

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

**Letnik 67
leto 2007**

3

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2007

Acta Theologica Sloveniae

- 1 Mirjam Filipič
Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
- 2 Lenart Škof
Sočutje med religijo in filozofijo
- 3 Peter Kvaternik
Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve
v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

TEOLOŠKI SIMPOZIJ 2007 / *THEOLOGICAL SYMPOSIUM 2007*

- 315 Jože Krašovec**, Beseda v prevodu: Revizija ali nov prevod Svetega pisma
The Word in Translation: Revision or a New Translation of the Bible
- 343 Irena Avsenik Nabergoj**, Hermenevtika v razmerju do splošnega in specifičnega pomena motiva preizkušnje
Hermeneutics in Relation to General and Specific Meanings of the Motif of Temptation
- 355 Marijan Peklaj**, Odzivanje ljudi na Božjo besedo v Pentatevhu
People's Reaction to God's Word in the Pentateuch
- 365 Maria Carmela Palmisano SL**, Beseda življenja pri prerokih: Jeremija, prerok vstajenja
The Word of Life with the Prophets: Jeremiah, Prophet of Resurrection
- 377 Terezija Snežna Večko OSU**, Beseda, ki je ogenj ne sežge (Dan 3,24-50)
The Word that is not Burnt by the Fire (Dan 3:24-50)
- 393 Maksimilijan Matjaž**, Od Besede k Osebi. Relacijski vidik Janezove kristologije
From the Word to the Person. The Relational Aspect of John's Christology
- 407 Mirjana Filipič SL**, Pavlov zgled oznanjevanja Kristusa
Paul's Example of Preaching Christ
- 417 Miran Špelič OFM**, Sveto pismo kot temelj oznanila in teologije cerkvenih očetov
The Bible as the Basis of Church Fathers' Preaching and Theology

RAZPRAVI / *ARTICLES*

- 433 Ilaria Montanar SL**, La conversione di Francesco d'Assisi nella Legenda Trium Sociorum
The Conversion of St. Francis of Assisi in the Legenda Trium Sociorum
- 457 Roman Globokar**, Ali potrebujemo novo etiko? Kritično ovrednotenje bioetičnega utilitarizma Petra Singerja
Do We Need New Ethics? Critical Evaluation of Peter Singer's Bioethical Utilitarianism

POROČILA / *REPORTS*

- 471 Bogdan Kolar SDB**, Teološka fakulteta v študijskem letu 2006-07
- 479 Tadej Strehovec OFM**, Etične dileme raziskovanja na človeških matičnih celicah
- 481 Bogdan Kolar SDB**, Deseti jubilejni velehradski kongres

OCENE / *REVIEWS*

- 487 Borut Košir**, Blaž Jezeršek, Zadržek različne vere pri sklepanju zakona med katoliško in muslimansko stranjo (doktorska disertacija)

Sodelavci te številke

- Doc. dr. Irena Avsenik Nabergoj,** za biblični študij SZ na TEOF UL;
naslov: Glavarjeva 47, 1000 Ljubljana;
e-pošta: *irena.avsensik-nabergoj@guest.arnes.si*
- Doc. dr. Mirjana Filipič,** za biblični študij NZ na TEOF UL;
naslov: Apnenik 6, 8310 Šentjernej;
e-pošta: *mirjana.filipic@guest.arnes.si*
- As. dr. Roman Globokar,** pri katedri za moralno teologijo na TEOF UL;
naslov: Štula 23, 1210 Ljubljana Šentvid;
e-pošta: *roman.globokar@guest.arnes.si*
- Prof. dr. Bogdan Kolar,** za zgodovino Cerkve na TEOF UL;
naslov: Ob Ljubljani 34, 1000 Ljubljana;
e-pošta: *bogdan.kolar@guest.arnes.si*
- Prof. dr. Borut Košir,** za cerkveno pravo na TEOF UL;
naslov: Vodnikov trg 4, 1000 Ljubljana;
e-pošta: *kosir.jurij.borut@siol.net*
- Prof. dr. Jože Krašovec,** za biblični študij SZ na TEOF UL,
naslov: Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana;
e-pošta: *joze.krasovec@guest.arnes.si*
- Doc. dr. Maksimilijan Matjaž,** za biblični študij NZ na TEOF UL;
naslov: Slovenska ul. 17, 2000 Maribor;
e-pošta: *maksimilijan.matjaz@guest.arnes.si*
- Dr. Ilaria Montanar SL,** Nadškofijski arhiv Maribor;
naslov: Smetanova 29, 2000 Maribor;
e-pošta: *ilaria.montanar@slomsek.net*
- As. dr. Maria Carmela Palmisano SL,** pri katedri za Sveto pismo in judovstvo;
naslov: Ciril-Metodov trg, 4, 1000 Ljubljana,
e-pošta: *maria.palmisano@teof.uni-lj.si*
- Doc. dr. Marijan Peklaj,** za biblični študij SZ na TEOF UL;
naslov: Repnje 27, 1217 Vodice,
e-pošta: *marijan.peklaj@guest.arnes.si*
- Doc. dr. Miran Špelič OFM,** za zgodovino Cerkve in patrologijo na TEOF UL;
naslov: Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana;
e-pošta: *miran.spelic@guest.arnes.si*
- Doc. dr. Terezija Snežna Večko OSU,** za biblični študij SZ na TEOF UL,
enota Maribor;
naslov: Gregorčičeva 20, 2000 Maribor;
e-pošta: *terezija.vecko@guest.arnes.si*
- As. dr. Tadej Strehovec,** pri katedri za moralno teologijo na TEOF UL;
naslov: Tržaška 85, 1000 Ljubljana;
e-pošta: *tadej.strehovec@gmail.com*

