoji Petra Pavla Vergerija Starejšega, *De ingenuis moribus*, kjer avtor med drugim opozarja, da morajo starši otroke opominjati, naj »govorijo malo in poredkoma, /.../ kajti pri dolgem govorjenju se vedno najde kaj, kar je mogoče grajati« (Božič 2025a, 84).

²¹ O idealu starozavezne žene in njegovih različnih literarnih in teoloških upodobitvah prim. Palmisano 2023; Avsenik Nabergoj 2024a; 2024b.

²² Prav Nogarolin dialog *O enaki ali neenaki krivdi Adama in Eve* je dokaz, da se vsekakor ni bala izpostav-

5. Panegirik v čast svetemu Hieronimu kot manifest ženske pokornosti ali humanistične učenosti

Leta 1453 je Nogarola v Veroni nastopila z javnim panegirikom v čast sv. Hieronimu (Abel 1886, 276–289). Njen *exordium* (uvod) v govor izvrstno prikazuje opisano uporabo retoričnih strategij na podlagi čustev in ženskosti. Obenem sicer skopi poskusi interpretacije panegirika – literarna zgodovina se v iskanju privlačnih drobcev iz Nogarolinega zasebnega življenja namreč raje osredotoča na njena pisma – ponovno pričajo o pristranskem in enoznačnem branju njenih besed zgolj skozi prizmo njenega spola.

Zaradi pomanjkanja informacij tako o nastanku kot izvedbi panegirika ga literarni zgodovinarji največkrat povezujejo z Nogarolinimi osebnimi okoliščinami v tem času (King 2002, 160–163).²³ Te je v veliki meri določal njen spor z novo umeščenim veronskim škofom Ermolaom Barbarom, ki je prekinil Nogarolino sicer platonsko prijateljstvo s pravzaprav edinim moškim, s katerim si je bila kdaj blizu, humanistom in politikom Ludovicom Foscarinijem – škof pa naj bi bil tudi neke vrste naročnik Nogarolinega panegirika.²⁴ King sklepa, da je želel izsiliti njeno pokoro: Hieronim namreč velja za poveljčevalca deviškosti, ženske čistosti in pokornosti (King 2002, 160). Po nekaterih interpretacijah naj bi bil njen govor z upodobitvijo Hieronima kot asketskega učenjaka čustven odziv na Barbarovo zahtevo, z njim pa je škofu pravzaprav želela vreči v obraz njegovo nasprotje in se mu tako maščevati za poseganje v svojo zasebnost.²⁵

Tovrstne navedbe ponovno izhajajo predvsem iz dobesebnega branja Nogarolinega visoko retoriziranega besedila – obenem pa resničnega dokaza, da bi govor naročil Barbaro, v resnici sploh nimamo. Hkrati se nihče od literarnih raziskovalcev ni izvil iz tesnih spon biografizma in si nastanka panegirika ogledal znotraj širše tradicije med humanisti tedaj zelo priljubljenega češčenja svetega Hieronima, pomemben izraz katerega je bilo prav pisanje govorov v njegovo čast (Božič 2025b). Začetnik tradicije je bil v začetku stoletja s serijo desetih govorov v čast svetemu Hieronimu koprski humanist Peter Pavel Vergerij (ok. 1370–1440), sledili pa so mu

iti niti kot ženska literarna ustvarjalca niti kot ženska nasploh, poleg tega pa tudi v njem kot polironični argument za Adamovo večjo krivdo uporablja prav Evino po naravi šibkejšo naravo (Allen 2002, 965).

²³ Edina informacija, da je bil govor v resnici izveden, je v občudujočem pismu Ludovica Foscarinija Nogaroli, v katerem pravi, da bi moral biti govor objavljen vsepovsod, in da z njim »pred tistim najpobožnejšim očetom (*coram devotissimo illo patre*) ni presegla zgolj drugih, temveč tudi sebe« (Abel 1886, 118–119). Izraz *coram* ponavadi zaznamuje prisotnost (ugledne) osebe, v dotičnem kontekstu med govorniškimi nastopom.

²⁴ Ermolao Barbaro je bil vpliven cerkveni dostojanstvenik s številnimi povezavami v humanističnih krogih. Leta 1453 je postal škof Verone in je to mesto vodil do svoje smrti. Slovel je po svoji kritiki morale nekaterih antičnih avtorjev, o čemer je napisal zbirko *Govorov proti pesnikom* (*Orationes contra poetas*). Z Nogarolo sta se poznala že iz njegovih študijskih let v Padovi, kjer je študiral z njenim bratom. Ludovico Foscarini je bil beneški državnik in humanist, ki je opravljal različne diplomatske funkcije v severni Italiji. Z Nogarolo sta se spoznala v veronskih humanističnih krogih, ko je Foscarini leta 1451 prevzel mesto beneškega upravitelja Verone – in se kmalu začela sestajati ob filozofskih razpravah; najbolj znana med njimi (o vprašanju večje krivde Adama ali Eve) je dosegla tudi knjižno obliko, glej op. 8. Njuno dolgotrajno prijateljstvo na podlagi ohranjene pisemske izmenjave obravnava Gothein 1943, 394–413 in King 2002, 115–160.

²⁵ Po tretji interpretaciji, ki pripada raziskovalcu renesančnih upodobitev sv. Hieronima Eugenu Riceu, naj bi se Nogarola za Hieronima odločila sama zaradi občutka njegove naklonjenosti ženskam, ki jo je izkazal kot učitelj številnih rimskih matron (najbolj znani sta Pavla in Evstohija), in hkrati svoje odločitve za poglobljanje duhovnosti in vere po zgledu Hieronimovih učenk (Rice 1988, 69–70).

številni drugi govorniki severnoitalijanskih univerzitetnih mest (McManamon 1999). Nogarolin panegirik bi zato zlahka umestili v to tradicijo, tako glede na avtoričine aspiracije po vstopu v širšo humanistično skupnost kot glede na Barbarove književne preference. Novi škof je namreč slovel po odkriti mržnji do študija klasične (poganske) književnosti, pogosto pa je spodbujal k študiju krščanskih antičnih avtorjev – v prvi vrsti prav Hieronima. To domnevo podpira tudi dejstvo, da se Nogarolin govor oblikovno in vsebinsko le malenkostno razlikuje od Vergerijevih in od govorov njegovih sledilcev. Sledi klasičnim smernicam trodelne zasnove, ki jo odpira dolg *exordium* z nagovorom in *captatio benevolentiae*; jedrni del panegirika je strukturiran okrog Hieronimovega življenja in del, temu pa Nogarola dodaja dolg, v panegiriki svetemu Hieronimu vedno prisoten navedek iz Hieronimovega pisma Evstohiji (*Ep.* 22.7).²⁶ Morda torej pri nastanku panegirika ključne vloge niso igrala ne Barbarova ne Nogarolina čustva, temveč gre preprosto za rezultat širših literarno-duhovnih smernic humanistične kulture.

Obenem so retorično najbolj polni deli Nogarolinega govora ponovno značilno ,njeni': poleg začetni *captatio benevolentiae* značilnih izrazov čustev, kot so strah, skromnost in še posebej ponižnost, retorično figuro ponovno podpre s tokrat manj izrazito, a vseeno očitno navezavo na svoj spol. Njen čustveno nabit začetek govora je naslovljen na Barbara:

»Zdelo bi se mi, da moram biti na smrt prestrašena, najzvestejši oče in plemeniti meščani, saj se, čeprav v sebi ne vidim niti malo kreposti ali odličnosti, nevredna in šibka (*indigna et imbecillis*) nisem bala (*non formidarim*) prevzeti te ogromne in naporne naloge, namreč spregovoriti v čast preblaženega Hieronima, in pred vami kakor goska med labodi (*velut anser inter olores*) govoriti o tistih lastnostih, za katere vemo, da je govor o njih izčrpal celo zmožnosti najbolj zgovornih mož. Še toliko bolj bi se lahko bala, ker si tega pretežkega bremena nisem zadala po svoji volji, /.../ temveč me je v to prisilila pokornost (*obedentia*) tvojim prošnjam in me ob tem prevzemata kar največje vznemirjenje in bridkost (*molestia animique acerbitate*) saj bi mi bil težko naložil težje breme.« (Abel 1886, 276)

Gre za retorično dovršen *exordium*, v katerem Nogarola izkazuje spoštovanje in ponižnost do škofa in hkrati izpoveduje lastno skromnost: govori zgolj iz pokorščine do Barbara in nikakor ne iz lastnih aspiracij, obenem pa njene zmožnosti niso kos tako težki nalogi – vse za *captatio* značilne izjave.²⁷ Tem Nogara v izraz skromnosti dodaja še izvirno primerjavo, češ da se pred uglednimi možmi med poslušalstvom počuti *velut anser inter olores*, »kot gos med labodi«. Pri tem je treba opozoriti, da je beseda *anser* v latinščini primarno moškega spola in se v ženskem

²⁶ To Hieronimovo pismo je bilo v srednjem veku in renesansi zagotovo eno njegovih najpogosteje navajanih del; vsaj enega od odlomkov – 22.7 o Hieronimovem trpljenju v puščavi ali pa 22.30 o njegovem videnju samega sebe pred nebeškim sodnikom, ki ga obtoži ciceronijanstva – (pogosto pa kar oba) so humanistični avtorji v svoja dela o svetniku obvezno vključevali.

²⁷ Tudi pri tem gre stalno figuro klasične govorniške teorije, ki se imenuje *topos modestiae*, včasih pa prehaja v *excusatio*; posebej pogosta je tudi na začetku rimskih komedij, kjer se avtorji mnogokrat apologetsko zagovarjajo, da so bili delo praktično prisiljeni napisati na pobudo patronov ali drugih premožnih meščanov.

skoraj ne pojavlja – Nogarola torej ne meri (zgolj) na nasprotje po spolu. Njeno poigravanje se sočasno odvija na precej višjem nivoju: primera namreč izhaja iz Vergilijeve znamenite devete *Ekloge* (9.35–36):²⁸ uporablja jo pastirček Likidij v pogovoru s starejšim Mojrisom, ki ga skuša prepričati, naj v pozabo gorja zapoje ta, četudi sam »kot goska vreščim sredi ubranih labodov«.²⁹ Čeprav se na prvi pogled zdi, da Nogarola izpostavlja svojo drugačnost oziroma želi povedati, da med poslušalce ne spada, se avtorica v resnici dvigne nadnje in se z uporabo verza postavlja ob bok Vergilijevim bukoličnim pesnikom.

Slednje kaže, da Nogaroline literarne igre vseeno niso vedno osnovane zgolj na stereotipih na temo spola, temveč imajo pogosto dvojni pomen: z uporabo Vergilijevih verzov se Nogarola ob primerjavi z gosko ironično šali na račun neurejene ženske gostobesednosti, hkrati pa razkazuje svojo učenost. Ponovno velja opozoriti na površinskost nekaterih feminističnih interpretacij, ki zgoraj navedeni *exordium* razlagajo izključno kot Nogarolin *excusatio* lastne ženskosti in pri tem poudarjajo njen spol. Prevajalki Nogarolinih zbranih del gresta pri tem celo tako daleč, da v prevod dodajata besedo ženska: »I, a weak and unworthy woman have boldly undertaken this great and awesome task« (King in Rabil, 2002, 163) – četudi Nogarola zgolj slovnično ustrezno uporablja ženske končnice pridevnikov, ne da bi to skušala kakorkoli posebej poudariti: »indigna et imbecillis rem magnam ardua-mque aggredi non formidarim.« (Abel 1886, 277)

Iskanje subjektivno obarvanih izjav ali osebne pristopa k češčenju svetega Hieronima se v Nogarolinem panegiriku ne izkaže za plodno. Zgoraj omenjeni Vergilijev verz pa ni edini odraz Nogaroline razgledanosti po klasični književnosti, saj je njen panegirik ves prepleten s citati iz antičnih, krščanskih in celo obskurnih srednjeveških del. Obenem avtorica spretno uporablja celo vrsto retoričnih prijemov in očitno razkazuje svoje slogovne spretnosti. Tako se zdi, da je v ozadju njenega panegirika najbrž vse kaj drugega kot čustveno maščevanje škofu Barbaru ali poistovetenje s Hieronimi ponižnimi učenkami – namen njene upodobitve velikega cerkvenega očeta kot učenjaka, neutrudnega prevajalca in pisca je predvsem dokazati tudi lastno učenost, govorniško virtuoznost in seznanjenost z modnimi hagiografskimi temami, pri čemer je jasno vidna njena samozavest avtorice in izobraženke. Obenem se zavestno umešča v žanr, ki je v severnoitalijanskem humanizmu predstavljal elitno obliko javnega literarnega nastopa (Božič 2025b, 1–11).

6. Zaključek

Pričujoči prispevek z različnih vidikov obravnava čustva, njihove izraze in funkcijo v literarnih besedilih ter vprašanje povoda za njihov nastanek. Četudi večkrat bolj

²⁸ Gre za najbolj resno med Vergilijevimi eklogami, ki odraža turbulentno dogajanje na italijanskem podeželju leta 40 pr. Kr., ko so se dogajali nasilni zasegi kmečkih posesti, da bi z njimi po koncu državljanskih vojn poplačali veterane.

²⁹ »Nam neque adhuc Vario videor nec dicere Cinna / digna, sed argutos inter strepere anser olores.« (Verg., *Ecl.* 9.35–36)

kot dejansko čustvovanje delujejo kot del retoričnih strategij, slednje nikakor ne zmanjšuje njihovega pomena: nasprotno, dokazuje njihovo moč celo izven neposrednega emotivnega učinkovanja literarnega besedila. Obenem želi prispevek opozoriti, da nekatere stereotipizirane obravnave čustev, še posebej njihovih izrazov pri ženskih avtoricah, lahko vodijo v izkrivljene in pristranske interpretacije, ki stereotipe še dodatno reproducirajo.

Literarne dejavnosti ženskih humanističnih avtoric zagotovo ne moremo primerjati s karierami velikih moških humanistov, kot so denimo Guarino Varonese, Peter Pavel Vergerij in Leonardo Bruni, a hkrati tudi vsi moški humanisti niso bili deležni enake slave kot omenjeni – pa vendar jih literarna zgodovina obravnava na enakovreden način in brez nenehnega iskanja zagovora za njihovo manjšo odmevnost. Končno so bila Nogarolina dela ob boku njenih moških dopisovalcev obravnavana tudi v času njene sodobnosti, o čemer priča njihova sorazmerna velika vključenost v rokopisne zbirke skupaj z deli drugih velikih humanistov, s katerimi se zanesljivo lahko kosa v slogu in inovativnosti.

Prispevek želi spodbuditi tudi ne zgolj na feministično in biografsko branje omejeno obravnavo del humanističnih avtoric in tako opozarja, da njihovo izražanje ali neizražanje čustev ni vedno vezano na njihovo ženskost ali njeno zatrtost – obenem pa so lahko njihove izjave na temo spola del literarne igre ali retorične strategije. S tem seveda ne trdimo, da morajo biti dela ženskih avtoric obravnavana povsem enako kot dela moških: gre le za spodbudo k širitvi pogleda tudi na druge elemente njihovih del, kar jim pravzaprav dodaja vrednost – ne zgolj zato, ker so dela ženskih avtoric, temveč preprosto zato, ker so v prvi vrsti izvrstne literarne stvaritve.

Reference

- Abel, Eugenius.** 1886. *Opera quae supersunt omnia. Accedunt Angelae et Zeneverae Nogarolae epistolae et carmina.* Budapest: Fidericum Kilian.
- Allen, Prudence.** 2002. *The Concept of Woman. Zv. 2, The Early Humanist Reformation, 1250–1500.* Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2024a. The song of Deborah (Judges 5): between the weakness of Israel and the strength of divine intervention. « *Studia Gdańskie* 54:18–31.
- . 2024b. Čudežne poti do materinstva: transformacija Haninih molitev (1 Sam 1–2) v Marijini hvalnici (Lk 1,46–55), apokrifu *Liber Antiquitatum Biblicarum* in *Targumu prerokov. Bogoslovni vestnik* 84, št. 3:475–496.
- . 2023. Čustva in vrednote ženskih likov v stari zavezi. *Edinost in dialog* 78, št. 2:21–49.
- Baker, Nicholas Scott in Brian Jeffrey Maxson, ur.** 2015. *After Civic Humanism: Learning and Politics in Renaissance Italy.* Toronto: University of Toronto Press.
- Bogataj, Jan Dominik.** 2024. Samoreprezentacije in identiteta zgodnjekršćanskih avtoric v prizmi starozaveznih likov. *Bogoslovni vestnik* 84, št. 3:545–564
- Božič, Anja, ur.** 2025a. *Peter Pavel Vergerij: O vzgoji.* Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.
- . 2025b. Humanist Preaching on St. Jerome: Cult of Saints or Scholarly Interest? *Medieval Sermon Studies* 69:1–11.
- . 2021. *Hieronymus, patronus meus: Self-fashioning in Pier Paolo Vergerio's Sermones pro Sancto Hieronymo. Annual of medieval studies at the CEU* 27:114–128.
- . 2021. *Movere et delectare* after St. Jerome: Pier Paolo Vergerio's Fifth Sermon pro Sancto Hieronymo. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 2:525–538.
- Brocca, Nicoletta.** 2008. La tradizione della Sibilla Tiburtina e l'acrostico della Sibilla Eritrea tra Oriente ed Occidente, tardantichità e Medioevo: una „collezione“ profetica? V: Benoît Grévin in Stéphane Gioanni, ur. *L'Antiquité tardive dans les collections médiévales: textes et re-*

- présentations Vie-XIVe siècle*, 225–260. Rim: École Française de Rome.
- Cox, Virginia.** 2001. Fiction, 1560–1650. V: Letizia Panizza in Sharon Wood, ur. *A History of Women's Writing in Italy*, 52–62. Cambridge: Cambridge University Press.
- Defarrari, Roy J. in Martin R. P. McGuire,** ur. 1934. *Basil: Addres to young men on reading Greek Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dronke, Peter.** 1997. Sibylla-Hildegardis. Hildegard und die Rolle der Sibylle. V: Äbtissin Edeltraud, ur. *Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten. Zum 900 Geburtstag*, Forster, 279–307. Freiburg: Herder.
- Feng, Aileen A.** 2017. *Writing Beloveds: Humanist Petrarchism and the Politics of Gender*. Toronto: University of Toronto Press.
- . V tisku. *Feminism's First Paradox: Female Misogyny and Homosociality in Early Modern Italy and France*. Fiesole: I Tatti.
- Franchi, Roberta.** 2009. In nome dei valori e della verità: il coraggio delle mulieres pagane e cristiane di fronte alla violenza. *Helmántica* 182:259–282.
- Gothein, Percy.** 1943. L'amicizia fra Ludovico Foscarini e l'umanista Nogarola (I). *La Rinascita* 6, št. 32–33:394–413.
- Holt N. Parker.** 2002. Angela Nogarola (c. 1400) and Isotta Nogarola (1418–1466): Thieves of Language. V: Laurie J. Churchill, Phyllis R. Brown, in Jane E. Jeffrey, ur. *Women Writing Latin: From Roman Antiquity to Early Modern Europe*, 11–30. New York: NYU Press.
- . 2004. Women and Humanism: Nine Factors for the Woman Learning. *Viator* 35:581–616.
- Jardine, Lisa.** 1986. Women Humanists – Education for what? V: Anthony Grafton in Lisa Jardine, ur. *From humanism to the humanities: education and the liberal arts in fifteenth- and sixteenth-century Europe*, 29–48. Cambridge, MS: Harvard University Press.
- . 1985. O decus Italiae virgo or The Myth of the Learned Lady in the Renaissance. *The Historical Journal* 28, št. 4:799–819.
- Jostmann, Christian.** 2006. *Sibilla Eriethea babilonica: Papsttum und Prophetie im 13. Jahrhundert*. Monumenta Germaniae Historica: Schriften 54. Hannover: Hahnsche Buchhandlung.
- Kieckhefer, Richard.** 1984. *Unquiet Souls: Fourteenth-Century Saints and Their Religious Milieu*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Klapper, Joseph.** 1926. Aus der Frühzeit des Humanismus: Dichtungen zu Ehren des heiligen Hieronymus. V: Ernst Boehlich in Hans Heckel, ur. *Bausteine*, 255–281. Breslau: Max Koch.
- King, Margaret.** 1978. The Religious Retreat of Isotta Nogarola (1418–1466). *Signs* 3:807–22.
- . 1980. Book-Lined Cells: Women and Humanism in the Early Italian Renaissance. V: Patricia H. Labalme, ur. *Beyond Their Sex: Learned Women of the European Past*, 66–90. New York: NYU Press.
- King, Margaret, in Albert Rabil Jr.,** ur. 1983. *Her Immaculate Hand: Selected Works by and About the Women Humanists of Quattrocento Italy*. Binghamton: Center for Medieval and Early Renaissance Studies.
- Kristeller, Paul Oscar.** 1979. *Renaissance Thought and Its Sources*. Ur. Michael Mooney. New York: Columbia University Press.
- McManamon, John M,** ur. 1999. *Pierpaolo Vergerio the Elder and Saint Jerome: An Edition and Translation of Sermones pro Sancto Hieronymo*. Tempe, AR: Center for Medieval and Renaissance Studies.
- Narducci, Emanuele.** 2002. Orator and the Definition of the Ideal Orator. V: James M. May, ur. *Brill's Companion to Cicero*, 427–443. Leiden: Brill.
- Nayemi, John.** 1993. *Between Friends: Discourses of Power and Desire in the Machiavelli-Vettori Letters of 1513–1515*. Princeton: Princeton University Press.
- Nederman, Cary J.** 2012. The union of wisdom and eloquence before the Renaissance: The Ciceronian orator in medieval thought. *Journal of Medieval History* 18, št. 1:75–95.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2023. Rut: ritratto di »una donna di valore« straniera nel canone ebraico. *Edinost in dialog* 78, št. 2:51–68.
- Rabil, Albert.** 1988. *Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Rice, Eugene F.** 1988. *Saint Jerome in the Renaissance*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- . 1988. The Renaissance Idea of Christian Antiquity: Humanist Patristic Scholarship. V: Albert Rabil Jr., ur. *Renaissance Humanism, Foundations, Forms, and Legacy*, 1:17–28. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ridderbos, Bernhard.** 1984. *Saint and Symbol: Images of Saint Jerome in Early Italian Art*. Groningen: Bouma's Boekhuis.
- Stevenson, Jane.** 2005. *Women Latin Poets: Language, Gender and Authority from Antiquity to the Eighteenth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Stinger, Charles.** 2001. Italian Renaissance Learning and the Church Fathers. V: Irena Backus, ur. *The Reception of the Church Fathers in the West*, 473–510. Leiden: Brill.
- Tadel, Alex.** 2022. Elegija v slavo cianskega podeželja. *Kerija* 24, št. 1:195–202.
- Witt, Ronald G.** 2000. *In the Footsteps of the Ancients: The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*. Boston: Brill.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 85 (2025) 3, 725—737

Besedilo prejeto/Received:09/2025; sprejeto/Accepted:12/2025

UDK/UDC: 27-528-584

DOI: 10.34291/BV2025/03/Krajnc2

© 2025 Krajnc, CC BY 4.0

Slavko Krajnc

Duhovni in liturgični itinerarij skozi bogoslužni prostor *Spiritual and Liturgical Itinerary through the Liturgical Space*

Povzetek: Cerkevna umetnost ni zgolj estetski dodatek k bogoslužnemu prostoru, temveč je izraz Božje lepote in sredstvo, ki vodi človekov duh k Bogu. Pričujoča razprava s teološkimi, liturgičnimi in duhovnimi razlagami vodi v globlje razumevanje, doživljanje in sodelovanje v skrivnosti svetega prostora in bogoslužja. S freskami, ikonami, vitraji, kipi in arhitekturo postane cerkevna umetnost vidno oznanilo nevidnega, most med človeškim in Božjim ter pot k bolj zavestnemu doživljanju vere in k dejavnejšemu sodelovanju pri bogoslužju.

Ker liturgični prostor ni le čudovita arhitekturna stvaritev, temveč živi kraj, kjer poteka odrešitjsko dogajanje, je bralec razprave povabljen, da ob duhovnih in liturgičnih razlagah vstopa na romarsko pot – skozi bogoslužni prostor in skozi svojo notranjost (dušo) v srečanje z Bogom. S tem razprava vodi bralca ob občudovanju umetnosti v svetišče krščanske vere v izkušnjo notranje preobrazbe v polnejše življenje v veri in občestvo Cerkve.

Prav v tem jubilejnem svetem letu, ki ga zaznamuje geslo „Rómarji upanja“, nas ta razprava vabi, da postanemo romarji ne le v zunanjem svetu, temveč predvsem v svojem srcu. V lepoti cerkvene umetnosti in globini bogoslužnega prostora smo poklicani odkrivati znamenja upanja, ki nas utrjujejo na poti k Bogu in nas povezujejo v živo občestvo Cerkve.¹

Ključne besede: bogoslužje, duhovnost, bogoslužni prostor, romanje, umetnost

Abstract: Church art is not merely an aesthetic addition to the worship space, but rather an expression of God's beauty and a way to lead the human spirit toward God. This paper, with its theological, liturgical, and spiritual explanations, leads to a deeper understanding, experience, and participation in the mystery of sacred space and worship. Through frescoes, icons, stained glass, sculptures, and architecture, church art becomes a visible proclamation of the invisible,

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0262 „Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga“, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS). Za podporo tej raziskavi niso bili ustvarjeni nobeni novi podatki.

...serving as a bridge between the human and the divine, and a path to a more conscious experience of faith and more active participation in worship.

Since the liturgical space is not just a beautiful architectural creation but also a living place where salvation events unfold, the reader of this paper is invited to embark on a pilgrimage through spiritual and liturgical explanations—through the liturgical space and through their inner self (soul) to an encounter with God. In this way, the paper guides the reader, while appreciating the art in the sanctuary of the Christian faith, toward an experience of inner transformation and a fuller life in faith and communion with the Church.

In this holy jubilee year, marked by the motto “Pilgrims of Hope,” this discussion invites us to become pilgrims not only in the external world but most importantly in our hearts. Through the beauty of church art and the depth of the liturgical space, we are called to find signs of hope that bolster us on our journey to God and unite us in the living community of the Church.

Keywords: worship, spirituality, liturgical space, pilgrimage, art

Konstitucija o bogoslužju pravi, da je namen cerkvene umetnosti v tem, da izrazi »neskončno Božjo lepoto /.../ in se človekov duh pobožno dviga k Bogu« (B, 122). Ker »Cerkev ni razglasila nobenega sloga za sebi lastnega« (B, 122), je toliko pomembnejše, da vsako umetniško stvaritev preverjamo v luči »plemenite lepote« (B, 124), ki ni samo nekaj, kar krasi bogoslužje, ampak je tudi »konstitutivna sestavina, kolikor označuje Boga samega in njegovo razodevanje« (Benedikt XVI. 2007, št. 35).

V primerjavi s predkoncilskimi smernicami Cerkev danes svetuje, da naj okras v cerkvi bolj podpira njeno »plemenito preprostost kot pa razkošje« (RMu, 291). Prostor naj bo tako urejen, »da razodeva podobo zbranega občestva, omogoča primerno razporeditev vseh in vsakemu članu pomaga, da lahko pravilno izvršuje svoje opravilo« (RMu, 294). Tako nas želi ta razprava voditi k zavesti, da vstop in ogled cerkve ni vstop v muzej ali pinakoteko, pa tudi ne zgolj v arhitekturno in s podobami okrašeno čudovito zgradbo, temveč v čudovit svet skrivnosti, kjer so vsak kamen, steber, kupola, freska, slika, mozaik, kip, ali prostor molitev, ki me vodijo k Bogu.

1. Duhovno sporočilo cerkvenega prostora

Posebnost cerkvene umetnosti je najprej v tem, da ni namenjena estetiki, temveč je poklon Stvarniku in izraz resnice in da je cerkev prostor, kjer se vse stvarstvo združuje v skupnem češčenju Boga. »Cerkev je ‚hiša Božjega ljudstva‘, ki se v njej zbira, da tako izraža svoj krstni, birmanski in evharistični status.« (NNC, 5) Tako je bogoslužni prostor nenehni evangelij oz. čudovito oznanilo (gr. *euangelion*, *eu* – dobro, *angelion* – oznanilo), da se tu vidno združuje z nevidnim, »zemlja z nebesi in človek z Bogom«, kot molimo v velikonočni hvalnici (*Exsultet*) (RM, 144).

Slovenski jezik pozna besedo ‚cerkev‘, ki označuje zgradbo (gr. *kyriakón*) in ‚Cerkev‘ (gr. *ekklesia*), ki označuje verno ljudstvo. Kljub temu da jo v primeru vernega ljudstva, pišemo z veliko začetnico, simbolično nakazuje, da sta obe cerkvi notranje povezani, saj sta obe v službi češčenja Boga. To pomeni, da cerkve niso zgolj zgradbe umetnosti, temveč teološko utemeljeni kraji srečanja med Bogom in človekom, kjer arhitektura postane izraz vere in sredstvo za vstop v skrivnost Boga. Tako je cerkev v teološkem smislu simbol nebeškega Jeruzalema oz. prebivališče Boga med ljudmi, kot nam poroča knjiga Razodetja (21,2-3). Šele s tem teološkim razumevanjem arhitekturni elementi in z njimi vse cerkveno okrasje in oprava dobijo vrednost »plemenite lepote« (B 124), saj so ‚utelešenje‘ vere v Boga, ki je postal človek (Jn 1,14).

Že v Stari zavezi je Bog naročil Mojzesu, naj mu ljudstvo postavi svetišče, »da bo v njem prebival med ljudmi« (2 Mz 25,8).² To velja še toliko bolj za cerkev, kjer je Bog navzoč v sveti evharistiji, kot tudi v obhajanju drugih zakramentov in molitvah. Zato je pomembno, da cerkev ostane kraj, kjer tudi tišina najde svoje domovanje in kjer duša lahko sreča Boga v miru, kot je zapisal sveti Janez od Križa: »*Gospod, ti si tiha glasba, ti si zvoneča samota.*« (Tortelli 2025)

V *Svetem pismu* se pogosto uporablja simbolika zgradbe za predstavitev Cerkve kot skupnosti vernikov: Cerkev kot živa stavba (1 Pt 2,4-5), kot Božji tempelj, v katerem prebiva Božji Duh (1 Kor 3,16-17), in kot tista, ki raste v sveti tempelj v Gospodu (Ef 2,19-22). To pomeni, da cerkev kot stavba odseva tudi resničnost skrivnosti Cerkve, ki je Kristusova nevesta (C, 6–7). Obe cerkvi (stavba in ljudstvo) sta nerazdružljivo povezani. Stavba cerkve s svojo arhitekturo, simboli in posvečenostjo služi kot vidno znamenje nevidne resničnosti. Tako stavba pomaga ljudem razumeti in doživeti globlji pomen skupnosti, ki jo tvorijo verniki, skupnost pa daje stavbi smisel in najlepšo lepoto, saj je cerkev (stavba) najlepša takrat, ko je v njej zbrana vsa Cerkev (skupnost) v češčenju Boga, sicer je cerkev oz. stavba zgolj prazna lupina.

Cerkev kot stavba pa je tudi simbol občestva svetnikov, saj se v njej združujeta tuzemska in nebeška Cerkev, ki skupaj častita Boga. Tako »pri zemeljskem bogoslužju vnaprej okušamo tisto nebeško, ki se obhaja v svetem mestu Jeruzalem, h kateremu romamo in kjer na Božji desnici sedi Kristus, služabnik svetišča in pravega šotor« (B, 8).

Skratka vsaka cerkvena stavba oz. cerkev ustvarja tako fizične kot simbolne pogoje za poglobljeno duhovno srečanje z Gospodom. »Zato naj liturgični prostor /.../ s svojo posebno oblikovanostjo razlaga pa tudi simbolično izraža Božji odrešilni načrt s človekom, tako da naredi vidno napoved odrešenega vesoljstva, ki ni več podvrženo »ničevosti« (Rim 8,19-20), ampak ponovno privedeno k celovitosti in lepoti.« (NNC, 2)

² O prostorskih podobah Mojzesovih obrednih dejanj glej Debevec (2021).

2. Liturgična hierarhija cerkvenega prostora

Psalmist pravi, da je človek »tujec na zemlji« (Ps 119,19). S tem izraža zavest o tem, da je njegovo življenje na Zemlji začasno in da je večni »romar upanja«, »kajti tukaj nimamo trajnega mesta, temveč iščemo prihodnjega« (Heb 13,14). Gre za duhovno romanje, na katerem kristjan postopoma raste v odnosu do Boga in bližnjega.

Vernik vstopi skozi portal ali vrata, ki predstavljajo Kristusa, ki se imenuje »vrata« (Jn 10,9). S tem je opozorjen oz. povabljen na duhovni prehod od greha k mišlosti. Na lep in zgovoren način opiše sporočilo vrat Romano Guardini: »Pusti zunaj, kar ne spada noter, misli, želje, skrbi, radovednost, nečimrnost. Pusti zunaj vse, kar ni posvečeno. Očisti se, v svetišče stopaš!« (2004, 27–28)

Tako se že pri samih cerkvenih vratih začne duhovno potovanje – s trga in tržišča v sveto, v svetišče, od grešnega sveta (vhod) do svetosti (oltar). Na tej poti vernik simbolično uteleša svojo pot k Bogu. Na poti ga spremljajo in duhovno nagovarjajo arhitektura, cerkveno okrasje in liturgična oprava. Vsak posamezni element ga usmerja proti vzhodu (*ad orientem*). In če cerkve nimajo te ‚materialne‘ orientacije, kot so na primer rimska bazilika sv. Petra v Vatikanu, sv. Janeza v Lateranu, svete Marije Velike itd., so vendarle zmeraj orientirane proti ‚Vzhodu‘, saj je vzhod simbol za »vzhajajoče sonce z višave« (Lk 1,78).

Zanimiva je Bouyerjeva misel, ki jo navaja Ratzinger, da »nikdar in nikjer poprej (se pravi pred 16. stoletjem) ne najdemo namiga, da bi pripisovali kakršenkoli pomen ali najmanjšo pozornost vprašanju, ali duhovnik mašuje z ljudstvom pred seboj ali za seboj. Profesor Cyrille Vogel je dokazal: če so sploh kaj poudarjali, so poudarjali to, naj duhovnik izgovarja evharistično molitev kakor tudi vse druge molitve obrnjen k vzhodu« (Ratzinger 2013, 67), kar potrjuje, da je vzhod res simbol za »vzhajajoče sonce z višave« (Lk 1,78).

Tako tudi vsaka naša pot skozi preddverje (atrij ali nárteks, pri nas pogosto zvonica), ladjo, prezbiterij in vse do oltarja odraža določeno teološko dinamiko in vabi človeka v dialog z Bogom. V tej hoji nas arhitekturni elementi in okrasje obsipavajo s sporočili, ki najdejo v Kristusu svojo polnost in dokončno razodetje.

2.1 Preddverje (zvonica, atrij ali nárteks)

Atrij ali nárteks (gr. *νάρθηξ* = *skrinjica*, *omarica*) je preddverje ali predprostor cerkve, pri nas po večini zvonica, ki je bil nekoč namenjen za pripravo na vstop v svetišče. Tukaj so po navadi uredili reveže, jih umili in primerneje oblekli, se med sabo pozdravili in poskrbeli za katehumene in spokornike, da so ostali zunaj svetišča in hkrati v zavetju pred vremenskimi nepravilnostmi.

2.1.1 Duhovni in liturgični pomen atrija

Ker je bil v preddverjih zgodnjekrščanskih bazilik pogosto vodnjak ali velika kamnita posoda, je atrij zaradi umivanja revežev dobil pomen kraja očiščenja. Zato imajo ponekod v Vzhodnih cerkvah v narteksu krstilnik. Tako je voda v atriju spominjala na krst, ki je pogoj za vstop v občestvo vernikov. Nanaša se na Jezusove besede:

»Če se kdo ne rodi iz vode in Duha, ne more priti v Božje kraljestvo.« (Jn 3,5) Ko je Cerkev že bolj ali manj poskrbela za uboge in reveže, ki so jih morali umiti in urediti, je posodo iz atrija preoblikovala in postavila v cerkev in jo namenila za blagoslov vode, s katero se v spomin krsta in s prošnjo za notranje očiščenje pokrižamo in s tem izpovemo vero v Boga, Očeta in Sina ter Svetega Duha.

Da je imel tudi jeruzalemski tempelj atrij ali preddverje, nam spričuje Jezusova prilika o farizeju in cestinarju, v kateri pravi, da je »cestinar stal daleč proč in še oči ni hotel vzdigniti proti nebu, ampak se je tolkel po prsih in govoril: ›Bog, bodi milostljiv meni grešniku!‹« (Lk 18,13)

Prav tako preddverje spominja na Adama in Evo, ki sta bila zaradi greha izgnana iz raja (1 Mz 3,23-24). V tem smislu so morali tisti, ki niso bili krščeni ali so opravljali javno pokoro, ostati zunaj ,raja' oz. zunaj svetišča cerkve. Ker pa je Jezus »prišel klicat grešnike in ne pravičnih« (Mr 2,17), je postal ta prostor kraj usmiljenja in povabilo k spreobrnitvi. Zato najdemo v mnogih atrijih bazilik ,sveta vrata', ki to Jezusovo vabilo nenehno izpričujejo (Krajnc 2024, 15–17).

Prestop skozi cerkvena vrata predstavlja za vernika odhod iz posvetnega sveta in vstop v sveti prostor z željo in prošnjo, da se sreča z Bogom. Tudi velika in okrašena vrata (pogosto z motivi Svetega pisma ali simboli vere) poudarjajo prehod v prostor, ki pripada Bogu. Tako ta prestop vodi vernika k notranji zbranosti, umiritvi in molitveni drži.

2.1.2 Pastoralni in umetnostni vidik atrija

Kot vsak cerkveni prostor mora biti tudi atrij ali preddverje čisto in urejeno, saj je »skrb za preddverje, ki je namenjeno za sprejem vernikov, značilna lastnost krščanskega občestva. Vsakdo, ki pride do cerkvenih vrat, se mora počutiti tam kot cenjen in pričakovan gost. Zato mora biti preddverje dostopno vsakomur, /.../ opremljeno z vsem, kar napravi zadrževanje tam prijetno.« (PC, 35)

Preddverje omogoča, da se verniki zberejo, pozdravijo in pripravijo na bogoslužje. Ob sprejemu je namenjeno tudi za pripravo in potek nekaterih slavij, kot so procesije, sprejemi (staršev, otrok in botrov, prvoobhajancev, birmancev, zaročencev, pokojnika), obred prižiganja luči na velikonočno vigilijo in podobno.