Teološki simpozij 2007

Celje, Ljubljana, Maribor, Mirenski Grad,
Veržej, 10.-12. april 2007

Theological Symposium 2007

*Celje, Ljubljana, Maribor, Mirenski Grad,
Veržej, 10th-12th April 2007*

»*To vam oznanjamo: besedo življenja*« (1 Jn 1,1)

Od torka, 10. aprila 2007, do četrтка, 12. aprila 2007, je v Cerkvi na Slovenskem potekal tradicionalni teološki simpozij, ki je bil to leto posvečen Svetemu pismu.

Teološka fakulteta je kot doslej pripravila velikonočni simpozij v Veržeju, Ljubljani, na Mirenskem Gradu, v Mariboru in Celju. Simpozij je bil namenjen predvsem duhovnikom, pa tudi redovnicam in redovnikom, katehistinjam in katehistom ter vsem, ki jih zanimajo vprašanja o Svetem pismu. Simpoziji so se začeli z molitvijo, ki ji je sledil pozdrav in nagovor krajevnega škofa. Na vsakem simpoziju so bila štiri predavanja s pogovorom po drugem in četrtem predavanju. Med sklopoma je bil odmor in okrepčilo. Posebnost letošnjega simpozija sta bili za sredo in četrtek dve ekipi predavateljic in predavateljev, ki jih je izbral predstojnik biblične katedre akad. dr. Jože Krašovec.

V torek, 10. aprila 2007, je bil teološki simpozij v salezijanskem zavodu Marijanišče v Veržeju. Navzoče je pozdravil murskosoboški škof msgr. dr. Marjan Turnšek, potem pa so se zvrstila predavanja s. dr. Snežne Večko OSU, dr. Maksimilijana Matjaža, fr. dr. Mirana Špeliča OFM in akad. dr. Jožeta Krašovca. Simpozij je moderiral dr. Štefan A. Ferenčak SDB.

V sredo, 11. aprila 2007, so se predavatelji in poslušalci zbrali v dvorani Teološke fakultete v Ljubljani. Navzoče je pozdravil ljubljanski nadškof in metropolit msgr. Alojz Uran. Sledila so predavanja fr. dr. Mirana Špeliča OFM, s. dr. Marije Carmele Palmisano SL, dr. Irene Avsenik Nabergoj in akad. dr. Jožeta Krašovca. Vlogo moderatorja je prevzel dr. Silvester Fabjan.

Istočasno v sredo, 11. aprila 2007, je bil teološki simpozij tudi v Domu duhovnih vaj na Mirenskem Gradu. Navzoče je pozdravil koprski škof msgr. Metod Pirih, potem pa so se zvrstila predavanja dr. Marijana Pecklaja, s. dr. Snežne Večko OSU, dr. Maksimilijana Matjaža in s. dr. Mirjane Filipič SL. Simpozij je moderiral dr. Štefan A. Ferenčak SDB.

V četrtek, 12. aprila 2007 so se udeleženci simpozija zbrali v Slomškovi dvorani v Mariboru. Navzoče je pozdravil mariborski nadškof in me-

tropolit msgr. dr. Franc Kramberger. Sledila so predavanja dr. Marijana Peklaja, s. dr. Snežne Večko OSU, fr. dr. Mirana Špeliča OFM in dr. Irene Avsenik Nabergoj. Vlogo moderatorja je opravljal dr. Avguštin Lah.