Preddverja so tudi prostor, ki je lahko namenjen raznovrstnim oblikam oglaševanja. Zato naj bo v njem tudi primerna in diskretna mizica za tisk, informacije o cerkvi, zavetniku cerkve in o bogoslužjih. Ker simbolizirajo prehod s trga (tržišča) v sveto (svetišče), je prav, da so umetniško oblikovani z značilnostmi kraja in identitete lokalne skupnosti.

Skratka cerkveno preddverje (atrij ali nárteks) ni samo praktičen prostor, ampak je tudi simboličen in duhovno pomenljiv. Pastoralni vidik ga napolni z življenjem in dejavnostjo, umetnostni pa z globokim pomenom in lepoto, ki nagovarja obiskovalca že pred vstopom v glavni prostor cerkve. Tako lahko vidimo v preddverju cerkve neke vrste most med človekovo vsakdanjostjo in bogoslužnim srečanjem z Bogom.

2.2 Cerkevna ladja – potujoče svetišče živih kamnov

Cerkvena ladja je osrednji del cerkvenega prostora, kjer se zbira Božje ljudstvo, ki je po besedah sv. Pavla »Kristusovo telo« (1 Kor 12,27). Njena usmeritev proti oltarju, ki je središče bogoslužnega prostora, ponazarja potovanje Božjega ljudstva k zveličanju. Ladja cerkve vodi vernike skozi ,nemirne vode' sveta (izzive, trpljenje in preizkušnje) proti večnemu cilju življenja z Bogom. Kakor kapitan vodi ladjo, tako vodi Kristus tudi svojo Cerkev. Podobno, kot se verniki nahajajo v isti ladji cerkve, tako se verniki nahajajo na isti ladji odrešenja in skupaj, združeni z isto vero, upanjem in ljubeznijo, plujejo v pristan večnosti.

2.2.1 Cerkevna ladja v službi bogoslužja in graditve skupnosti

V starejših cerkvah je cerkevna ladja zaradi tlorisa v obliki križa (vzdolžna in prečna/transsept/ ladja) nekoliko ločena od prezbiterja, ki je bil nekoč namenjen skoraj izključno za klerike (nižjega in višjega reda). Ta ločnica med ljudstvom in duhovščino je bila dodatno poudarjena s prezbitrijem, ki je bil dvignjen od cerkvene ladje in ograjen s pregrado (na Vzhodu ikonostas), z obhajilno mizo, ali amboni. Zaradi monumentalne arhitekture, visokih stropov, vitrajev in pogleda v oddaljen oltar je cerkevna ladja ustvarjala občutek svetosti in transcendence ter duhovne vzvišenosti. To je vernike vodilo k doživljanju Božje veličine in navzočnosti.

To delitev ladje in prezbiterja in s tem ločenosti med verniki in duhovnikom je narekovalo že samo bogoslužje, ki je bilo rezervirano za duhovnika kot edinega ,akterja', ki ga je obhajal. Ljudstvo je bilo skoraj popolnoma pasivno. Bogoslužje so spremljali ,od daleč', saj so istočasno molili ali peli svoje molitve ali pesmi ter ga podoživljali kot zakramentalno obhajanje Kristusove kalvarijske daritve na križu brez kakršne koli zunanje povezanosti z bogoslužjem. Tako je sam način obhajanja bogoslužja določal hierarhično ločnico in oddaljenost med ljudstvom in duhovnikom kot posrednikom med verniki in Bogom.

V sodobnejših cerkvah pa je cerkevna ladja umeščena v celotni prostor tako, da poudarja večjo enotnost prostora in s tem bližino med duhovnikom in verniki, kar poveča občutek enosti bogoslužnega zbora. Zato Cerkev določa, da mora biti bogoslužni prostor tako urejen, da omogoča »polno, zavestno in dejavno sodelovanje vseh udeležencev bogoslužja« (B, 14). S tem se je Cerkev vrnila k prvotnemu namenu sakralnega prostora, ki je liturgija. To je tudi srce krščanske skupnosti, saj omogoča, da se verniki ne le povežejo z Bogom, ampak tudi drug z drugim. Skozi obrede, simbole, molitve in skupno izkušnjo vere liturgija pomaga graditi in utrjevati pripadnost Cerkvi, »ki jo Kristus ljubi kot svojo nevesto« (C, 7).

2.2.2 Stebri, stropi in oboki povzdigujejo dušo k Bogu

Gotski oboki ali baročne kupole niso le tehnični dosežek cerkvene zgradbe, ampak so molitev kamna. Ko dvignemo pogled navzgor, ustvarjajo občutek povezanosti z nebesi. Podobno so tudi stropi, naj bodo v preprostih cerkvah, kot tudi v veličastnih katedralah, molitev, ki od človeških omejitev išče in opeva večnost.

Tako verniki s pogledom na bogoslužni prostor postanemo romarji z očmi telesa in duše. Namreč, pogled s telesnimi očmi na bogoslužni prostor postane priložnost za duhovno gledanje oz. gledanje z ‚očmi duše‘. To pomeni, da verniki ne ostanejo le pri zunanjih podobah, ampak se preko njih podajo na pot spoznavanja večnih resničnosti svetišča v nebesih. Tako postane cerkveni prostor za vernika kraj duhovnega romanja k Bogu.

Število stebrov in obokov je lahko različno. V njih ne smemo prepoznavati zgolj gradbene elemente, ampak tudi simbole ljudi, ki so s svojim življenjem ‚nosilci‘ Cerkve. To so apostoli (dvanajst apostolov kot temelj Cerkve [Ef 2,20]), preroki (Stara zaveza) in svetniki (kot ‚živi stebri‘ Cerkve, ki jo podpirajo z zgledom vere in mučeništva). Ko stopimo v cerkev, se počutimo, kot da hodimo med temi veličastnimi pričevalci.

Oboki povezujejo stebre in so simbol nebesnega svoda, ki predstavlja Božjo navzočnost in povezanost tuzemske Cerkve z nebeško. Prav tako oboki kažejo tudi na Kristusa, ki predstavlja most med Bogom in človekom, in na edinost, ki naj vlada v Cerkvi. Ker so daleč od vernikov, simbolizirajo oddaljenost in veličino Boga. Tako verniki preko mogočne arhitekture doživljajo ponižnost pred Božjo veličino in navzočnostjo.

Hodimo med ‚apostoli iz kamna‘ in zremo v ‚nebo iz obokov‘, ki nas nežno spominja, da je Cerkev več kot zgradba – je skupnost, zgrajena na ljudeh, ki stojijo kot stebri vere, in na Bogu, ki vse povezuje in podpira.

2.2.3 Prostor za vernike, pevski zbor in orgle

V primerjavi z Vzhodnimi cerkvami so v Katoliških cerkvah vedno nameščene klopi ali sedeži, ki omogočajo vernikom lažje sodelovanje pri bogoslužju. Sedenje je namreč sproščena drža poslušalca, ki se s tem bolje osredini in preda sporočilu.

»Za vernike in za pevski zbor naj bo prostor tak, da jim olajšuje dejavno sodelovanje.« (RMu, 294) Liturgija združuje vernike okoli istega jedra vere in obredov, kar utrjuje občutek pripadnosti. Pri sveti maši, na primer, vsi verniki sodelujejo v isti molitvi, poslušajo Božjo besedo in prejmejo zakramente, kar krepi občutek enotnosti.

Kakšni naj bodo sedeži? Udobni, leseni ali iz drugih primernih materialov (iz posebne mase in obloženi s kamenčki, kot je to v Thalu blizu Gradca).

Tudi pevski zbor je del občestva vernikov. Njegovo mesto je v prostoru za vernike (ladji) med prezbiterijem in občestvom. V cerkvah, kjer je pevski zbor ‚cantoria‘ (naš kor), ga ohranimo, čeprav po svoji namestitvi ne ustreza normam in ni primeren za službo pevskega zbora (PC, 21).

2.2.4 Krstilnik – simbol začetka novega življenja v Kristusu

Krstilnik je bil po navadi postavljen pri cerkvenem vhodu, da je simboliziral krst kot začetek novega življenja in vstop v Cerkev, skupnost verujočih. Oblika krstilnika je bila okrogla, ali kvadratna, ali osmerokotna: okrogla, kar je simboliziralo večnost,

kvadratna, ki pomeni simbol stvarjenja in zemeljske stvarnosti (štiri strani sveta, štirje evangeliji), ali osmerokotna, ker se nanaša na osmi dan, ki je tudi prvi dan stvarjenja in dan Kristusovega vstajenja.

Krstilnik je prvo svetišče za vsakega kristjana. V njem se izvrši prerojenje iz vode in Svetega Duha. Tako nam krstilnik ali krstna kapela predstavlja kraj novega rojstva in vstop v skrivnost Cerkve. Zato je prav, da vsakič, ko stopimo mimo krstilnika ali se ob kropilniku pokrižamo, obnovimo spomin na prvo srečanje z Božjo milostjo.

Cerkev naroča, naj bo krstilnik ali krstilnica dostojen, viden od občestva in dovolj prostoren. Prav tako naj ne bo v območju prezbiterija (NNC, 11). Okrog krstilnika naj bo vsaj toliko prostora, da so lahko navzoči krščenci, botri, starši in pomočniki (PC, 27). Pri tem je treba upoštevati, da Cerkev svetuje, da je osnovna oblika krst več krščencev, kar pomeni, da naj bo dovolj velik prostor okrog krstilnika. V enoladijski cerkvi s stranskimi kapelami naj bo krstni studenec v eni izmed teh kapel, če pa ni kapel, pa nekje na drugem mestu v cerkvi, kjer bo okrog njega več prostora in kjer bo bolj vidno izpostavljen (PC, 28).

2.2.5 Spovednica – svetišče sprave

Občestvena razsežnost svete spovedi zahteva, da je spovednica umeščena v ladjo cerkve. Naj bo takšna, da bo omogočala dialoško dinamiko med spokornikom in duhovnikom pa tudi diskretnost, ki jo zahteva posamično obhajanje sprave (NNC, 12).

O tem, kje naj bo postavljena spovednica, pravi „Zakonik cerkvenega prava“, da mora biti »vedno na odprtem mestu« (ZCP, 964, §2), kajti s tem, da je vsakomur dobro in nenehno vidna, postane neprestan klic h Gospodovemu usmiljenju. Ker pa je navada, da ob praznikih dušni pastirji pokličejo na pomoč več spovednikov, ki spovedujejo tako pred in med mašo, je prav, da so spovednice primerno razvrščene glede na bogoslužni prostor in glede na dejanske zahteve delitve zakramenta svete pokore. V pastoralnih smernicah Italijanske škofovske konference (PC 32) zasledimo štiri možnosti postavitve spovednic.

2.2.5.1 Spovednica blizu vhoda v cerkev

Ta tradicionalna in tudi danes najpogostejša postavitve spovednice se navezuje na podobo vrat. Vrata spovednice simbolizirajo mejnik, ki nas vodi v „svetišče“ obhajanja zakramenta sprave, v dialog z Bogom. Ta postavitve je tudi nenehno vabilo k vrnitvi k Bogu in znamenje prehoda k novemu življenju, prehod, ki je predpogoj, da se smemo približati k oltarju Najvišjega, ki čaka, da se nam da v duhovno hrano.

2.2.5.2 Spovednica v stranski kapeli ali ob stranski steni cerkvene ladje

Če je bogoslužni prostor prostoren, je primerno, da so spovednice v stranskih kapelah ali vzdolž osrednjega prostora za vernike. Takšna postavitve zgovornejše kaže na povezanost obhajanja svete pokore in obhajanja evharistije, obenem pa govori o tem, da smo vsi potrebni nenehnega očiščevanja. Četudi je Cerkev sveta, ima v svoji sredi grešnike, ki smo potrebni nenehne prenavljanja (C, 8).

2.2.5.3 Spovednica v stranski ladji cerkve

Če je spovednica postavljena v stransko ladjo cerkve in je ob tem ustrezno vidna, osvetljena ter prostorsko urejena, takšna ureditev vernikom omogoča lažji dostop, pripravo, diskretnost in občutek varnosti, zaupnosti in nemotnega obhajanja svete spovedi. Skratka takšna postavitev pomaga, da zakrament spovedi ni le dostopen, ampak tudi doživet na spoštljiv, intimen in hkrati občestven način.

2.2.5.4 Kapela sprave (penitenciarije)

Kapela sprave je posebej primerna za cerkve, kjer se zakrament sprave pogosto obhaja. Takšen prostor z ambonom za Božjo besedo, sedežem za voditelja skupne priprave, prostorom za vernike ter spovednicami ustvarja resnično svetišče usmiljenja. V njem se povežejo oznanilo, skupna priprava in osebno srečanje z Božjim odpuščanjem.

2.2.6 Freske, slike, mozaiki, kiparstvo – vabilo k duhovnemu romanju

Cerkev je polna podob, ki govorijo o dogodkih odrešenja. Te podobe (freske, slike, mozaiki, ali kipi), nekoč ‚Sveto pismo ubogih‘ (*Biblia pauperum*) ali ‚Sveto pismo za oči‘, niso zgolj čudovita dekoracija bogoslužnega prostora, temveč čudovito vabilo k duhovnemu romanju po cerkvi in s tem tudi kateheza za vernike. Tako nas na primer podoba Kristusa na križu vabi k premišljevanju njegove daritve, slike, ali freske, ali mozaiki svetnikov pa nas spominjajo, da smo del občestva, ki je sicer po telesu ločeno, po duhu pa združeno v eno Cerkev (B, 8). Tako tudi stene postanejo pričevalci vere.

Kljub občutku veličastnosti, ki jo freske, slike, mozaiki in kiparstvo ustvarjajo v cerkvenem prostoru, je njihova naloga v tem, da vernike opozorijo na svetost bogoslužnega prostora in bogoslužja.

Ikonografska oprema podaljšuje skrivnosti, ki jih obhajamo glede na zgodovino odrešenja in verujoče občestvo. Zato Cerkev svetuje, da naj imajo križ, podoba Device Marije, zavetnik cerkve in druge podobe svetnikov kvalitetni umetniški izraz (NNC, 16), saj imajo pomembno ‚mistagoško‘ vlogo (PC, 36; Gatti 2001, 151). Freske, kiparstvo in vitraži pogosto prikazujejo prizore iz *Svetega pisma* ali svetniška življenja, kar spodbuja k premišljevanju in molitvi. Pri vsem tem pa je treba ponovno vrniti vse spoštovanje in primat liturgiji, tako da razporeditev podob ne bo odvracala pozornosti vernikov od svetega bogoslužja. Zato Cerkev svetuje, da »naj ne bo preveč svetih podob in da isti svetnik nima več kot le eno podobo« (PC, 37). Glede na to, da so cerkve namenjene bogoslužju in so živa bivališča za živo občestvo, jih ne smemo spreminjati v muzej. Zato mora ostati vedno razviden trajen religiozni pomen zgradb in del, s čimer je ohranjena prvotna namembnost cerkva za bogoslužje (PC, 44).

2.3 Prezbitarij – srce Cerkve

Oltarni prostor je kraj, kjer se zemeljsko bogoslužje dotika nebeškega. Gre za prostor, kjer stojita oltar in ambon, kjer se oznanja Božja beseda in kjer mašnik, diakon in drugi strežniki opravljajo svojo službo. Zato Cerkev svetuje, da »naj bo primer-

no ločen od cerkvene ladje s tem, da je nekoliko dvignjen ali pa na poseben način urejen in okrašen. Naj bo tako prostoren, da je svete obrede mogoče primerno opravljati in videti.« (RMu, 295)

2.3.1 Oltar – prestol Najvišjega

Oltar, »ki stalno ponazarja Kristusa, živi kamen« (1 Pet 2,4; Ef 2,20; RMu, 298), je srce prezbiterija in kraj, kjer se obhaja evharistična skrivnost, ki je skrivnost Kristusove daritve in vstajenja. Klemens Richter pa pravi, da je osnova krščanskega oltarja miza in ne daritveni oltar, saj so jo v prvih stoletjih vsakikrat na novo namestili. Šele kasneje, v 4. stoletju, so prišli v rabo kamniti oltarji, v veliki meri za prisposodbo Kristusa-skale (1 Kor 10,4), vogelnega kamna (1 Pt 2,7; Ef 2, 20) in živega kamna (1 Pt 2,4) (1993, 116).

Vsekakor je oltar tudi žrtvenik, ki simbolizira Kristusa kot daritveno jagnje in hkrati miza, kjer se verniki hranijo z njegovim telesom in krvjo. Na tak način se razodeva enotnost evharistije kot daritve in gostije. Gre za kraj, kjer se vidno združuje z nevidnim, človeško z Božjim in nebo z nebese. Ko stopamo k oltarju, smo kakor učenci na poti v Emavs, ki so »nepoznanemu sopotniku prisluhnilil, nato pa ga po lomljenju kruha prepoznali kot vstalega Gospoda (Lk 24,13-35). Zato je oltar v Katoliški cerkvi središče vseh pogledov in korakov. Vse je usmerjeno vanj – stropi se dvigajo kot molitev, stene ga obdajajo kot svetišče in verniki se zberejo okrog njega kot Božje ljudstvo.

Postavitev oltarja, ki »naj bo en sam, saj predstavlja enega Kristusa in eno evharistijo Cerkve« (RMu, 303), omogoča vidno, središčno in dejavno udeležbo celotne skupnosti pri obhajanju Kristusove skrivnosti. Zato Cerkev naroča, naj stari oltar (ki ga pri nas imenujemo glavni oltar) »naj ne bo posebej okrašen, da ne bo ljudi odvrčal od pozornosti k novemu oltarju« (RMu, 303).

2.3.2 Ambon – gora, s katere govori Bog

Dostojanstvo Božje besede zahteva, da je v cerkvi poseben prostor, kjer se označja in h kateremu se med besednim bogoslužjem sama od sebe obrača pozornost vernikov. Ta prostor imenujemo ambon, ki mora biti postavljen tako, da posvečene služabnike in bralce verniki lahko »dobro vidijo in slišijo« (RMu, 309).

Ker je besedno bogoslužje neločljivo povezano z evharističnim, mora biti ambon »v skladu s slogom oltarja« (RMu, 309) »dostojanstvena, stabilna in dvignjena tribuna, /.../ ter postavljen v stičišče med prezbiterijem in ladjo cerkve« (PC, 18). Samo tak ambon je lahko podoba gore Sinaj (2 Mz 19,16-19), s katere Bog nagovarja svoje ljudstvo, pa tudi gora Tabor (Mt 17,1-5) ali Galilejski hrib (Mt 5,1-2), kjer Jezus razlaga postavo ljubezni.

2.3.3 Tabernakelj – skrivnost Božje bližine

Tabernakelj je tiho srce cerkve, kraj, kjer Kristus ostaja z nami. Njegovo zlato in svetloba okoli njega nista zgolj za okras – spominjata nas na Mojzesovo skrinjo zaveze, kjer je Bog prebival med Izraelci. Ko tabernakelj sveti v somraku prazne cerkve, nas spomni, da nismo nikoli sami.

Tabernakelj naj bo na takšnem mestu, ki je ločen od osrednje ladje cerkve, na kraju, ki bo zlasti primeren za osebno adoracijo in molitev. Razlog za to je potreba, da nimamo hkrati pred sabo znamenja zakramentalne navzočnosti in evharistične daritve. Zato naj bo en sam, nepremičen, trden in neprozoren ter tako zaprt, da je kar najbolj preprečena nevarnost vloma (NNC, 13).

2.3.4 Sedež za mašnika in strežnike

Mašnikov sedež je liturgični kraj, ki izraža službo tistega (služabnika), ki vodi bogoslužno občestvo in mu predseduje v osebi Kristusa, Voditelja in Pastirja in v osebi Cerkve, njegovega skrivnostnega telesa. V liturgiji mašnik deluje *in persona Christi capitis* – v osebi Kristusa, Glave Cerkve. Ko zasede mašni sedež, ta ni le funkcionalni element bogoslužja, ampak predstavlja Kristusovo vodenje svoje Cerkve.

»Nameščen naj bo tako, da bo dobro viden vsem in v direktnem stiku z občestvom, tako da bo omogočal vodstvo molitve, dialog in animacijo. Sedež za voditelja bogoslužja je en sam in naj nima oblike trona. Naj ne bo postavljen tik pred prejšnji oltar, pa tudi ne pred tistim, ki je v rabi, ampak na lastnem in primernem mestu.« (PC, 19)

V prezbiteriju naj bodo postavljeni tudi sedeži za somašnike in duhovnike, ki so oblečeni v korno obleko in sodelujejo pri bogoslužju, ne da bi somaševali. Ob mašnikovem sedežu naj bo tudi sedež za diakona (RMu, 310), na posebnem mestu pa tudi za ostale strežnike.

3. Svetloba v bogoslužnem prostoru – ,molitev brez besed'

Svetloba je ena najmočnejših govoric liturgičnega prostora – je žarek Božjega veličastva, ki prebuja dušo, razodeva skrivnost vere in povzdiguje doživljanje bogoslužja. V cerkveni arhitekturi svetloba ni zgolj fizikalni pojav, temveč simbol Boga samega, saj sv. Janez pravi: »Bog je luč in v njem ni teme.« (1 Jn 1,5) Svetloba je tudi prvi Božji dar stvarstvu, saj je Bog rekel: »Bodi svetloba! In nastala je svetloba.« (1 Mz 1,3) Zato je lepo osvetljen bogoslužni prostor »slavospev Svetlobi« (Kovač 2025, 18).

Ko vstopimo v cerkev, nas svetloba nevsiljivo vodi od zunanjih stvarnosti k notranji skrivnosti. Tako na primer jutranje sonce, ki prodira skozi cerkvena okna, ne razsvetljuje samo svetišča, ampak tudi srca vernikov, saj prinaša s sabo upanje ,novega dne', Kristusa, ki je rekel: »Jaz sem luč sveta.« (Jn 8, 12)

3.1 Pomen svetlobe v bogoslužnem prostoru v različnih liturgičnih časih

Vsak liturgični čas ima svoja znamenja, preko katerih nam Cerkev razkriva skrivnosti, o katerih naj razmišljamo, se vanje poglabljamo in jih obhajamo. Eno izmed pomembnejših takšnih znamenj je svetloba, ki pomeni ,molitev brez besed'.

V adventnem času svetloba predstavlja pričakovanje, upanje in pripravo na prihod Odrešenika. S pomočjo adventnega venca in postopnim prižiganjem adventnih sveč Cerkev vabi vernike k duhovni budnosti in pripravljenosti sprejeti Kristusa v svoje srce. S tem se v vernikih prižiga hrepenenje po Novorojenem, ki je »Luč sveta« (Jn 8,12).

V božičnem času nam svetloba v bogoslužnem prostoru naznanja, da je v božični noči prišel Mesija in razsvetlil človeštvo. Osvetljene jaslice in sveče vabijo, da premišljujemo o skrivnosti učlovečenja in se približamo Božji ljubezni.

V postnem času je svetloba v cerkvi manj zaznavna, saj simbolizira stanje človeštva brez Božje milosti, potrebo po duhovni prenovi in pripravi na praznovanje Kristusovega vstajenja, ki prinaša luč in upanje.

V velikonočnem času svetloba v cerkvi doseže svoj vrhunec, saj simbolizira Kristusovo vstajenje in zmago nad temo greha in smrti. Ta simbolika se izraža skozi različne liturgične elemente in obrede: s slavljenjem luči, blagoslovom ognja in velikonočne sveče, s potapljanjem velikonočne sveče v krstno vodo ter s prižgano svečo ob ambonu ves velikonočni čas.

Vidimo torej, da svetloba nima zgolj postranske vloge v bogoslužju, temveč je dejavni udeleženelec bogoslužja, ki ga prežema z globokim duhovnim pomenom.

3.2 Svetloba, ki preko vitrajev prinaša sporočilo evangelija ali svetnika in ustvarja okolje, primerno za molitev

Svetloba, ki prodira skozi vitraže, predstavlja Božjo navzočnost, razsvetljenje in molitev, ki ne potrebuje besed. Barviti žarki svetlobe, ki vstopajo preko vitrajev in se razlivajo po cerkvenem prostoru, ustvarjajo občutek svetosti in milosti. Vitraji prikazujejo prizore iz *Svetega pisma* s poudarkom na Kristusovem odrešilnem delu, dogodke iz življenja svetnikov in cerkvene zgodovine.

Občudovanje vitrajev vzbuja v vernikih vero in pobožnost ter jih usmerja k molitvi in bogoslužju. Zato vitraji niso le umetnost, temveč sredstvo za katehezo in molitev. S svojimi mnogimi barvami razbijajo enakomerno svetlobo v večbarvno harmonijo, kar ponazarja, da Bog razsvetljuje naše življenje na mnogo načinov.

Večina naših cerkva je usmerjenih proti vzhodu, kjer vzhaja sonce, ki simbolizira Kristusa – vzhajajočo luč odrešenja. Ko verniki zjutraj vstopijo v cerkev, jih jutranji sončni žarki osvetlijo, razpoložijo in ogrejejo za Kristusa, ki ga nato v bogoslužju obhajajo.

Podnevi je svetloba tista, ki obvladuje liturgični prostor, ponoči pa plamen večne luči, naj bo še tako majhen, zgovorno šepeta: »*Tukaj sem Zanj, namesto tebe.*«

4. Sklep

S to duhovno in liturgično razlago bogoslužnega prostora smo kot ‚romarji upanja‘ povabljeni, da vstopamo v svetišča ne samo kot v arhitekturni prostor, temveč kot v skrivnostno znamenje Cerkve, ki nas vodi k srečanju z živim Bogom.

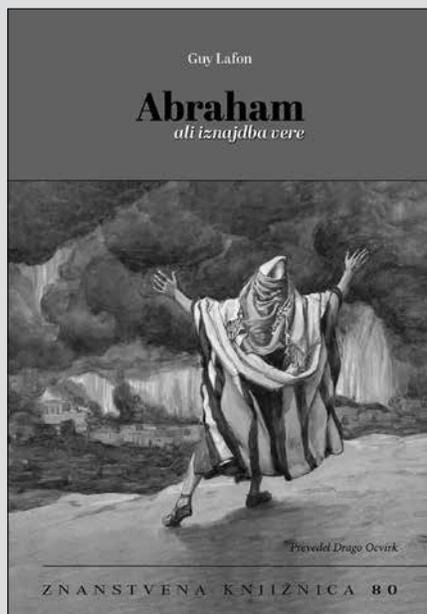
Cerkev ni samo funkcionalna zgradba za ‚Cerkev, ki obhaja‘, ampak je tudi *locus theologicus* in *locus liturgicus*, v katerem se obhajajo in posedanjajo skrivnosti vere. Tako je vsa arhitektura in cerkvena oprava kot živa pesem vere, izklesana v kamen, obilita s svetlobo in prežeta z Božjo navzočnostjo, saj je njen glavni in edinstven namen v tem, da ustvarja sveto prostorje za sveto liturgijo, ki povzdiguje duše k Bogu in omogoča prihod Boga k ljudem. Ker pa liturgični prostor ne govori le o tem, v koga ali kaj kristjan veruje, temveč tudi to, kar kristjan doživlja in živi, je pomembno, da je bogoslužni prostor skrbno oblikovan in prilagojen skupnosti, ki obhaja, se obhaja in živi iz bogoslužja.

Kratice

- B** – Drugi vatikanski cerkveni zbor 1980b [O svetem bogoslužju. Konstitucija].
C – Drugi vatikanski cerkveni zbor 1980a [O Cerkvi. Dogmatična konstitucija].
NNC – Italijanska škofovska konferenca: Škofovska liturgična komisija 1999a [Načrtovanje novih cerkva].
PC – Italijanska škofovska konferenca: Škofovska liturgična komisija 1999b [Preureditev cerkva glede na prenovljeno bogoslužje].
RM – Rimski misal 1992.
RMu – Kongregacija za bogoslužje 2002 [Splošna ureditev Rimskega misala].
ZCP – Zakonik cerkvenega prava 1983.

Reference

- Bahovec, Andreja, in Igor Bahovec.** 2025. Duhovno bogata in simbolno močna govorica starih cerkva. *Cerkev danes* 59, št. 2:42–44.
- Benedikt XVI.** 2007. Evarhistija zakrament ljubezni. Ljubljana: Družina
- Debevec, Leon.** 2021. Spatial Images in Biblical Texts. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 3:655–668.
- Drugi vatikanski cerkveni zbor.** 1980a. O Cerkvi. Dogmatična konstitucija. V: *Koncilski odloki*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- — —. 1980b. O svetem bogoslužju. Konstitucija. V: *Koncilski odloki*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Frančišek.** 2024. Upanje ne osramoti. Bula o napovedi rednega svetega leta 2025. Družina.
- Gatti, Vincenzo.** Programmi iconografici e architettura liturgica. V: Ephrem Carr, ur. *Architettura e arti per la liturgia*, 143–160. Rim: Studia Anselmiana.
- Guardini, Romano.** 2004. *Sveta znamenja na poti k Bogu: Guardianjev vademekum*. Kobarid: Župnija Kobarid.
- Italijanska škofovska konferenca: Škofovska liturgična komisija.** 1999a. Preureditev cerkva glede na prenovljeno bogoslužje. Pastoralne smernice. Ljubljana: Družina.
- — —. 1999b. Načrtovanje novih cerkva. Ljubljana: Družina.
- Kongregacija za bogoslužje.** 2002. Splošna ureditev Rimskega misala. Cerkevni dokumenti 94. Ljubljana: Družina.
- Kovač, Edvard.** 2025. Pariška Notre-Dame kot slavospev svetlobi. *Družina*, 19. 1.
- Krajnc, Slavko.** 2024. Sveta vrata, osrednje znamenje svetega leta. *Cerkev danes* 28, št. 3:15–17.
- Ratzinger, Joseph [Benedikt XVI.].** 2013. *Duh liturgije: Uvod*. Maribor: Ognjišče.
- Richter, Klemens.** 1993. *Zakramentalna znamenja*. Ljubljana: Katehetski center.
- Rimski misal.** 1992. Ljubljana: Slovenska škofovska liturgična konferenca.
- Tortelli, Alberto.** 2025. L'Amato è... »musica silenziosa«. Vocazione Francescana, 21. 1. https://www.vocazionefrancescana.org/2025/01/lamato-e-musica-silenziosa.html?utm_source=chatgpt.com (pridobljeno 26. 2. 2025).
- Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.



Guy Lafon

Abraham ali iznajdba vere

O Abrahamovem zgodovinskem obstoju ne vemo ničesar. Toda njegovo duhovno potomstvo je ogromno in tisti, ki so povezani z njegovim imenom, »so tako številni kakor pesek na morskem obrežju«. Judje, kristjani in muslimani se sklicujejo nanj: za monoteiste je »oče vernikov«. Svetopisemske pripovedi, ki govorijo o njem, so med najbolj znanimi: odhod iz Ura na Kaldejskem v deželo, ki jo je obljubil Bog, neverjetno Izakovo rojstvo in njegovo žrtvovanje, prikazanje Boga pri Mamrejevih hrastih, pripoved o Sodomi in Gomori.

Guy Lafon poskuša torej pokazati, kako je Abraham resnično univerzalen lik. »Bralci Svetega pisma si vedno znova prilaščajo zgodbo o Abrahamu in v njeni pripovedi črpajo tisto, kar jim omogoča, da razumejo sami sebe v družbi, sredi sveta.«

Prevod Lafonove knjige Abraham ali iznajdba vere na razumljiv ter sodoben način slovenskemu bralcu razloži, kaj je Lafonova teologija, kako razume vero in kako so medčloveški odnosi povezani z vero.

Ljubljana: Teološka fakulteta in Celjska Mohorjeva založba, 2022. 124 str. ISBN 978-961-7167-02-3 (TEOF), 978-961-278-574-1 (Moh.), 15€

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 85 (2025) 3, 739—762

Besedilo prejeto/Received:11/2025; sprejeto/Accepted:11/2025

UDK/UDC: 27-722.53:355:159.942

DOI: 10.34291/BV2025/03/Simac

© 2025 Šimac, CC BY 4.0

Miba Šimac

Between the Front Line and Inner Conflict: Emotions in the Notes of Military Chaplains

Med fronto in notranjim konfliktom: čustva v zapiskih vojaških kaplanov

Abstract: This article¹ presents an attempt to analyse the personal notes of Slovenian military chaplains from the First World War in the context of the “emotional front line”. Based on fragments from memoirs, letters and rare diary entries by Slovenian military chaplains (e.g. Janez Cegnar, Leopold Turšič, Januš Golec), it was possible to place them in a comparative framework alongside chaplains of other belligerent armed forces and the findings of contemporary researchers who are dedicated to this topic. From this material, it can be deduced that the Slovenian sources are only part of a broader pattern in which military chaplains became observers, comforters and chroniclers of painful and indescribable traumatic events on the front lines of the First World War – events that also left a deep mark on them.

Keywords: military chaplains, First World War, emotions, records, remembrance, pastoral care, Slovenian military chaplains, comparative research

Povzetek: Prispevek predstavlja poskus analize osebnih zapisov slovenskih vojaških duhovnikov iz prve svetovne vojne v kontekstu t. i. ‚čustvene fronte‘. Na podlagi fragmentov iz spominskih zapisov, pisem in redkih dnevniških notic slovenskih duhovnikov (npr. Janeza Cegnarja, Leopolda Turšiča, Januša Golca) je bilo te mogoče vpeti v primerjalni okvir predstavnikov duhovne oskrbe oboroženih sil drugih vojskujočih se držav in ugotovitve sodobnih raziskovalcev, ki se posvečajo tej tematiki. Iz pregledanega je mogoče razbrati, da so slovenski vpisi le del širšega vzorca, v katerem so vojni kurati postali opazovalci, tolažniki in kronisti bolečih in neopisljivih travmatičnih dogodkov na frontnih črtah prve svetovne vojne – dogodkov, ki so še kako zaznamovali tudi njih same.

¹ This article was written in the framework of the research programme P6-0262 “Values in Judeo-Christian Sources and Tradition and the Possibilities of Dialogue”, which is co-financed by the Slovenian Research and Innovation Agency (ARIS), and the targeted research project V5-24003 “Religious and Spiritual Care for Members of the Slovenian Armed Forces in the 21st Century”, co-funded by the Slovenian Research and Innovation Agency (ARIS) and the Slovenian Ministry of Defence. The data that support the findings of this study are available from the corresponding author upon reasonable request.

Ključne besede: vojaški kurati, prva svetovna vojna, čustva, zapisi, spominjanje, pastoralna, slovenski vojaški kurati

1. Introduction

In the light of today's increasingly unstable geopolitical and security environment, spiritual care for the armed forces has been attracting growing interest among both domestic (Kocjančič 2021; Primc 2025) and foreign researchers (Grimell 2025a; 2025b; 2025c). Modern armed forces operate not only in large-scale interstate conflicts but increasingly in less-than-war situations – peacekeeping, crisis-response, humanitarian missions, hybrid conflicts and protracted deployments that generate distinct moral, psychological and spiritual pressures. These dynamics raise new questions about spiritual care for increasingly diverse military communities, including female soldiers (Brožič 2017) and personnel with diverse gender identities and sexual orientations (Vuk 2022), as well as reservists, medics, drone operators and intelligence analysts. Likewise, the expansion of humanistic and non-religious spiritual care, trauma-informed chaplaincy and research on moral injury calls for interdisciplinary approaches that combine historical insight with psychology, anthropology, gender studies and contemporary military ethics.

Any attempt to understand contemporary forms of military chaplaincy inevitably has to reckon with their historical predecessors and earlier models of spiritual care in the armed forces. Over the last decades, interest in this type of historical research has also increased, with the First World War emerging as a particularly important field of investigation (Hagerty 2017; Appelbaum 2014). This renewed attention has also reshaped how the war itself is approached, encouraging scholars to look beyond traditional military and political narratives.

In historical narratives, the First World War is still largely discussed in terms of battles, political intrigues, and various special topics. With each newly discovered piece of correspondence from soldiers, military officers, and civilians who were part of this war, with each newly discovered diary entry, the feelings and experiences of the direct participants, who tried to convey them and put them on paper, are revealed to contemporaries and historians. From these preserved, yellowed pages, we learn a great deal about what happened on the front lines, about everyday life, the presence of death and the battles that took place not only on the front between two warring opponents, but also within each of the soldiers; on the *invisible front* (*Nevidna fronta*), to borrow the title of the book by Vladimir Vauhnik (1896–1955), a Slovenian military officer and later intelligence officer (Vauhnik 1965). This invisible front line, in the form of existential questions about meaning, suffering and powerlessness, was sometimes hidden in words, in the written verses of this or that poem, sometimes expressed in idiosyncratic prayerful exclamations, even more often in the silence between the lines. Stéphane Audoin-Rouzeau and Anette Becker put it brilliantly: “When we read the soldiers’ correspondence and diaries, and examine the marks and traces they left behind,

even the graffiti on the walls of the trenches they lived in, we discover a genuine spirituality of the front.” (Audoin-Rouzeau and Becker 2002, 114) Oto Luthar drew attention to this exploration of the imaginary, to the invisible spiritual events and to the shift in research towards the history of emotions and memory in Slovenian historiography. In his study, he writes, among other things:

“The war not only broke up families, destroyed economic systems and transformed countries, but also changed language, the way people felt and, last but not least, the way they communicated their feelings. Above all, it aroused in people, both soldiers and civilians, the need to express their fear and horror of the conditions caused by the war. Thousands of people who had felt no need to put their feelings into words before the war became writers and poets virtually overnight. Day after day, countless diaries were written, and day after day, especially in Europe, countless letters were written in an attempt to dispel worries and uncertainties.” (Luthar 2000, 10)

This invisible front line of emotions also affected military chaplains, whose primary purpose was to provide spiritual care for the military. Many of them became war correspondents, diarists and meditators, who tried to escape from this uncertainty and anxiety with the help of the written word. While they were entrusted with bringing God’s closeness to others, they themselves encountered mud, screams, dying for a fistful of stones, questions about meaning, inner anxieties and nights without comfort. As Thomas Merton (1915–1968) reflected while reading St. John of the Cross (1542–1591) and his famous *Dark Night of the Soul*, the passage through darkness is not abandonment but purification and liberation. As he writes: “The purpose of the dark nights, as St. John of the Cross shows, is not simply to punish and afflict the heart of man, but to liberate, to purify and to enlighten in perfect love. The way that leads through dread goes not to despair but to perfect joy, not to hell but to heaven.” (Merton 1969, 148) It was precisely into such *dark nights* that some military chaplains themselves were often drawn.

Contemporary research on moral injury offers an important conceptual lens for understanding these experiences. Moral injury, as defined by Brett Litz and colleagues, refers to the inner fracture that occurs when individuals perpetrate, witness, or are unable to prevent acts that violate their deeply held moral beliefs and expectations (Litz et al. 2009). Modern theory emphasizes that such moral disruptions affect not only soldiers but also those who care for them – chaplains, medics, stretcher-bearers, and other companions of the wounded. In this sense, Habsburg military chaplains, like their counterparts in other armies, often carried the weight of moral rupture themselves, repeatedly exposed to death, fear, and the emotional devastation of others. Their writings reveal that they were not only healers of wounds but also bearers of their own, formed in the shadow of the “emotional front line.”

In memoirs and literature, they were most often portrayed as comical, ineffective or even timid characters; just think of Hašek’s immortal curate Katz or the

descriptions in Robert Graves' memoirs *Goodbye to All That* (1929). Recent historical research has thoroughly shaken this image and, in many cases, completely overturned it. As Alison M. Brown (1996) showed in the first systematic study devoted to British military chaplains in the First World War, archival sources, letters and diaries paint a completely different picture of priests who accompanied soldiers even in the trenches themselves. Similarly, Edward Madigan (2011) challenges and debunks stereotypical images of timid priests; many of them voluntarily went to the front line and, through the suffering they shared with the soldiers, earned their deep respect. Michael Snape, a well-known British historian who deals specifically with these issues, has, on the basis of diaries, archival records and material held by the Imperial War Museum, taken a strong stand against the image of chaplains that did not stem from real experiences at the front, but rather from the post-war anti-clerical atmosphere and literary myths. Perhaps this is why he gave his article the subtitle: "Goodbye to 'Goodbye to All That.'" (2011)

Similar studies have also appeared elsewhere; in France, for example, Xavier Boniface (2017), based on archival documents and his own previous research, presented an overview of the organisation of spiritual care and the important role of Catholic chaplains in the French armed forces during the First World War in his article "Les aumôniers aux armées en 1914–1918." He also drew attention to individual diary entries by chaplains, which have recently become available to the wider public and represent their views and experiences of the horrors of the battlefield. He particularly highlighted the diary entries of the Lazarist military chaplain Jean-Emile Anizan (1853–1928), later founder of the Sons of Charity, which were published in 2015. In the diary, we can follow the military chaplain's experience of the horrors of Verdun and his struggle with both the emotional world of suffering soldiers and his own experience of God's silence (2015). Just like Boniface, Anita Rasi May has also examined the spiritual care of the French armed forces. In her study *Patriot Priests: French Catholic Clergy and National Identity in World War I* (2018), she emphasizes that the massive presence of Catholic priests at the front — as chaplains, stretcher-bearers, and medical orderlies — served as a bridge between the Church and the secular Third Republic. Through the language of sacrifice for the homeland and care for the wounded, these "patriotic priests" interpreted military sacrifice simultaneously as a religious and national act, and after the war they contributed significantly to the renewed legitimacy of the Church in French society.

Like the French and British military chaplains, American historian Patrick J. Houlihan (2015) wrote about the Habsburg and German spiritual care. His transnational study compares the experience of war on the German and Austro-Hungarian sides. He also points out turning points, such as 1916, when the rhetoric of military chaplains about the so-called just war was replaced by themes touching on existential questions. Alongside Houlihan, Ionela Zaharia-Schintler has examined military chaplains in Austria-Hungary, focusing in particular on Romanian military chaplains during the First World War (2014; 2017), while in the Slovenian context this topic has been studied by Miha Šimac (2014; 2018).

However, while these studies focus more on comprehensive reviews and the structure of military chaplaincy, individual researchers also devote more attention to individuals or groups of military chaplains, their experiences of the horrors of war, which affected their emotions, raised questions and tested their faith. Such is the study of Australian chaplain William McKenzie (Reynaud et al. 2016), which specifically deals with the research of diary entries and letters and the role of so-called narrative therapy; how the written word helped to process traumatic experiences. A similarly extensive diary by French military chaplain Achille Liénart (1884–1973) is discussed by Catherine Masson (2008). Among more recent works is *Moral Injury and a First World War Chaplain: The Life of G.A. Studdert Kennedy* by retired American military chaplain Dayne Edward Nix (2022). Using the example of the famous Anglican military chaplain Geoffrey Studdert Kennedy (Woodbine Willie) (1883–1929), he takes a modern, interdisciplinary approach to examining the spiritual and emotional consequences of war that Kennedy encountered during and after the war. In discussing this historical figure, the author did not hesitate to use contemporary research on the impact of war on the human psyche.

Abroad, more and more researchers are dealing with the topic of military chaplains and their emotions during the horrors of the First World War; however, these issues have not yet been addressed in detail in Slovenian historiography. Pavlina Bobič touched on them only partially in her book *War and Faith: The Catholic Church in Slovenia 1914-1918* (2012; Slovenian translation 2014). Although the book focuses on testimonies of various expressions of faith among the military, with a particular emphasis on the emotional experience of the battlefields, and also mentions the work of military chaplains, it does not deal with them in detail. There are probably at least two reasons for this. In part, the lack of attention to the clergy can be attributed to the fact that military chaplains have not received much attention or systematic research from historians in Slovenian historiography to date. Another, perhaps even more important reason lies in the fact that very few such records written by priests in the Slovenian area have been discovered so far. Those that have been found are mostly scattered throughout newspapers, memoirs and individual diary entries.

This article is therefore only an attempt to outline, on the basis of previously unpublished memoirs and diary entries by Slovenian military priests, their perception of the war, feelings, emotions and questions about meaning into the broader context of the experience of the horrors of war and to compare them with selected records of military chaplains from other warring armies.

2. The First World War and Military Chaplains

In contemporary historiography, as Patrick J. Houlihan points out, it is necessary to be aware that military chaplains were not only spiritual shepherds or “caretakers of souls,” but were also exposed to internal struggles and existential questions, as clearly illustrated by the example of the self-questioning of Karl Egger, a Jesuit

chaplain in the imperial army (Houlihan 2015, 218–219). In this sense, military chaplains can also be understood as “wounded believers” – believers who, under the weight of their experiences, no longer face religious and existential questions as representatives of religious communities, but as individuals on a deeply personal level. To understand these “wounded believers” more fully, we must first set them within the social, political and religious landscape that produced them. Their later crises of faith and conscience did not arise in a vacuum, but were rooted in the way chaplains first entered the conflict: as loyal servants of Church and state, carried along by the same currents of patriotism, expectation, and religiously infused nationalism that shaped major combatant nations on the eve of war.

2.1 On the Eve of the First World War

In the summer of 1914, when the Habsburg Empire declared war on Serbia (28 July), almost the whole of Europe suddenly came to life. Calls for mobilisation, men and boys rushing to enlist, the marching of military boots and the rumbling of trains became the sounds of a new era – the wheels of war, which began to turn inexorably. Within a few days, other declarations of war followed, and by mid-August, much of Europe was already at war. All those involved called men and boys to arms, including the spiritual leaders of various religious communities recognised in different countries. Together with soldiers and officers, they marched along paths into the unknown.

As Philip Jenkins (2014, 15) notes, the First World War was fought not only on the battlefields with weapons, but also in the realm of spirit and faith. Almost all European armies had organised spiritual care for their soldiers, as they had to alleviate not only physical fatigue and fear, but also the mental and religious distress of millions of men. For example, on the eve of the war, there were 117 military chaplains, mostly Anglicans, serving in the British Army, supported by 37 so-called territorial chaplains. By the end of the war, there were more than 5,000 of them, belonging to eleven different denominations, of which about 60% were Anglicans and 20% Catholics. They shared the dangers with the soldiers, heard their confessions, buried them and comforted them; a hundred of them were killed, and three were awarded the Victoria Cross (Houlihan 2015, 10; Snape 2008, 183; 2011, 320–321).

In the French armed forces, although the 1880 law abolished the earlier military chaplaincy structure, it still permitted the presence of religious personnel – especially in times of mobilisation – and this interpretation remained valid even after the 1905 separation of Church and State (Čepar 2014, 19; Seigan 2010, 467–488). Thus, on the eve of the First World War, France maintained an organised – though non-hierarchical – system of military pastoral care. At the start of the war, there were around 150 regular Catholic priests, assisted by volunteers and unpaid collaborators; in total, more than 900 Catholic, 90 Protestant priests and 46 Jewish rabbis served during the war. These representatives of religious communities became a symbol of the so-called *union sacrée* – the spiritual unity of the nation at war – in the secular republic (Boniface 2014, 105–122; 2022; 473;

2021). It should not be forgotten that a considerable number of priests had to serve in the army with weapons in their hands, which was often reported in newspapers.

Such requirements were unknown in the Russian imperial army, where at the beginning of the war there were approximately 750–800 active military priests of various faiths – Orthodox, Catholic, Muslim, Lutheran and Jewish – organised according to military districts. Approximately three-quarters of the soldiers were Orthodox, nine percent Catholic and two percent Muslim, reflecting the religious diversity of the multinational imperial army (Karceva 2014, 143–145).

Similar to the Russian imperial army, the Serbian armed forces also took care of religious soldiers. At the beginning of the war, approximately 190 Orthodox military chaplains served in the army. By the end of the war, the number of active priests had risen to 231, including two imams and a rabbi. There were no Catholic military chaplains; Catholics were occasionally cared for by priests from the allied armies (Milkić 2016, 47–52).

In the Habsburg Monarchy, spiritual care was also organised for seven recognised religions. On the eve of the war, there were 186 military chaplains in active service in the armed forces, which proved to be insufficient during mass mobilisation. Numerous reserve chaplains were therefore called up for the war, so that according to official data, by 30 September 1916 there were already almost 2,800 military chaplains of various denominations in the combined army and home guard – including 1,874 Roman Catholics, 177 Greek Catholic and 736 other (non-Catholic) priests (*Pastoralblatt für die k. u. k. Katholische Militär- u. Marinegeistlichkeit* 1916, 27; Šimac 2014, 222–223).

Alongside soldiers and officers, military chaplains – spiritual guides during the apocalypse – also found themselves on the battlefields. At the outbreak of war, priest Jožef Somrek (1871–1936) wrote: “Nowadays, a priest must not be merely a spectator, but must be an officer on the battlefield of hearts.” (*Voditelj v bogoslovnih vedah* 1915, 101–102) Many military chaplains on the fronts of the First World War understood their role in a similar way. The famous English chaplain Geoffrey Studdert Kennedy (1883–1929), known as ‘Woodbine Willie’, emphasised in his speeches and poems the active presence of military chaplains, who must share the fate of soldiers, which he justified with frequently quoted verses from his poem: “I bet my life on Christ – Christ crucified.” (Kennedy 1927, 7) Although Somrek was a priest in the rear in 1914, it was precisely such “officers on the battlefield of hearts” that all those who were called up for active service by the authorities of the warring countries as military chaplains or who, in their idealistic conviction, had volunteered for it themselves. Such was the Irish priest William Doyle (1873–1917), who volunteered for military service:

“I have volunteered for the front as a military chaplain, though perhaps I may never be sent. Naturally I have little attraction for the hardship and suffering the life would mean; but it is a glorious chance of making the ‘ould body’ bear something for Christ’s dear sake. However, what decided

me in the end was a thought that flashed into my mind when in the chapel: the thought that if I get killed, I shall die a martyr of charity and so the longing of my heart will be gratified. This much my offering myself as chaplain has done for me: it has made me realise that my life may be very short and that I must do all I can for Jesus now." (Doyle 1914, cited in O'Rahilly 2000, 1)

Why some volunteered is, of course, another question; but the fact is that there were many such voluntary enlistments into military service in the Habsburg Empire as well; so many, in fact, that newspapers reported in August 1914: "The War Ministry announces that so many clergy of all denominations have volunteered for service in the army that no more can be accepted. The War Ministry thanks the clergy and asks them to use every opportunity in their pastoral work to awaken patriotic feeling." (*Slovenec* 27. 8. 1914, 3)

2.2 Baptism by Fire

The prevailing belief at the time that the war would be short-lived, and romantic notions of a single decisive battle that would end the war, were shared by soldiers on all sides of the front. The well-known saying "before the leaves fall, we will be home" was probably based on the fact that there had been no major military conflicts in Europe since 1870/71, and therefore several generations had no experiential knowledge of war as such. This is also evident in the diaries of ordinary soldiers. Ivan Matičič (1887–1979), a Slovenian member of the 27th Home Guard Infantry Regiment, wrote about the baptism of fire that he experienced on 26 August 1914:

"And then they gave us a proper 'blessing' and baptised our regiment and the entire Third Corps with heavy fire and lead. /.../ Our troops marched forward like calves to the slaughterhouse, without a leader, without guidance ... We had always thought that everything would go as smoothly as it had at the training ground and during parades ... But now everything was falling apart, writhing in blood, screaming, hiding, running away ... Everything was crashing, whistling, flying and the Galician fields were covered in blood ... We had never imagined such a war, and our officers had never told us about it. Now they were all surprised and confused, hiding wherever they could, leaving the leadership to young cadets who were not much more capable than the active officers ..." (Matičič 2006, 17)

This was how soldiers experienced their baptism of fire, and military chaplains wrote similarly about their harsh encounters with the reality of war. Canadian Anglican chaplain Frederic George Scott (1861–1944) described his first encounter with the trenches to which he had been sent and one of the first artillery barrages he experienced on the front line at Armentières, France. In his memoirs, he mentions that quite a few shells flew over their heads that afternoon and that "the novelty of the thing made it most interesting" – but much later, with some em-

barrassment, he admits that those first days were “like war in a nursery” and that at that moment “the romance and chivalry of the military profession disappeared forever” (Scott 2009, 25). This is the Slovenian military chaplain of the 97th Infantry Regiment, Januš Golec (1888–1965), who, like Matičič, experienced his baptism of fire at the end of August 1914 in Galicia, realised much earlier. In his memoirs, he described the feelings that overwhelmed him that day:

“This first clash was something terrible, because for the first time we were almost instantly engulfed and gripped by all the horrors of war. From the front, there was heavy infantry fire and fierce fighting; from the side, enemy artillery rained down on us like hellfire. /.../ As I moved back across the damp, smoke-filled battlefield, I couldn’t believe that I had experienced the full horror of war in just a few hours. I realised that all the descriptions of armies and battles I had ever read in my life were not even a shadow of what was happening and being experienced in reality. My first battle! You will remain unforgettable in my memory until the day I die.” (*Slovenski gospodar* 25. 1. 1917, 1)

The shift from enthusiasm to disillusionment can also be found in the diary entries of Irish military chaplain Francis Gleeson (1884–1959). The day before the Battle of Aubers Ridge on 8 May 1915, he wrote: “The scenes of enthusiasm are extraordinary ... The men all sing hymns, ‘Hail Glorious St Patrick’ ... I go further up – near the trenches, and bid goodbye to al. So sad.” After the bloody attack, however, Gleeson wrote in a completely different tone: “What a day for all the Munsters. We lost at least 350 men, between killed and wounded and missing. Spent all night trying to, console, aid, and remove the wounded. It was ghastly to see them lying there in the cold, cheerless outhouses, on bare stretchers with no blankets to cover their freezing limbs...” (Gleeson, diary 8–9 May 1915, cited in O’Riordan 2015)

The brutality of the bloody conflict, witnessed by Gleeson as he confronted the wounded and dying, was also experienced by Austrian military chaplain Karel Drexel (1872–1954) at the beginning of the war in 1914. In his memoirs, he described this first encounter with wounded and dying soldiers as follows:

“There are no words to describe what it was like. Around four hundred seriously wounded soldiers lay together, wounded in the head, in the stomach, some without arms or legs, two without both legs. In between them lay several hundred more lightly wounded soldiers who also needed care, but could not count on it; everyone had to take care of themselves and each other. The entire space was filled with moans, sighs, groans and cries of pain. ‘We are powerless.’” (Drexel 1940, 12)

This powerlessness was also reflected in the military, which was plunged into collective, emotional silence, as we can see from Drexel’s following description:

“From that day on, a heavy shadow fell over the regiment; everyone saw de-

ath strike healthy people, friends, acquaintances, comrades; everyone saw the tears of their mother or wife at home, whom they confidently shook hands with when they said goodbye and comforted when they cried: 'I'll be back soon!' As long as we were at the front, I no longer heard the imperial hunters singing, and it was noticeable how a new line had appeared on many faces, a new expression on their lips and in their eyes." (Drexel 1940, 14)

This new expression on the faces of soldiers and officers of all armies was caused by the death of friends, the awareness of the transience of life and a sense of inevitability. No wonder that the boys who had been singing cheerfully only yesterday lost their voices after this sobering experience of war. They were no longer carefree heroes – death had "invaded" their world and the horror of what was happening was shrouded in silence. The military chaplain was a witness to this and, in a way, also participated in the turning point: the war did not only wound bodies, it cut deep into souls.

This intrusion into the inner world was also expressed by military chaplain Jan Eybl (1882–1968), who first encountered the reality of war in Šabac, Serbia, a half-destroyed and looted town where the soldiers resembled a rabble rather than a disciplined army. On 24 November 1914, he wrote meaningfully in his diary: "Where has culture come to?" (Eybl 1914) Janko Cegnar (1887–1939) probably asked himself the same question when, as a military chaplain of the Ninth hospital of the Third Corps, he marched through a village that had been practically wiped out. He wrote: "You cannot imagine how sad my thoughts were. Nothing remained of the entire village. Only the cross in the cemetery still stands. The tin roof of the bell tower and a bell lie in the snow, and all around, stoves protrude from the snow – a sign of where the houses once stood." (*Vzajemnost* 1915, 70) In this description of Cegnar's sadness, we can sense an even deeper question, which he probably did not want to write down due to censorship – the question of the disappeared inhabitants of this place. Eybl also expressed his shock at such destruction and the collapse of order, especially when he encountered death and the miserable condition of suffering prisoners in the aforementioned Šabac, some of whom were "crawling on all fours." Eybl also testified to the gap between the grandeur and knowledge of war through books and speeches and the real situation in the following descriptions, when, as a regimental chaplain, he experienced everything that the soldiers experienced: shelling, panic, flight, indecisive commanders, confusion and the aforementioned looting. No wonder, then, that at the end of 1914, Eybl wrote the following lines in his diary – as a kind of spiritual protest and self-questioning: "Polish cannons and heavy howitzers are thundering like in the worst storm. Humanity is spilling blood – why and for what? God will judge." (Eybl 1914) In his memoirs, Januš Golec also wrote about this insatiable appetite for war and bloodshed when describing the battle at Grodek in September 1914. He wrote:

"It was the last battle in this global slaughterhouse, where they shot, killed and fought each other on open plains with modern weapons, but without

trenches and dugouts on our side. The artillery and machine guns had a clear and open target. I also believe that no battle to date has demanded and consumed as many young, strong, healthy male and military victims as this one. For centuries to come, people will write, read and learn about the voracious dragon of Grodek, which came to feast on blood on 8 September 1914." (*Slovenski gospodar* 19. 4. 1917, 1)

He himself believed that this day was not 'as deadly as the first', but it still affected him deeply: "It carved furrows of war, cruelty and despair into my heart." (*Slovenski gospodar* 19. 4. 1917, 1)

This dragon of Grodek thus became his image of the "world slaughterhouse," which Francis Gleeson also witnessed on the Western Front. He, too, was troubled by questions about the meaning of bloodshed, and at Christmas 1914 he wrote in his diary: "Such desolation. Such suffering! If all militarists had hearts at all they should bleed, if they saw the scene of frozen men I saw today – this Christmas day of 1914 AD. How I felt on that death region today! Good saviour of the world – will you deem to bring peace and abolish all war forever?" (Gleeson 25 December 1914, cited in O'Riordan 2015) Houlihan (2015, 112–114) states in his study that between 1914 and mid-1916, sermons were still imbued with the heroic rhetoric of "August 1914," i.e. the beginning of the war, but by mid-1916 (after major offensives and under the impression of mass bloodshed) they increasingly turned to more existential questions. Such questions, arising from experiences as we read in Eybl and Gleeson, prove that the first serious cracks in the heroic rhetoric appeared much earlier and that this "ecstatic, enthusiastic rhetoric" began to lose its power in the first months of the war due to the brutal reality.

On the contrary, the war had only just begun. After the first defeats, many hoped that the war would end, as did Golec: "After the unfavourable outcome of the battle with the Russians at Krasne-Busko, many of us were firmly convinced that the war would now end and that we would soon be rushing back into the loving embrace of our homeland." (*Slovenski gospodar* 29. 3. 1917, 1) However, they were mistaken, and the war continued, with new units arriving at the front and death reaping mercilessly. In the early months of the war, Janko Cegnar wrote that they were sent here and there with the hospital, depending on the dynamic movements of the front and the needs of the military authorities: "I don't know how many times we travelled along certain roads, but I do know that I am familiar with every bend in some of them and that I know every street in many villages and towns in Hungary and Galicia." (*Vzajemnost* 1915, 70)

However, these rapid marches and shifting fronts soon turned the battlefield into a static war of trenches, shelling, exhaustion, attacks and counterattacks, and the constant presence of danger and death. Military chaplains from all the armies involved worked in this environment, and if the French priest Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) (1965, 49) was still wondering in 1915 when he would finally experience his baptism by fire, for some chaplains it had already proved fatal very early on. At the end of August 1914, Slovenian newspapers reported

the death of a Slovenian, the regimental chaplain of the 7th Infantry Regiment, Valentin Rozman (1871–1914), in Galicia. While administering the sacraments to the wounded on the battlefield, he was hit by a bullet (Šimac 2014, 209–210).

In the same month, newspapers also reported the death of a young French seminarian who fell while performing his duties. Seriously wounded and without help, the dying man wrote the following poignant words with a pencil:

“I am still here, nailed to the cross, if I may use such an unworthy comparison with my Saviour ... My courage is not broken, I fear nothing. I hold the cross in my hands and, looking at it, I pray and bow to God’s will. You know that since my departure I have offered my life to God, and since yesterday morning I have renewed this offering many times and I repeat it now with everything that dear God wants to add or take away. I am not afraid of death. I see it too close before me at this moment. There is nothing terrible about it, for it brings bliss. But you, I beg you, bear this accident quietly, resignedly, yes, joyfully.” (*Slovenec* 3. 11. 1914, 3)

The moving testimony of faith of a young seminarian, which turned into a peaceful and complete sacrifice to God, was just one of many testimonies that appealed to those coming to take their places.

2.3 Pastoral Care in Wartime

The request of the young seminarian was also fulfilled in their own way by the military chaplains of the warring countries, who cared for the spiritual welfare of the soldiers, administered the sacraments, offered words of comfort, buried the dead and celebrated Mass. After all, for the military chaplains themselves, it was precisely the faith of the soldiers that was a source of comfort in those times of war and horror. In the first weeks after finding himself abroad, often lonely, Januš Golec beautifully described what the sound of church bells meant to him in wartime and in foreign lands:

“I know that never before or since has the lovely sound of the bell rung so gently and comfortingly in my ears and heart as it did then, when I felt so abandoned and lonely. I remembered that today is the Lord’s Day and the sound of the bell is calling the faithful to God’s temple. I quickly left the cold, empty room and hurried towards the heavenly, inviting sound of the bell. /.../ The house of God was full of believers who, kneeling humbly and praying aloud, were waiting for the most holy sacrifice. /.../ I too fell to my knees and prayed fervently with the people. A Roman Catholic priest approached the altar with fervour, and the throats of all the faithful sang a Polish mass song so mournfully resonant that even I was moved to tears. It seems to me even today that all the misery of the then still unknown world war was poured into that same song. This holy sacrifice, prayer and singing of this people supported my broken heart after a sleepless night with powerful consolation. I forgot about my wet clothes and empty room,

because it seemed to me that I was kneeling in a Slovenian pilgrimage church at home." (*Slovenski gospodar* 28. 12. 1916, 3)

However, such delights were rare; much more often, they had to celebrate Mass themselves in all sorts of positions, or, as military chaplain Jernej Hafner (1888–1955) vividly described it: "Now we celebrate Mass wherever our superiors remember to do so; most often in the woods, in the mountains (previously, when we were still climbing the Carpathians), and last Sunday in a shed next to a barn, where a cow was mooing in its own way. We preached (at least the parishioners were afraid of me in this respect) for three quarters of an hour, but now they say that ten minutes is too long." (*Slovenec* 23. 11. 1915, 1) Cegnar wrote similarly in a letter to his sister in October 1914 about celebrating Mass in the immediate rear of the front line: "Last Sunday we had a joint service. We removed the door of a room, I set up an altar at the threshold, we propped up the door so that it stood upright, and hung an image of the Mother of God, 'Help of Christians,' on it; the soldiers stood outside. Ah, how heartfelt one can pray at such a Mass; tears came to my eyes at such a Mass. In between, cannons boomed in the battle that was being fought nearby." (*Slovenec* 14. 11. 1914, 1) Holy Masses and sermons in the trenches were not uncommon (Šimac 2014, 165).

Military chaplains therefore had to be bearers of hope and good news – the gospel in changing wartime conditions, which meant that they preached everywhere, in trenches, barracks, dressing stations and hospitals in the rear. This concern for others was beautifully demonstrated by Irish military chaplain William Doyle when, after breakfast, he found "a large number of men waiting for confession" in front of him. After confession, he gave them Communion, even though – contrary to regulations – they were not fasting, but because they were in mortal danger, as they were going into battle, into the front trenches, he gave them Holy Communion as a viaticum. And, as he wrote, for many it was indeed their last supper: "It was the last Communion for many poor fellows who, I trust, are praying for me in Heaven now." (Doyle 1914, cit. O'Rahilly, 2000, 3) The sight of such a large number of penitents and communicants was more common in the rear, while at the front lines they confessed as and where they could. Jan Eybl described in his diary the events of 17 April 1916, when he was in Zagrajca, where he confessed members of the regiment: "I confessed in a pasture, sitting on a stone, while the soldiers knelt on the turf and prayed in nature and kissed my Jerusalem cross, moved to tears. A beautiful, sincere atmosphere. It moved me too." (Eybl, 17. 4. 1916) Although Eybl was enthusiastic about this, this enthusiasm was not universally shared, as the response in individual units varied considerably depending on the circumstances and the time spent at the front. Hafner mentions that some perceived invitations to confession as "pressure" or "coercion" (*Vzajemnost* 1917, 5–6; 51–53), which was certainly not easy for priests to accept; moreover, it probably also represented an "exercise" in patience for them as they sought new ways to appeal to soldiers. It is true, however, that such opportunities for confession were often not available at all due to the war situation and the dangers

involved, so military chaplains often granted universal absolution, especially before going into battle. This was done, for example, at the request of the commander of the 17th Infantry Regiment by the regimental chaplain Franc Kulovec (1884–1941) on 20 September 1914 (*Slovenec* 27. 2. 1915, 1). It should be added that the effectiveness of a military chaplain was greatly influenced by his personal contact and relationship with the soldiers. In his own way, the Serbian military priest Svetozar Ivošević (1882–1949) also tried to draw close to his men. In his diary he describes how, on 6 May 1916 at Mesongi, he celebrated his patron saint's day, St George (*slava Svetog Đorđa*), among officers and soldiers, with around 300 of them gathered at the festive table. While they sang folk songs and hymns in honour of St George, he was overwhelmed by conflicting emotions, noting that “*meni suze često kapale* (tears were often running down my face)” and asking himself whether “*slava ova bila više dan tuge i bola, nego radosti* (this *slava* was more a day of sorrow and pain than of joy)” (Ivošević, cited in Milkić 2017, 134).

In general, it seems that priests of all religious communities had to show a great deal of flexibility and resourcefulness in their pastoral work on the front lines. This did not only apply to those who found themselves in the trenches, but also to all those who worked in the rear, searching for answers to the pastoral questions that arose. In doing so, they often came into contact with members of other religious communities and tried to take care of them as best they could, either with a kind word or a small favour (a cigarette, a letter, etc.). However, this also raised profoundly pastoral questions, such as those faced by Janko Cegnar. Among the wounded and sick, almost half were not Catholic: “What about them? If they are fatally ill, should I leave them?” Cegnar sought a solution in an emergency, which may not have been the right one, as he himself was aware, but in his concern for souls, he nevertheless tried to do everything he could to offer them spiritual assistance. He himself admitted in a letter that these were “cases that I had never thought about in peacetime, of course.” At the same time, he admired the piety and sincere, fervent faith of the soldiers in his letters. What is more, some even helped him to “anticipate” and alerted him to those who had not yet received the sacraments: “They seemed to me like chaplains helping me in my work of mercy,” wrote Cegnar, adding that he had not yet had the opportunity to “observe the hearts of these heroes completely laid bare; how much love for God and devotion to His will there is in them.” But this was evident in representatives of all religious communities: Cegnar, for example, recalled, how a Protestant from Transylvania (German: *Siebenbürgen*) asked the military chaplain to pray for one of the wounded, “because nothing else helps!” At the same time, the Protestant pointed to two others and said: “Look, these two were moaning earlier, but since you prayed for them (I anointed them), they are so calm and feeling better.” (*Vzajemnost* 1915, 5; 70–71)

Such dilemmas and improvised solutions were not unique to Catholic chaplains in the Habsburg forces. Similar patterns of practical, often deeply personal ecumenism can be traced elsewhere, for instance in the Serbian army. A few particularly revealing diary entries on interfaith, almost ecumenical cooperation can also

be found in the diary of the Serbian military chaplain Svetozar Ivošević. In the autumn of 1917, he served at the 2nd British–Serbian Hospital, where he integrated well among the British staff. On Mitrovdan Memorial Saturday, 3 November, he travelled from Kremjani to Sorovich, where he conducted a *parastos* (*Orthodox memorial service*) at the military cemetery. With the help of the hospital superintendent, Professor Simpson, a field church was set up in Kremjani using tents, and it was there that Ivošević celebrated the liturgy for the first time on 11 November in the presence of numerous officers and soldiers. He continued to do so on all subsequent Sundays, explaining the Gospel and delivering edifying sermons. British representatives regularly attended the Orthodox services. As a sign of gratitude, Ivošević in turn attended Anglican services and often socialised with the Anglican chaplain Robert George Dalrymple Laffan (1887–1972) (Milkić 2017, 143–144).

While Cegnar strove to alleviate spiritual concerns, there were also military chaplains who went even further in their care for others. In addition to assisting doctors in hospitals, including during operations, some even offered to participate directly in the treatment of wounded soldiers. On 6 November 1914 (3), the *Slovenec* newspaper published a note about a priest's empathy and willingness to help others. A military chaplain from Würzburg described in a letter to his father how, after numerous operations he had attended, the moment came when he voluntarily lay down on the operating table to save a wounded soldier whose right arm had been torn apart by a grenade and whose left shoulder had been deeply wounded. Although two fingers had to be amputated and his arm was now healing well, his shoulder would not heal without a skin graft. The military chaplain offered to donate his own skin, and the doctors cut about fifteen pieces of skin from his right thigh without anaesthesia and used them to cover the soldier's wound (*Slovenec* 6. 11. 1914, 3). Even greater care for one's neighbour was embodied in his own way by the Jewish rabbi Abraham Bloch (1859–1914) on the Western Front. He came across a wounded, dying Catholic who mistook Bloch for a Catholic priest and asked him to bring him a cross. Bloch fulfilled his wish, but in the next moment, both were victims of a grenade explosion (*Rorate Cæli* 2014). This was empathy in its highest form, certainly exceeding all regulations, and it was long talked about afterwards as a symbol of interfaith solidarity.

When it came to interfaith solidarity, representatives of all religious communities in the armed forces often found themselves at the centre of debates about faith in their daily work. One such debate is reported by military chaplain Leopold Turšič (1883–1927), who wrote in his diary on 8 January 1915 that they had had an "interesting discussion" in the evening. Colonel Dr. Horaček claimed that after the war he would leave the Church and "join the Protestants." Turšič wrote: "Here I saw what our officers and intelligentsia are like. No faith whatsoever. They only ask you trivial questions." (Turšič, 8 January 1915) The discussion about faith continued the next day with First Lieutenant Ernst Jappel, whom the chaplain assessed as follows: "A good man, but stuck in his own shallow thinking." (Turšič, 9 January 1915). These brief diary entries reveal that military chaplains had to deal

not only with the questions of suffering and dying soldiers, but also often with the doubts, irony and theological objections of the military. It remains unclear to what extent such questions were a genuine expression of sincere searching and to what extent they were merely an outlet for inner pain, bad experiences with the clergy or general anger towards the Church as such. Certainly, however, these experiences, combined with religious indifference and the “superficiality” of individuals’ thinking, presented Turšič with another, distinctly pastoral question: how to speak about faith in such an environment? Faced with such confrontations, he probably had to rethink and strengthen his own faith.

2.4 The Dying and Care for the Fallen

But while they could still debate, argue and quibble about theological questions during these evening discussions, other pastoral questions were much more pressing and concrete: how, if at all, to care for the dying and the fallen. Countless times, priests were present with the dying in field hospitals, hospitals or trenches. Leopold Turšič described a harrowing scene of how he confessed a dying wounded man at a medical station, directly behind the front line. The wounded man was already aware upon arrival: “My God, I am going to die!” “Friend, hurry,” whispered my fellow doctor. “I leaned closer, whispered a few words of comfort, gave him absolution and the last rites – his eyes were already fading. ‘God’s will be done,’ whispered his blood-stained lips, and he breathed his last.” (*Slovenec* 18. 9. 1915, 1) A similar scene of administering the last rites to a mortally wounded soldier is described by the Irish Jesuit William Doyle on the Western Front. He could barely find a spot on the dying man’s broken face where he could apply the holy oil; in doing so, Doyle writes, “my hands were covered with his blood.” After the anointing, the moaning ceased – as if the mere touch of the sacrament had brought relief (cited in Walker 2016, 29).

The Presbyterian chaplain Lauchlan MacLean Watt (1867–1957) also described a dying soldier who asked him: “Hold my hand, Padre, and try to bear it till the doctor comes round. And it was a hand like flame that he put into mine.” (Watt 1917, 164) In many cases, it was military chaplains who, in addition to the sacraments and words of comfort, were able to offer soldiers in their final moments that purely human closeness – a handshake that replaces any words, no matter how eloquent. Or, as Stéphane Audoin-Rouzeau and Annette Becker (2002, 141) wrote: “Silence replaced words in the presence of death. The living became mute before the dying. Words, and sometimes even prayers, no longer sufficed.”

How the priest himself felt about this can be gleaned from the account of Silvin Sardenko (1876–1942), which we search for in vain in his short paper. Although literary in tone, they nevertheless conceal countless tragic experiences when, as a priest, he administered the last rites and gazed upon the dying. Among them were many men who were leaving their wives and children at home: “The priest’s heart was breaking in his chest. He himself has neither wife nor children, but he would like to die in this man’s place. But a priest’s heart cannot die; it must suffer even more compassion and mercy. What you must have suffered when you saw

your son dying on the cross, Sorrowful Mother of God.” (*Slovenec* 18. 9. 1915, 2)

A similar feeling can be detected in Watt’s description of how he accompanied the dying in a military hospital ward and one day a nurse said to him: “‘Father, today is a sad day in this tent!’ These words meant much more than they expressed; there were so many young, courageous lives in agony, crippled and broken, brought here as if on a wave of sorrow from the Valley of the Shadow of Death. And so little could be done. Words were powerless.” (Watt 1917, 164) At that time, military chaplains could only perform a final act of piety, accompanying the deceased on their last journey with prayer and providing a Christian burial. Of course, this was only possible behind the front line, and many were denied even these last moments of reverence, as they lay in no man’s land. Where possible, individual military chaplains tried to at least bless the dead, as Januš Golec did in Galicia in 1914: “I blessed them as they lay scattered, and we crawled back to the brickworks,” wrote the military chaplain (*Slovenski gospodar* 19. 4. 1917, 1).

Burials along the front lines usually took place at dusk, often accompanied by enemy artillery fire. Owen Spencer Watkins (1873–1957) and Douglas Percy Winnifith (1875–1955) described such actions after battles (e.g. at the Marne) on the Western Front, when they performed prayers and conducted ceremonies amid the whistling of bullets, without mentioning their own fear in their writings; only about the “sad, never-ending task” (Walker 2016, 36–37). Leopold Turšič also described such a sad task. In the twilight and snow, he made his way to the cross by the road defended by the fallen officer. Instead of the cemetery, they chose the cross at the crossroads as his final resting place. In the darkness, amid flares and artillery fire, the officers gathered at the grave with their commander. Turšič writes: “I could not see their faces, but the solemn silence told me how sorry they were for their dead comrade. When, after the ceremony, the commander said his farewell words and we saluted the dead hero, we were all shaken to the core, and I heard the muffled sobbing of the heroes around me, who face death every day.” Turšič then wondered in his notes whether they had all really been buried: “Surely they were buried by the enemy, who must respect heroes and their deaths! Are their graves known? Who knows? Does a cross, the sign of our redeeming faith, stand over their graves? Who knows?” (*Slovenec* 6. 11. 1915, 2–3) Even in the midst of these circumstances, Turšič tried to preserve a sense of humanity, and his questions were not merely rhetorical – in a way, they express a silent plea for all the fallen and his powerlessness to care for them. Many chaplains, however, tried to take care of the fallen, even those of other faiths, and to give them at least a respectful send-off on their final journey. This was also the case with Salesian Franc Walland (1887–1975), who wrote in his report that in March 1916 he also accompanied non-Catholics to their final resting place in uniform (ÖSTA/KA, AFV, carton 218, Pastoral Report March 1916, Walland Franz).