Prav tako v četrtek, 12. aprila 2007, je udeležence teološkega simpozija gostil tudi Dom sv. Jožefa v Celju. Navzoče goste je pozdravil celjski škof msgr. dr. Anton Stres, potem pa so se zvrstila predavanja s. dr. Marije Carmele Palmisano SL, dr. Maksimilijana Matjaža, s. dr. Mirjane Filipič SL in akad. dr. Jožeta Krašovca. Simpozij je moderiral dr. Štefan A. Ferenčak SDB.

Za leto 2008 so napovedane spremembe. Ne le predavanja, tudi kraje in datume teološkega simpozija 2008 bomo pravočasno objavili.

Štefan A. Ferenčak SDB

Jože Krašovec
Beseda v prevodu:
revizija ali novi prevod Svetega pisma

Povzetek: Deset let po izidu novega slovenskega prevoda Svetega pisma je v strokovnih krogih čutiti vse več pobud za temeljito revizijo prevoda, uvodov, opomb, referenc in drugih dodatkov oziroma za novi prevod. Toda vsak poskus, da se opravi temeljita revizija, dejansko vodi v nov prevod. Posebno pomembno je prizadevanje za skladnost med izvirnikom in prevodom glede sloga, strukture literarnih oblik in izročila v besedišču. Težišče tega članka je na primerjalni presoji razlogov za uspeh Jeruzalemske Biblije in na predstavitvi projekta novega slovenskega prevoda Svetega pisma, ki bo po eni strani upošteval splošno sprejete rezultate Jeruzalemske Biblije in na drugi strani ustaljene pravine slovenskega izročila v prevajanju Svetega pisma. Na koncu članka so omenjeni tudi problemi uprave Svetopisemske družbe Slovenije, ki imajo svoje razloge v dejstvu, da družba ni zgrajena na načelu proporcionalnosti, ki je sicer v veljavi v Svetu krščanskih cerkva. V tem položaju je za Slovensko škofovsko konferenco ključnega pomena, da si z novim komentiranim prevodom ponovno pridobi avtorske pravice nad uradnim katoliškim besedilom Svetega pisma.

Ključne besede: izvirno besedilo, prevod, Septuaginta, Vulgata, ekumenski prevod, Jeruzalemska Biblija, TOB, Einheitsübersetzung, Slovenski standardni prevod, Slovenska škofovska konferenca, Svetopisemska družba Slovenije, Komisija za pripravo bogoslužnih knjig, avtorske pravice

Summary: Jože Krašovec, The Word in Translation: Revision or a New Translation of the Bible

Ten years after the publication of the new Slovenian translation of the Bible more and more initiatives are felt in scholarly circles for a substantial revision of the translation, of introductions, notes, references, and other additions. But any attempt to carry out a radical revision in fact leads to a new translation of the Bible. Of special importance is the endeavour for congruity between the original and the translation in regard of style, the structure of literary forms and the tradition in vocabulary. The emphasis of this article is on a comparative evaluation of the reasons for the success of the Jerusalem Bible and on the presentation of the project of a new Slovenian translation of the Bible by considering the generally accepted results of the Jerusalem Bible on the one hand and of the established elements of Slovenian Bible translations on the other hand. In the end the article mentions also the problems of the government in the Slovenian Bible Society arising from the fact that it is not built on the principle of proportionality, valid elsewhere in the Council of Christian Churches. In this situation it is crucial for the Slovenian Bishop's Conference to regain with the new annotated translation the copyright over the official Catholic text of the Bible.

Key words: the original text, translation, Septuagint, Vulgate, ecumenical translation, the Jerusalem Bible, TOB, Einheitsübersetzung, the Slovenian Standard Version, the Slovenian Bishop's Conference, the Slovenian Bible Society, Committee for preparation of liturgical books, copyright

V letih od 1979 do 1996 smo po naročilu in pod pokroviteljstvom Slovenske škofovske konference, takrat Slovenske pokrajinske škofovske konference, pripravljali nov komentiran prevod Svetega pisma, ki smo ga tik pred izidom leta 1996 poimenovali Slovenski standardni prevod (SSP). Ta prevod je do danes doživel več ponatisov v nespremenjeni študijski izdaji in v revidirani osnovni izdaji, ki je prvič izšla leta 2000. Po dogovoru med predsednikom Slovenske pokrajinske škofovske konference, nadškofom in metropolitom dr. Alojzijem Šuštarjem, in Združenimi bibličnimi družbami je tehnična priprava SSP od leta 1993 naprej potekala v okviru Svetopisemske družbe Slovenije (SDS), ki je bila ustanovljena leta 1993. Takratne politične in ekonomske razmere so bile razlog, da je dne 31. maja 1988 je nadškof Šuštar podpisal pogodbo, po kateri imajo materialne avtorske pravice nad prevodom Združene biblične družbe in SDS. SSP se je do danes zelo uveljavil v domači in do neke mere v mednarodni javnosti.¹ Od leta 1997 dalje Komisija za pripravo bogoslužnih besedil ustrezna besedila prireja za različne bogoslužne namene.