Military chaplains often showed compassion, even outside the regulations and pre-war frameworks, to those soldiers and officers who took their own lives on the front lines or in the immediate rear. Of course, the Catholic Church did not officially allow church burials for those who committed suicide. Those who com-

mitted suicide “deliberately and willfully,” wrote Emmerich Bijelik (1860–1927), separated themselves from the Church and thus lost the right to a church funeral: “Only those who die as members of the Holy Church may be buried in a church.” (Bijelik 1913, 26) As early as 1911, military chaplain Valentin Rozman (1871–1914) discussed suicide, its causes and consequences at length in his booklet *Krščanski vojak (The Christian Soldier)*. In it, he writes, among other things, that the Catholic Church allowed them to have a church funeral, but only if doctors had declared that the suicide had been caused by “mental derangement” (Rozman 1911, 111). During the war, suicides also occurred among soldiers on the battlefield, which military chaplains then had to deal with. Houlihan cites the example of military chaplain Karl Laska, who stated in his report that he buried suicides with the same honours as those who had fallen in battle (Houlihan 2015, 233). Slovenian chaplain Ignac Brvar (1887–1949) testifies that Laska was not alone in his actions. In January 1918, he was working at military field hospital No. 820. A corporal who served at the local reserve bakery took his own life. The military chaplain wrote about the corporal: “At the time of the act, he was agitated because he did not bear full moral responsibility for his actions, and he was given a church burial.” Brvar then buried the soldier who committed suicide in the military cemetery in Kolomeja (ÖSTA/KA, AFV, carton 237, Pastoral Report January 1918, Ignaz Brvar). It seems that, especially during the horrors of war and in these tragic cases, military chaplains tried to balance official norms with great pastoral sensitivity, prayers, and understanding for human vulnerability.²

2.5 Dilemmas and Questions

All such experiences left a deep mark on the hearts and souls of military chaplains and raised many questions concerning faith, feelings and the meaning of suffering. Some soldiers and officers themselves expressed such questions at the front or wrote them down in their diaries. In April 1917, officer Franc Rueh (1887–1968) wrote in his diary:

“Today is Good Friday. Good Friday, which has lasted for three whole years! When will you bring us resurrection, when will Easter Sunday follow? Oh Christ! Have mercy on us! Enough blood has been shed; enough punishment has been inflicted on poor humanity. Christ, have mercy on us! How long will the innocent suffer for the sins of others! O Lord! If you do not have mercy on us soon, we will despair completely! Christ, – Christ!!” (Rueh 1999, 115)

Echoes of Rueh’s experience of the “Good Friday” of the war can also be found on the Western Front. In his book *The Hardest Part*, British military chaplain Geoffrey Studdert Kennedy describes a conversation with a wounded officer in hospital, who told him bluntly: “What I want to know, Padre, is, what is God like? I never thought much about it before this war. I took the world for granted. I was

² Even in the third millennium, military chaplains continue to convey a similar formative and communal aspect of prayer. (Muršič Klenar 2024)

not religious, though I was confirmed and went to Communion sometimes with my wife. But now it all seems different.” (Kennedy, 2015, 3)

While Turšič’s account reveals the inner pain of a chaplain who would rather die than see a man with a wife and children die, Kennedy’s wounded soldier expresses the other side of the same pressure: it is only in war that he truly asks for the first time who God is and how he should think of him in light of what he has seen and experienced. As Kerry Walters summarises in his introduction to Kennedy’s life and message, the horrors of war forced him to confront the problem of what kind of God would allow the madness and brutality of war, and what it means to believe in a loving God after the “hell of war” – can we still love him at all? (Walters 2008, 12–16) As early as 1918, William Moore Ede (1849–1935), dean of Worcester Cathedral, described Kennedy’s reflections in his preface to the author’s writings as “theology forged on the battlefield” (Kennedy 1918, ix). The war forced Kennedy to question his pre-war understanding of faith and compelled him to reflect on how it is possible to believe in a loving yet omnipotent God in the midst of mass suffering (Walters 2008, 12–16).

The third perspective, alongside Turšič and Kennedy, is offered by Canadian Anglican chaplain Frederick George Scott (1861–1944), who does not question God himself so much as his own role as a servant of the Lord – how he should act so as not to undermine the faith of his soldiers through any wrongdoing on his part. In the introduction to his memoirs, he asks very directly what it would mean if a chaplain fled during shelling; in the case of an officer, he says, many would say that he had suffered “shell shock” and would be at least somewhat lenient in their assessments, but in the case of a chaplain, it would be different: “about six hundred men would say at once, ‘We have no more use for religion.’” (Scott 2009, 1) Scott was partly right, as descriptions of priests who served on the front lines of the war show that those who remained with the soldiers even in the most difficult moments gained the most respect. A good example of this is the military chaplain Valentin Jerše (1882–1947), who celebrated Mass for soldiers in the trenches even under the heaviest shelling: “Many times during the service, shrapnel and grenades exploded around him, but he never left the altar until he had completed his service. Every week he read Holy Mass to us right in the trenches, when there were barely 30 of us, in one place even only 7 steps away from the enemy. Enemy bullets were hitting the iron, but our chaplain did not allow himself to be disturbed in his sacred work. On Christmas Eve, he held midnight mass for us in a cave.” (*Slovenec* 4. 8. 1917, 6)

However, despite the fact that individuals gained prestige among soldiers and officers by being present with them in this way, there were also those who feared it. Houlihan (2015, 98) mentions Andreas Farakas, a military chaplain of the 25th Infantry Regiment, who feared the front and celebrating Mass in the trenches. Even more frequently, historians have clung to the descriptions of Robert Graves, a participant in the battles on the Western Front. In his autobiography *Goodbye to All That* (1929), he described the deep distrust of British soldiers towards military chaplains, who were supposed to stay in the rear and preach to soldiers, just before they went into battle, on topics completely removed from their experiences. However, Michael

Snape's research points out that such literary accounts – among which he explicitly highlights Graves – should be understood as one of the myths about “chaplains in the rear,” which is largely refuted by archival material (Snape 2011, 318–345).

Regardless of this, soldiers, officers and, last but not least, military chaplains still faced doubts and internal dilemmas in the face of the horrors of war. Patrick J. Houlihan points to the tension between spiritual care and serving national propaganda in the example of German military chaplain Jakob Ebner (1873–1960). In the early years of the war, Ebner saw the slogan *Gott mit uns* (God with us) as an opportunity for the “spiritual renewal” of soldiers, considering the call to war the best “searcher for God” and the danger in the “rain of bullets” the best “searcher for the found God” (Houlihan 2015, 112–113). After the offensives of 1916 and the rivers of blood that were shed, his view changed. After a conference of military chaplains on the Western Front, he sharply rejected those who still spoke of “God’s assured victory”: “So where are the defeated and where are the victors? Let them come to us at the Somme and they will see!” During a visit home, he wrote in his diary: “Many questions about the war. I don’t know the answers to most of them myself. I also have many questions.” (Houlihan 2015, 113–114) For some soldiers and military chaplains, these inner questions led to an experience of faith in the trenches, while for others they led to a severe religious crisis, which in some cases even led to a loss of faith among priests (Fiennes 2011). No such records have been found in Slovenia so far, as diary entries by military chaplains are extremely rare. Therefore, their thoughts and perceptions of the war efforts of the last two years of the war can be gleaned more indirectly from secondary sources, such as recorded speeches or notes by soldiers who preserved the memory of the military chaplain’s address. Two examples that can be compared and that illustrate certain views at least to some extent are the address by military chaplain Jožef Ogris in November 1917 and the sermon by chaplain Anton Gnidovec in Ivanje Selo in early 1917. The sermon is known from the notes of Ivan Matičič. According to him, the chaplain did not present himself in the sermon as a representative of the state, but as a messenger of compassion and an advocate for the soldiers. In the first part, he very specifically describes their fatigue, the horrors of the day and their concern for their families. He also highlights their “bloodstained hands”, clearly emphasising that the soldiers are not to blame for the destruction and “the unjust spilling of so much innocent blood”, which continues to be shed in this long war:

“Neither I nor God blame you. My poor ones! Your souls are cold, but your hearts yearn and long for peace and freedom! You are innocent, the blood that has been shed does not stick to you, and the Lord of the armies of war will be a merciful judge when your suffering is complete. And he will judge fairly and condemn harshly all those who are to blame, who have blood on their souls and upon whom all the streams of unjustly shed and innocent blood will pour.” (Matičič 2006, 146–147)

The speech thus combines a marked empathy for the suffering soldiers with a veiled but sufficiently clear condemnation of the war decision-makers. Ogris’s

address, of course, has a different context, as it was addressed to soldiers on 1 November, i.e. on All Saints' Day. Therefore, it pays tribute to the memory of fallen heroes, to the "vast cemetery" stretching from the Baltic to the Adriatic and the Alps. In his address, however, he does not see soldiers only as victims, but in the light of eternity as those who "fought the last difficult battle to the end." In his speech, he therefore emphasises above all the hope for eternal life and the eternal bond of love between the living and the dead, symbolised by the cross above the graves. (Ogris 1917, cited in Šimac 2014, 335–339). Both addresses reveal in their own way how Slovenian military chaplains tried to meaningfully connect the Gospel message, the experience of the "world slaughterhouse" and pastoral care for soldiers, the wounded and the dead.

But peace was not to be, and this longing was increasingly expressed in the written words of soldiers and military chaplains. We hear such a voice on the Western Front in the British chaplain Geoffrey Studdert Kennedy, who in 1918, in his poem *A Song of the Desert*, summarised in a few verses everything we read in Hafner's reports mentioned above – soldiers and military chaplains were, after years of the horrors of war, tired of the pathetic rhetoric after years of the horrors of war, many were apathetic about everything and wanted above all for the war to end and for peace to come. He says: "An exile in a weary land, My soul sighs for release, It wanders in war's wilderness, And cries for Peace—for Peace." (Kennedy 1918)

3. Conclusion

Organised spiritual care, placed within the hierarchy of army structures, figures on active military chaplains and pastoral plans – all this presents representatives of religious communities in military uniforms primarily as part of a system of organised spiritual care. However, this in itself does not tell us much about who they were, what they experienced, and how they experienced the horrors of war. Only letters, newspaper articles, sermons, memoirs and diary entries reveal their inner world, the tensions and emotions that gripped them as they tried to be bearers of the gospel and, even more often, of simple humanity – in the midst of the horrors of the First World War.

As Miljan Milkić has shown in his study of the Serbian military priest Svetozar Ivošević, some chaplains left remarkably candid records of their emotional lives. Ivošević did not hesitate to note when he wept or laughed, when a sermon left him too agitated to sleep, or how deeply he was moved on receiving a photograph of his wife and children while serving with the 2nd British–Serbian hospital (Milkić 2017, 146–147). Taken together with the Slovenian material discussed above, his diary underlines that chaplains across different armies experienced the war not only as religious professionals, but as men whose own emotional and spiritual worlds were profoundly shaken – and reshaped – by the "emotional front".

These sources reveal the experiences of men who cared for the spiritual well-being of others, while at the same time being constantly tested themselves; sometimes

torn between loyalty to their country and the Church, sometimes between faith and the inner dilemmas raised by everyday situations in the war effort. The emotional register of military chaplains is thus extremely vivid and varied: from enthusiasm to apathy, from heroic rhetoric to protest and longing for peace. Their writings reflect everything that we also find in the diaries of officers and ordinary soldiers on all sides of the war: fervent faith and doubt, compassion and the breaking down of prejudices that they brought with them at the beginning of the war. While military chaplains remained, in the eyes of many, mere figures caught between the altar and the throne, a closer look at their own notes reveals them to be real people – companions on the spiritual and emotional topography of war, which cut deep into the hearts and souls of all those involved. No wonder that these experiences challenged them as well; not only on the level of personal faith, but especially in the field of theological questions and ecumenical dilemmas, which, for example, on the Catholic side, at least in individual actions (not exactly in the written word), already indicated the path that would later be charted by the Second Vatican Council.

The tensions in the discourse between faith and patriotism, between the gospel of peace and the reality of the horrors of war, show how words often failed them too, leaving only the “theology of silence” – a handshake, a presence at the dying, a silent prayer. This contribution attempts to place the experiences of Slovenian military chaplains in the broader context of studies devoted to military chaplains, through the prism of research, and to at least partially restore their voice in historical memory, in which they had to remain silent for too long.

References

Archival Source

Österreichisches Staatsarchiv (ÖSTA), Kriegsarchiv (KA),
Apostolisches Feldvikariat (AFV), cartons 218, 237.

Manuscript Material

Leopold Turšič, Diary entries, manuscript.

Newspapers

*Pastoralblatt für die k. u. k. Katholische Militär-
u. Marinegeistlichkeit.* 1916. No. 2:27.

Voditelj v bogoslovnih vedah. 1915. No. 9:101–102.

Slovenec. 27. 2. 1915. No. 47:1. Iz doživljajev naše-
ga slavnega 17. pešpolka.

---. 27. 8. 1914. No. 194:3. Požrtvovalnost in
domoljubnost avstro-ogrske duhovščine.

---. 3. 11. 1914. No. 251:3. Kako umirajo franco-
ski duhovniki-vojaki.

---. 6. 11. 1914. No. 254:3. Velikodušna žrtev
duhovnika.

---. 14. 11. 1914. No. 261:1. Kaj piše z bojišča
slovenski duhovnik.

---. 23. 8. 1915. No. 191:1. Listek – „Svega po
malo“ iz vojne.

---. 18. 9. 1915. No. 213:1. Junaki ob Dnjestru.

---. 18. 9. 1915. No. 213:2. Žalostna Mati Božja.

---. 6. 11. 1915. No. 254:2–3. Listek – Večna luč
naj jim sveti.

---. 4. 8. 1917. No. 177:6. Mož na svojem mestu.

Slovenski gospodar. 28. 12. 1916. No. 52:3. Listek
– vojni spomini.

---. 25. 1. 1917. No. 4:1. Listek – vojni spomini.

---. 29. 3. 1917. No. 13:1. Listek – vojni spomini.

---. 19. 4. 1917. No. 16:1. Listek – vojni spomini.

---. 19. 4. 1917. No. 16:1. Listek – vojni spomini.

Vzajemnost. 1915. No. 5:69–73. Z bojišča.

---. 1917. No. 5–6:51–53.

Other references

Anizan, Jean-Émile. 2015. *Journal de guerre 1914-
1918.* Edited by Catherine Masson. Villeneuve-
d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion.

- Appelbaum, Peter C.** 2014. *Loyalty Betrayed: Jewish Chaplains in the German Army during the First World War*. Portland: Vallentine Mitchell.
- Bielik, Imrich.** 1913. *Dobrodošli / vojakom – novincem*. Ljubljana: s. n.
- Bobič, Pavlina.** 2012. *War and Faith: The Catholic Church in Slovenia 1914–1918*. Leiden: Brill.
- . 2022. La figure de l'aumônier militaire en France dans les commémorations du centenaire de la Grande Guerre. *Revue de l'histoire des religions* 239, no. 3:471–490. <https://doi.org/10.4000/rhr.11989>.
- . 2014. *Vojna in vera: Katoliška cerkev na Slovenskem 1914–1918*. Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.
- Boniface, Xavier.** 2014. Nos pasteurs au feu. Les aumôniers protestants aux armées 1914–1918. *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 160:105–122.
- . 2017. Les aumôniers aux armées en 1914–1918. *Revue d'histoire de l'Église de France* 103, no. 230:103–128.
- . 2021. L'oeil de l'historien: Xavier Boniface. Le Souvenir Français. <https://le-souvenir-francais.fr/loeil-de-lhistorien-xavier-boniface/> (accessed 17. 9. 2025).
- . 2022. La figure de l'aumônier militaire en France dans les commémorations du centenaire de la Grande Guerre. *Revue de l'histoire des religions* 239, no. 3:471–490. <https://doi.org/10.4000/rhr.11989>.
- Brown, Alison M.** 2006. *Army Chaplains in the First World War*. PhD thesis. University of St Andrews.
- Brožič, Liliana, in Mojca Pešec.** 2017. Ženske v oboroženih silah: primer Slovenske vojske, *Teorija in praksa* 54, no. 1:112–128.
- Čepar, Drago.** 2014. *Vojak in vera: duhovna oskrba vojakov in odnos med državo ter verskimi skupnostmi v Evropi in Natu*. Ljubljana: Ministrstvo za obrambo.
- Drexel, Karl.** 1940. *Feldkurat in Sibirien 1914–1920*. Innsbruck: Felizian Rauch.
- Eybl, Jan Evangelisty.** 1914. První světová válka v denících feldkuráta P. Jana Evangelisty Eybla. Edited by Miloš Garkisch. https://honsi.org/svejk/docs/eybl/eybl_1.html (accessed 30. 10. 2025).
- Fiennes, Peter.** 2011. *To War with God: The Chaplain Who Lost His Faith in the Trenches*. Edinburgh: Mainstream Publishing.
- Gleeson, Francis A. 1914–1918.** *Fr. Francis A. Gleeson Papers (1914–1918)*. UCD Digital Library. <https://digital.ucd.ie/view/ucdlib:262045> (accessed 10. 9. 2025).
- Graves, Robert.** 1929. *Goodbye to All That*. London: Jonathan Cape.
- Grimell J., T. Letovaltseva, J. Aalto, and H. De Ceuster.** 2025a. Commanding with compassion: harnessing the potential of military chaplains within the NATO structure. *Frontiers in Psychiatry* 16:1599662. <https://doi.org/10.3389/fpsy.2025.1599662>.
- Grimell, Jan.** 2025b. Understanding Ukrainian Military Chaplains as Defenders of the Human Soul. *Frontiers in Sociology* 10:1–14. <https://doi.org/10.3389/fsoc.2025.1559023>.
- . 2025c. Ukrainian Military Chaplaincy in War: Lessons from Ukraine. *Health and Social Care Chaplaincy* 12, no. 2:133–164. <https://doi.org/10.1558/hssc.31917>.
- Hagerty, James.** 2017. *Priests in Uniform: Catholic Military Chaplains in the First World War*. Leominster: Gracewing.
- Houlihan, Patrick J.** 2015. *Catholicism and the Great War: Religion and Everyday Life in Germany and Austria-Hungary, 1914–1922*. Studies in the Social and Cultural History of Modern Warfare. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jenkins, Philip.** 2014. *The Great and Holy War: How World War I Became a Religious Crusade*. New York: HarperOne.
- Karceva, N. P.** 2014. Voennoe duhovenstvo v nacional'nyh formirovaniyah russkoj armii v 1914–1917 godah. *Vestnik Permskogo universiteta [Perm University Bulletin]* 26, no. 3:143–148.
- Kennedy, G. A. Studdert.** 1918. *The Hardest Part*. London: Hodder & Stoughton.
- . 1927. *The Unutterable Beauty: The Collected Poetry of G. A. Studdert Kennedy*. London: Hodder & Stoughton. https://webfiles.acu.edu/departments/Library/HR/restmov_nov11/www.mun.ca/rels/restmov/texts/dasc/TUB.HTM (accessed 16. 9. 2025).
- . 2015. *The Hardest Part*. United States of America: Beloved Publishing.
- Litz, Brett T., Nathan Stein, Eileen Delaney, Leslie Lebowitz, William P. Nash, Caroline Silva and Shira Maguen.** 2009. Moral injury and moral repair in war veterans: A preliminary model and intervention strategy. *Clinical Psychology Review* 29, no. 8:695–706.
- Luthar, Oto.** 2000. »O žalosti niti besede«: Uvod v kulturno zgodovino vélike vojne. Ljubljana: Založba ZRC.
- Kocjančič, Klemen.** 2021. Ne samo vez z Bogom: razvoj vloge in dolžnosti vojaških duhovnikov skozi zgodovino. *Bogoslovni vestnik* 81, no. 1:103–113. <https://doi.org/10.34291/bv2021/01/kocjancic>.
- Madigan, Edward.** 2011. *Faith Under Fire: Angli-*

- can Army Chaplains and the Great War*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Masson, Catherine, ed.** 2008. *Journal de guerre 1914–1918: Abbé Achille Liénart, aumônier du 201e RI*. Villeneuve-d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion.
- Matičič, Ivan.** 2006. *Na krvavih poljanah: trpljenje in strahote z bojnih pohodov bivšega slovenskega planinskega polka*. Ljubljana: Karantanija.
- Merton, Thomas.** 1969. *The Climate of Monastic Prayer*. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications.
- Milkić, Miljan.** 2016. *Verska služba u srpskoj vojsci u Prvom svetskom ratu*. Beograd: Media centar "Obrana".
- . 2017. Ratni put vojnog sveštenika: Svetozar Ivošević u Prvom svetskom ratu. *Mešovita građa (Miscellanea)* 38:129–151.
- Muršič Klenar, Matjaž.** 2024. Formativni in komunitarni vidik molitve na mednarodnih operacijah in misijah. *Edinost in dialog* 79, no. 2:135–147. <https://doi.org/10.34291/edinost/79/02/mursic>.
- Nix, Dayne E.** 2022. *Moral Injury and a First World War Chaplain: The Life of G. A. Studdert Kennedy*. Lanham, MD: Lexington Books.
- O'Riordan, Sean.** 2015. Fr Francis Gleeson: The priest who faced the horrors of war armed only with his faith. *Irish Examiner*, 23. 4. <https://www.irishexaminer.com/lifestyle/arid-20283785.html> (accessed 16. 9. 2025).
- O'Rahilly, Alfred.** 2000. The Exploits of Fr William Doyle, S. J. eCatholic. <https://www.ecatholic2000.com/cts/untitled-537.shtml> (accessed 16. 9. 2025).
- Primc, Liza.** 2025. Religious and Spiritual Care in the Slovenian Armed Forces: A Scoping Literature Review. *Bogoslovni vestnik* 85, no. 1:97–118. <https://doi.org/10.34291/BV2025/01/Primc>.
- Rasi May, Anita.** 2018. *Patriot Priests: French Catholic Clergy and National Identity in World War I*. Montreal: McGill–Queen's University Press.
- Reynaud, Daniel, Carolyn Rickett, and Paul Bogacs.** 2016. Beyond Telling: Narrating Trauma in the Wartime Writings of Great War Chaplain William McKenzie. *TEACH Journal of Christian Education* 10, no. 1:47–52.
- Reynaud, Daniel.** 2015. *The Man the Anzacs Revered: William "Fighting Mac" McKenzie, Anzac Chaplain*. Warburton: Signs Publishing.
- Rorate Caeli.** 2014. New Catholic, Exactly 100 Years Ago: A Beautiful War Story – Rabbi Dies Holding a Crucifix for Dying Soldier. *Rorate Caeli*, 29. 8. <https://rorate-caeli.blogspot.com/2014/08/exactly-100-years-ago-beautiful-war.html> (accessed 16. 9. 2025).
- Rozman, Valentin.** 1911. *Krščanski vojak*. Ljubljana: Družba sv. Mohorja.
- Rueh, Franc.** 1999. *Moj dnevnik 1915–1918*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Scott, Frederick George.** 2009. *The Great War as I Saw It*. Kingston, ON: Legacy Books Press Classics.
- Seigan, Kôbô.** 2010. L'union entre Dieu et la patrie. L'histoire de l'aumônerie militaire catholique (1870–1913). *Revue d'histoire de l'Église de France* 96, no. 237:467–488.
- Snape, Michael.** 2008. *The Royal Army Chaplains' Department, 1796–1953: Clergy under Fire*. Woodbridge: Boydell Press.
- . 2011. Goodbye to "Goodbye to All That": The Myth of the British Soldier's Religion. *The Journal of Ecclesiastical History* 62, no. 1:97–114.
- Šimac, Miha.** 2014. Vojaški duhovniki iz slovenskih dežel pod habsburškim žezlom. *Acta Ecclesiastica Sloveniae* 36. Ljubljana: Teološka fakulteta. <https://www.teof.uni-lj.si/uploads/TEOF%20AES-36.pdf>
- . 2018. Dušni blagor soške armade: oris duhovne oskrbe na soškem bojišču 1915–1917. *Studia Historica Slovenica* 18, no. 3:687–716. <https://doi.org/10.32874/SHS.2018-25>.
- Teilhard de Chardin, Pierre.** 1965. *The Making of a Mind: Letters from a Soldier-Priest 1914–1919*. New York: Harper & Row.
- Vauhnik, Vladimir.** 1965. *Nevidna fronta: spomini*. Buenos Aires: Svobodna Slovenija.
- Vuk, Pavel, and Saša Galičič.** 2022. Socialna diverziteta v luči inkluzivnosti istospolno usmerjenih pripadnikov in pripadnikov v slovenski vojski. *Teorija in praksa* 59, no. 2:568–588.
- Walker, Simon Harold.** 2016. Saving Bodies and Souls: Army Chaplains and Medical Care in the First World War. *Postgraduate Journal of Medical Humanities* 3:24–38.
- Walters, Kerry, ed.** 2008. *After War Is Faith Possible? The Work of G. A. Studdert Kennedy*. Eugene, OR: Cascade Books.
- Watt, Lauchlan MacLean.** 1917. *In France and Flanders with the fighting men*. London: Hodder and Stoughton.
- Zaharia-Schintler, Ionela.** 2014. Romanian Military Priests from Austria-Hungary on the Italian Front during World War I. In: Ioan Bolovan, Gheorghe Cojocaru, and Oana Mihaela Tămaș, eds. *Primul Război Mondial – Perspectivă Istorică și Istoriografică/World War One. A Historical and Historiographical Perspective*. Cluj-Napoca: Editura Academia Română.
- . 2017. For God and/or Emperor: Habsburg Romanian Military Chaplains and Wartime Propaganda in Camps for Returning POWs. *European Review of History [Revue européenne d'histoire]* 24, no. 2:288–304.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 85 (2025) 3, 763—774

Besedilo prejeto/Received:09/2025; sprejeto/Accepted:09/2025

UDK/UDC: 27-472:159.942

DOI: 10.34291/BV2025/03/Segula

© 2025 Šegula, CC BY 4.0

Andrej Šegula

Čustva v luči „Pravilnika za katehezo“

Emotions in the Light of the “Directory for Catechesis”

Povzetek: Prispevek analizira vlogo čustev v katehezi ob upoštevanju novega „Pravilnika za katehezo“, ki zagovarja celostni pristop h katehetski formaciji. Zgodovinski pregled kaže, da so bila čustva v verskem poučevanju kot vez med doktrinalnim znanjem in osebnim izkustvom vere sicer stalno navzoča, a so bila pogosto razumljena kot motnja pri objektivnem sprejemanju nauka. Sodobni dokumenti Cerkve pa čustva vidijo kot nepogrešljiv del katehetskega procesa – čustva namreč omogočajo poglobljeno osebno povezanost z verskimi vsebinami in krepijo evangelizacijsko razsežnost kateheze. Med metodami, ki ta pristop udejanjajo, so interaktivno učenje, reflektivne tehnike, umetnost, glasba, pripovedovanje in igre vlog, ki ustvarjajo prostor za čustveno doživljanje in osebno refleksijo ter spodbujajo empatijo in skupnostno izkušnjo. V prihodnje se predvideva še izrazitejša uporaba čustvene inteligence katehetov – ti naj bi namreč s primerno formacijo razvili občutljivost za čustvene potrebe naslovnikov. Prispevek sklepa poudarek, da čustva niso le dopolnilo kateheze, temveč njen konstitutivni element, ki omogoča oblikovanje celostne vere, v kateri se prepletajo razum, srce in duhovna izkušnja.

Ključne besede: čustva, Pravilnik za katehezo, evangelizacija, vera, verska vzgoja

Abstract: The article analyzes the role of emotions in catechesis in light of the most recent “Directory for Catechesis”, which advocates a holistic approach to religious formation. A historical overview shows that emotions, though constantly present in religious teaching as a link between doctrinal knowledge and the personal experience of faith, were often regarded as a disturbance to the objective reception of doctrine. Contemporary Church documents, however, position emotions as an indispensable part of the catechetical process, as they enable a deeper personal connection with religious content and strengthen the evangelizing dimension of catechesis. Among the methods that implement this approach are interactive learning, reflective techniques, art, music, storytelling, and role-playing, all of which create space for emotional experience and personal reflection while fostering empathy and communal learning. Looking ahead, a stronger integration of catechists’ emotional intelligence is anticipated, whereby appropriate formation should cultivate sensitivity to the emotional

needs of those they serve. The article concludes that emotions are not merely an addition to catechesis but rather its constitutive element, making possible the formation of a holistic faith in which intellect, heart, and spiritual experience are interwoven.

Keywords: emotions, Directory for Catechesis, evangelization, faith, religious education

1. Uvod

Čustva so bila v zgodovini kateheze dolgo razumljena kot moteč dejavnik pri posredovanju vere, saj naj bi ovirala racionalno razumevanje nauka.¹ Vendar pa razvoj po II. vatikanskem koncilu in sodobni dokumenti, zlasti „Pravilnik za katehezi“ (PK), jasno potrjujejo, da vera ne nagovarja le razuma, temveč tudi srce. Čustva niso obrobni dodatek, temveč bistveni most med znanjem in izkušnjo, med naukom in osebnim srečanjem z Bogom.

Novi „Pravilnik za katehezi“ se umešča v tradicijo splošnih katehetskih pravilnikov iz let 1971 in 1997, a z odločnim poudarkom na evangelizacijski, antropološki in pastoralni razsežnosti kateheze (Ilunga Nkulu 2021, 157–168). Ta je razumljena kot prostor »osebnega srečanja, življenjskega spremljanja in notranje rasti« (PK, 3–18) – čustva pa so sestavni del tega procesa. V sodobnem pastoralnem kontekstu, zaznamovanem z iskanjem smisla, pristnosti in odnosov, zato vprašanje čustvene inteligence katehetov in čustvene občutljivosti katehetskih metod za prenos in uresničevanje vere postaja ključnega pomena (Montisci 2023, 183–184).

Pričujoči prispevek analizira razvojno pot razumevanja čustev v katehezi, predstavlja temeljne poudarke „Pravilnika za katehezi“ glede čustvenega nagovora in opozarja na nekatere sodobne prakse, ki potrjujejo, da je vključitev čustev v katehezo za celovit duhovni in osebni razvoj vernikov nujna.

2. Zgodovinski okvir: od doktrine k doživetju veri

Zgodovinski razvoj kateheze kaže premik od vsebinsko in razumsko utemeljenega pouka k bolj celostnemu pristopu. V preteklosti so bila čustva pogosto razumljena kot nekaj subjektivnega in nepredvidljivega, pri sprejemanju verskih resnic celo kot motnja. Zato so v katehetski praksi prevladovali pristopi, osredinjeni na razlago in pomnjenje nauka, pri čemer je bila afektivna razsežnost večinoma prezrta. Kljub temu so bila čustva v življenju Cerkve vedno prisotna, čeprav pogosto neizrečeno – v osebni izkušnji vere, v molitvi, v ljudski pobožnosti in umetnosti (Vodičar

¹ Članek je nastal v okviru projekta J6-50212 „Moč čustev in status ženskih likov v različnih literarnih žanrih Stare zaveze“ ter programa P6-0269 „Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe“ Oba raziskovalna okvira usmerjata pozornost na vlogo čustev kot konstitutivni del človekovega doživljanja in oblikovanja identitete, kar se kaže tako v svetopisemskih besedilih kot v sodobni katehetski praksi. Za podporo tej raziskavi niso bili ustvarjeni nobeni novi podatki.

2024, 10). Že od nekdanj so predstavljala most med doktrinalnim znanjem in osebnim srečanjem z Bogom. Kot zavestno sestavino kateheze pa jih Cerkev obravnava šele v sodobnejšem času.

Z vidika teološko-pedagoškega razumevanja je treba posebej izpostaviti Jezusa kot prvega in najpopolnejšega kateheta. Njegovo oznanjevanje ni bilo zgolj posredovanje informacij, temveč osebno srečanje. Vsakega človeka je nagovarjal celostno – kot bitje z razumom, telesom in čustvi. Evangeljski zapisi njegovo čustveno razsežnost jasno potrjujejo: ob Lazarjevem grobu je bil ganjen (Jn 11,35), usmilil se je vdove iz Naima (Lk 7,13), razrazil se je nad hinavščino farizejev (Mr 3,5) in bil pretresen ob izgubi prijatelja. Njegov katehetski pristop je bil prežet s sočutjem, pozornostjo in osebnim odnosom, kar ostaja sodobni katehezi temeljni zgled.

Z drugim vatikanskim koncilom (1962–1965) se začenja prelomno obdobje, v katerem Cerkev vedno bolj posluša človeka – ne le kot poslušalca nauka, temveč kot celostno osebo. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu („Gaudium et spes“) poudarja človekovo iskanje smisla in nalogo Cerkve, da nagovori njegovo notranjost, tudi srce. Dokument v uvodu izrecno pravi: »Po skoraj soglasnem mišljenju verujočih in neverujočih ljudi je vse, kar biva na zemlji, treba naravnati na človeka kot na središče in vrh vsega zemeljskega.« (GS, 1)

V smeri čustveno občutljive kateheze je pomembno prispeval tudi papež Pavel VI., in sicer z apostolsko spodbudo „Evangelii nuntiandi“ (1975), v kateri pričevanje označuje kot osrednjo obliko evangelizacije, ki vključuje osebno izkušnjo: »Sodobni človek bolj posluša pričevalce kakor učitelje, in če posluša učitelje, jih posluša zato, ker so pričevalci.« (EN, 21)

Podobno poudarja sv. Janez Pavel II. v apostolski spodbudi „Catechesi tradendae“ (1979), kjer ugotavlja, da če kateheza ne upošteva življenjskih okoliščin posameznika in ne osvetljuje njegovega vsakdanjega bivanja, potem ostaja okrnjena: »Kateheza ni popolna, če se ne dotika človekovega življenja.« (CT, 29) S tem se začenja razvoj celostne kateheze, ki se uveljavlja tudi v praksi. Tu pomembno vlogo igrajo sodobna psihološka in pedagoška dognanja, ki potrjujejo, da učenje brez čustvene angažiranosti ostaja površinsko. Illeris še posebej izpostavlja afektivno dimenzijo učenja, ki poudarja pomen motivacije, čustev in volje kot spodbude za uspešen učni proces (Illeris 2009, 11).

To zavest sistematično povzema in pogloblja „Pravilnik za katehezo“, ki poudarja, da kateheza ne more biti zgolj posredovanje vsebine, temveč mora postati prostor »osebnega srečanja, življenjskega spremljanja in notranje rasti« (PK, 3–18). Kateheza je poklicana nagovarjati srce in duha, osebo v njeni konkretni čustveni in duhovni resničnosti ter se odzivati na bivanjske izzive sodobnega človeka (PK, 6–8).

Razvoj kateheze potrjuje, da je pristna vera mogoča le tam, kjer se razumska in čustvena razsežnost dopolnjujeta. Čustva niso motnja, temveč most, ki znanje povezuje z življenjsko izkušnjo in vernika vodi v pristno srečanje z Bogom (Platovnjak 2024, 512–513; 522).

3. Sodobni pristop: „Pravilnik za katehezo“ in čustva

„Pravilnik za katehezo“ predstavlja pomembno vsebinsko in pastoralno nadgradnjo predhodnih dveh pravilnikov iz let 1971 in 1997. Medtem ko je prvi pravilnik nastal kmalu po II. vatikanskem koncilu in se osredotočil na strukturo in organizacijo kateheze, je drugi (1997) povzel vsebino „Katekizma Katoliške Cerkve“ in podal sistematično katehetskega oznanila. Tretji pravilnik zaznamuje izrazit antropološki in pastoralni poudarek: človeka razume kot celostno osebo – kot bitje, ki veruje z razumom, telesom in srcem. V tem okviru imajo čustva novo, pomembno mesto (Nkulu 2021, 161–165).

3.1 Čustvena občutljivost otrok in pubertetnikov

Kateheza naj pri predpubertetnikih odgovarja na njihovo dovzetnost za čustvene in odnosne dražljaje. Razvoj osebne vere se pri njih pogosto prepleta z oblikovanjem identitete, zato je potrebno posebej občuteno spremljanje: »Veliko znamenj kaže, da je predpuberteta življenjsko obdobje, ki ima svojo značilnost prehoda od znane in varnega v nekaj novega in neznanega. Po eni strani lahko to povzroči zagon in navdušenje, po drugi strani pa izzove občutke zmede in izgubljenosti.« (PK, 246)

3.2 Vzgoja kateheta za čustveno zrelost

Da bi katehetski proces lahko odgovarjal na čustvene potrebe vernikov, mora katehet v čustveni stabilnosti in notranji enotnosti rasti tudi sam. V „Pravilniku za katehezo“ najdemo več mest, ki izrecno poudarjajo pomen osebnostne in čustvene zrelosti kateheta. Najbolj jasno je to izraženo v členu 139, kjer lahko preberemo: »Katehet je povabljen, da nenehno raste iz svoje osnovne začetne zrelosti in zori v čustvenem ravnotežju, razvija kritičnost, notranjo enotnost in svobodo.« (PK, 139) Ta odlomek čustveno dimenzijo neposredno povezuje z osebno rastjo kateheta kot bistvenim delom njegove poklicanosti. Poleg tega „Pravilnik“ na več mestih poudarja, da kateheza ni zgolj intelektualno posredovanje vsebine, temveč proces, ki zahteva osebno zrelost in duševno uravnovešenost kateheta. Vzgoja katehetov mora zato vključevati samorefleksijo, notranjo enotnost, pa tudi sposobnost prepoznavanja in spremljanja čustvenih potreb drugih (PK, 113; 139).

3.3 Umetnost kot čustveni nagovor

Umetnost ima v katehezi posebno vlogo, saj lahko nagovarja najgloblja čustva in sproža notranjo duhovno dinamiko, ki vodi k spreobrnjenju. „Pravilnik za katehezo“ tako izrecno poudarja moč podob, ki niso zgolj estetski okras, temveč sredstvo notranje preobrazbe: »[P]odob, ki /.../ so se dotaknile najglobljih želja in čustev, vodijo do notranjega spreobrnjenja.« (PK, 209) ‚Slovnica‘ oblik in barv dopušča, da krščansko umetnost ‚beremo‘ kot srečanje med nebom in zemljo, med Bogom in človekom (Rožman 2024, 7). V tem smislu umetnost presega površinsko estetsko doživljanje in postaja duhovno-pedagoško sredstvo, ki katehezi odpira pot do človekove notranje občutljivosti.

Podobno v mistagoškem kontekstu dokument opozarja, da simboli, različni umetniški izrazi in liturgične oblike niso zgolj postranski elementi, ampak poti, po

katerih se vernik čustveno in duhovno približuje skrivnosti vere (PK, 86; 209). Z učlovečenjem Božjega Sina postane vidno sporočilo nevidnega Očeta. Zato Cerkev umetnost potrebuje, saj je ta zmožna utelešeno Besedo oznanjati po barvah, zvokih in oblikah (Rožman 2019, 3). Umetnost tako omogoča, da kateheza človeka nagovori celostno in seže v tisto dimenzijo njegove osebnosti, ki je razum sam ne zmore doseči.

Poseben poudarek „Pravilnik za katehezo“ namenja tudi glasbi, ki z ritmom, melodijo in besedilom ustvarja prostor za doživetje skrivnosti. V členu 211 berno, da glasbeni izrazi ne nagovarjajo zgolj razuma, temveč »odpirajo srce in ustvarjajo ugodno razpoloženje za srečanje z Bogom« (PK, 211). Glasba presega svojo estetsko funkcijo in postaja nosilka sporočila evangelija, saj vernika čustveno oblikuje, ga vodi k molitvi in notranji zbranosti ter pogloblja izkušnjo občestva. V katehetskem kontekstu glasba omogoča globljo osebno identifikacijo in doživljanje vere, ki sega onkraj besed.

3.4 Molitev kot čustvena govorica vere

Molitvena vzgoja v katehezi presega učenje besedilnih obrazcev in se usmerja v oblikovanje notranje drže vernika. „Pravilnik za katehezo“ tako poudarja, da molitev vključuje tudi učenje čustvene govorice vere. Jezusov odnos do Očeta je v evangelijih izražen z bogatimi čustvenimi otenki, ki jih je treba vernikom približati: »Učiti se moliti z Jezusom pomeni moliti z istimi čustvi, s katerimi se je on obračal na Očeta: češčenje, hvalnica, zahvala, sinovsko zaupanje, vdana prošnja.« (PK, 86) Molitev postaja prostor, kjer vernik oblikuje notranjo občutljivost za Božjo bližino in gradi osebni odnos z njim.

Pravilnik nadalje poudarja, da kateheza molitve ne sme predstavljati le, kot da gre za predmet poučevanja, temveč mora vanjo dejansko uvajati: »Kateheza mora poučevati o molitvi, toda prav tako mora uvajati v molitev: s pomočjo molitvenih obrazcev in obredov ter predvsem z izkušnjo molitve same.« (PK, 87) Molitev je torej doživeta izkušnja, ki nagovarja srce in odpira prostor za čustveno ter duhovno rast.

V mistagoškem okviru je molitvena kateheza za pristno uvajanje v skrivnosti vere opredeljena kot bistvena (PK, 88), saj verniku omogoča vstop v liturgično dogajanje ne le z razumom, temveč tudi s srcem in čustvi. Hkrati pa „Pravilnik“ opozarja na nevarnost, da bi molitev zapadla v subjektivizem ali prazno čustvenost brez vsebine, zato poudarja, da mora vedno izhajati iz Božje besede in v njej najti svoj temelj (PK, 89). V mistagoškem okviru se poudarja, da je molitvena kateheza bistvena za poglobljeno doživljanje zakramentov (Lacroix 2021, 190–193).

„Pravilnik za katehezo“ v nadaljevanju poudarja pomen mistagoškega pristopa, ki vernika v skrivnosti vere uvaja postopoma – preko liturgije, obredov in simbolnega izraza (PK, 88). Pri tem molitev zavzema pomembno mesto, saj verniku omogoča, da v liturgičnem dogajanju ne sodeluje zgolj z razumom, ampak tudi s srcem in čustvi. Liturgija je tako prepoznana kot privilegirani prostor, kjer se prepletajo kognitivna, afektivna in duhovna razsežnost.

„Pravilnik za katehezo“ opozarja na nevarnost, da bi kateheza molitve zapadla v subjektivizem. Zato poudarja, da mora molitev vedno temeljiti na Božji besedi, iz katere črpa svojo resničnost in vsebino (PK, 89). Čustva so torej res nepogrešljiva razsežnost molitve, toda vedno povezana z Božjo besedo in občestvenim izročilom Cerkve, ki molitev varuje pred zapiranjem v subjektivno doživetje.

Povzamemo lahko, da molitvena kateheza vernika oblikuje tako, da se ta nauči moliti z Jezusovimi čustvi in ob tem dozoreva v osebnem odnosu do Boga. Hkrati pa kateheza skrbi, da se čustva ne absolutizirajo, ampak so osmišljena – in usmerjena v razodetje. Tako molitev ostaja privilegiran prostor, kjer se povezujejo razum, srce in duh in kjer se oblikuje celostna vera (PK, 86; 88; 89; 107).

3.5 Kritika senzacionalizma in manipulacija čustev

„Pravilnik za katehezo“ ne ostaja slep za nevarnosti, ki spremljajo čustveno razsežnost vere. Posebej opozarja na tveganje manipulacije z religioznimi čustvi, ki lahko pristno versko izkušnjo izkrivijo. V členu 339 beremo: »Ta tveganja [pri ljudski pobožnosti] so se še povečala v kulturi medijev, saj ti spodbujajo čustveni in senzacionalni vidik verskih pojavov, pogosto samo zaradi ekonomskih interesov.« (PK, 339) Dokument s tem jasno pokaže, da čustva pri veri niso problematična sama po sebi, vendar so lahko zlorabljeni, kadar postanejo sredstvo za manipulacijo ali zaslužek.

Pravilnik poudarja, da mora kateheza vernikom pomagati razlikovati med pristno čustveno izkušnjo vere, ki vodi k srečanju z Bogom, in površinskim senzacionalizmom, ki zasenči bistvo evangelija. Zdrav pristop k čustvom je tisti, ki gradi osebno vero in občestveno povezanost, ne pa tisti, ki išče vznemirjenje ali zunanje učinke (Vodičar 2024a, 895). Zato je naloga kateheta, da čustva osmisli v luči razodetja in jih usmeri k notranji rasti, obenem pa kritično opozarja na pasti komercializacije in medijskega izkrivljanja religioznih pojavov.

S tem „Pravilnik za katehezo“ potrjuje, da je čustvena dimenzija sestavni del kateheze, vendar vedno podvržena razločevanju. Dokument opozarja: »Potrebno je izogibati se nevarnosti, da bi se ljudska pobožnost popačila z izkrivljanjem njenega bistva ali z zlorabami, ki lahko vodijo v praznovanje brez resničnega duha, v subjektivizem ali celo v izkoriščanje čustev.« (PK, 339) Verska čustva imajo svoj pomen le tedaj, ko vodijo k pristni izkušnji Boga, k zorenju v ljubezni in k poglobljeni pripadnosti Cerkvi.

Iz tega izhaja, da kateheza čustev ne sme obravnavati kot samostojen cilj, temveč kot sredstvo, ki vernika usmerja k resničnemu srečanju z evangelijem. Njihova pristna vloga je v tem, da podpirajo notranjo rast in oblikujejo človeka, ki zna svojo vero živeti celostno – z razumom, srcem in voljo. Čustva morajo biti vključena v dinamiko osebnega in občestvenega življenja vere, da lahko postanejo prostor Božje milosti in orodje evangelizacije.

3.6 Digitalna kultura in formacija čustev

Na oblikovanje čustvenih odzivov ter osebne identitete močno vpliva tudi sodobna digitalna kultura (Kraner 2023b). „Pravilnik za katehezo“ opozarja, da virtualni

svet ne posega le v informacijsko in komunikacijsko sfero, temveč ima neposreden vpliv na notranje doživljanje človeka: »[V]irtualni svet /.../ ima vpliv na obvladovanje čustev ali na proces razvoja osebne identitete.« (PK, 216) To pomeni, da digitalna kultura ne oblikuje le navad in vedenjskih vzorcev, ampak preoblikuje način, kako posameznik dojema samega sebe, svoje odnose in lastno vero (Guerette 2021, 214–217).

V členu 213 dokument poudarja, da digitalna kultura »predstavlja novo okolje za življenje in družbene odnose«, kjer se oblikujejo nove oblike komunikacije in izražanja (PK, 213). Kateheza mora upoštevati, da čustveno doživljanje vere v digitalnem svetu ne poteka le preko neposrednih osebnih stikov, temveč tudi skozi posredovane izkušnje v virtualnih skupnostih (Nežič Glavica 2024, 74).

Sodobna digitalna kultura oblikuje nove načine komuniciranja in povezovanja (Kraner 2023a), kar ima neposredne posledice tudi za katehezo. „Pravilnik za katehezo“ opozarja, da družbena omrežja niso zgolj tehnično orodje, temveč lahko prispevajo k evangelizaciji in človeškemu razvoju: »Družbena omrežja, poleg tega da so orodje za evangelizacijo, morejo biti dejavnik človeškega razvoja.« (PK, 215) Digitalni prostor postaja novo okolje za rast občestvenih odnosov, a hkrati prinaša tveganje fragmentiranosti in površinskega – kadar nadomesti osebni stik in izkušnjo skupnosti (Nežič Glavica 2023, 1055).

Še izraziteje je ta vpliv razviden na čustveni ravni. Dokument poudarja, da se mora sodobni katehet zavedati, kako zelo globoko virtualni svet zaznamuje posameznika, zlasti najmlajše in najšibkeje: »Današnji katehet se mora zavedati, kako globoke sledi pušča za seboj virtualni svet, posebej pri najmlajših in najšibkejših, in kakšen vpliv ima ta svet na obvladovanje čustev ali na proces razvoja osebne identitete.« (PK, 216) Digitalna kultura tako neposredno oblikuje čustvene odzive in identitetne procese, kar za oblikovanje katehetskih pristopov odpira pomembna vprašanja.

Naloga kateheze je, da teh sprememb ne prezre, temveč jih prepozna in usmeri. Katehet mora razvijati občutljivost za nove oblike čustvenega izražanja, ki jih prinašajo digitalni mediji, in vernikom hkrati pomagati, da razlikujejo med površinskimi emocionalnimi dražljaji in tistimi, ki resnično vodijo k notranji rasti in osebni srečanju z Bogom. Tako digitalna kultura lahko postane prostor označevanja in pričevanja – a samo, če je podvržena kritičnemu razločevanju in je vključena v proces oblikovanja celostne, zrele in odgovorne vere.

Kateheza ima nalogo, da digitalne kanale uporablja kot orodje evangelizacije, hkrati pa vernika oblikuje za kritično presojo in zrelo uporabo novih medijev. „Pravilnik za katehezo“ poudarja, da se Cerkev v digitalni kulturi ne sme zadovoljiti zgolj z enosmerno komunikacijo, temveč mora razvijati nove oblike izražanja, ki združujejo besedo, zvok in podobo: »Oblike digitalne komunikacije z možnostjo interakcije nudijo več možnosti. Nujno pa je, da si poleg tehničnega znanja pridobimo tudi učinkovite komunikacijske metode. Tako bomo zagotovili prisotnost pričevanja evangeljskih vrednot v medmrežju.« (PK, 214) Pri tem je čustvena razsežnost komunikacije nepogrešljiva, saj omogoča, da evangeljsko sporočilo človeka doseže v njegovi celoti – z razumom in s srcem.

Digitalna kultura torej predstavlja ambivalenten prostor: po eni strani odpira nove možnosti za čustveni nagovor, skupno izkušnjo in pričevanje, po drugi strani skriva nevarnosti površinske emocionalnosti, manipulacije in izgube globlje identitete. Naloga kateheze je, da v tem novem kontekstu čustva usmeri k zorenju v veri in oblikovanju pristnega občestva.

4. Temeljna spoznanja ob „Pravilniku za katehezo“

Sodobni človek je zaznamovan z iskanjem smisla, povezanosti in notranje pristnosti. Ta iskanja pa se ne odražajo le razumsko, temveč tudi in zlasti skozi čustveni svet. Prav zato se sodobna kateheza ne more več omejevati le na posredovanje nauka. Postati mora duhovna, notranja in človeška dejavnost, ki vključuje človekovo celoto – razum, voljo in čustva. Kot lahko beremo v „Pravilniku za katehezo“, mora kateheza predstavljati prostor osebnega srečanja, življenjskega spremljanja in notranje rasti (PK, 3, 18).

„Pravilnik za katehezo“ poudarja, da mora vsaka kateheza izhajati iz konkretnega življenja ljudi. Pri mistagoškem pristopu – tega dokument še posebej priporoča –, kateheza ni razumljena kot dodatek k verskemu pouku, ampak kot pot, po kateri se vernik postopoma uvaja v skrivnosti vere in se notranje približuje Bogu (PK, 2). Čeprav dokument v tej točki čustev izrecno ne omenja, je jasno, da mistagoški pristop vključuje celotnega človeka – tj. razum, voljo in čustva –, saj se vera oblikuje v živi povezanosti z osebnim in občestvenim izkustvom (Platovnjak in Mutanen 2023). Poleg tega dokument katehete spodbuja, naj razvijajo empatijo, sposobnost poslušanja, čustveno inteligenco in osebno razločevanje – kar so vse temeljne vzgojne naloge sodobne katehetske formacije (PK, 113; Platovnjak in Svetelj 2024).

Tudi v sodobnih slovenskih teoloških prispevkih se kaže jasno zavedanje o pomenu čustev v katehezi. Čustva niso razumljena zgolj kot individualni odziv, temveč kot univerzalna sila, ki oblikuje identiteto človeka in pogloblja medčloveške povezave. To je bilo posebej poudarjeno na mednarodnem simpoziju „Moč čustev“, kjer so bila čustva opredeljena kot temeljna prvina človeške izkušnje, kot »vir navdiha, oblikovanja identitet in globlje medčloveške povezanosti« (Simpozij Moč čustev 2025). Kateheza, ki vključuje čustveni svet tako katehumenov kot tudi katehizirancev, zato presega golo posredovanje informacij in postane prostor pristnega srečanja z živim Bogom. Tako usmerjena kateheza človeka nagovarja v njegovi celoti – razum, srce in občutja –, spodbuja notranjo preobrazbo in vodi k zreli osebni veri, ne zgolj k formalnemu védenju.

Pomemben je tudi pogled na trenutni položaj. Danes se pomen čustev v praksi vedno bolj prepoznavna, vendar njihova vključitev v konkretne katehetske ure še ni povsod sistematična. V nekaterih okoljih se čustva še vedno razumejo kot nekaj subjektivnega in za ‚resno‘ versko vzgojo ne povsem primerne. A izkušnje, sodobna psihologija in pastoralni dokumenti kažejo drugače: brez čustvene vključe-

nosti vera ostaja površinska, neponotranjena in krhka. Zgled tega spoznanja so tudi različni simpoziji in študijski dnevi. Na katehetskem simpoziju leta 2012 „Pravičen in ljubeč katehet“ je bilo jasno poudarjeno, da mora biti sodobni katehet čustveno občutljiv spremljevalec – nekdo, ki vero ne le posreduje, ampak jo pomaga doživeti (Katehetski simpozij 2012).

Dober primer sodobne prakse, ki poudarja čustveni angažma v katehezi, je model družinske kateheze (skupnost župnij Polzela in Andraž nad Polzelo). Pri tem pristopu se družine zberejo ob nedeljski maši, nato se razdelijo v skupine po starostih: to omogoča vstop v versko izkušnjo vsakemu družinskemu članu. Spletna stran Izbran.si poudarja: »Družinska kateheza je oblika srečevanja z verskimi vsebinami za celotno družino. Tako se hkrati dogaja kateheza za starše, najstnike, osnovnošolske otroke in predšolske otroke.« (Izbran.si 2025) Tako oblikovana kateheza spodbuja skupno izražanje vere, kjer se čustveni odzivi – skozi skupno molitev, razmišljanje in pogovor – naravno prepletajo z razumevanjem evangeljske vsebine. S tem družinska kateheza preseže manj učinkovito prenosno učno paradigmo ter postane prostor osebnega in skupinskega doživljanja vere.

Metoda *Godly Play*, ki jo je razvil Jerome W. Berryman na temelju pedagogike Montessori, predstavlja ustvarjalni pristop k verski formaciji otrok, kjer je v ospredju pripovedovanje svetopisemskih zgodb, tiho poslušanje, čudenje in notranji odziv. Bistvo vsake lekcije je po Berrymanu strukturirano pripovedovanje, ki se zaključuje z vprašanji »I wonder« (»Sprašujem se«), s katerimi se otrokom omogoča svobodno izražanje njihovih čustev, domišljije in misli: »Godly Play je metoda krščanske vzgoje in duhovnega spremljanja, ki ceni proces, odprtost, odkrivanje, skupnost in odnose enako kot končni rezultat.« (Berryman 2009, 12) Takšen pristop otrok ne usmerja v vnaprej določene odgovore, temveč jih spodbuja, da skozi igro, umetnost in molitev skrivnost Božje bližine odkrivajo sami. Posebna moč metode je v tem, da čustveni ambient – tišina, čudenje, svoboda odziva – ni razumljen kot dodatek, ampak kot ključen most do otrokove izkušnje vere in poglobljanja odnosa z Bogom.

Pravilnik za katehezo zelo jasno poudarja, da je namen kateheze živo srečanje s Kristusom, ki »zajame človeka v celoti: srce, razum in čute« (PK, 76). Takšna kateheza ne nagovarja le razuma, ampak tudi srce in notranji svet vernika, s čimer postaja prostor osebnega srečanja, življenjskega spremljanja in notranje rasti (PK, 18). Vera, ki nagovarja le razum, življenja ne more preobraziti; vera, ki se dotakne srca in čustveni svet človeka preobrazi, pa odpira prostor za spreobrnjenje, svobodo in novo življenje v Kristusu.

5. Vizija za prihodnost: kateheza, ki oblikuje srce

V sodobnem času, zaznamovanem s hitrimi spremembami in globokimi eksistencialnimi vprašanji, se kateheza sooča z izzivom, kako ostati živa, misijonarska in notranje prepričljiva. Ključ do tega je v poglobljeni povezavi med vero in osebnim doživljanjem.

njem, kjer čustva igrajo osrednjo vlogo. „Pravilnik za katehezo“ poudarja, naj kateheza ne ostaja omejena na intelektualni prenos vsebin, temveč postane prostor, kjer se oblikuje celoten človek. V središču katehetskega procesa je namreč živo srečanje s Kristusom, ki »zajame človeka v celoti: srce, razum in čute« (PK, 76). Kateheza je zato prostor »osebnega srečanja, življenjskega spremljanja in notranje rasti« (PK, 18). Takšen pristop vključuje tudi skrb za čustveno in duhovno zrelost vernika, saj vera ne nagovarja le razuma, temveč tudi srce. Istočasno dokument poudarja, da mora tudi katehet sam rasti »v čustvenem ravnotežju, notranji enotnosti in svobodi« (PK, 139), da lahko spremlja druge na njihovi poti vere. Takšna vera ni le prepričanje, ampak način bivanja, način gledanja na svet in ljudi – vedno bolj podoben Kristusovemu.

5.1 Razvoj čustvene in duhovne inteligence katehetov

Katehet ni zgolj posredovalec nauka, temveč spremljevalec, vzgojitelj in graditelj odnosov. To poslanstvo zato zahteva osebno stabilnost, čustveno zrelost in sposobnost, da v drugem človeku lahko začuti globljo življenjsko zgodbo. Brez te občutljivosti obstaja nevarnost, da bo vera predstavljena kot teorija, ne pa kot živa resničnost. „Pravilnik za katehezo“ poudarja, da mora kateheza vključevati celostno oblikovanje osebe, kar zajema tudi čustveno dimenzijo – saj je vera vedno povezana z osebnim doživljanjem in notranjo rastjo. Takšna drža kateheta omogoča, da kateheza postane prostor srečanja, spremljanja in preoblikovanja življenja.

5.2 Formacija, ki vključuje samorefleksijo in notranjo rast

Dokument posebej opozarja, da mora katehet nenehno napredovati v zrelosti in si prizadevati za čustveno ravnotežje, kritičnost, notranjo enotnost in svobodo (PK, 139). Le katehet, ki najprej sam raste v notranji integraciji, je sposoben na poti vere spremljati druge. V tem smislu je torej katehetova čustvena zrelost nujen pogoj za oblikovanje odnosa zaupanja in pristnega oznanjevanja (Boulongne in Narring 2021, 195–197).

5.3 Življenjske vsebine brez banalizacije evangelija

Pravilnik poudarja, da je kateheza prostor »osebnega srečanja, življenjskega spremljanja in notranje rasti« (PK, 18), kar jasno kaže, da čustva niso obrobni element, ampak bistvena sestavina formacije. Takšen katehetski pristop omogoča, da se znanje povezuje s čutenjem in duhovno rastjo in da kateheza preseže golo podajanje informacij. Le na ta način lahko kateheza postane resnično učinkovito orodje evangelizacije, ki nagovarja celotnega človeka – razum, srce in voljo – in ga vodi v osebno preobrazbo.

5.4 Kateheza, ki prepozna čustva kot prostor milosti

Čustva niso nasprotje vere, temveč prostor, kjer se vera lahko utelesi. Kateheza prihodnosti mora zato razvijati afektivno razsežnost vere – ne, da bi zapadla površinski čustvenosti, ampak zato, da so čustva osmišljena in jih usmerja svetloba vere. Vernik ne pride poslušati le razlage, ampak išče odnos, izkušnjo bližine in srečanje. In prav to je osrčje vsake prave kateheze: da se zgodi srečanje – z drugimi in z Bogom.

Papež Frančišek v apostolski spodbudi „Evangelii gaudium“ jasno poudarja: »Vera raste, kadar je pričevana in izpovedana z veseljem in srčnostjo.« (EG, 7) To pomeni, da vera potrebuje čustveno razsežnost, saj srčnost vedno vključuje čustva. Ni srčnosti brez vznemirjenosti, brez sočutja, brez veselja in bolečine. Poleg tega Frančišek opozarja, da se »resnična vera ne more omejiti na zasebno sfero, ampak se izraža v življenju in odnosih.« (EG, 183) Če bo kateheza znala nagovoriti to razsežnost človeka, bo ostala živa in rodovitna – vero bo povezala z izkušnjo občestva in vsakdanjega življenja. Takšna kateheza presega pouk kot prenos informacij in postane prostor, kjer se ljudje naučijo verovati, ker vero doživljajo kot resničnost, ki preobraža njihova srca.

6. Sklep

Sodobni premisleki o prihodnosti kateheze kažejo, da se težišče njenega razvoja ne premika zgolj k metodični raznovrstnosti, temveč k poglobljeni človeškosti in čustveni pismenosti, ki oznanilo osmišljata v konkretnih življenjskih razmerah. „Pravilnik za katehezo“ jasno postavlja v središče živo srečanje s Kristusom, ki človeka zajame v celoti – srce, razum in čute –, zato kateheza ne more ostati omejena na intelektualni prenos, temveč mora nagovarjati notranji svet vernika in spodbujati njegovo osebno rast. Pri tem čustva za izkušnjo vere niso obrobna, temveč konstitutivna, saj predstavljajo most med spoznavnim in izkustvenim ter omogočajo, da se razodetje vgradi v življenjske odločitve in odnose.

Celostna kateheza terja tudi celostnega kateheta: dokument poudarja trajno formacijo, ki vodi v čustveno ravnotežje, kritičnost, notranjo enotnost in svobodo – brez tega namreč spremljanje drugih nevarno zdrzne v redukcijo vere na teorijo ali zgolj tehniko posredovanja. Kateheza, ki prepoznava afektivno razsežnost (v molitvi, umetnosti, glasbi, simbolih in digitalni kulturi), čustev ne instrumentalizira – razločuje in vključuje jih tako, da krepijo osebno in občestveno zorenje v veri. Tak pristop presega golo prenašanje znanja in oblikuje odgovorne, sočutne in zrele vernike, sposobne pričevanja v svetu.

Sklepamo, da bo kateheza prihodnosti prepričljiva toliko, kolikor bo resnično prostor srečanja, spremljanja in notranje rasti; toliko, kolikor bo oblikovala tako razum kot tudi srce, s tem pa omogočila, da se vera ne le uči, ampak tudi živi – in tako preobraža življenje v Kristusu.

Kratice

CT – Janez Pavel II. 1980 [Catechesi tradendae].

EG – Frančišek 2014 [Evangelii gaudium].

EN – Pavel VI. 2006 [Evangelii nuntiandi].

GS – Drugi vatikanski koncil 1980 [Gaudium et spes].

PK – Papeški svet za pospeševanje nove evangelizacije 2021 [Pravilnik za katehezo].

Reference

- Berryman, Jerome W.** 2009. *Teaching Godly Play: How to Mentor the Spiritual Development of Children*. New York: Church Publishing.
- Boulongne, Anne-Marie, in Isabelle Narring.** 2021. La formation des catéchistes selon le Directoire de 2020. *Lumen Vitae: Revue internationale de catéchèse et de pastorale* 76, št. 2:195–204.
- Drugi vatikanski koncil.** 1980. *Gaudium et spes. O Cerkví v sedanjem svetu. Pastoralna konstitucija. V: Koncilski odloki*. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat v Ljubljani.
- Francišek.** 2014. *Evangelii gaudium. O oznanjevanju evangelija v današnjem svetu. Apostolska spodbuda*. Cerkevni dokumenti 136. Ljubljana: Družina.
- Guerette, Yves.** 2021. La catéchèse et l'annonce de l'Évangile dans la culture numérique. *Lumen Vitae: Revue internationale de catéchèse et de pastorale* 76, št. 2:213–223.
- Illeris, Knud.** 2009. *Contemporary Theories of Learning: Learning Theorists in Their Own Words*. London: Routledge.
- Ilunga Nkulu, Albertine.** 2021. Les trois Directoires catéchétiques lus sous l'angle de l'évangélisation. *Lumen Vitae: Revue internationale de catéchèse et de pastorale* 76, št. 2:157–168.
- Izbran.si.** 2025. *Družinska kateheza*. <https://izbran.si/druzinska-kateheza/> (pridobljeno 6. 9. 2025).
- Janez Pavel II.** 1980. *Catechesi tradendae. O katehezi v našem času. Apostolska spodbuda. Cerkevni dokumenti* 5. Ljubljana: Družina.
- Kraner, David.** 2023a. Osamljenost in raztresenost v mreži socialnih medijev. *Bogoslovni vestnik* 83, št. 4:1003–1022. <https://doi.org/10.34291/BV2023/04/Kraner>.
- . 2023b. The Internet, the Problem of Socialising Young People, and the Role of Religious Education. *Religions* 14, št. 4:e523. <https://doi.org/10.3390/rel14040523>.
- Katoliška cerkev v Sloveniji.** 2025. *Simpozij Moč čustev: od antičnih in judovsko-krščanskih korenin do njihovega odmeva v svetovni in slovenski literaturi, umetnosti in kulturi*. <https://katoliska-cerkev.si/simpozij-moc-custev-25> (pridobljeno 7. 9. 2025).
- Lacroix, Roland.** 2021. Quand « kérygme » rime avec mystagogie. *Lumen Vitae: Revue internationale de catéchèse et de pastorale* 76, št. 2:181–193.
- Montisci, Ubaldo.** 2023. *La catechesi come atto educativo. Le indicazioni del Direttorio per la catechesi*. V: Marijana Mohorič, ur. *Novi Direktori* za katehezo (Izazov katehezi i pastoralu danas): zbornik radova mednarodnega znanstvenega simpozija, Zadar, Sveučilište u Zadru, 24.–25. september 2023, 181–197. Zadar: Sveučilište u Zadru.
- Nežič Glavica, Iva.** 2024. Ko se pri katehezi srečata »analogno« in »digitalno«. V: Janez Vodičar, ur. *Glas vpijajočega v digitalni goščavi: Oznanjevanje v času digitalne kulture*, 69–82. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2023. Pedagogika 3.0 ali oris edukacije v digitalni dobi. *Bogoslovni vestnik* 83, št. 4:1049–1060.
- Papeški svet za pospeševanje nove evangelizacije.** 2021. *Pravilnik za katehezo*. Cerkevni dokumenti 167. Ljubljana: Družina.
- Pavel VI.** 2006. *Evangelii nuntiandi. O evangelizaciji v današnjem svetu. Apostolska spodbuda*. Ljubljana: Slovenski katehetski urad.
- Platovnjak, Ivan.** 2024. Čustva žalovanja po smrti bližnje osebe pri starozaveznih ženskah. *Bogoslovni vestnik* 84, št. 3:511–524. <https://doi.org/10.34291/BV2024/03/Platovnjak>.
- Platovnjak, Ivan, in Arto Mutanen.** 2023. On Religious Knowledge. *Bogoslovni vestnik* 83, št. 1:21–32. <https://doi.org/10.34291/BV2023/01/Platovnjak>.
- Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj.** 2024. *Listening and Dialoguing with the World: A Philosophical and Theological-Spiritual Vision*. Ljubljana: Založba Univerze v Ljubljani. <https://doi.org/10.34291/9789612973490>.
- Pravičen in ljubeč katehet.** 2012. Ljubljana: Slovenski katehetski urad. <https://sku.rkc.si/wp-content/uploads/2020/04/sks-zbornik2012.pdf> (pridobljeno 7. 9. 2025).
- Rožman, Lucija.** 2019. *Kultura simbolne miselnosti*. Magistrsko delo. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- . 2024. Odnosna razsežnost geometrijskih oblik v krstilnici svetega Janeza v Neaplju. *Tretji dan* št. 3:4–11.
- Vodičar, Janez.** 2024. The homily as a way to the synodal Church: the possibility of building a responsible laity. *Polonia Sacra* 28, št. 1:7–28.
- . 2024a. Text and action: insights into the hermeneutic philosophy of Paul Ricœur for Church application. *Bogoslovna smotra* 94, št. 5:893–907.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 85 (2025) 3, 775—784

Besedilo prejeto/Received:10/2025; sprejeto/Accepted:11/2025

UDK/UDC: 27-184.3:159.942

DOI: 10.34291/BV2025/03/Kompan

© 2025 Kompan Erzar et al., CC BY 4.0

Katarina Lia Kompan Erzar in Urška Mali Kovačič

Čustva in varna navezanost kot pot do osebne vere *Emotions and Secure Attachment as a Path to Personal Faith*

Povzetek: Prispevek obravnava čustva kot temeljno človeško intuicijo, ki človeka vodi k pristnim odnosom, varni navezanosti in osebni veri. Poudarja, da čustva za duhovno rast niso ovira, temveč notranji kompas, ki omogoča sočutje, povezanost in zrelost. Avtorica predstavlja pomen varne navezanosti za razvoj čustvene regulacije, empatije in duhovne poglobitve ter prikazuje prenos in preoblikovanje medgeneracijskih čustvenih vzorcev v varnem odnosu. V teološkem okviru je varna navezanost razumljena kot odsev človekove ustvarjenosti po Božji podobi – kot odnos popolne varnosti in zaupanja, ki omogoča integracijo čustev v vero in življenjske skupnosti.

Ključne besede: čustva, varna navezanost, vera, čustvena regulacija, medgeneracijski prenos, duhovnost, pastoralna psihologija

Abstract: The article explores emotions as a fundamental form of human intuition guiding individuals toward authentic relationships, secure attachment, and personal faith. It emphasizes that emotions are not an obstacle to spiritual growth but an inner compass fostering compassion, connection, and maturity. The author highlights the role of secure attachment in developing emotional regulation, empathy, and spiritual depth, as well as the transformation of intergenerational emotional patterns within safe relationships. In a theological context, secure attachment is presented as a reflection of humanity's creation in the image of God – as a relationship of complete safety and trust that enables the integration of emotions into faith and the life of the community.

Keywords: emotions, secure attachment, faith, emotional regulation, intergenerational transmission, spirituality, pastoral psychology

1. Uvod

Vprašanje čustev in njihove vloge v človekovem življenju se zdi danes še bolj aktualno kot prej. Vedno bolj jasno je, da so varni odnosi in sposobnost regulacije ter čustvena fleksibilnost in iz nje izvirajoča kreativnost odločilni dejavnik duševne blaginje in osebne izpolnitve. Razumevanje vloge, pomena in funkcionalno-

sti čustvenega odzivanja prihaja v ospredje tudi pri znanstvenem raziskovanju na vseh področjih znanosti o človeku in delu z ljudmi.¹

Dolgo so bila čustva razumljena zlasti kot nekaj motečega, neracionalnega in nestanovitnega, kar je treba nadzorovati ali celo potlačiti. Vendar sodobne psihološke raziskave, nevroznanost in teologija vse bolj razkrivajo, da so čustva – kadar so ozaveščena in razumljena – pravzaprav temeljna človeška intuicija, globoko vpisana v naše telo in duha, ki nas usmerja k odnosom varnosti in k presežnemu – h globljemu smislu. Kot pravi Brene Brown v svojem delu *Darovi nepopolnosti*, čustva omogočajo ranljivost in pristnost, ki brez njih ne bi bila mogoča – če torej boleča čustva utišamo, bomo skupaj z njimi izgubili tudi pozitivna. Čustva namreč izhajajo iz istega samodejnega odzivanja in so med seboj povezana (2018).

Cilj prispevka je pokazati, da čustva na poti k veri in zrelosti niso ovira, temveč najgloblji kompas, ki človeka vodi v sočutne, pristne in čustveno fleksibilne odnose ter sproščeno raziskovanje sveta – vključno z raziskovanjem in oblikovanjem osebne vere.

V prispevku bomo najprej prikazali psihološki pomen čustvovanja, nato pa povezavo med navezanostjo in krščanskim razumevanjem odnosa. Sledi analiza medgeneracijskega prenosa čustvenih vzorcev, na koncu pa bomo nakazali, kako se vse to zrcali v teološki in pastoralni perspektivi.

2. Čustva kot temeljna komponenta odnosov

Čustva so prepletena z našim telesom in duhom. Sodobna psihologija jih razume kot notranje, večdimenzionalne procese, ki vključujejo fiziološke, kognitivne, motivacijske in vedenjske komponente; predstavljajo odziv na zunanje ali notranje dražljaje (Scherer 2005; Ekman 1992). V sodobni psihologiji ločimo med prehodnimi čustvenimi stanji (*state emotions*) in čustvenimi dispozicijami (*trait emotions*) (Rosenberg 1998). V tem okviru lahko intuicijo razumemo kot hitro, nezavedno oceno situacije (Gigerenzer 2007).

R. C. Solomon v svojem delu *True to Our Feelings* razvija tezo, da življenje živimo zlasti skozi čustva. Nekatere stvari nas navdušijo, druge jezijo, dolgočasijo ali prebudijo naše zanimanje – nekaj nas gane, spet drugo pušča ravnodušne. Ti čustveni vzgibi nas oblikujejo v edinstvene osebnosti, usmerjajo in krojijo naše življenje ter mu dajejo smisel in pomen (Solomon 2007).

Negativna čustva, kot so strah, jeza, sram in žalost, služijo kot alarmni sistem: opozarjajo nas na nevarnost, mobilizirajo naše telo – in nas pripravijo na boj, beg ali umik. Njihov namen je zaščita, a kadar niso prepoznana in integrirana, se lahko izrodijo v trajne vzorce ogroženosti, agresije in obrambnega vedenja (Porges 2021).

Po drugi strani pa pozitivna čustva – veselje, hvaležnost, navdušenje, sočutje in nežnost – širijo našo pozornost, povečujejo ustvarjalnost in nas odpirajo odnosom. Barbara Fredrickson v svoji teoriji »broaden and build (razširi in zgradi)« poudarja,

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0262 „Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga“, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS). Za podporo tej raziskavi niso bili ustvarjeni nobeni novi podatki.

da pozitivna čustva gradijo dolgoročne vire odpornosti in povezanosti: širijo naše doživljanje, poglobljajo občutek smisla in pomagajo graditi trajne vezi. To, kar na videz deluje kot bežen trenutek radosti ali ganjenosti, postane temelj za zaupanje in varno povezanost (Fredrickson 2010).

V tem smislu so čustva kompas: ne samo za materialni svet okoli nas, temveč tudi pot do naše notranjosti, v socialni svet in v svet medosebnih odnosov – tudi v odnosih nas usmerjajo k iskanju varnosti, povezanosti in smisla. Čustva nas kličejo, naj ne ostanemo zaprti vase, ampak se obrnemo k drugemu, k odnosu, v katerem lahko doživimo sprejetost (Brown 2018). Šele v varnem odnosu čustva pridobijo svoj pomen: niso več le moteči impulzi – preoblikujejo se v globoko intuicijo, ki nam pomaga prepoznati naše mesto ob drugih, našo vlogo, in na ta način oblikujejo našo notranjost.

3. Čustva in varno navezovanje v medosebnem okolju

Medosebni odnosi so gotovo eden največjih izzivov, s katerimi se srečujemo skozi vse življenje in v različnih socialnih kontekstih. Pri raziskovanju relacijskih mehanizmov se zato sprašujemo predvsem o dveh vidikih: organskem, samodejnem/nezavednem temelju čustvovanja in o zunanjih oblikah vedenja, prek katerih se ti organski čustveni mehanizmi izražajo in regulirajo. Področji, na katerih lahko do odnosov dostopamo najbolj celostno, sta zato razvojno področje – torej, kakšen je razvoj možganov za odnose – in področje človeške notranje čustvene intimne, vključno s sposobnostjo razvoja vere v presežno.

Zaupni in varni medčloveški odnosi so najmočnejši vir osebnega zadovoljstva, čustvene uravnoveženosti in osebne rasti. »Človekova ranljivost je v tem, da je v najglobljem bistvu odvisen od tega, kako se nanj odziva pomembna druga oseba. Brez naklonjenosti in odzivnosti teh oseb, ki so zanj pomembne, ni mogoče preživeti.« (Kompan Erzar in Erzar 2018, 16)

Varna navezanost je tudi pogoj za optimalni razvoj, razvoj sposobnosti raziskovanja in učenja: otrok, ki ima pri starših ‚varno izhodišče‘, se v svet podaja pogumno (saj mu prav ta varnost nudi trdno izhodišče za sprejemanje izzivov), hkrati pa se vrača po oporo in tolažbo (Kompan Erzar in Erzar 2018, 32). Ta dinamika se nadaljuje tudi v adolescenci in odraslosti, v kateri varna navezanost ostaja ključen vir čustvene regulacije in medosebne bližine. Osnovna shema odnosnega razvoja torej zajema najprej oblikovanje vzajemnega delovnega modela v odnosu novorojenček – skrbnik in nato ponotranjenje tega delovnega modela v notranji delovni model, ki kasneje postane temeljni avtomatični mehanizem čustvenega odzivanja in povezovanja v odnosih.