Različni razlogi deset let po izidu narekujejo revizijo SSP. Premislek, kako zastaviti revizijo prevoda, uvodov, opomb in dodatkov, povečuje našo pozornost na zgodovino nastanka drugih novejših klasičnih prevodov Svetega pisma na jezikovnih področjih posebnega vpliva. Za naš namen je posebno zanimiva in dragocena izkušnja komentiranega prevoda in revizij francoske Jeruzalemske Biblije (*Bible de Jérusalem*), francoskega bogato komentiranega ekumenskega prevoda Svetega pisma (*Traduction oecuménique de la Bible* - TOB) in nemškega enotnega prevoda (*Einheitsübersetzung*). Pri pripravi TOB so sodelovali isti katoliški strokovnjaki kot pri pripravi Jeruzalemske Biblije, poleg njih pa še veliko protestantskih bibliacistov, vseh skupaj okoli 150 sodelavcev. Judje in pravoslavni so prevod spremljali z načelno naklonjenostjo in z občasnimi pripombami. Pri pripravi nemškega enotnega prevoda Svetega pisma so nemški evangeličanski eksegeti sodelovali pri izdelavi oblik svetopisemskih imen in v pripravi prevoda Psalmov in Nove zaveze. Enotni prevod ima žal izredno majhen obseg uvodov, opomb in dodatkov, referenc na robu pa sploh nima.

Ko smo leta 1980 v Sloveniji začeli pripravljati nov prevod Svetega pisma, so bile za nas med drugim dragocene izkušnje v prizadevanju za ekumensko sodelovanje. To dejstvo in nenavadno velik obseg uvodov, opomb, referenc in dodatkov je bil temeljni razlog za odločitev, da smo se v pripravi SSP prednostno opirali na TOB. V zadnjih letih pa so iz različnih razlogov vse bolj glasne pobude, da v reviziji prevoda bolj upoštevamo teološko bogastvo uvodov in opomb Jeruzalemske Biblije.

¹ Zelo opazno pozitivno oceno prevoda je napisal profesor semitskih jezikov na Francoski biblični šoli (Ecole Biblique) v Jeruzalemu, Krystof Modras, ki jo je objavil v ugledni biblični reviji *Revue Biblique* 106 (1999), št. 2, str. 256-257.

1. Razlogi in uradni predlog za revizijo oziroma novi prevod

Velike zgodovinske spremembe v političnem, kulturnem in ekonomskem smislu v evropskem in svetovnem obsegu, pa tudi znotraj SDS, so v zadnjih letih vse bolj klicale po vrnitvi pod okrilje Slovenske škofovske konference in korenite revizije SSP vzporedno s pripravo liturgičnih besedil na temelju SSP. Glavni cilj revizije oziroma novega prevoda je iskanje večje skladnosti med izvirnikom in izročilom prevajanja v Evropi in v Sloveniji, večkrat pa je bila izražena tudi želja, da SSP dopolnimo z večjim obsegom sintetičnih opomb k temeljnim teološkim pojmom. Takšne opombe so značilne za Jeruzalemsko Biblijo, toda radikalnejše protestantske skupnosti predvsem obsežnejše komentarje teološke narave odklanjajo. Zaradi posebnih okoliščin priprave prevoda evangelijev za SSP je postalo očitno, da je treba predvsem evangelije prevesti na novo in pri tem zelo budno paziti na ustaljeno dikcijo tega temeljnega dokumenta Svetega pisma. Mariborska izdaja iz leta 1958 bo pri tem posebno dobro služila kot korektiv.

Na temelju številnih pobud je 9. januarja 2005 Senat Teološke fakultete vprašanje revizije SSP obravnaval na svoji redni seji kot posebno točko. Senatorji so oblikovali sklepe, ki jih je dekan Teološke fakultete, prof. dr. Bogdan Kolar, 10. januarja 2006 uradno sporočil Slovenski škofovski konferenci (gl. št. 900-7/05-1).² V sozvočju s predlogom Senata Teološke fakultete sta 16. januarja 2006 na Slovensko škofovsko konferenco naslovila dopis predsednik Slovenske akademije znanosti in umetnosti, akad. prof. dr.