Notranji delovni model, ki se je oblikoval skozi zgodnje otroštvo, je podlaga naših pričakovanj in prepričanj o sebi in drugih tudi v poznejših odnosnih kontekstih (Hart 2010).

4. Medgeneracijski prenos odnosnih čustvenih vzorcev

Eden najglobljih uvidov teorije navezanosti je, da se čustveni vzorci odnosov prek notranjega delovnega modela prenašajo iz generacije v generacijo. Neizgovorjene

bolečine, travme in sram, ki niso bili nikoli sprejeti v varnem odnosu, postanejo breme naslednjih rodov. Otroci tako pogosto nosijo čustva, ki niso njihova, ampak dediščina staršev: nezavedno prevzemajo njihove strahove, obrambne mehanizme in nepredelane travme.

Raziskave potrjujejo, da se stil navezanosti staršev pogosto prenese na otroke. Benoit in Parker (1994) sta denimo pokazala, da se je v kar 82 % primerov način navezanosti nosečih mater ujema z načinom, ki so ga razvili njihovi otroci (Kompan Erzar in Erzar 2018, 145). Longitudinalne raziskave kažejo podobno: da se v 65 % primerov vzorec navezanosti ohranja skozi tri generacije – od babice do matere in vnuka (Benoit in Parker 1994). V družini se zato vedno znova odpira vprašanje: ali bo določena generacija čustva znala preoblikovati v prostor varnosti in usmiljenja – ali pa se bodo stari vzorci ponavljali. »Izgube, travme in bolečine ne uničijo človekovega sveta, če ima ob sebi osebo, ki mu je pripravljena stati ob strani v bolečini in mu dati upanje.« (Kompan Erzar in Erzar 2018, 187) Varna navezanost je torej najpomembnejši varovalni dejavnik, ki omogoča, da se travmatična izkušnja lahko preoblikuje v senzitivnost in postane izhodiščni prostor za rast in poglobitev odnosov.

Če starši otrokovo stisko zmorejo sprejeti, se ob njegovi jezi in žalosti ne zapirajo vase, temveč nudijo prostor razumevanja in pomiritve, se ustvarja nova možnost za uravnavanje zahtevnejših čustvenih stanj. Krog strahu in negotovosti se prekine – vzpostavi se nov način regulacije in vstopanja v odnose, t. i. varna navezanost.

5. Čustva in posttravmatska rast

Če je prvi korak poti zdravega odraščanja prekinitev medgeneracijskega prenosa in predelava travmatičnih vsebin, nas zanima tudi, kaj se zgodi po odpravi in obravnavi teh vsebin – ko torej postanejo uzaveščene in v življenjski zgodbi družine dobijo pomen in smisel. Proces izgradnje čustveno bolj fleksibilnega in svobodnega življenja po travmi prinaša s seboj nove izzive – predvsem na področju sposobnosti za uporabo širšega nabora uzaveščenih čustvenih vzgibov. Vse tisto, kar je bilo prej potlačeno in zavesti skrito, je zdaj na voljo za oblikovanje novega, čustveno in odnosno bogatejšega in bolj barvitnega življenja. Integracija preteklih izkušenj (torej osmišljanje zgodbe, pomiritev bolečih čustvenih vzgibov, vzpostavitev čustveno pristnega in fleksibilnega čustvovanja) odpre povsem drugačen svet delovanja in bistveno večjo svobodo odločanja, prepoznavanja in iniciativnosti. Zato je t. i. posttravmatska rast posebej pomembna v obdobju mladostništva, ko se kognitivne in čustvene strukture v možganih na novo integrirajo in dograjujejo. Mladostnik ima namreč – drugače kot novorojenček – že razvite sposobnosti razmišljanja, razumevanja ter kognitivnega reflektiranja in je zmožen začeti razmišljati tudi o svojih čustvih. Razmišljanje o lastnih čustvenih vzgibih pa je temelj integracije izkušenj ter razvoja sočutja do sebe in drugih. Harmon in Venta (2021) ugotavljata, da so mladostniki, ki so varno navezani in čustveno inteligentni, ob travmatičnih dogodkih manj prizadeti, obenem pa sposobni osebno rasti, ki jim izkušnje omogoča integrirati ter oblikovati bolj fleksibilno in kompleksno podobo sebe in drugih.

Daniel Siegel (2023) poudarja, da izkušnje, ki jih je mladostnik zmožen uzavestiti, razumeti in integrirati, krepijo razvoj socialnih in možganskih krogotokov, s tem pa omogočajo razvoj samozavedanja, nadzora in fleksibilnega odzivanja na izzive.

Kilmer (2006) pa izpostavlja sedem področij, ki odločajo, ali bo mladostnik po zahtevnih izkušnjah zmožen doživeti osebno rast. Ta področja zajemajo delovanje pred travmo, odziv staršev, socialno oporo, kognitivne sposobnosti, notranjo strukturiranost in odpornost. Brez čustvene podpore odraslih mladostniki travmo pogosto ponotranjijo kot potrditev ogroženosti – medtem ko lahko v varnih odnosih bolečino preoblikujejo v vir sočutja in novih zmožnosti.

Kot povzemata Kompan Erzar in Erzar (2018), »je za otroka ali mladostnika najtežje, kadar mora bolečino nositi sam – brez zmožnosti, da bi jo delil z nekom, ki ga razume in sprejema« (192). Prav v deljenju bolečine pa se oblikuje prostor za posttravmatsko rast in iniciativnost.

6. Varna navezanost kot duhovna kategorija

»Navezovalno vedenje človeka spremlja od zibelke do groba.« (Bowlby 1979, 129) To torej pomeni, da navezanost presega razvojne faze in ostaja bistvena vse življenja. »Navezovanje na najbližje ni prehodna potreba, ampak naravni pogoj človeškega razvoja, ustvarjalnosti in samouresničenja.« (Kompan Erzar in Erzar 2018, 19)

Sposobnost upravljanja najširšega nabora čustvenih odzivov oziroma čustvena regulacija je zmožnost, ki odloča o tem, koliko potenciala za učenje in razvoj bo posameznik imel na voljo. Otrok notranje delovne modele (*internal working models*) glede sebe in drugih razvija na podlagi izkušenj s starši ali skrbniki. Če so ti odnosi zaznamovani z občutkom varnosti, bližine in dosledne odzivnosti, otrok razvije varno navezanost – občutek, da je ljubljen, vreden in sposoben drugim zaupati. Če pa odnosi temeljijo na zavrnitvi, nepovezanosti ali celo zlorabi, nastanejo različne oblike negotove navezanosti, zaznamovane s strahom pred zapuščenostjo, sramom in dvomom o lastni vrednosti. S tem pa se seveda okrepijo vse tiste oblike vedenja in odzivanja, ki otroka naredijo nevidnega, nemotečega ali pa agresivnega in reaktivnega (Schore 2012).

Če je človekov notranji delovni model utemeljen na ne-varni navezanosti – torej na izkušnji zavračanja in nevrednosti –, bo toliko težje verjel, da mu odnosi lahko prinesejo brezpogojno ljubljenost in sprejetost. Ta negotovost pa se bo prenašala tudi na področje vere in na podobo Boga.

Varno navezani verniki, ki Boga lahko doživljajo kot dobrega očeta, si izražanje dvomov, raziskovanje temeljev svoje vere in postavljanje vprašanj o Bogu lažje ,privoščijo' – čutijo namreč, da jim Bog tega ne bo zameril, da bo ostal zvest in jih bo vedno znova znal poiskati in srečati. Ni jih strah, da bi zatavali tako daleč, da bi jih Bog zapustil ali jih obsojal. To zaupanje v Božjo milost lahko postane temelj za poglobitev in osebno vero (Hart 2010). Lahko bi rekli, da privilegij varne navezanosti posamezniku omogoča, da vedno znova odkriva novosti in presenečenja vere ter jo skozi svoje življenje, razvoj in izkušnje prenavlja in pogloblja. Pri tem pa so čustva seveda vodilni vzgib, ki to raziskovanje usmerja.

Ko papež Frančišek govori, da ne živimo zgolj v dobi sprememb, temveč v spremembi dobe, opozarja na ta globok premik v razumevanju človeka in njegovih odnosov. Vera nas vabi, da v čustvenih izzivih ne vidimo zgolj grožnje, ampak priložnost za rast, poglobitev sočutja ter za odkrivanje resnice o sebi in o drugem. Varna navezanost v teološkem smislu pomeni, da človek v Božjo zanesljivost zmore verovati tudi tedaj, ko je njegovo življenje pretreseno od čustvenih viharjev (Frančišek 2019).

Varna navezanost se zato ne kaže le kot psihološki konstrukt, temveč kot duhovna resničnost: človek je ustvarjen po Božji podobi, ki je sama po sebi odnos. Vsak človeški odnos, še posebej družinski, je lahko odsev tega božanskega temelja.

Na teološki ravni pojem varne navezanosti sicer uporabljamo metaforično: ne kot psihološko kategorizacijo odnosov, temveč kot opis izkušnje zaupanja v Božjo bližino in gotovosti, da je naše življenje zasidrano v presežni ljubezni. Ne trdimo, da psihološka varna navezanost vodi v vero v Boga, temveč da teološko-psihološki model navezanosti lahko pomaga opisati, kako posamezniki odnos z Bogom razumejo in doživljajo (Granqvist and Kirkpatrick 2016). Pri tem je pomembno upoštevati, da je lahko smer odnosa tudi obratna – religiozne izkušnje lahko posamezniku nudijo kompenzacijo za pomanjkljivosti v zgodnjih odnosih, kar opisuje t. i. teorija kompenzacije (*compensation hypothesis*) (Granqvist 2020). V tem smislu družina postane ‚Cerkev v malem‘, kjer se evangelij razodeva najgloblje: da ljubezen vedno znova odpira prostor za sprejetost in prenavo (Frančišek 2019).

Krščanska vera ponuja moč, da se začarani krogi ne-varne navezanosti in medgeneracijskega prenosa travme prekinejo. Kristus na križu sprejema vso človeško jezo, sram in strah, ne da bi jih vračal z nasiljem. S tem odpira možnost, da se čustva preoblikujejo v prostor usmiljenja: v izkušnjo, da nas Bog sprejema takšne, kot smo, da naše rane niso zadnja beseda in da lahko prav prek njih razvijemo bolj sočutno držo (do sebe in drugih). Pri tem je treba omeniti ključno vlogo empatije kot zmožnosti čutiti, kaj čuti drugi. Empatija – tako afektivna kot kognitivna – se prav tako razvija v okviru zgodnjih navezovalnih izkušenj in do konca izoblikuje v obdobju mladostništva (Decety in Jackson 2004).

Odrešenjska dinamika se v čustvenem in razvojnem smislu najmočneje izraža prav skozi doživljanje in razvoj mladostnikov. Mladostništvo (kot obdobje povečane čustvene in mentalne ranljivosti ter potrebe po zaupanju in pripadnosti) je zato za razvoj osebne vere ter zaupanja v odrešenjsko dinamiko in za prehod iz otroške v bolj osebno in zrelo vero najbolj plodno. Varno navezani mladostniki o veri razmišljajo z dosti večjim zanimanjem, se o njej sprašujejo in jih ni strah izraziti dvomov in nestrinjanja, s tem pa se njihova vera pogloblja in postaja vedno bolj utemeljena (Frančišek 2019).

7. Varna navezanost, čustvena regulacija in čustvena varnost v mladostništvu

Kako torej vera vstopa v naš psihološki in organski sistem? Kot smo videli, optimalni razvoj mladostnika temelji na primarni varni navezanosti, čustveni regulaciji, pa tudi razvoju čustveno varnih medvrstniških odnosov, ki vsi skupaj omogočajo op-

timalno uresničitev razvojnega potenciala ter pripravo na zrelo odraslo delovanje. Raziskave kažejo, da varna navezanost, ki jo zaznamujejo toplina, povezanost in ustrezno starševsko vodenje, podpira empatijo, socialne veščine in čustveno regulacijo tudi v medvrstniških odnosih mladostnika. Mladostniki, ki so na starše varno navezani, njihovi starši pa živijo v ljubečem odnosu, se z izzivi mladostništva lažje soočajo (Yoo, Bauman in Corcoran 2020; Pinquart, 2023; Stern et al. 2024; Zuo 2023; Aneesh, Sia in Kumar 2023). Kvalitetni medvrstniški odnosi so tesno povezani s sposobnostjo čustvene regulacije, socialno zrelostjo in psihičnim zdravjem (Zuo 2023; Aneesh et al. 2023).

Čustvena varnost predstavlja temelj za zdravo odraščanje in vzpostavitev zrelega odraslega delovanja. Mladostniki, ki so ob odraslih razvili pristne in tople odnose, so bolj opremljeni za soočanje z razvojnimi izzivi in imajo bolj kompleksno psihično strukturo (Kilmer 2006; Stern et al. 2024). Medgeneracijski prenos pozitivnega starševstva dodatno potrjuje, da čustveno varno okolje vodi v boljše medvrstniške odnose in kasneje v razvoj empatije pri odraslih (Stern et al. 2024). Tako čustvena inteligenca kot prosocialno vedenje se razvijata prav skozi odnose, omogočata uglašeno mladostnika z okoljem in prispevata k celostnemu razvoju (Moreno in Jurado 2024).

Kot poudarjata Lerner in Bornstein (2021), povprečnega mladostnika ni, saj ima vsak svoj edinstven razvojni potencial, ki ga lahko v polnosti razvije le ob podpori varne navezanosti, čustvene regulacije in čustveno varnega okolja. Pri tem pa je seveda bistvenega pomena, kako globoko in varno lahko svoj čustveni odziv raziskuje, zaznava in oblikuje.

Rast v osebni veri je tako tudi rast v edinstvenosti in polnem razvoju potenciala, ki je položen v vsakega mladostnika. In prav na to edinstvenost se sklicuje papež Frančišek v svoji okrožnici „Bog je mlad“, v kateri mlade poziva in vabi, da se tega potenciala in razvojne poti ne ustrašijo.

8. Teološka interpretacija čustev

Čustva so bila v krščanski tradiciji pogosto obravnavana ambivalentno: po eni strani kot nevarnost, ki človeka zapira vase, po drugi strani pa kot izraz pristnega človeškega življenja. V svetopisemskem izročilu se razkriva razvejan spekter čustvenih doživetij, kot so strah, sram in žalost, kakor tudi pozitivna čustva veselja, ljubezni, hvaležnosti in upanja (Avsenik Nabergoj 2023). Irena Avsenik Nabergoj je v svojih raziskavah pokazala, da čustva v svetopisemskih besedilih delujejo kot bistveni hermenevtični ključ za razumevanje človekove notranjosti in njegovega odnosa z Bogom. Skozi čustva se razodevata tako človekova duhovna ranljivost kot potencial za vero in zaupanje (Avsenik Nabergoj 2023a). Čustva s tem lahko postanejo temeljni interpretativni okvir, znotraj katerega svetopisemska besedila razkrivajo notranjo dinamiko vere, dialektiko med bolečino in upanjem ter presežno razsežnost človeške izkušnje (Avsenik Nabergoj 2023; 2023a; 2024).

Sveti Avguštin v svojih *Izpovedih* pogosto govori o tem, kako so ga čustva vodila v stranpoti, a tudi, kako so ga – ko jih je preoblikovala milost – vodila k Bogu. Tudi sveti Tomaž Akvinski je poudarjal, da so čustva del človekove narave, ki je milost ne uničuje, temveč izpopolnjuje.

Kot poudarja tudi sodobna katoliška kateheza o čustvih (KKC), so čustva sama po sebi moralno nevtralna, a vedno nosijo sporočilo o človekovi notranji usmerjenosti. Niso greh, temveč ‚signalni sistem‘, ki kliče k razločevanju. Greh nastopi šele tedaj, ko jim človek brez razsodnosti sledi in jih sprevrže v dejanja, ki nasprotujejo ljubezni in resnici.

»Same po sebi strasti niso ne dobre ne zle. Svojo nravno kvalifikacijo (opredeljenost) dobijo samo toliko, kolikor so dejansko odvisne od razuma in volje.« (KKC, 1767)

»Velika čustva ne odločajo niti o moralnosti niti o svetosti oseb; čustva so neizčrpen ‚zbiralnik‘ podob in nagnjenj, v katerih se izraža nravno življenje.« (KKC, 1768)

Čustva tako potrebujejo oblikovanje – usmeritev razuma in kreposti, da postanejo prostor rasti v odnosu z Bogom in ljudmi.

»V krščanskem življenju Sveti Duh sam izvršuje svoje delo tako, da pritegne celotno bitje, tudi njegove bolečine, strahove in bridkosti, kakor se to vidi v Gospodovem smrtnem boju in trpljenju. V Kristusu morejo človeška čustva prejeti svojo dovršitev v ljubezni in božji blaženosti.« (KKC, 1769)

Posebej je treba opozoriti, da katoliška tradicija čustev ne razume kot sovražnika duhovnega življenja, temveč kot tisti kraj, kjer lahko milost človekovo spontanost preobrazi v ljubeče in krepostno delovanje. Ljubezen, sočutje, hvaležnost in veselje – če so pravilno integrirani – človeka odpirajo Bogu in bližnjemu. Po drugi strani pa strah, jeza ali žalost niso nujno slabi, saj nas opozarjajo na nevarnost, krivico ali izgubo – toda zahtevajo, da jih človek v odnosu z Bogom in skupnostjo predela in usmeri v zdrave oblike odzivanja.

V tem smislu so čustva kraj formacije v krepostih: krotkost uravnava jezo, pogum preobraža strah, upanje osvetljuje žalost, hvaležnost razširja veselje. Človek ne postaja zrel tako, da čustva zatira, temveč da jih prepozna, sprejema in usmerja k dobremu v sodelovanju z milostjo. To je temeljno krščansko razumevanje čustev kot neke vrste mostu med naravnim in nadnaravnim – kot poti, ki nas vodi k svetosti.

»Popolnost nravno dobrega je, če človeka ne nagiba k dobremu samo njegova volja, marveč tudi srce.« (KKC, 1775)

Človekova jeza, žalost ali veselje sami po sebi niso dobri ali slabi: ko so prepoznani in sprejeti v odnosu, postanejo zdravi in odrešujoči. Takrat čustva postanejo glasniki resnice: pomagajo nam spoznati, kdo smo, kaj nas ogroža, kje potrebujemo bližino. V veri se razkriva, da so čustva tudi kraj srečanja z Bogom: Bog vstopa v našo notranjost – tu se čustva dotikajo naše najgloblje biti (Beck 2006).

9. Pastoralne implikacije

Temelj zdravega razvoja in kvalitetnega odraščanja je – kot smo videli – čustvena in fizična varnost (Porges 2017). Iskanje varnosti je glavni vzgib samodejnega telesnega odzivanja na zunanji svet, ki ne velja zgolj za najzgodnejše obdobje življenja, temveč za celoten razvoj in tudi odraslo delovanje. Varnost, ki jo otroku nudi fizična bližina odrasle naklonjene osebe, ni le pogoj preživetja, ampak pogoj za otrokov vsestranski čustveni, socialni in kognitivni razvoj. Pa vendar tega pogoja za otrokov zdrav razvoj marsikatera stroka in institucija kar noče jemati dovolj resno: »Ključna vloga »varnosti« v našem življenju je tako intuitivna in pomembna, da je prav presenetljivo, kako jo naše institucije zanemarjajo.« (Porges 2017, 33)

Za pastoralno delo je prepoznavanje vloge čustev in čustvenih vzorcev navezovalnega vedenja ter vedenja v odnosih nasploh izjemno pomembno. Sposobnost čustvene regulacije je odločilni dejavnik, ki religioznost/duhovnost povezuje s pozitivnimi psihičnimi izidi, kot so odpornost, zmanjšanje tesnobe in depresivnosti ter večje zadovoljstvo z življenjem. Nasprotno pa slaba čustvena regulacija v povezavi z religioznostjo lahko krepí negativne izide – kot so togost, moraliziranje in povečana tesnoba (Bradshaw 2010).

Pogosto se dogaja, da verniki svoja čustva razumejo kot nekaj, kar je z vero v nasprotju: strah in jezo doživljajo kot pomanjkanje zaupanja, žalost kot znak šibkosti. Toda prav sprejemanje teh čustev v varnem odnosu – naj bo to v zakonu, družini ali v občestvu – odpira prostor za prenovo. Odnosov ne moremo razumeti ločeno od čustev in njihove vloge pri oblikovanju stika s seboj in drugimi. Čustva imajo namreč močno telesno dimenzijo, ki je za naše presojanje in vstopanje v odnose odločilna (Kompan Erzar 2019). Negativna čustva – čustva, ki so hipna, močna, pogosto razdiralna in utrujajoča – so tista, ki telo prek ustreznega hormonskega odziva pripravijo na boj, beg, zamrznitev ali izklop. Delujejo tako, da s pomočjo na hitro aktivirane energije poskrbijo za naše preživetje in varnost. Ko mobilizirajo energijo za hitre spremembe in aktivnost, obenem ustavijo vse procese, ki niso nujno potrebni – med njimi je seveda tudi razmišljanje (Fredricson 2012).

Pastoralna skrb mora zato ustvarjati varna okolja, kjer se čustva lahko izrazijo, ne da bi bila obsojana. To pomeni graditi občestva, kjer obstaja prostor za ranljivost, pogovor o bolečini, skupno žalovanje in tudi za veselje. Predvsem pa občestva, ki so sposobna pristnih in čustveno transparentnih odnosov – ne zgolj odnosov prilagajanja in »prenašanja drug drugega«.

Pastorala mora biti občutljiva na medgeneracijske rane: pogosto ljudje v odnose vstopajo s čustvenimi bremenami, ki izvirajo iz zgodb staršev ali starih staršev. Spremljanje, ki te razsežnosti upošteva, omogoča resnično duhovno rast – ne gre zgolj za spodbudo k molitvi, temveč za ustvarjanje prostora, v katerem čustva postanejo pot k Bogu (Erzar in Kompan Erzar 2018).

10. Zaključek

Čustva za vero niso ovira, temveč najgloblji kompas, ki nas lahko vodi k resnici odnosa in k presežnemu. V čustvih se razodeva, da je človek ustvarjen za varno navezanost, ki je hkrati psihološka in duhovna resničnost. Varna navezanost se oblikuje, kadar so čustva prepoznana, sprejeta in preoblikovana v odnosu – tedaj lahko postanejo kraj usmiljenja, kraj srečanja z Božjo ljubeznijo in drug z drugim.

V času, ko družine in družba doživljajo številne stiske, je treba znova poudariti, da pot do varnosti in vere ne vodi prek zanikanja čustev, temveč skozi njihovo integracijo v odnosih, ki so utemeljeni na Ljubezni. Čustva so tista notranja govornica, ki človeka usmerja, da je sposoben verovati, upati in ljubiti. So kot kompas, ki kaže na resničnost, da smo ustvarjeni za občestvo z Bogom in drug z drugim.

Reference

- Beck, R.** 2006. God as a Secure Base: Attachment to God and Theological Exploration. *Journal of Psychology and Theology* 34, št. 2:125–132. <https://doi.org/10.1177/009164710603400202>.
- Benoit, D., and K. C. Parker.** 1994. Adult Attachment Interview and Child Attachment. *Developmental Psychology* 30, št. 5:701–714.
- Bowlby, J.** 1988. *A Secure Base: Parent–Child Attachment and Healthy Human Development*. London: Routledge.
- Bradshaw, M., C. G. Ellison, and J. P. Marcum.** 2010. Attachment to God, Images of God, and Psychological Distress in a Nationwide Sample of Presbyterians. *International Journal for the Psychology of Religion* 20, št. 2:130–147. <https://doi.org/10.1080/10508611003608049>.
- Brown, B.** 2018. *Darovi nepopolnosti*. Ljubljana: Cangura.
- Fredrickson, B. L.** 2010. *Positivity*. New York: Crown Publishing.
- Freund, A., J. Fuchshuber, G. Silani, and H. F. Unterrainer.** 2024. The Relationship between Attachment, Primary Emotions and Positive/Negative Spirituality: A Path Analysis. *Frontiers in Public Health* 12:1375850. <https://doi.org/10.3389/fpubh.2024.1375850>.
- Hart, J. T., A. Limke, and P. R. Budd.** 2010. Attachment and Faith Development. *Journal of Psychology and Theology* 38, št. 2:122–128. <https://doi.org/10.1177/009164711003800205>.
- Kilmer, R. P.** 2006. Resilience and Posttraumatic Growth in Children and Youth. *Trauma, Violence, & Abuse* 7, št. 2:123–137.
- Kompan Erzar, K., in T. Erzar.** 2018. *Varna navezanost in družina*. Ljubljana: Družina.
- Moreno, M., in P. Jurado.** 2024. Emotional Intelligence and Prosocial Behavior in Adolescents. *Journal of Youth Studies* 27, št. 3:415–432.
- Porges, S. W.** 2017. *The Pocket Guide to the Polyvagal Theory*. New York: W. W. Norton.
- . 2021. *Polyvagal Safety: Attachment, Communication, Self-Regulation*. New York: W. W. Norton.
- Siegel, D. J.** 2013. *Brainstorm: The Power and Purpose of the Teenage Brain*. New York: Penguin.
- Siegel, D. J., in C. Drulis.** 2023. An Interpersonal Neurobiology Perspective on the Mind and Mental Health. *Annals of General Psychiatry* 22, št. 5. <https://doi.org/10.1186/s12991-023-00434-5>.
- Solomon, R. C.** 2007. *True to Our Feelings: What Our Emotions Are Really Telling Us*. New York: Oxford University Press.
- Stern, A., Rachael Hinton, Meheret Melles-Brewer, Danielle Engel, Willibald Zeck, Lucy Fagan, Joanna Herat, Gogontlejang Phaladi, David Imbago-Jácome, Pauline Anyona, Alicia Sanchez, Nazneen Damji, Fatiha Terki, Valentina Baltag, George Patton, Avi Silverman, Helga Fogstad, Anshu Banerjee, Anshu Mohan.** 2024. Emotional Security and Adolescent Well-Being. *Journal of Child Psychology* 95, št. 1:55–78.
- Van Cappellen, P., M. Toth-Gauthier, V. Saroglou, in B. L. Fredrickson.** 2014. Religion and Well-Being: The Mediating Role of Positive Emotions. *Journal of Happiness Studies* 17:485–505. <https://doi.org/10.1007/s10902-014-9605-5>.
- Yoo, J., S. Bauman, in M. Corcoran.** 2020. Attachment, Emotional Regulation, and Adolescent Development. *Developmental Review* 60:100–124.
- Zuo, S.** 2023. Peer Attachment and Emotional Regulation in Adolescence. *Adolescent Research Review* 8, št. 2:245–262.

**Mednarodni simpozij „Moč čustev
/ *The Power of Emotions*“**
*Velika dvorana Slovenske akademije znanosti
in umetnosti (SAZU), Novi trg 3,
Ljubljana, 22.–23. maj 2025*

1. Poročilo o poteku mednarodnega simpozija

V Veliki dvorani Slovenske akademije znanosti in umetnosti je 22. in 23. maja 2025 potekal mednarodni znanstveni simpozij z naslovom „Moč čustev: od antičnih in judovsko-krščanskih korenin do njihovega odmeva v svetovni in slovenski literaturi, umetnosti in kulturi“. Dogodek je bil izveden v okviru raziskovalnega projekta ARIS J6-50212 („Moč čustev in status ženskih likov v različnih literarnih žanrih Stare zaveze“, 2023–2026) ter širšega raziskovalnega programa ARIS P6-0262 („Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga“, 2022–2027), ki ju na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani z dragoceno vsestransko podporo vodstva fakultete vodi red. prof. dr. Irena Avsenik Nabergoj.

V dvodnevem programu, ki je združil več kot štirideset priznanih raziskovalk in raziskovalcev z univerz in znanstvenoraziskovalnih ustanov iz različnih evropskih držav, Indije ter Združenih držav Amerike, so bile čustvene razsežnosti obravnavane z interdisciplinarnim pristopom, ki je povezoval tako teološke, literarne, antropološke, filozofske kot tudi glasbene, pravne, družbene, umetnostnozgodovinske, zgodovinske in kulturne perspektive. Simpozij čustev ni tematiziral le kot predmeta literarne, estetske ali zgodovinske analize, temveč jih je predstavil kot živo vez med svetimi besedili, duhovnimi tradicijami, literarnimi oblikami in sodobno izkušnjo.

Odprtje simpozija so zaznamovali uvodni nagovori petih govorcev in govornic, ki so dogodek umestili v širok kontekst znanstvenega, kulturnega in duhovnega premisleka. Najprej je zbrane pozdravil predsednik SAZU, akad. prof. dr. Peter Štih, ki je poudaril pomen čustev kot vezivnega tkiva skupnosti in znanstvene refleksije. Sledila je red. prof. dr. Jožica Škofic, izredna članica SAZU, ki je kot predstavnica drugega razreda SAZU – za filološke in literarne vede – osvetlila pomen jezika in literature pri artikulaciji človekovega čustvenega sveta. Spregovorila sta še doc. dr. Tadej Stegu, dekan Teološke fakultete UL, in monsignor doc. dr. Andrej Saje, predsednik Slovenske škofovske konference, ki sta izpostavila etični pomen poglobljenega raziskovanja notranjega sveta ter poudarila aktualnost povezovanja znanstvene refleksije s trenutno izpostavljenimi teološkimi in etičnimi vprašanji. Sklepno besedo uvodnega sklopa je imela red. prof. ddr. Irena Avsenik Nabergoj, po-

budnica in vodja simpozija, ki je nazorno orisala njegovo konceptualno zasnovo ter izrazila hvaležnost vsem sodelujočim posameznikom in ustanovam.

Z vidnim spoštovanjem je Irena Avsenik Nabergoj Slovensko akademijo znanosti in umetnosti izpostavila kot prostor znanstvene verodostojnosti, kulturne refleksije in duhovne odprtosti. Posebna zahvala je bila namenjena predsedniku SAZU akad. prof. dr. Petru Štihu, glavnemu tajniku akad. prof. dr. Francu Forstneriču, upravnemu direktorju g. Zoranu Mezgu in gospe Veroniki Simoniti iz tajništva predsedstva SAZU za izjemno podporo in strokovno pomoč.

Pomembno vezno nit dogodka je predstavljala skrbno oblikovana programska knjižica, delo urednice dr. Irene Avsenik Nabergoj in oblikovalca g. Danila Radanovića, v kateri so udeleženci na več kot 150 straneh lahko sledili celotnemu dvojezičnemu programu simpozija, razširjenim slovensko-angleškim povzetkom posameznih prispevkov ter podrobnim osebnim predstavitvam referentov v obliki daljših življenjepisov. S tem je bila ustvarjena sinteza vsebinske poglobljenosti in dostopnosti, ki je omogočila lažjo orientacijo po vsebinsko bogatem programu.

Vsi predavatelji so prejeli tudi posebej za simpozij izdelane platnene vrečke, notesnike in pisala z logotipi organizatorjev: SAZU, Teološke fakultete UL, ZRC SAZU, ZRS Koper in ARIS. Ta pozorna gesta je poleg simbolne vrednosti prispevala k občutku spoštljivega gostoljubja do domačih in tujih udeležencev.

Odprtje dogodka je profesionalno povezovala moderatorka ga. Tajda Lekše, ki je s svojim prefinjenim občutkom za ritem, ton in občinstvo poskrbela za umirjen, jasen in usklajen uvod. Posebej dragocena je bila njena vloga pri pripravi angleških prevodov uvodnih nagovorov za tuje udeležence, ki so se zaradi krajevnosti dogodka pridružili po platformi Zoom. S tem je bila tudi hibridna izvedba simpozija izvedena brez motenj – in s poslušom za potrebe mednarodnega občinstva.

Iskrena zahvala gre tehniku SAZU g. Roku Letonji, ki je s profesionalnim pristopom poskrbel za nemoten tehnični potek dogodka v živo in po Zoomu. Njegova podpora je omogočila, da so razprave potekale gladko in brez zapletov, kar je pri tovrstnih hibridnih srečanjih ključnega pomena.

Program simpozija „Moč čustev“ je obsegal deset tematsko raznolikih panelov s sprotimi diskusijami, v katerih so udeleženci iz Slovenije in tujine poglobljeno razpravljali o vlogi čustev v različnih kulturnih, religioznih in umetnostnih kontekstih. Simpozij je odprlo predavanje Irene Avsenik Nabergoj, ki je s tematizacijo ljubezni kot temeljne eksistencialne sile v hebrejski Bibliji in pri Shakespearu začrtalo vsebinsko usmeritev dogodka. Ljubezen je bila predstavljena kot ključno čustvo in vrednota, ki povezuje hrepenenje, ranljivost in tragičnost ter odpira prostor za etično in semiotično refleksijo svetopisemskih in literarnih besedil. Tako je uvodno predavanje simpozij ne le čustveno naravnalo, temveč mu je začrtalo tudi konceptualni okvir, znotraj katerega so bili preiščeno razgrnjeni posamezni tematski sklopi.

V nadaljevanju simpozija so sledili vsebinski sklopi, ki so obravnavali različne vidike čustev znotraj judovsko-krščanskih besedil in njihovih poznejših interpretacij. Posebna pozornost je bila namenjena čustvenim preobrazbam v svetopisem-

skih pripovedih in poeziji, in sicer tako v pripovedih o patriarhah kot v pesniških in modrostnih knjigah. Panel o čustvih med bližino in prelomom je obravnaval lju-bezen, bolečino, strah in hrepenenje v pripovedih o Davidu, Tamari, Amnonu in v Visoki pesmi; pokazal je, kako so čustva v teh besedilih odraz notranjih bojov, etič-ne napetosti in zvestobe Božjemu klicu.

V nadaljevanju so paneli obravnavali emocionalizacijo svetopisemskih likov (npr. Abrahama v Kumranskih spisih) ter vlogo žensk pri čustveni preobrazbi. Prispevki so osvetljevali pomen veselja, želja, sramu, poželenja, strahu in upanja ter njihovo mesto v patristični teologiji, srednjeveških hagiografijah in mističnih besedilih. Interpretacije Gregorja iz Nise, Efrema Sirskega in cerkvenih očetov so pokazale, kako globoko so čustva prepletena z duhovno potjo in simbolnimi strukturami vere.

Zelo pomenljiv je bil sklop, ki je čustva povezoval z islamsko teologijo, vzhodnim krščanstvom in psiho-duhovnimi praksami, kar je omogočilo primerjalno refleksijo med svetimi tradicijami. Raziskave so osvetlile, kako molitev, meditacija in zakramentalno življenje oblikujejo čustveno doživljanje božjega – pa tudi, kako negativna čustva, kot sta strah in zavist, vplivajo na razvoj religiozne eshatologije.

Pomembna novost simpozija je poudarek na sodobnih odmevih svetopisemskih in religiozних motivov v poeziji, prozi, dramatici in glasbeni umetnosti. Pozornost so pritegnili prispevki, ki so raziskovali estetski odziv na religiozne podobe v literaturi moderne ter prikaz ljubezni, samote, melanholije in strasti v literarnem imaginariju od antike do romantike. Prispevki so pokazali, kako močno so čustva vtkana v oblikovanje naracije, značaja in etičnih napetosti v sodobni literaturi.

Analiza čustev v pravni filozofiji in socialni zgodovini je pokazala, kako se čustva odražajo v strukturi oblasti, pravnih norm in razmerij med spoloma. Prispevki so tematizirali čustveno komponento zakonske zveze, vpliv oxfordskega gibanja na vlogo žensk v 19. stoletju, pa tudi čustvene strategije v retoriki humanizma in feministične teologije.

Končno so paneli obravnavali tudi konceptualne metafore čustev v jeziku, vpliv čustev na narečno rabo in jezikovno skupnost ter čustveni razpon v kontekstu katehetskih smernic. S tem se je simpozij sklenil v duhu celostne in interdisciplinarne obravnave čustev kot ustvarjalne sile človeške, literarne, religiozne in kulturne resničnosti.

Značilnost simpozija je bila tudi dosledna dvojezičnost – predavanja so potekala v slovenščini in angleščini, s spremnimi prevodi celotnih predavanj v obliki predstavitev PPT v obeh jezikih, kar je omogočilo dejansko mednarodno vključenost in širšo dostopnost. Ob robu dogodka je potekal tudi spremljevalni program s strokovno vodenima ogledoma Frančiškanske knjižnice in Narodnega muzeja Slovenije, ki sta poudarila vez med akademsko refleksijo in živo kulturno dediščino.

V razpravah in ob robu dogodka se je utrdilo spoznanje, da čustva – četudi jih znanost raziskuje z analitičnimi orodji – ostajajo notranji vzgib, ki osmišlja govori-co besedil, simbolov, odnosov in verovanj. Simpozij „Moč čustev“ je tako postal prostor spoštljive miselne izmenjave, ki združuje vednost in občutljivost, kritično distanco in človeško bližino.

Iskrena zahvala gre vsem sodelujočim raziskovalkam in raziskovalcem, predavateljicam in predavateljem, članom programskega in organizacijskega odbora s Teološke fakultete UL, ZRC SAZU in ZRS Koper, strokovnim sodelavcem Teološke fakultete UL ter zunanjim sodelujočim. Posebna zahvala velja Slovenski akademiji znanosti in umetnosti, ki je s tem dogodkom znova potrdila svojo vlogo osrednjega prostora povezoovanja znanosti in umetnosti v slovenskem in širšem evropskem prostoru.

Prof. dr. Irena Avsenik Nabergoj,
pobudnica in organizatorica simpozija,
vodja raziskovalnega programa P6-0262
in raziskovalnega projekta ARIS J6-50212

2. Slavnostno odprtje mednarodnega simpozija „Moč čustev / *The Power of Emotions*“, Velika dvorana SAZU, Novi trg 3, Ljubljana, 22. 5. 2025

Vežno besedilo

Tajda Lekše, moderatorka uvodnega dela simpozija

Srečko Kosovel, Aleluja / Aleluia

Povsod tiha pomladna rast,
mirna je priroda kamenita,
a mojo dušo vodi v propast
bolest, v temini skrita.