² Besedilo se glasi:

1. Senat je po daljši razpravi dosegel soglasje, da je po desetih letih, ko je izšel standardni prevod Svetega pisma, čas, da je narejena revizija prevoda. To je hkrati priložnost, da prevod pripravijo strokovnjaki katoliške skupnosti in da prevod izda Slovenska škofovska konferenca. Temu naklonjeno okoliščino predstavlja dejstvo, da se ravno sedaj pripravljajo izdaje liturgičnih knjig, v katerih bi bil prenovljen prevod že uporabljen. Tudi v interesu fakultete in našega študija je, da imamo pri svojem delu čimbolj sodoben prevod Svetega pisma. Močna spodbuda za revizijo prevoda je mednarodni biblični kongres, ki bo julija 2007 potekal v Ljubljani.
2. Svetopisemski strokovnjaki, ki delujejo v okviru Katedre za Sveto pismo in judovstvo ter Inštituta za Sveto pismo, judovstvo in zgodnje krščanstvo, bodo skrb za revizijo prevoda prevzeli kot svojo pomembno nalogo. Ker ravno v teh dneh pripravljamo dokončni program dela Teološke fakultete za leto 2006, bo fakulteta kandidirala na razpis projektov, ki jih sofinancira Ministrstvo za visoko šolstvo, znanost in tehnologijo, od koder bi bilo mogoče nato pridobiti sredstva za delno financiranje stroškov revizije prevoda.
3. Senat predlaga, da Slovenska škofovska konferenca potrdi koordinacijski odbor za pripravo revizije prevoda v sestavi: akad. prof. dr. Jože Krašovec kot predsednik, doc. dr. Maksimilijan Matjaž, doc. dr. Marijan Peklaj, doc. dr. Miran Špelič OFM in doc. dr. Terezija S. Večko OSU.
4. Stališče fakultete bo na seji Slovenske škofovske konference, ki bo dne 23. januarja v Kopru, predstavil doc. dr. Maksimilijan Matjaž, ki je predstavnik biblične katedre v Svetopisemski družbi Slovenije.

Boštjan Žekš, in prevajalec akad. prof. dr. Kajetan Gantar.³ Po naročilu Slovenske škofovske konference je 19. januarja 2006 odvetniška pisarna BRECELJ izdala obsežno besedilo pravnega mnenja pod naslovom *Avtorske pravice v zvezi s prevodom Svetega pisma – pravno mnenje* (gl. št. 010/06).

Slovenski škofje so na svoji 27. redni seji, ki je 23. januarja 2006 potekala v Kopru, obravnavali predlog senata Teološke fakultete. Predsednik Slovenske škofovske konference, škof dr. Franc Kramberger, je v dopisu z dne 13. februarja 2006 (št. 010/06) sporočil dekanu Teološke fakultete sklep škofov.⁴ Vsi imenovani člani koordinacijskega odbora so od predsednika Slovenske škofovske konference dobili tudi uradno listino o imenovanju. Sklep Slovenske škofovske konference pa je bil objavljen v tretji številki *Sporočil slovenskih škofij* (24. letnik, 1. marec 2006, str. 49).⁵

³ Besedilo se glasi:

Slovenska akademija znanosti in umetnosti je z zanimanjem spremljala pripravo slovenskega standardnega prevoda Svetega pisma, ki je izšel leta 1996. Ob izidu novega prevoda je SAZU zelo tvorno sodelovala kot akademska pokroviteljica velikega mednarodnega simpozija, ki je septembra 1996 potekal v Cankarjevem domu. Leta 1998 je založba SAZU tudi izdala monumentalni zbornik *Interpretacija Svetega pisma*. Od leta 2004 je SAZU poleg Univerze v Ljubljani akademska pokroviteljica v pripravi svetovnega kongresa združenja International Organization for the Study of the Old Testament (IOSOT).

Akademiki Kajetan Gantar, Jože Krašovec in Alojz Rebula so sodelovali kot prevajalci v pripravi slovenskega standardnega prevoda Svetega pisma; akademik Krašovec kot predsednik Koordinacijskega odbora. Glede na pomen in razširjenost knjige Svetega pisma se nam zdi utemeljeno in potrebno, da ista skupina prevajalcev in drugih sodelavcev prevod ponovno temeljito pregleda in ga v še popolnejši obliki ponovno predstavi slovenski in mednarodni javnosti. S tem se pridružujemo pobudi senata Teološke fakultete z dne 9. januarja 2006. Poleg navedenih treh akademikov bodo tudi drugi strokovnjaki SAZU, predvsem slovenisti, gotovo z veseljem na voljo za razreševanje morebitnih strokovnih vprašanj pri pripravi revidirane izdaje prevoda Svetega pisma.

⁴ Besedilo se glasi:

Podpiramo predlog senata TEOF in naročamo, da se pristopi k pripravi *katoliške izdaje Svetega pisma*. Katoliška Cerkev ima pravico in dolžnost, da samostojno in neovirano razpolaga z izdajanjem *Svetega pisma*.

Na predlog senata TEOF v koordinacijski odbor za pripravo revizije prevoda *Svetega pisma* imenujemo naslednje strokovnjake: dr. Jožeta Krašovca kot predsednika, dr. Maksimilijana Matjaža, dr. Marijana Peklaja, p. dr. Mirana Špeliča OFM, s. dr. Snežno Terezijo Večko OSU in s. dr. Mirjano Filipič SL.

Za Vaše prizadevanje, da bi za izvedbo tega projekta pridobili tudi sofinanciranje s strani države ter pripravljenost vsestranskega sodelovanja, se Vam iskreno zahvaljujemo in Vam želimo obilo Božjega blagoslova.

⁵ Besedilo se glasi:

Na predlog senata Teološke fakultete Univerze v Ljubljani so se škofje odločili, da se po desetih letih od dokončanja Standardnega prevoda Svetega pisma pripravi katoliška izdaja Svetega pisma. Potrjujejo predlagani koordinacijski odbor za pripravo revizije prevoda Svetega pisma, ki ga sestavljajo: dr. Jože Krašovec kot predsednik, dr. Maksimilijan Matjaž, dr. Marijan Peklaj, p. dr. Miran Špelič OFM, s. Snežna Terezija Večko OSU in s. Mirjana Filipič SL.

Prva naloga imenovanega koordinacijskega odbora bo dogovor o tem, kako ob upoštevanju načel, ki so bila sprejeta v petnajstih letih priprave SSP in jih je predsednik Koordinacijskega odbora, Jože Krašovec, objavil v knjigi *Med izvornikom in prevodi*,⁶ doseči idealno skladnost prevoda na leksikalni, semantični, slogovni, literarni in kulturno-zgodovinski ravni. Drugo pomembno vprašanje je, kako izboljšati in dopolniti uvode, opombe, reference in dodatke. Glede prevoda svetopisemskega besedila velja omeniti, da že nekaj let deluje Komisija za pripravo bogoslužnih knjig pri Slovenski škofovski konferenci, in sicer v sestavi: doc. dr. Bogdan Dolenc, prof. Jože Faganel, akad. prof. dr. Kajetan Gantar, akad. prof. dr. Jože Krašovec, prof. Mirko Mahnič, doc. dr. Maksimilijan Matjaž, p. doc. dr. Miran Špelič (koordinator). Sklep o imenovanju komisije je uradno sporočil nadškof dr. Franc Rodé v dopisu z dne 22. avgusta 1997 (št. 727/97).⁷

Komisija za pripravo bogoslužnih knjig je doslej že temeljito priredila celoten psalter za potrebe bogoslužja in je že izdala vse tri nedeljske lekcionarje. Ker je psalter zaradi izročila v recitiranju in petju psalmov najbolj zahteven in problematičen del Svetega pisma v široki liturgični rabi in zaradi tega zahteva posebno korenit poseg v osnovno strukturo, besedni red in v prevodne opcije v luči Septuaginte in Vulgate, bo treba presoditi, koliko sprememb, ki jih je sprejela Komisija za pripravo bogoslužnih knjig v skupnem korenitem strokovnem branju psalterja, pride v revidirani SSP.

2. Načela in poti do francoske Jeruzalemske Biblije (Bible de Jérusalem)

Francoska Jeruzalemska Biblija je najbolj priznan in vpliven katoliški prevod Svetega pisma po drugi svetovni vojni. Gre za klasičen prevod, ki se dokaj dosledno drži izvornih besedil, značilnega svetopisemskega sloga, in sicer v lepi sodobni francoščini. Toda slovesa te Biblije ne povezujejo toliko s prevodom kot z odličnimi in uporabnimi uvodi, opombami, referencami in raznimi dodatki. Vpliv Jeruzalemske Biblije se kaže v tem, da so jo priredili v številne druge jezike, npr. angleščino, nemščino, italijanščino, španščino, hrvaščino itd. Na Hrvaškem je Jeruzalemska Biblija trenutno razširjena kot standardni hrvaški katoliški prevod Svetega pisma. Poimenovanje *Bible de Jérusalem* je povezano z dejstvom, da je pobuda za pripravo stan-

⁶ Gl. Dela / Opera 57 (Ljubljana: SAZU / Svetopisemska družba Slovenije, 2001).