Pogledam jo: to je zlomljena ost
moje strte življenjske sile,
ali še globlje je polna mladost,
zelene strasti bi jo pile.

Vidim še globlje: črni razkol,
stavba, razbita v osnutku;
vprašam se: bom li krepak dovolj,
ko zavem se v bolestnem trenutku?

O, kako rad sredi trav bi stal,
drevo, ki čuti v sokovih,
da pride pomlad, da bi pognal,
da bi se skošatil v vrhovih.

Sredi zelenih ros kakor ognjen
iščem lepote, a vsa mi je tuja,
zrak je negiben, veter steklen –
in vendar pomlad, aleluja.

Spoštovani akademiki, cenjeni gostje in udeleženci, gospe in gospodje, pristrčno dobrodošli ob današnjem odprtju mednarodnega simpozija „Moč čustev, Od antičnih in judovsko-krščanskih korenin do njihovega odmeva v svetovni in slovenski

literaturi, umetnosti in kulturi“, v dvorani SAZU v Ljubljani. / *Distinguished Academics, esteemed guests and participants, ladies and gentlemen, a warm welcome to all of you at the opening of the international symposium entitled “The Power of Emotions, From Ancient and Judeo-Christian roots to Their Echoes in World and Slovenian Literature, Art and Culture”, at the Slovenian Academy of Sciences and Arts in Ljubljana.*

Dogodek poteka v sodelovanju SAZU s Teološko fakulteto Univerze v Ljubljani, Inštitutom za kulturno zgodovino Znanstveno raziskovalnega centra SAZU, Znanstveno-raziskovalnim središčem Koper ter ob finančni podpori Agencije za raziskovalno in inovacijsko dejavnost RS (ARIS). / *The event is taking place in collaboration between the Slovenian Academy of Sciences and Arts, the Faculty of Theology of the University of Ljubljana, the Institute of Cultural History of the Science Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts, the Science Research Centre Koper, and with the financial support of the Slovenian Research and Innovation Agency (ARIS).*

Simpozij združuje vrhunske raziskovalce iz Slovenije in tujine, katerih prispevki osvetljujejo ključne vidike čustev v svetoepisemskih, patrističnih, srednjeveških in novoveških besedilih, v filozofskih, pravnih, feminističnih, jezikoslovnih in literarnih kontekstih ter v glasbeni in gledališki praksi. Hkrati ponuja poglobljene analize čustvenih odzivov na zgodovinske prelomnice in aktualne družbene izzive, kar ga umešča v samo jedro sodobnih razprav o čustveni pismenosti, duhovni preobrazbi in kulturni identiteti. / *The symposium brings together distinguished scholars from Slovenia and abroad, whose contributions illuminate key aspects of emotions in biblical, patristic, medieval, and early modern texts, as well as in philosophical, legal, feminist, linguistic, and literary contexts, including music and theatre. Its in-depth analyses of emotional responses to historical turning points and contemporary social challenges place the symposium at the very heart of current discussions on emotional literacy, spiritual transformation, and cultural identity.*

Prvi nas bo ob tej priložnosti nagovor naš gostitelj, akad. prof. dr. Peter Štih, predsednik Slovenske akademije znanosti in umetnosti. / *We shall first be addressed by President of the Slovenian Academy of Sciences and Arts, Acad. Prof. Dr. Peter Štih. Prijazno vabljeni k besedi.*

Akad. prof. dr. Peter Štih, predsednik SAZU

Spoštovane članice in člani SAZU,
spoštovani visoki gostje,
spoštovane udeleženke in udeleženci današnjega in jutrišnjega simpozija,
spoštovane gospe in gospodje.

V veliko zadovoljstvo mi je, da vas ob otvoritvi dvodnevnega mednarodnega in interdisciplinarnega simpozija, ki v ospredje postavlja čustva – v razponu od antičnih in judovsko-krščanskih korenin do njihovega odmeva v literaturi, umetnosti in kulturi –, lahko pozdravim v imenu Slovenske akademije znanosti in umetnosti, ki je tudi eden od soorganizatorjev simpozija. Današnji simpozij nagovarja izjemno široko temo, ki je trajna sestavina človekovega bivanja in biti. Čustva so bistve-

ni del človekove narave, saj je človek tako bitje razuma kot tudi čustev. Z nami so torej od vsega začetka, to je od trenutka, ko je človek postal človek – to pa se je po eni od razlag zgodilo takrat, ko je začel pokopavati svoje mrtve, s čimer se je ločil od živali ter postal duhovno in čustveno bitje.

Zato ne preseneča, da so čustva ena najglobljih človeških tematik. So univerzalna človeška izkušnja, ki je sicer vseprisotna, a pogosto težko opredeljiva. Vsekakor so čustva zelo mnogoznačna tema, kar se kaže tudi v zelo široki paleti njihove obravnave, ki sega od umetnosti do znanosti, od profanega do teološkega, od intimnega do kolektivnega in še bi lahko našteval. Vse to nas opozarja na temeljno vlogo čustev v človekovem doživljanju sveta in samorazumevanju. Ravno zaradi te vsestranskosti se čustva pogosto znajdejo v središču razprav o človekovi naravi, etiki, komunikaciji in celo družbeni strukturi, saj vplivajo ne le na posameznikove notranje odzive, temveč tudi na njegove odnose z drugimi – in na širši kulturni kontekst.

Če se ozremo po literaturi in se vprašamo po delih, ki so najbolj zaznamovala obravnavo čustev, recepcijo njihovega dojetja in ustvarjanje tradicije, potem je verjetno tudi tu na prvo mesto – ali pa vsaj zelo visoko – treba postaviti Sveto pismo. To nakazujejo tudi naslovi prispevkov na tem simpoziju.

Kot zgodovinar bi ob tem dejal, da se na splošno gledano premalo zavedamo, kako izjemno velik vpliv na dojetje sveta, materialnega in duhovnega, je imelo skozi zgodovino Sveto pismo – ki je bilo v času, ki se meri s stoletji, za največjo večino ljudi edini vir informacij o temeljnih zgodbah človeškega bivanja od začetka do konca njegove zgodovine.

Naj to ponazorim z etničnim diskurzom v Stari zavezi, ki je vse do danes opredelil naše razumevanje narodov na dvakratni način. Najprej s tem, da so to skupnosti istega izvora, kar tudi v slovenščini odzvanja že v samem korenu besede narod, ki označuje sorodstveno povezane skupnosti; nato s tem, da je glavni element za ločevanje med narodi jezik. Prva predstava izvira iz zgodbe o Noetu in njegovih treh sinovih, iz katerih naj bi prek njihovih potomcev nastala vsa ljudstva; druga predstava pa je seveda povezana z zgodbo o gradnji babilonskega stolpa. Te predstave so žive, celo dominantne še danes – čeprav sta že sv. Avgustin in Izidor Seviljski v pozni antiki oziroma na prehodu v srednji vek ugotavljala, da je ljudstev vendarle precej več kot jezikov. Izidor je to nasprotje med avtoriteto božje besede in lastnim opažanjem skušal premostiti tako, da je razlikoval med izvornim in razvojnim v smislu, da je bilo na začetku (ob gradnji babilonskega stolpa) toliko jezikov kot ljudstev, kasneje pa več ljudstev kot jezikov, saj da so iz enega jezika izšla številna ljudstva. Tako kot Izidor lahko tudi danes te svetopisemske zgodbe relativiziramo na še bolj prepričljiv način in opozarjamo na njihovo nevzdržnost – a to ne zmanjšuje dejstva, da nas na nivoju predstav še vedno opredeljujejo.

Prepričan sem, da boste na današnjem in jutrišnjem simpoziju tudi v zvezi s čustvi, njihovim dojetjem, literarno recepcijo in še marsičem drugim lahko pokazali na številne povezave s svetopisemskimi besedili.

Za zaključek kratkega pozdravnega nagovora mi ostane le še prijetna dolžnost, da se zahvalim prof. Ireni Avsenik Nabergoj in vsem ostalim za pripravo današnje-

ga simpozija in da vam zaželim uspešno delo in prijetno druženje. Hvala lepa.

Akad. Peter Štih, predsednik SAZU

Vežno besedilo

Tajda Lekše, moderatorica uvodnega dela simpozija

(Kratek povzetek pozdravnega nagovora predsednika SAZU, akademika prof. dr. Petra Štiha, v angleškem jeziku ter zahvala.)

I kindly thank President of the Slovenian Academy of Sciences and Arts, Acad. Prof. Dr. Peter Štih. / Lepo se zahvaljujem akad. prof. dr. Petru Štihu, predsedniku Slovenske akademije znanosti in umetnosti, za njegov uvodni nagovor.

Kot naslednja nas bo nagovorila prof. dr. Jožica Škofic, namestnica tajnika II. razreda SAZU za filološke in literarne vede, prof. dr. Marka Jesenška. / *We shall next hear the address of Deputy Secretary of the II. class of the Slovenian Academy of Sciences and Arts, the Department of Philology and Literary Sciences, Prof. Dr. Jožica Škofic. Kindly welcome.*

Prof. dr. Jožica Škofic, izredna članica SAZU, II. razred za filološke in literarne vede

Spoštovani predsednik SAZU akad. Peter Štih,
spoštovani predsednik Slovenske škofovske konference doc. dr. Andrej Saje,
spoštovani dekan Teološke fakultete Univerze v Ljubljani doc. dr. Tadej Stegu,
spoštovani člani in članice SAZU,
spoštovana predsednica konference prof. dr. Irena Avsenik Nabergoj,
dragi udeleženci konference „Moč čustev“.

Danes vas nagovarjam kot namestnica tajnika II. Razreda za filološke in literarne vede SAZU, ki soorganizira konferenco „Moč čustev“ – akademik Marko Jesenšek se opravičuje za svojo odsotnost in vam pošilja prijazne pozdrave ter želi uspešno in prijetno znanstveno druženje.

Kot je v uvodniku zapisala dr. Irena Avsenik Nabergoj, so čustva univerzalna, a kulturno raznolika razsežnost človeškega bivanja. Človekova čustva – tako tista »vzvišen/a/, kot so ljubezen, upanje, vera in hrepenenje, /kot/ tista temn/a/, kot so strah, zavist in sovraštvo« (IAN, *Povzetki prispevkov*, str. 9) – vplivajo na človeka, njegovo delovanje in s tem na ves svet.

Sveti Pavel v Prvem pismu Korinčanom med temeljnimi vrednotami izpostavlja vero, upanje in – največjo od teh – ljubezen. Zapisal je: »Ko bi govoril človeške in angelske jezike, ljubezni pa bi ne imel, sem postal brneč bron ali zveneče cimbale. In ko bi imel dar preroštva in ko bi poznal vse skrivnosti in imel vse spoznanje in ko bi imel vso vero, da bi gore prestavljal, ljubezni pa bi ne imel, nisem nič. In ko bi razdal vse svoje imetje, da bi nahranil lačne, in ko bi izročil svoje telo, da bi zgorrel, ljubezni pa bi ne imel, mi nič ne koristi.« (1 Kor 13,1-3)

Temeljno svetlo čustvo, čustvo naklonjenosti do drugih, je torej ljubezen – v slovenskem jeziku je poimenovanje zanj izpeljanka z že praslovanskim korenem

**l'ŭbъ* ,ljub', ki se je razvil iz ide. baze **leubh-* ,ljubiti, rad imeti' in je torej skupen mnogim indoevropskim jezikom – med njimi npr. nemško *lieb* ,ljub', angleško *love* ,ljubezen, ljubiti', staroindijsko. *lŭbhyati* ,občuti močno poželenje', lat. *libet* (mihi) ,ljubi se (mi), ugaja (mi)' itn. Gre torej za čustvo, ki so mu dali ime že naši davni predniki. O rabi besede ljubezen v slovenščini se je mogoče poučiti s pogledom v slovarje, ki so zbrani na slovarskem portalu Fran (www.fran.si) – tu npr. izvemo, da se ljubezen med dvema človekoma lahko vname, gori in ugasne; da je ljubezen lahko vroča in sladka, a tudi nesrečna; lahko je čista, globoka, slepa, strastna, zvesta, svobodna, čutna ali duhovna; lahko je združena s skrbjo za dobro bližnjega, je bratovska, materinska, hčerinska, otroška ... Človek lahko občuti tudi ljubezen do drugih živih bitij in narave, pa tudi do neživega in celo abstraktnega – čuti ljubezen do jezika, knjige, domovine, dela in poklica, ljubezen do Boga ...

Kaj pa *sovraštvo*? Beseda, ki v sodobnem slovenskem knjižnem jeziku poimenuje ,močno čustvo nenaklonjenosti, odpora do koga, navadno združeno z željo škodovati mu', je bila v slovenskem jeziku prvič zapisana v 15. stol. in je izpeljanka s pripono **-bstv-o* iz sestavljenke *sovrag*, ki je bila že v praslovanščini tvorjena iz predpone **sq-* 'skupaj, z-' in **vōrgъ* s pomenom ,sovražnik, morilec' oz. izhodiščno **mučitelj, mučenje*'. Tudi beseda *vrag* ima torej prastare korenine – v indoevropskih jezikih pa so s tem korenem označeni koncepti, povezani s trpljenjem, revščino, mučenjem, pa tudi zlom, prekletstvom, stisko, sovražnim zasledovanjem, pregnanstvom, maščevanjem, izobčenostjo. V slovenščini ima danes beseda *vrag* predvsem pomen ,hudič, zlodej', z besedo in frazemi s to sestavino pa je mogoče izražati predvsem negativna čustva.

Ti dve in druga čustva boste v naslednjih dneh obravnavali na konferenci „Moč čustev“. Naj za sklep dodam še jezikoslovno, etimološko pojasnilo k besedi *čustvo*, ki v slovenskem jeziku označuje ,duševni proces ali stanje, ki je posledica odnosa med ljudmi in okoljem'. Beseda se je razvila iz psl. **čŭvъstvo* in je izpeljanka iz psl. glagola **čŭtiti, *čŭvŭtiti* ,paziti, bedeti, zaznavati'. Želim vam, da bi vas ob druženju prevevala predvsem plemenita, prijateljska čustva – čustva veselja in hvaležnosti ob novih spoznanjih in poznanstvih.

Hvala.

Vezno besedilo

Tajda Lekše, moderatorica uvodnega dela simpozija

(Kratek povzetek pozdravnega nagovora prof. dr. Jožice Škofic, izredne članice SAZU, II. razred za filološke in literarne vede, v angleškem jeziku in zahvala.)

I warmly thank Deputy Secretary of Class II, the Department of Philology and Literary Sciences at the Slovenian Academy of Sciences and Art, Prof. Dr. Jožica Škofic, for her words. / Priručna hvala prof. dr. Jožici Škofic, namestnici tajnika II. razreda SAZU za filološke in literarne vede, za besede, ki nam jih je namenila ob tej priložnosti.

Mednarodni simpozij „Moč čustev“ odpira nova obzorja razumevanja čustev

– v misli, umetnosti in življenju. V ospredje postavlja čustva kot bistveno prvino človeške izkušnje – kot vir navdiha, identitete in globlje medčloveške povezanosti. / *The present symposium is opening new horizons in the understanding of emotions – in thought, art, and life. Its numerous themes and fields of research are to highlight emotions as a fundamental dimension of human experience as well as a source of inspiration, identity, and a deeper sense of human connection. We are therefore particularly pleased that it has brought together such a varied number of experts, researchers and institutions.*

In zato smo veseli, da je simpozij povezal tako raznolike raziskovalne ustanove in sodelavce. Z nami je ob tej priložnosti tudi doc. dr. Tadej Stegu, dekan Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, ki mu sedaj predajamo besedo. / *Our next speaker is Ass. Prof. Dr. Tadej Stegu, Dean of the Faculty of Theology, University of Ljubljana.*

**Doc. dr. Tadej Stegu,
dekan Teološke fakultete Univerze v Ljubljani**

Spoštovani predsednik Slovenske akademije znanosti in umetnosti, akademik prof. dr. Peter Štih, spoštovana zastopnica tajnika Slovenske akademije znanosti in umetnosti, prof. dr. Jožica Škofic, spoštovani predsednik Slovenske škofovske konference, doc. dr. Andrej Saje, spoštovana predsednica Organizacijskega odbora, prof. dr. Irena Avsenik Nabergoj, spoštovani člani programskega odbora, spoštovani predavatelji in vsi cenjeni gostje, kolegice in kolegi; v čast in veliko veselje mi je, da vas lahko v imenu Teološke fakultete Univerze v Ljubljani pozdravim na mednarodnem simpoziju „Moč čustev – od antičnih in judovsko-krščanskih korenin do njihovega odmeva v svetovni in slovenski literaturi, umetnosti in kulturi“, ki ga je pripravila Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, v sodelovanju s Slovensko akademijo znanosti in umetnosti, Inštitutom za kulturno zgodovino Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU in Znanstveno-raziskovalnim središčem Koper.

V svetu, ki je pogosto preglasen, razdrobljen in hiter, je sposobnost prepoznati, razumeti in ustrezno izraziti čustva postala ne le osebna veščina, temveč tudi kulturna in duhovna naloga. Čustva so danes prepoznana kot ključen element duševnega zdravja, medosebnih odnosov in celo družbene povezanosti. A da bi čustva lahko resnično razumeli, jih ne moremo obravnavati zgolj kot psihološke odzive ali bežne spremembe razpoloženja – treba jih je umestiti v širši in globlji kontekst.

Zato nam naš simpozij najprej usmerja pogled h koreninam – k antični misli, judovski in krščanski dediščini, kjer se čustva pogosto kažejo kot most med človekom in transcendentnim; kot prostor, kjer se razkriva notranja resnica človeka in njegovo razmerje do Boga, do drugega človeka in do sveta.

»Z vso skrbjo pazi na svoje srce, kajti iz njega izvira življenje,« (Prg 4,23) beremo v Knjigi pregovorov. To srce, na katero naj človek skrbno pazi, ni le sedež čustev, temveč celotne človekove notranjosti – njegovega razuma, vesti, hrepenenja, strahu in upanja. Srce je prostor, kjer se prepletajo razum in čustva, kjer se rojevajo odločitve in krepijo odnosi.

Čustva, kot jih prepoznavamo v antični misli in v svetopisemskih besedilih, niso nasprotje razumu, temveč ključ do razumevanja človekove resničnosti. So jezik, s katerim govorimo o trpljenju, o ljubezni, o veri – in, ne nazadnje, o Bogu.

Vezno besedilo

Tajda Lekše, moderatorka uvodnega dela simpozija

(Kratek povzetek pozdravnega nagovora dekana Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, doc. dr. Tadeja Steguja, in zahvala.)

Hvala doc. dr. Tadeju Steguju, dekanu Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, za njegove besede in misli. / *We thank Ass. Prof. Dr. Tadej Stegu, Dean of the Faculty of Theology, University of Ljubljana, for his address at the opening event of our symposium.*

Mednarodni simpozij „Moč čustev, Od antičnih in judovsko-krščanskih korenin do njihovega odmeva v svetovni in slovenski literaturi, umetnosti in kulturi“ pa bo s svojim nagovorom pozdravil tudi msgr. doc. dr. Andrej Saje, predsednik Slovenske škofovske konference. / *Ladies and Gentlemen, the international symposium “The Power of Emotions” at the Slovenian Academy of Sciences and Arts in Ljubljana is now to be greeted by our distinguished guest, Monsignor Ass. Prof. Dr. Andrej Saje, President of the Slovenian Bishops’ Conference!*

Monsignor doc. dr. Andrej Saje, predsednik Slovenske škofovske konference

Spoštovani udeleženci, cenjeni gostje iz Slovenije in tujine, dragi sodelavci in sodelavke v raziskovanju moči in različnih vidikov čustev!

S posebnim veseljem vas kot predsednik Slovenske škofovske konference pozdravljam ob odprtju mednarodnega simpozija z naslovom „Moč čustev: Od antičnih in judovsko-krščanskih korenin do njihovega odmeva v svetovni in slovenski literaturi, umetnosti in kulturi“. Pričujoč znanstveni dogodek nas z izjemno globino in širino tem odpira za vprašanja, ki segajo v samo srčiko človeškega bivanja.

Iskreno zahvalo izrekam voditeljici programske skupine in predsednici organizacijskega odbora prof. dr. Ireni Avsenik Nabergoj, ki je z raziskovalno zavzetostjo in mednarodno priznano vizijo oblikovala temelje simpozija. Njeno interdisciplinarno delo kaže, da se znanstveno iskanje ne konča pri mejah posameznih ved, temveč cveti prav tam, kjer se srečujejo teologija, literarne vede, antropologija in umetnostna zgodovina – v skupnem iskanju resnice, lepote in smisla.

Zahvaljujem se Slovenski akademiji znanosti in umetnosti, posebej njenemu predsedniku akademiku dr. Petru Štihu za gostoljubje. Hvala Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, ZRC SAZU in Znanstveno-raziskovalnemu središču Koper za soudeležbo in sodelovanje. Dogodek je tudi sad podpore Javne agencije za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije, ki omogoča, da znanstvena dediščina prestopi lokalne okvire in zaživi v globalnem dialogu.

Simpozij z naslovom „Moč čustev“ ni le akademska priložnost, temveč kulturno in duhovno dejanje. Čustva niso zgolj prehodne reakcije, temveč sestavni del razumevanja samega človeka.

Njihova prisotnost preči meje disciplin, kultur, zgodovinskih obdobj – od sve-topisemskih pripovedi in patrističnih spisov do sodobnih oblik literarnega in umet-niškega izraza. V tej luči ni presenetljivo, da simpozij vključuje širok nabor tem – od ljubezni, upanja in hrepenenja do bolečine, strahu, zavisti in jeze. A vsem je skup-na temeljna težnja: razumeti človekovo srce v njegovi ranljivosti in moči.

Razumevanje čustev je ključno tudi za sodobno družbo, v kateri pogosto pre-vladujeta racionalistični pogled in funkcionalna miselnost. Brez afektivnega jedra človek izgubi svojo človečnost. Raziskovanje čustev zato ni luksuz akademskega sveta, temveč pomeni prispevek k oblikovanju etično občutljive in duhovno pis-mene družbe. V tem smislu ima simpozij globoko kulturno, pastoralno in civiliza-cijsko vrednost.

Ob začetku simpozija želim poudariti pomen mednarodne udeležbe in inter-disciplinarnega pristopa. Srečanja, kot je današnje, krepijo tisto, kar je še posebej dragoceno: odprt dialog med kulturami, religijami, jeziki in znanstvenimi področ-ji. To je dialog, ki ne išče prevlade, temveč sodelovanje, medsebojno bogatenje in razumevanje. V tem duhu naj bo tudi naše druženje v jubilejnem svetem letu zna-menje upanja – da lahko različnost bogati in da je v sedanji družbi mogoče gradi-ti mostove, k čemur nas je še posebej povabil novi papež Leon XIV.

Kot predsednik Slovenske škofovske konference izrekam globoko hvaležnost vsem, ki prispevate k oblikovanju prostora za resnicoljuben, kritičen in spoštljiv znanstveni dialog. Naj bo vaš prispevek k razumevanju čustev obenem prispevek k bolj sočutni in bolj povezani družbi.

Simpozij „Moč čustev“ nas vabi, da se zazremo vase – in drug v drugega in da odkrijemo, kako so čustva skozi stoletja oblikovala naša prepričanja, odnose in skupnosti. V tem procesu se tudi sami učimo modrosti čustvenega razločevanja, ki je pogoj za vsako resnično preobrazbo – osebno, duhovno in družbeno.

Naj bo to srečanje plodovito, navdihujoče in odprto za nova spoznanja.

Iskrena hvala in naj vas pri vašem delu spremlja Božji blagoslov!

Vezno besedilo

Tajda Lekše, moderatorica uvodnega dela simpozija

(Povzetek pozdravnega nagovora monsignorja doc. dr. Andreja Sajeta v angleškem jeziku in zahvala.)

President of the Slovenian Bishops' Conference Monsignor Ass. Prof. Dr. Andrej Saje has warmly greeted us all at the opening of the present international symposium, which, with its extraordinary depth and breadth of topics, opens us to questions that reach to the very heart of human existence. He has expressed his sin-

cere gratitude to the head of the Program group and chair of the Organizing committee, Prof. Dr. Irena Avsenik Nabergoj, who, with her commitment and internationally recognized vision, has shaped the foundations of the symposium. Her scientific research does not end at the boundaries of individual disciplines, but flourishes precisely where theology, literary studies, anthropology, and art history meet – in a common search for truth, beauty, and meaning.

He has stated that the symposium is not merely an academic opportunity, but a cultural and spiritual act. The presence of emotions crosses the boundaries of disciplines, cultures, historical periods – the topics ahead of us therefore share a common fundamental aspiration: to understand the human heart in its vulnerability and strength.

He has underlined the fact that understanding emotions is crucial for the modern society, in which a rationalist view and a functional mindset often dominate. Without an affective core, a person loses his humanity – what is more, understanding emotions is indispensable for creating an ethically sensitive and spiritually literate society.

He further emphasized the importance of international participation and an interdisciplinary approach – an open dialogue between cultures, religions, languages and scientific fields. In this spirit, may our gathering in the Jubilee Holy Year also be a sign of hope – to know that it is possible to build bridges in today's society, something to which the new Pope Leo XIV has specifically invited us.

President of the Slovenian Bishops' Conference has expressed his deep gratitude to all who contribute to creating a space for truthful, critical, and respectful scientific dialogue. He has ended with the thought that the Symposium "The Power of Emotions" invites us to look within ourselves and to each other – to discover how emotions have shaped our beliefs, relationships and communities over the centuries, which invests us with an invaluable gift of emotional discernment and wisdom. May this meeting be fruitful, inspiring and open to new insights – with God's blessings – thank you!

Warm thanks to President of the Slovenian Bishops' Conference, Monsignor Ass. Prof. Dr. Andrej Saje. / Predsedniku Slovenske škofovske konference, msgr. doc. dr. Andreju Sajetu, se lepo zahvaljujemo za njegove besede in misli ob tej lepi priložnosti.

In sedaj bomo za zaključek slovesnega odprtja z zanimanjem in pozornostjo prisluhnili nagovoru pobudnice in organizatorke ter predsednice Organizacijskega odbora mednarodnega simpozija „Moč čustev“, prof. ddr. Irene Avsenik Nabergoj Teološka fakulteta UL, ZRC SAZU. / We shall round off today's opening event of the symposium by the address of its initiator and project leader, President of the Organizing Committee, Prof. Ddr. Irena Avsenik Nabergoj, Faculty of Theology of the University of Ljubljana; Science Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts.

Toplo vabljeni k besedi!

**Prof. dr. Irena Avsenik Nabergoj,
pobudnica simpozija in predsednica Organizacijskega odbora**

Spoštovane udeleženke, spoštovani udeleženci, dragi gostje, z iskrenim veseljem in hvaležnostjo vas pozdravljam na mednarodnem simpoziju „Moč čustev“, ki poteka v znameniti Veliki dvorani Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Posebej se zahvaljujem predsedniku SAZU, akademiku prof. dr. Petru Štihu, ki nam je omogočil, da lahko ta dogodek umestimo v srce najvišje znanstvene ustanove v Sloveniji. Zahvala gre tudi 2. razredu SAZU, Razredu za filološke in literarne vede, ter prof. dr. Jožici Škofic, namestnici tajnika prof. dr. Marka Jesenška, za soglasno podporo pri izvedbi simpozija.

Slovenska akademija znanosti in umetnosti s svojo odprtostjo in vizijo potrjuje, da vrhunska znanost ne živi v izolaciji, temveč v dialogu – z zgodovino, z umetnostjo, s človeško izkušnjo. S tem daje jasno sporočilo: da je znanstveno delo vedno večglasno iskanje resnice, ki raste iz sodelovanja, poslušanja in skupnega uvida v tisto, kar nas – kot posameznike in kot družbo – oblikuje v samem jedru naše človeškosti.

Iskreno se zahvaljujem glavnemu tajniku SAZU, akademiku profesorju dr. Francu Forstneriču, in upravnemu direktorju, gospodu Zoranu Mezgu, za njuno podporo ter pomoč pri poteku dogodka. Zahvala gre tudi gospe Veroniki Simoniti iz tajništva predsedstva SAZU, za vso organizacijsko podporo.

Hvaležni smo doc. dr. Tadeju Steguju, dekanu Teološke fakultete, ter celotni ustanovi za njeno odprtost do interdisciplinarnega raziskovanja. Zahvaljujem se članicam in članom programskega in organizacijskega odbora iz Teološke fakultete UL, ZRC SAZU in ZRS Koper, še posebej pa tudi doc. dr. Andreju Sajetu, predsedniku Slovenske Škofovske konference, predavatelju na TEOF UL ter članu programske in projektne skupine „Moč čustev“, za njegovo pokroviteljstvo in sodelovanje.

Ob tem naj izrazim hvaležnost tudi Narodnemu muzeju Slovenije in Frančiškanskemu samostanu s knjižnico v Ljubljani, ki bosta s spremljevalnimi dogodki odprla vrata bogatih kulturnih zakladnic in ponudila dragocen kulturni okvir temu dogodku.

Naš simpozij je nastal v okviru raziskovalnega projekta ARIS J6-50212 („Moč čustev in status ženskih likov v različnih literarnih žanrih Stare zaveze“, 2023–2026), ki deluje v okviru širšega raziskovalnega programa P6-0262 („Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga“, 2022–2027), ob podpori Javne agencije za znanstvenoraziskovalno in inovativno dejavnost Republike Slovenije (ARIS). Njegov naslov je zavestno zastavljen široko: „Moč čustev: od antičnih in judovsko-krščanskih korenin do njihovega odmeva v svetovni in slovenski literaturi, umetnosti in kulturi“. Ta naslov nam je omogočil, da smo raziskovalno os premaknili od zgodovinskih vprašanj k literarni sporočilnosti in notranji dinamiki besedil. Izhodišče smo našli v živem vprašanju: kako prepoznati, razvrstiti, razbirati in osmisliti čustva v starozaveznih besedilih? Kako jih razumeti znotraj njihovega žanra, literarnega tona, kulturnega obzorja in antropološke globine? V ospredje smo postavili celostni pristop: povezovanje filološke, literarno-hermenevtične in

zgodovinsko-antropološke analize s sodobnimi teorijami čustev, spolne razlike in pripadnosti. Posebno pozornost smo namenili vprašanju, kako se v besedilih razpira notranji svet literarnih oseb, zlasti ženskih likov, in kako ta svet čustev odseva, spodbuja ali zamejuje identiteto, odnos do drugega, do skupnosti, do Boga, transcendence.

Zanimanje za čustva ni novo. A novo je, da jih jemljemo resno tudi v znanstveni obravnavi besedil. Da jih ne odrivamo le kot dodatek, temveč jih vidimo kot temeljno antropološko os, okoli katere se oblikujejo vrednote, pripovedi, vera in kultura.

Iskrena hvala gospe Tajdi Lekše za občuteno in premišljeno moderiranje uvodnega dela simpozija ter vam, drage referentke in referenti, za vaše izjemne prispevke. S svojo vsebinsko širino in miselno globino presega meje disciplin ter odpirajo nova obzorja razumevanja človekove notranjosti – čustev, ki nas v svoji krhkosti in moči najbolj približujejo temu, kar pomeni biti človek.

Hvala vam, poslušalke in poslušalci, da ste prišli, ker verjamete, da znanost ni zgolj analitična, ampak tudi občutena, in da raziskovanje čustev ni le akademska naloga, temveč način, kako znova osmisliti človeške vezi in človeško dostojanstvo. Vaša navzočnost daje simpoziju bogat čustveni utrip.

Vsem želim dva vsebinsko bogata, topla in navdihujoča simpozijška dneva. Naj bo naše srečanje most med znanostjo in čutečnostjo, med besedo in izkušnjo, med posameznikom in skupnostjo. In naj čustva, o katerih govorimo, ne ostanejo le predmet raziskave, temveč postanejo vezivo dialoga, ki nas vse povezuje.

Vežno besedilo

Tajda Lekše, moderatorica uvodnega dela simpozija

(Povzetek pozdravnega nagovora prof. dr. Irene Avsenik Nabergoj v angleškem jeziku in zahvala.)

Prof. ddr. Irena Avsenik Nabergoj has expressed her sincere joy and gratitude to the President of the Slovenian Academy of Sciences and Arts, Acad. Prof. Dr. Peter Štih, who has made it possible for us to place this event in the heart of the highest scientific institution in Slovenia. She has furthermore thanked the 2nd class of the Slovenian Academy of Sciences and Arts, the Department of Philology and Literary Sciences, and Prof. Dr. Jožica Škofic, Deputy Secretary of Prof. Dr. Marko Jesenšek, for their unanimous support in organizing the symposium.

She has also stated that the Slovenian Academy of Sciences and Arts, with its openness and vision, confirms that top-notch science does not live in isolation, but in dialogue – with history, with art, with human experience.

She has thanked the Secretary General of the Slovenian Academy of Sciences and Arts, Academician Prof. Dr. Franc Forstnerič, and the Administrative Director, Mr. Zoran Mezeg, for their support and assistance in the running of the event, as

well as Ms. Veronika Simoniti from the institution's secretarial for all the organizational support.

She has expressed her gratitude to Ass. Prof. Dr. Tadej Stegu, Dean of the Faculty of Theology and the entire institution for their openness to interdisciplinary research, the members of the Program and Organizing committee from the Faculty of Theology, University of Ljubljana, the Science Research Centre of the SAZU and the Science Research Centre Koper, and especially Assoc. Prof. Dr. Andrej Saje, President of the Slovenian Bishops' Conference, lecturer at TEOF UL and member of the Program and Project group of the present symposium, for his patronage and cooperation.

Prof. ddr. Avsenik Nabergoj has also thanked the National Museum of Slovenia and the Franciscan Monastery with its Library in Ljubljana, which shall open the doors of their rich cultural treasures for us and offer a valuable cultural framework for this event.

She has further explained that our symposium was created within the framework of the research project ARIS J6-50212 ("The Power of Emotions and the Status of Female Characters in Different Literary Genres of the Old Testament, 2023–2026"), which operates within the framework of the broader research program P6-0262 ("Values in Judeo-Christian Sources and Tradition and Possibilities for Dialogue, 2022–2027"), with the support of the Public Agency for Scientific Research and Innovation of the Republic of Slovenia (ARIS).

Its broad title "The Power of Emotions: From Ancient and Judeo-Christian Roots to Their Echo in World and Slovenian Literature, Art, and Culture" was chosen with the purpose to shift the research axis from historical questions to literary messages and the internal dynamics of texts.

The organizers' focus was on a holistic approach: connecting philological, literary-hermeneutic and historical-anthropological analysis with contemporary theories of emotions, sexual difference and belonging. They have paid special attention to the question of how the inner world of literary characters, especially female characters, unfolds in texts, and how this world of emotions reflects, encourages or limits identity, the relationship to the other, the community, to God, to transcendence.

The interest in emotions is not new, she has said. What is new is that we take them seriously in the scientific treatment of texts, not dismissing them as mere additions, but to see them as a fundamental anthropological axis around which values, narratives, faith, and culture are shaped.

In particular, she has thanked all of you, dear lecturers, for your exceptional contributions. With the breadth of content and depth of thought, your topics transcend the boundaries of disciplines and open up new horizons of understanding the human interior – emotions that, in their fragility and strength, bring us closest to what it means to be human.

And last but not least, she has thanked you, dear participants, for having joined

us out of your belief that science is not just analytical, but also affective, and that the study of emotions is a way to redefine human connections and human dignity. Your presence gives the symposium a rich emotional pulse.

In conclusion, she has wished everyone two rich, warm and inspiring symposium days. May our meeting be a bridge between science and emotions, between words and experience, between the individual and the community. And may the emotions we shall talk about remain not only the subject of our research, but become the bond of dialogue connecting us all.

Lepo se zahvaljujemo spoštovani prof. ddr. Ireni Avsenik Nabergoj za njen občuteni in domišljeni nagovor. / *We thank the esteemed Prof. Dr. Irena Avsenik Nabergoj for her sensitive and thoughtful opening address.*

Hvala vsem uvodnim govornicam in govorcem za vaš pomenljiv in dragocen prispevek, kot tudi vsem vam, spoštovani gostje, za ljubeznivo pozornost.

Z veseljem lahko zaključimo z veselim pričakovanjem, da nam bo simpozij odprl nove poti v razumevanju čustev – v udejanjanju dialoga in povezav v Naseem skupnem vsakdanu. / *Let us conclude this opening event with the belief that the symposium is about to open new horizons in the understanding of our emotions – for the much-needed promotion of dialogue in our world.*

Peter Štih, Jožica Škofic,
Tadej Stegu, Andrej Saje, Irena Avsenik Nabergoj,
Tajda Lekše

**Govor urednice prof. dr. Irene Avsenik Nabergoj
ob predstavitvi znanstvene monografije *Življenjske
in literarne poti Franca Ksaverja Meška*
Knjižnica Franca Ksavra Meška
Ormož, 4. december 2025**

Spoštovani,

dovolite, da ob današnji predstavitvi zbornika spregovorim nekaj besed o tem, kaj nam ta knjiga pomeni in zakaj smo jo v okviru Meškovega leta 2024 čutili kot potrebno.

Ko smo se pripravljali na simpozij, smo v programskem odboru vsi zelo hitro začutili, da se ob Mešku ne vračamo le k literarnemu opusu enega ustvarjalca, ampak k pomembnemu delu slovenske kulturne zgodovine. Meško je pisatelj, ki je bil v svojem času široko bran, danes pa je pogosto odrinjen na rob pozornosti. Meškovo leto 2024 je bilo priložnost, da se k njemu vrnemo z več pozornosti – kakršno mu jo je literarna zgodovina dolgovala že dolgo.

1. Meškovo leto 2024 in pobuda za simpozij

Ko sem decembra 2023 prvič prejela pismo gospe Marijane Korotaj iz Knjižnice Franca Ksavra Meška Ormož, v katerem me je z neverjetno toplino in jasnostjo povabila k sodelovanju, sem takoj začutila, da pobuda prihaja iz srca in iz pristne zavezanosti kulturnemu spominu. Prav njej gre moja najgloblja hvaležnost – za zamisel, za vztrajnost, za potrpežljivost in za izjemno sposobnost povezovanja ljudi.