⁷ Glavni del besedila se glasi:

Na 45. seji SŠK, 16. junija 1997 v Ljubljani, je bil sprejet sklep za prevajanje in novo izdajo bogoslužnih knjig. V lepi slovenščini in zanesljivem prevodu naj izidejo naslednje bogoslužne knjige: lekcionarji, prošnje za vse potrebe, breviri in misal. Pri uresničitvi te zamisli bodo sodelovali pristojni strokovnjaki, na čelu s koordinatorjem p. Miranom Špeličem.

dardnega francoskega komentiranega prevoda Svetega pisma nastala v okviru francoske biblične šole v Jeruzalemu, ki se uradno imenuje *Ecole Biblique et archéologique Française* in jo vodijo francoski dominikanci v okviru dominikanskega samostana Svetega Štefana v Jeruzalemu.⁸

Odmevi Jeruzalemske Biblije v Sloveniji, naše izkušnje s pripravo SSP in naša naloga revizije tega prevoda so zelo dober razlog, da razloge za pripravo Jeruzalemske Biblije, njen nastanek in stopnje revizije prevoda predstavimo širši slovenski javnosti, pri tem pa navedemo tudi ključne podatke glede načel in izvedbe SSP. V zvezi z novjšimi standardnimi evropskimi prevodi nas zanimajo strokovna vprašanja, predvsem temeljna načela, ki so obveljala za prvi prevod in za kasnejše revizije prevoda, za pripravo uvodov, opomb, referenc in dodatkov. Zelo pomembno je dejstvo, da so prevod Svetega pisma za javno rabo v Cerkvi povsod pripravljali v popolnem soglasju z vodstvom Cerkve.

2.1 Priprava prve izdaje v 43 zvezkih v letih od 1948 do 1954

Zamisel o pripravi sodobnega francoskega komentiranega prevoda Svetega pisma se je porajala v težkih letih druge svetovne vojne, ko so številni v Cerkvi čutili potrebo po vrnitvi k izviru razodetja. 15. maja 1943 je dominikanski pater Th.-G. Chiffлот, odgovorni literarni urednik pri založbi Cerf v Parizu, podal pisno pobudo za pripravo prevoda Svetega pisma v duhu »krščanskih klasikov« v okviru francoske biblične šole v Jeruzalemu. Malo za tem, 30. septembra 1943, je papež Pij XII. izdal slovito encikliko *Po navdihu Božjega Duha (Divino Afflante Spiritu)*, ki v Katoliški cerkvi pomeni mejnik glede odnosa do sodobnih svetopisemskih znanosti in sploh pomena Svetega pisma za krščansko skupnost. Ko se je 5. marca 1945 dominikanski provincial v Parizu podal na pot v Jeruzalem, mu je pater Chiffлот izročil svoj pisni predlog za pripravo komentiranega prevoda, da ga osebno predstavi profesorjem biblične šole v Jeruzalemu. V dopisu je urednik predlagal projekt v treh etapah:

1. Izdaja prevoda z dobrimi uvodi in opombami v zvezkih po posameznih svetopisemskih knjigah, da se čim bolj pokaže individualni značaj posameznih knjig.
2. Biblija v eni, dveh ali treh knjigah s skrčenim obsegom uvodov in opomb, ki bi spominjale na konkordance in reference.
3. Ljudska izdaja celotne Nove zaveze in nekaterih knjig Stare zaveze.

⁸ Posebno dragoceno strokovno poročilo je objavil eden glavnih organizatorjev projekta, pater R. P. François Refoulé, »La Bible de Jérusalem,« v: Pierre-Maurice Bogaert, ur., *Les Bibles en Français: Histoire illustrée su moyen âge à nos jours* (Turnhout: Prepols, 1991), 219-223. Gl. tudi Pierre Grelot, recenzija Jeruzalemske in Ostyjeve Biblije, v: *Revue Biblique* 81 (1974): 103-116; Frédéric Delforge, *La Bible en France et dans la francophonie: Histoire, traduction, diffusion* (Paris: Publisud / Société Biblique Française, 1991).

Pater Chiffлот je za prvi dve etapi predvidel deset let skrbnega dela.

Takrat je bil direktor Biblične šole v Jeruzalemu zelo ugleden ekseget Stare zaveze, pater Roland de Vaux. Jasno izdelan in konkretiziran predlog sobrata Chiffлот ga je spravil zadrego, ker se je moral odločati med svojim prepričanjem, da je prvenstvena naloga Biblične šole znanstveno raziskovanje Svetega pisma, in med resnično potrebo po posredovanju sodobne biblične znanosti najširšim množicam vernikov in drugih potencialnih bralcev. Zavedal se je tudi, da »so najboljši posredovalci specialisti«, saj samo oni lahko znanost zares približajo širšemu krogu bralcev.⁹ Pater Roland de Vaux se je končno strinjal, da Biblična šola v Jeruzalemu izvede projekt, in je skupaj s patrom Chiffлот pripravil načrt za pripravo 43 zvezkov ob sodelovanju najboljših strokovnjakov za Sveto pismo iz Francije in Belgije. Večina predvidenih sodelavcev je študirala na Biblični šoli v Jeruzalemu in je torej imela osebne stike s to ustanovo.