Tako se je začelo Meškovo leto 2024, ki sta ga razglasili občini Ormož in Sveti Tomaž. Začelo se je z veseljem, spoštovanjem in jasnim zavedanjem, da vstopamo v zahtevno, a izjemno dragoceno nalogo. Že na prvih srečanjih v januarju in marcu 2024 me je ganilo, kako odprto in velikodušno so se odzvale kolegice in sodelavke z različnih ustanov: prof. dr. Jožica Čeh Steger in izr. prof. dr. Blanka Bošnjak s Filozofske fakultete Univerze v Mariboru, dr. Mira Krajnc Ivič iz Slavističnega društva Maribor, dr. Draga Ropič iz Knjižnice Ksaverja Meška v Slovenj Gradcu, Ana Kaučič iz Zgodovinskega društva Ormož, ter predstavniki Celjske Mohorjeve družbe. Med slednjimi je posebej izstopala dr. Tanja Ozvatič, ki je kot urednica in ravnateljica založbe pozneje odločilno sooblikovala končno podobo monografije. V skupni krog razmisleka in ustvarjanja je bilo vključeno tudi moje raziskovalno delo v okviru programske skupine P6-0262 na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani ter

Inštitutu za kulturno zgodovino ZRC SAZU, kar mi je omogočilo, da sem kot sourednica zbornika prispevala širše strokovno obzorje, hkrati pa povezovalni pogled.

Med nami se je začel oblikovati občutek skupnosti, ki je presegal posamezne ustanove in strokovna področja – občutek, da se srečujemo v imenu spomina, kulture in odgovornosti do Meškove dediščine. To zgodnje povezovanje in medsebojno zaupanje sta postala eno najlepših doživetij celotnega projekta.

2. Zbornik kot krona Meškovega leta

Simpozija v Ormožu in Slovenj Gradcu – oba izvedena oktobra 2024 – sta bila srce našega prizadevanja. Toda zbornik, ki ga danes predstavljamo, je njegova krona: premišljen, prečiščen in poglobljen dialog s pisateljem Francem Ksaverjem Meškom. Zdi se, da je danes, ko se znova sprašujemo o identiteti, vrednotah, vlogi literature, še posebej dragoceno, da ga znova natančno preberemo in umestimo v prostor, ki mu pripada. Zbornik, ki ga danes predstavljamo, je rezultat našega skupnega dela in prizadevanj, da Meškovo delo osvetlimo celostno – to je v literarnem, zgodovinskem, kulturnozgodovinskem in vrednostnem smislu.

3. Uvodnik gospe Milice Šavora: Meškovo leto kot skupnostni dogodek

Direktorica Knjižnice Franca Ksavra Meška Ormož, gospa Milica Šavora, v Uvodniku prepričljivo pokaže, da je Meškovo leto 2024, ko je od rojstva pisatelja minilo 150 let, postalo izjemen skupnostni dogodek. V njem so se prebivalci Prlekije in Koroške z občudovanja vredno predanostjo združili v ohranjanju spomina na svojega velikega pisatelja in duhovnika. Poudarja, da nas Meškova mehka človeškost, njegova zvestoba narodni identiteti in bogata literarna zapuščina v poeziji, pripovedništvu in dramatici – posebej pa tudi njegov široki opus mladinske literature – močno nagovarjajo tudi še danes, v času kulturnih in družbenih negotovosti. Hkrati nas spominjajo, kako pomembne so korenine in skupne vrednote, ki nas med seboj povezujejo.

Poudarja, da je bilo dogajanje ob praznovanju Meškovega leta raznovrstno in bogato, vključene so bile različne starostne skupine in celotna lokalna skupnost. Povezovali sta se obe knjižnici, ki nosita njegovo ime: ormoška in slovenjgraška. Povezovali so se tudi obiskovalci dogodkov: doma v Prlekiji in na Koroškem. S hvaležnostjo izpostavlja široko mrežo ustanov, društev in posameznikov, ki so z raznolikimi dogodki (razstavami, branji, pohodi, pa tudi znanstvenim simpozijem) pokazali, da Meškova dediščina živi zato, ker jo skupnost ne le pozna, temveč dejavno posreduje naprej – kot dar za sedanost in kot popotnico prihodnjim rodovom.

4. Prvi tematski sklop: zgodovinsko in narodno ozadje

Prvi tematski sklop prispevkov v zborniku, ki ga s poglobljeno študijo razpira go-spa Ana Kaučič, predsednica Zgodovinskega društva Ormož, zaposlena na Ljudski univerzi Ormož, razgrinja čas, ki je Meška odločilno oblikoval. Dogajanje od narodnega prebujanja prek prve svetovne vojne in bojov za severno mejo pa vse do raznarodovalnih pritiskov druge svetovne vojne pokaže, kako globoko je zgodovina segla v Meškovo osebno in duhovniško pot ter določala prostor njegovega delovanja – zlasti Koroško, ki je bila zaznamovana s političnim, jezikovnim in narodnim nemirom. Iz prispevka jasno izhaja, da Meškove literature ne moremo brati brez zavesti o tem ozadju, ki je od njega večkrat zahtevalo življenjsko trdnost – sposobnost vztrajati in ohranjati notranjo pokončnost v času aretacij, taborišč in prisilnega odhoda iz domačega okolja – ter narodnostno trdnost, to je zvestobo jeziku, kulturi in skupnosti, ki ji je služil in ki je v njegovem duhovniškem in literarnem delu našla moralno oporo. Prav v tej dvojni preizkušnji se je oblikovala njegova etična, pisateljska in duhovniška pokončnost.

5. Drugi tematski sklop: Meškova literarna ustvarjalnost

Drugi sklop prispevkov v zborniku se posveča literarni podobi Meškovega ustvarjanja: kratki prozi, meditativnemu načinu pripovedovanja, zgodnji ljubezenski moti-viki, mladinski prozi in romaneskni pripovedi. Ti vidiki kažejo, kako izjemno občutljiv opazovalec je bil, ko je znal notranji svet likov povezovati s socialnim okoljem, naravo in duhovnostjo.

Prispevek literarne zgodovinarke Jožice Čeh Steger, redne profesorice za slovensko književnost na Filozofski fakulteti Univerze v Mariboru, Meškovo kratko prozo razgrinja tematsko in slogovno, v kontekstu literarnih premikov na prelomu 19. in 20. stoletja. Ob analizi zbirk *Slike in povesti*, *Ob tihih večerih* in *Mir božji* izstopa dvojna narava njegove proze: na eni strani realistično-naturalistični orisi kmečkega in malomeščanskega življenja, na drugi subtilno izrisani lirski prizori, v katerih se impresije narave, spomin in notranje čustvovanje prelivajo v izjemno občuteno pripoved. Jožica Čeh Steger prikazuje, kako Meško izhaja iz slovenske realistične tradicije, vendar jo nadgrajuje z modernističnimi prvimi introspek-cije, psihološke občutljivosti in simbolne atmosfere, zaradi česar v razvoju slovenske kratke proze tega obdobja zavzema pomembno, prepoznavno mesto – kot avtor, ki je lirsko črtico oblikoval v enega njenih najbolj prepoznavnih izrazov. Kot poudarja, se je s prepoznavno varianto lirsko-meditativne črtice Meško ob Ivanu Cankarju uveljavil kot eden najvidnejših predstavnikov lirske proze v književnosti slovenske moderne.

5.1 Ljubezenska in materinska tematika

Prispevek literarne zgodovinarke in religiologinje Irene Avsenik Nabergoj, redne profesorice in znanstvene svetnice na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani in ZRC SAZU, izpostavlja, da ljubezen za Meška nikoli ni enoznačen motiv, temveč preizkušnja, ki človeka razpre v njegovi najgloblji ranljivosti. Meško ljubezni ne razume

kot romantično idilo, temveč kot prostor med hrepenenjem in odpovedjo, človeško bližino in tiho osamljenostjo. Kot duhovnik jo doživlja hkrati telesno in duhovno – kot nekaj, kar človeka presune v njegovi občutljivosti, a ga vedno znova vrača pred vprašanje odgovornosti, zvestobe in notranje svobode.

V mladostni liriki se izraža občutljivost prvega pogleda, trepet bližine in skrivnost prebujajoče se ljubezni; v poznejši prozi ljubezen postopno postaja pot notranjega spraševanja in osebnega razločevanja. Meškovi ženski liki niso nikoli izrisani površno: ljubezen se pri njih pojavlja kot vabilo in kot rana, kot prostor možnosti in obenem izgube. V Heleni, Neli, Lenici in Evelini se prepletajo želja, strah, krivda in zvestoba, ki razkrivajo globoko antropološko občutljivost pripovednega sveta. Prešuštvo pri Mešku ni preprosta moralna razvrstitev na ‚nedolžne‘ in ‚krive‘, temveč je v središču njegove pozornosti razkroj srca, v katerem se razodeva človekova duhovna krhkost. Podobno se tudi motiv ‚zapeljanih deklet‘ razkriva kot pretresljiva podoba položajev, ko se ranljivost mladih deklet sreča z nepoštenostjo in lahkomišelnostjo zapeljivcev, breme sramu in obsodbe pa običajno pade le nanje. Meško o teh usodah piše s tihim, globokim sočutjem in prizadetostjo – tudi zato, ker je nekatere izmed teh deklet osebno poznal.

Morda najmočnejšo razsežnost Meškove ljubezenske tematike predstavlja materinska ljubezen. V črticah *Na sveti post* in *Pozabljena* se ljubezen odpira v najglobljo, skoraj arhetipsko obliko: v ljubezen matere, ki živi za druge in se brez ostanka razdaja. Mati, ki v črtici *Na sveti post* na poti domov, ko sredi božične noči otrokom nosi skromna darila, umre v snegu, je ena najbolj ganljivih, živih in pretresljivih podob slovenske pripovedne tradicije. Otroci, ki zaman sedijo pri oknu in čakajo na njeno vrnitev, predstavljajo prizor, ki presega literarni opis – Meškova črtica postane simbol sveta, v katerem ljubezen ne izgine, temveč se prelije v bolečino spomina. Tudi črtica *Pozabljena* s podobo starke, ki umira sama v leseni bajti, nosi v sebi srhljivo lepoto: njena ljubezen, ki se je vse življenje darovala, se v starosti razblini v tiho molitev za tiste, ki jih ni ob njej.

Kljub tragičnim razpletom se Meškova proza ne ustavi v trpljenju. Ljubezen je pri njem tudi prostor upanja in notranje preobrazbe. V odsotnosti izpolnitve se rojeva čisto hrepenenje; v odpovedi se utrjuje moralna drža; v tišini se vzpostavlja duhovna bližina. Ljubezen ni poraz, temveč način, kako človek ohrani svojo človeškost.

V tem tihem iskanju je Meško soroden Cankarju, a nikoli odvisen od njega. Oba stojita na robu med *erosom* in žrtvijo, med željo in poklicanostjo, oba poznata darovanjsko razsežnost ljubezni – Cankar jo izpoveduje iz izkušnje sinovstva in socialne občutljivosti, Meško pa iz izkušnje duhovnika in pastirja v stiku z ljudmi in njihovimi bolečinami. Njegova obravnava ljubezni vstopa v občutljivo stičišče slovenske moderne in katoliške pripovedne tradicije. Meško govori iz življenja duhovnika, kjer je ljubezen nenehno soočanje z mejo, s krhkostjo in presežnostjo. Ravno zaradi te notranje dvojnosti so njegovi ženski liki izrisani iz izjemno močjo: ranjeni, čisti, strastni in trpeči, kakor bi nosili v sebi celotno napetost med *erosom* in darovanjsko ljubeznijo. In prav zato njegovi materinski liki ostajajo nepozabni:

uvrščajo se med tihe vrhunce slovenske prozne empatije – in med drobne, a močne odseve ljubezni, ki se daruje do konca.

6. Tretji tematski sklop: osebna in kulturna dediščina

Tretje tematsko področje zbornika predstavlja Meškovo osebno in kulturno dediščino: njegovo dopisovanje, povezave z rodом, spomin nanj v muzejskih zbirkah in dediščino, ki se ohranja v pokrajini, kjer je živel in deloval. Ta del zbornika nas opominja, da pisatelj ni le avtor knjig, ampak tudi človek konkretnega prostora, odnosov in zgodovinskega trenutka. Meškova zapuščina ni zaprta v knjižnicah – še vedno živi v krajih, med ljudmi, v spominih in muzejskih predstavitvah.

V ta tematski sklop se prepričljivo umešča prispevek gospe Ane Perović, učiteljice slovenskega in angleškega jezika na Osnovni šoli bratov Polančičev v Mariboru, o meščanski oblačilni modi v romanu *Kam plovemo?*. Avtorica pokaže, da Meško z izbrušenimi in natančnimi opisi oblačil ne ustvarja le modnega prizorišča svojega časa, temveč oblikuje celoten meščanski svet – njegove vrednote, ambicije in notranje razpoke. Obleka je v njegovem pripovednem prostoru več kot zgolj okras: je namreč znak razreda, spolne vloge, ekonomske odvisnosti in telesnosti, ki jo meščanska kultura razume kot privilegij in past obenem.

Meško razbija razširjeni stereotip, da je moda izključno domena žensk. V njegovem romanu se skozi obleko in videz razkrivajo tudi moški liki: v natančno krojeni obleki, skrbno izbranem telovniku, z negovano pričesko in drobnimi modnimi dodatki, ki odsevajo bodisi njihovo družbeno samozavest bodisi njihovo praznino. Meščanska eleganca tako lahko postane krinka, zagrinjalo, pod katero se skrivajo moralna omahljivost, dvoličnost in plehkost buržoazije. Skozi oblačilni videz pisatelj razkriva, kako velik je razmik med idealizirano podobo »višjih slojev« in njihovo dejansko etično podobo. S tem se Meškov roman razpira kot dragocen vir kulturne zgodovine: kot besedilni arhiv, v katerem se ohranja vizualni, družbeni in moralni svet preloma 19. in 20. stoletja.

Prispevek gospe Renate Debeljak, učiteljice slovenskega jezika na Osnovni šoli Olge Meglič na Ptuj, o vrednotah v mladinski prozi Franca Ksaverja Meška razkriva, kako Meškove črtice in novele iz cikla *Mladim srcem* mlade bralce vzgajajo z jasno izrisanimi krščanskimi vrednotami – poštenostjo, zvestobo, sočutjem, odgovornostjo in notranjim kesanjem. V teh pripovedih otroci odraščajo ob izkušnjah prijateljstva, revščine, nasilja, krivde in odpuščanja, Meško pa jim v preprostem, a izrazito etičnem pripovednem slogu ponuja prostor notranjega uvida in moralnega dozorevanja.

Izjemno pomemben je motiv matere kot varuhinje doma in nosilke vere: njena ljubezen je skoraj sinonim za raj, ki ga otrok z njeno smrtjo izgubi ali pa ga v njem objemu na novo najde. Materinska skrb tako postane osrednja prisposoba otrokove varnosti, duhovnega zavetja in hrepenenja po čistosti srca.

Meško realistično povest spretno prepleta z legendami, basnami in svetopisem-

skimi motivi. Molitve, prisposodbe in ljudsko izročilo služijo kot pripovedni most med vsakdanjim življenjem in presežnostjo – otroka hkrati opozarjajo, ga kdaj plašijo in obenem učijo razlikovanja med dobrim in zlim. Krščanski nauki pri Mešku niso moralizem, temveč gonilna sila dogajanja, ki razodeva posledice človeških dejanj in kaže na možnost kesanja ter duhovne preobrazbe. S tem se Meškova mladinska proza razodeva kot čustveno in duhovno bogata literatura, ki otrokom razkriva resnico o trpljenju in nepopolnosti, a hkrati vztraja v upanju, dobroti in zmožnosti notranje rasti – vrednotah, ki ostajajo žive in aktualne tudi danes.

Prispevek gospoda Matije Štumbergerja iz Knjižnice Ksaverja Meška Slovenj Gradec kaže, da je bil Franc Ksaver Meško v prvi polovici 20. stoletja eden najbolj branih in prevajanih slovenskih pisateljev, pionir mladinske proze ter cenjen duhovnik in pisatelj, danes pa pogosto živi predvsem v spominu Koroške in Prlekije, manj pa v širšem literarnem prostoru. Na podlagi Cankarjeve *Bele krizanteme*, Smrekarjeve karikature ter bogate pisemske korespondence z uglednimi sodobniki, kot sta mr. Fran Saleški Finžgar in France Bevk, avtor orisuje, kako je bil Meško v svojem času postavljen ob bok ‚velikim‘ in je kot mentor, sogovornik ter uredniški svetovalec odločilno vplival na razvoj slovenske mladinske in pripovedne proze. Štumberger poudarja, da se Meškove teme – ljubezen do domovine, krščanska etika, skrb za malega človeka in narodno zavest – porajajo iz dramatičnega zgodovinskega ozadja plebiscita, nacionalnih napetosti in vojn, zato njihova navidezna čustvena ‚mehkoba‘ skriva tudi etični pogum in tih, a trden odpor proti razčlovečenju. V interpretaciji poznejše recepcije pokaže, kako so povojne kulturne politike, drugačna estetska merila, postopno izginjanje iz obveznega šolskega čtiva in Meškova osebna skromnost privedli do tega, da njegova dela niso (bila) več v ospredju, čeprav ostajajo jezikovno bogata, pripovedno prepoznavna in za zgodovino slovenske literature gotovo pomembna. Avtor se spoštljivo zavzema za ponovno branje Meškovega opusa in za njegovo umestitev v živ dialog z današnjim časom, saj se v njegovih besedilih prepletata literarna lepota in etični spomin, ki ga sodobna kultura nujno potrebuje.

Prispevek gospe Nevenke Korpič iz Pokrajinskega muzeja Ptuj – Ormož z občutljivo natančnostjo razgrinja del korespondence Franca Ksaverja Meška s sorodniki v rodni Prlekiji in pokaže, kako globoko so ga tam cenili kot duhovnika, pisatelja in človeka mehke, zanesljive bližine. Čeprav se po odhodu na študij ni več vrnil domov, je Prlekijo nosil v srcu kot prostor hrepenenja in identitete – to se odraža v petnajstih ohranjenih pismih, prav toliko razglednicah in desetih posvetilih, ki jih avtorica osvetljuje kot redko pričevanje o njegovem intimnem svetu.

Iz pisem Maksu, Erni in otrokom se Meško razkriva kot sorodnik, ki skrbno spremlja vsakdan domačih – letino, vreme, bolezen, otroke, vinograd, praznike –, ob tem pa deli materialno pomoč, nasvete in duhovno spodbudo. Razglednice z Uršlje gore, velikonočne in božične voščilnice, posvetila v knjigah pričajo o njegovi preprostosti, skromnosti in zvestobi družinskim vezem. V poznejših letih, ko mu odpoveduje vid, se v pismih krepijo tudi motivi minljivosti, vendar njegova beseda ostane prežeta s hvaležnostjo, vero in skrbjo za domače.

Avtorica zaokroži, da Meškova pisma niso le drobci iz njegovega zasebnega življenja, temveč dragocen dokument o njegovi osebnosti, globoki navezanosti na Prlekijo in tihem humanizmu, ki prežema tudi njegov literarni opus.

Prispevek gospe Aleksandre Čas iz Koroškega pokrajinskega muzeja v Slovenj Gradcu razgrinja, kako pomembno vlogo ima Koroški pokrajinski muzej pri varovanju materialne in duhovne dediščine Franca Ksaverja Meška. Spominska soba, ki jo je že leto po pisateljevi smrti uredil župnik in zbiratelj Jakob Soklič, ni zgolj muzejska postavitve, temveč skrbno ohranjen prostor spomina, v katerem se prepletata Meškova življenjska pot in stoletna zgodovina Mislinjske doline.

Avtorica prikazuje, kako se je soba skozi desetletja večkrat preoblikovala – od prvotne ureditve v župnišču, prek posodobitve v jubilejnem letu 2004, do selitve v muzejske prostore leta 2013 –, vendar je njen značaj ostal nespremenjen: ambientalen, intimen, prežet z avtentičnimi predmeti iz pisateljevega vsakdana. Pisalna miza, surka, sprehajalna palica, odlikovanja, rokopisi in osebni predmeti Meška razkrivajo kot duhovnika, literata in narodnega delavca, ki je pomembno sooblikoval kulturni utrip Koroške.

Med najdragocenejšimi muzealijami izstopata dve posmrtni maski, katerih avtorstvo je bilo dolgo nepojasnjeno. Z novimi arhivskimi viri je bilo leta 2024 mogoče natančneje določiti, da je eno izdelal srbski kipar Rade Nikolić, drugo pa slovenski kipar Slavko Tihec, kar pomeni pomemben korak v razumevanju Meškove likovne recepcije.

Prispevek torej poudarja dvojno dediščino: Sokličevo zbirateljsko vizijo, ki je prva zaslužna za ohranitev Meškove zapuščine, in muzeološko strokovnost, ki danes omogoča njeno trajno dostopnost. Spominska soba tako ostaja živi most med Meškovim življenjem, njegovo literarno ustvarjalnostjo in skupnostjo, ki spomin nanj še naprej neguje.

7. Uredniško delo in zahvale

S kolegico prof. dr. Jožico Čeh Steger sva kot urednici želeli, da zbornik deluje pregledno, strokovno, obenem pa dostopno. Urejanje besedil je zahtevalo veliko usklajevanja, prebiranja, preverjanja virov in konceptualne jasnosti. Zavedali sva se odgovornosti – da mora biti knjiga znanstveno zanesljiva, a obenem taka, da nagovori tudi širšo slovensko javnost in ji omogoči, da Meška spozna in razume v novi luči. Posebej želim izraziti spoštovanje tudi recenzentkama izr. prof. dr. Blanki Bošnjak, izredni prof. za slovensko književnost na FF UM, in prof. dr. Dragici Haramija, redni profesorici na Pedagoški in Filozofski fakulteti Univerze v Mariboru – s premišljenim bralnim pogledom, z natančnimi opombami in s skrbjo za znanstveno doslednost sta bistveno pripomogli h kakovosti monografije.

8. Sklep: Meškova dediščina kot skupni spomin

Današnji dogodek je več kot le sklepno poglavje uredniškega procesa. Je izraz spoštovanja do avtorja, ki je znal s preprostimi sredstvi izraziti globoke človeške razsežnosti; je nadaljevanje Meškovega leta 2024, ki nas je povezalo od Prlekije do Koroške, po vsej slovenski deželi, pa tudi onstran nje – in je povabilo, naj njegovo delo znova odkrijemo kot del našega skupnega kulturnega spomina. Naj bo ta zbornik most med preteklim in prihodnjim branjem Meška ter spodbuda, da njegovo delo ostane živo tudi v času, ki vse prehitro pozablja na tihe, a pomembne glasove naše literature.

Iskrena hvala za pozornost.
Irena Avsenik Nabergoj

OCENA / REVIEW

Maria Falina. 2023. *Religion and Politics in Interwar Yugoslavia: Serbian Nationalism and East Orthodox Christianity*. London & New York: Bloomsbury Academic, 220. str. ISBN 9781350282032.

Odnos med političnimi elitami in največjima verskima skupnostma v obdobju Kraljevine SHS, pozneje Jugoslavije je bil v mednarodni in akademski javnosti predmet raziskovalne pozornosti takoj po drugi svetovni vojni in znova po razpadu Jugoslavije. Obravnava je temeljila na domnevi o prepletenosti verske in nacionalne identitete pri dveh največjih etničnih skupnostih, kar je bilo povezano z neuspehom jugoslovanskih državotvornih projektov – tako prvega (pogojno demokratičnega) kot tudi drugega (komunističnega) – in zastopanjem tujih, nejugoslovanskih interesov.

Jugoslovanski, predvsem srbski raziskovalci so z enakimi argumenti (vendar z drugačnimi zaključki) k tematiki verskih skupnosti pristopali z vidika njihovega vpliva na nacionalno vprašanje. V verskih skupnostih so pogosto prepoznali oviro za oblikovanje enotne jugoslovanske nacije. Neposredno po drugi svetovni vojni so Katoliški Cerkvi (kot najbolje organizirani verski skupnosti) poskušali pripisati odgovornost za bratomorni spopad med Hrvati in Srbi ter za sodelovanje civilistov z okupatorji. To so utemeljevali v širšem okviru prikazovanja Katoliške Cerkve kot soodgovorne za okupatorjeve zločine in sodelovanje civilnih oblasti z okupatorjem.

Po drugi svetovni vojni se je v akademskih besedilih utrdil politični diskurz o Katoliški Cerkvi kot tuji organizaciji, ki naj bi podpirala interese, nasprotno državi in njenim ljudem – predvsem italijanske interese. Ervin Dolenc opozarja, da je ta diskurz postal temeljni kamen srbskega zgodovinopisja o Katoliški Cerkvi v jugoslovanskem obdobju, kar je v odnosu do Katoliške Cerkve pomembno zaznamovalo tudi slovensko zgodovinopisje.

Raziskave Ervina Dolenca v devetdesetih letih 20. stoletja so na podlagi arhivskega gradiva znova proučile vlogo Katoliške Cerkve na Slovenskem v medvojnem času, še posebej v kontekstu kulturne politike dvajsetih in tridesetih let. Dolencu je uspelo prikazati širšo paleto odnosov in izpostaviti, da so bile za neuspeh jugoslovanskega državotvornega projekta odgovorne predvsem politične elite – v prvi vrsti srbska in hrvaška, ki nista uspeli doseči dogovora, medtem ko je slovenska igrala kvečjemu vlogo jezička na tehtnici. Dolenc obenem opozarja, da je Katoliška Cerkev v Sloveniji jugoslovanski državotvorni projekt vseskozi podpirala, nasprotovala pa je posegom na svoja področja brez predhodnega dogovora med državo in Vatikanom z meddržavno pogodbo – konkordatom. Nasprotovala je torej politiki izvršenih dejstev ter omejevanju svojega vpliva na področju družbene morale in izobraževanja prihodnjih generacij.

Vprašanje konkordata je bilo v zadnjem obdobju obravnavano v dveh temeljnih študijah. Gašper Mithans je vprašanje analiziral z vidika političnega konteksta in ga predstavil kot trk med

Katoliško Cerkev, ki je branila svojo družbeno vlogo v jugoslovanski državi med obema vojnama, in državno oblastjo. Igor Salmič pa je vprašanje konkordata obravnaval v luči političnega dogovarjanja med tisočletno mednarodno organizacijo (tj. Vatikanom) in jugoslovansko politično elito pod srbskim vodstvom v novih geopolitičnih razmerah po prvi svetovni vojni.

S tem časovnim obdobjem se ukvarja tudi Maria Falina v svoji knjigi *Religion and Politics in Interwar Yugoslavia: Serbian Nationalism and East Orthodox Christianity*, pri čemer se osredotoča na odnos Srbske pravoslavne Cerkve do jugoslovanskega državotvornega projekta. V uvodnem delu predstavlja stališča cerkvenih veljakov, osrednji del pa posveča razmerju med srbskimi in hrvaškimi politikami (elitami) ter cerkvenimi voditelji. Slovenski vidik je medtem v knjigi zastopan zelo skromno – zgolj kot obrobna zanimivost.

Deloma to verjetno izhaja iz jezikovne ovire – avtorica namreč med svojimi jezikovnimi kompetencami ne navaja znanja slovenskega in italijanskega jezika, kar ji onemogoča dostop do študij o odnosu slovenske Katoliške Cerkve do jugoslovanskega državotvornega projekta. Tako je na primer ljubljanski škof Anton Bonaventura Jeglič, ki je bil ob koncu habsburške dobe označen kot apostol jugoslovanske države, v monografiji omenjen zgolj mimogrede.

Falina veliko pozornosti namenja teoretskemu vprašanju oblikovanja naroda, pri čemer uporablja metodologije, lastne dosednji lokalni zgodovinske praksi (tj. srbskemu in hrvaškemu zgodovinsko-pisju). Tako sprejema trditev, da je glavni označevalec nacionalne identitete na »jugoslovanskem območju«

verska opredelitev, pri tem pa spregleduje, da sta znotraj jugoslovanske države obstajala dva katoliška naroda – problem je torej bolj kompleksen. Verjetno bi bilo treba natančno analizirati, kako je vstop v jugoslovansko državo vplival na stike med slovensko in hrvaško Katoliško Cerkvijo, ki sta se na liberalno državo odzivali vse prej kot na nepristranskega arbitra.

Monografija se v osrednjem delu osredotoča na notranjo dinamiko Srbske pravoslavne Cerkve, pri čemer obravnava obdobje od sredine 19. stoletja, ko se začne oblikovati odnos med srbsko vladarsko družino in Cerkvijo, do velikega preloma po koncu druge svetovne vojne. Avtorica zagovarja tezo, da povezava med religijo in nacionalizmom v Srbiji ni bila naravna ali samoumevna, temveč prej umetno ustvarjena in politično instrumentalizirana. Prikazuje, kako je Srbska pravoslavna Cerkev skozi intelektualno in politično delovanje odigrala ključno vlogo pri oblikovanju nacionalne ideologije. Poseben poudarek namenja konceptom, kot je sakralizacija politike, in vlogi teh konceptov pri utrjevanju nacionalnih identitet.

Falina svojo analizo uokvirja v sodobne razprave o sekularizaciji in modernizaciji, pri čemer izpostavlja paradoks vključevanja pravoslavne misli v moderni evropski diskurz. Prikazuje vpliv religije na politično teorijo ter delovanje srbske elite in se loteva vprašanj o vlogi modernizacije, sekularizma in nacionalnega radikalizma pri oblikovanju Srbske pravoslavne Cerkve kot politične sile.

Monografija temelji na bogatem korpusu primarnih virov – od cerkvenih in arhivskih dokumentov do tiska in javnih razprav. Obenem opozarja na težave pri dostopu do gradiva Srbske pravoslavne

Cerkve ter na neurejenost arhivskega gradiva v Arhivu Jugoslavije (sumarni arhivski popisi). Avtorica združuje zgodovinski in politološki pristop in posveča pozornost tako institucionalnim spremembam kot tudi individualnim idejam in dejanjem cerkvenih ter političnih akterjev. Delo povezuje religijsko, nacionalistično in tudi t. i. modernizacijsko zgodovino; osvetljuje kompleksen preplet cerkvenih in državnih politik v večnacionalni državi. Falina zavrača pogosto poenostavljeno dojetje, da je bila Srbska pravoslavna Cerkev vselej zaveznik srbske nacionalne identitete, in prikazuje, kako so bili ti odnosi podvrženi političnim in družbenim dogovarjanjem.

Poudarja tri glavne zgodovinske tokove, ki se prepletajo skozi monografijo:

- a. Povezava med religijo in srbsko nacionalno identiteto.
- b. Vloga religije pri gradnji jugoslovanske države in identitete.
- c. Razmerje Srbske pravoslavne Cerkve do pojavov modernosti in njen odziv na politične spremembe.

V uvodu prikazuje zgodovinsko vlogo Srbske pravoslavne Cerkve v okviru Habsburškega in Osmanskega cesarstva. S pridobitvijo srbske avtonomije in nato državnosti se je Srbska pravoslavna Cerkev iz religijske in kulturne institucije preobrazila v političnega akterja. Poseben poudarek je na razhajanjih med različnimi centri cerkvene oblasti – med drugim Sremskimi Karlovcami in Beogradom.

Prelomnico predstavlja nastanek Kraljevine SHS, ki prinese institucionalno konsolidacijo Srbske pravoslavne Cerkve ter ponovno vzpostavitev patriarha-

ta. Avtorica analizira izzive verske in politične raznolikosti Kraljevine SHS ter odnos Srbske pravoslavne Cerkve do drugih verskih skupnosti. Posebej se posveča vplivu jugoslovanske državnosti in ideologije jugoslovanstva na religijo in njeno politično simboliko.

Osrednji del raziskave obravnava obdobje kraljeve diktature in integrativne politike jugoslovanskega centralizma po letu 1929. Obravnavani so teološki, družbeni in politični odzivi Cerkve na modernizacijo, urbanizacijo in sekularizacijo ter analizirana njena prizadevanja, da bi sredi intenzivnih družbenih sprememb ohranila osrednjo družbeno in politično vlogo.

Prikazana je politizacija religije in njen prehod v konkretno politično delovanje v drugi polovici 30. let. Obravnavani so pomembni dogodki, kot sta kriza glede konkordata (1935–1937) in razpad Jugoslavije (1939–1941). Analiziran je razvoj ideologije svetosavja kot združitve verskega in nacionalnega diskurza, še posebej po atentatu na kralja Aleksandra, ko nastane politični vakuum, v katerem se okrepi vloga Srbske pravoslavne Cerkve. Bolj asertivna vloga Cerkve je bila prikazana že ob veličastnem praznovanju 700-letnice smrti sv. Save, prvega arhiepiskopa avtokefalne Srbske pravoslavne Cerkve, leta 1935. Naslednja stopnja je bila vloga Srbske pravoslavne Cerkve pri nasprotovanju ratifikaciji mednarodne državne pogodbe z Vatikanom, tj. konkordata. Srbska pravoslavna Cerkev je namreč vsem poslancem, ki bi glasovali za ratifikacijo, zagrozila z izobčenjem, sporazumu javno odločno nasprotovala in tudi sodelovala pri protestih, s čimer je neposredno stopila na politično prizorišče. Z umikom ratifikacije meddržavne pogod-

be z dnevnega reda je liberalna elita doživela dotlej nepredstavljen politični poraz.

Falinina analiza opozarja tudi na vlogo Srbske pravoslavne Cerkve pri državnem udaru po podpisu pristopa k silam osi ter na njeno razmišljanje o prihodnosti jugoslovanske države: Cerkev bo preživela, četudi država ne bo. Avtorica obravnava vlogo Srbske pravoslavne Cerkve med drugo svetovno vojno v kontekstu oblikovanja zgodovinskega spomina in njen odnos do komunizma po letu 1945. Knjiga se zaključuje z refleksijo, da Srbska pravoslavna Cerkev modernosti ni zgolj pasivno zavračala, temveč je bila aktivna soudeležnica njene oblikovanja v skladu s svojimi teološkimi izhodišči. Poseben poudarek je na razpršenosti in heterogenosti Srbske pravoslavne Cerkve v novih političnih razmerah in ob začetku novega jugoslovanskega državotvornega projekta.

Povezava religije in nacionalizma, ki jo raziskuje avtorica, ima jasne odmeve v današnjih razpravah o vlogi religije v političnih identitetah na Balkanu in šir-

še. Ker je delo izrazito osredotočeno na vlogo Srbske pravoslavne Cerkve, je obravnava drugih verskih skupnosti (npr. katoliške in muslimanske) razmeroma obrobna. Prav tako ostajajo površno obdelane razlike med Katoliško Cerkvijo v Sloveniji in na Hrvaškem – kar pa bi lahko bil predmet prihodnje arhivsko podprte študije.

Monografija Marie Faline predstavlja pomemben prispevek k proučevanju religije in nacionalizma v Jugoslaviji, posebej v kontekstu Srbske pravoslavne Cerkve. Gre za izvirno, poglobljeno in dobro dokumentirano delo, ki združuje zgodovinsko raziskavo z analizo političnih idej. Knjiga je dragocen prispevek k razumevanju medsebojnih vplivov med religijo, politiko in družbo, tako v medvojnem obdobju kot širše. Hkrati je tudi spodbuda za druge študije, ki bodo vsebinsko dopolnile doslej neraziskana vprašanja ali pretehtala stare poglede, ki so jih o Katoliški Cerkvi njeni deklarirani nasprotniki artikularali takoj po drugi svetovni vojni.

Željko Oset

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Založila / Published by	Založba Univerze v Ljubljani
Izdala / Issued by	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Za izdajatelja / For the Issuer	Tadej Stegu, dekan Teološke fakultete UL
Naslov / Address	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
Spletni naslov / E-address	http://www.teof.uni-lj.si/bv.html
Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief	Robert Petkovišek
E-pošta / E-mail	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
Namestnik gl. urednika / Associate Editor	Vojko Strahovnik
Uredniški svet / Editorial Council	Metod Benedik, Erwin Dirscherl (Regensburg), Emmanuel Falque (Pariz), Vincent Holzer (Pariz), Janez Juhant, Jože Krašovec, Nenad Malović (Zagreb), Zorica Maros (Sarajevo), Mladen Parlov (Split), Vladislav Puzović (Beograd), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaup (Gradec), Grzegorz Szamocki (Gdansk), Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Vladimir Vukašinović (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika (uredniški odbor) / Editorial Board	Irena Avenik Nabergoj (UL TEOF; ZRC SAZU), Roman Globokar (UL TEOF), Slavko Krajnc (UL TEOF), Simon Malmenvall (UL TEOF), Jožef Muhovič (UL ALUO), Mari Jože Osredkar (UL TEOF), Maria Carmela Palmisano (UL TEOF), Barbara Simonič (UL TEOF), Stanislav Slatinek (UL TEOF), Vojko Strahovnik, (UL TEOF; UL FF), Miha Šimac (UL TEOF), Miran Špelič (UL TEOF), Marjan Turnšek (UL TEOF), Janez Vodičar (UL TEOF)
Tehnični pomočniki gl. ur. / Tech. Assistant Editors	Liza Primc, Jonas Miklavčič, Rok Gregorčič, Lucija Gantar in Aljaž Krajnc
Lektoriranje / Language-editing	Domen Krvina
Prevodi / Translations	Liza Primc
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	KOTIS d. o. o., Grobelno
Za založbo / Chief publisher	Gregor Majdič, rektor Univerze v Ljubljani
Izvirne prispevke v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek; Canon Law Abstracts; EBSCO; Elenchus Bibliographicus Biblicus; Web of Science (WoS) Core collection: the Emerging Sources Citation Index (ESCI); ERIH PLUS; dLib; IBZ Online; MIAR; MLA International Bibliography; Periodica de re Canonica; Religious & Theological Abstracts; Scopus (h) ; DOAJ
Letna naročnina / Annual subscription	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
Transakcijski račun / Bank account	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJSI2X

Revijo sofinancira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije.



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

Impressum

Bogoslovni vestnik (*Theological Quarterly*, *Ephemerides Theologicae*) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. *Bogoslovni vestnik* je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v *Bogoslovnem vestniku* objavljeno prvič. Prispevki v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Rokopise je treba poslati na elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si.



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičskih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.