Delo so organizirali tako, da so vsak zvezek pripravili vsaj trije strokovnjaki, prevajalec in dva pregledovalca, od katerih je eden prevod pregledal pod vidikom eksegetičnih vprašanj, drugi pod vidikom francoskega jezika. Pater Th.-G. Chiffлот se je zelo prizadeval, da novi prevod postane tudi literarna mojstrovina, zato je v projekt vključil priznane mojstre francoske besede: E. Gilson, H. I. Marrou, G. Marcel, A. Beguin, M. Carrouges. Podobno kot v pripravi Biblije stoletja (*Bible du Centenaire*), ki so jo začeli pripravljati leta 1913 in so jo končali leta 1947, so v pripravi Jeruzalemske Biblije bila v veljavi naslednja načela: skladnost z izvirnim besedilom, zavestna skrb za ohranitev okusa po izvirniku, upoštevanje literarne kritike in obsežne opombe. Roland de Vaux in Th.-G. Chiffлот sta sicer sodelavcem puščala svobodo glede uporabe vzorcev, kot je Biblija stoletja, in literature. Nobenih napotkov nista dajala, da bi dosegli homogenost prevoda in spremljevalnih besedil. Za transkripcijo osebnih imen je veljalo pravilo, da ohranijo tradicionalno obliko.

2.2 Jeruzalemska Biblija v eni knjigi leta 1956

Izdaja novega komentiranega francoskega prevoda Svetega pisma v 43 zvezkih je bila uspešna, saj so nekateri zvezki doživeli tudi pet ponatisov. Toliko bolj se je čutila potreba po pripravi komentiranega prevoda v eni sami knjigi. Izdaja v 43 zvezkih ima svoje prednosti, pa tudi pomanjkljivosti. Najbolj opazna pomanjkljivost je v tem, da nihče ni dovolj poskrbel za homogenost v prevodu in spremljevalnih besedilih. Ta izkušnja je očitno prepričala vse sodelavce, da izdaja v eni knjigi zahteva popolno predelavo oziroma novo delo s posebno skrbjo za poenotenje strokovnih

⁹ Gl. Roland de Veaux, »Le Père Chiffлот,« v: *La Vie Spirituelle* 46 (octobre 1964), 518.

in uredniških načel. Prvi cilj je bil homogenost prevoda samega. Dela so se lotili Th. G. Chiffot, Roland de Vaux in Pierre Benoit. Najprej so revidirali vseh 43 zvezkov, potem so zaradi manjšega možnega obsega napisali nove, bolj zgoščene uvode, in sicer večinoma ne za vsako knjigo posebej, temveč skupaj za posamezne večje ali manjše oddelke: Petero-knjžje, zgodovinske knjige v podskupinah, modrostne knjige, sinoptični evangeliji, Janezov evangelij, Apostolska dela, Pavlova pisma, Katoliška pisma, Apokalipsa. Korenito revidirane uvode so napisali: Roland de Vaux za Staro zavezo, Pierre Benoit za večino Nove zaveze, Pierre Boismard za Janezove spise.

Bistvene značilnosti izdaje iz leta 1956 so podane v predgovoru (*Avertissement*) na str. XII-XIII posebej za prevod, opombe in reference na robu. Glede prevoda beremo, da so se odgovorni za revizijo samo v primerih najpomembnejših različic v izvorniku odločili za navedbo v opombi, in sicer v primerih, ko se prevod ne ujema s »sprejetim besedilom«. Tako imenovane glose so stavljene v oklepaju. Najpomembnejša informacija splošne vsebinske narave se glasi:

V tej izdaji smo se trudili, da zmanjšamo razliko v prevodih, ko so bili isti izrazi ali enake besedne zveze izvornika v različnih zvezkih prejšnje izdaje različno prevedeni. Vendarle je upoštevana pomenska širina nekaterih hebrejskih ali grških izrazov, za katere ni vedno mogoče najti ene same ustreznice v francoščini. Upoštevali so tudi sobesedilo. Namesto absolutni enotnosti v obliki (*uniformité*) so vedno dali prednost zvestobi besedilu (in gibanju tega besedila), ki včasih izključuje takšno enotnost v obliki. Po drugi strani so tehnične izraze, ki imajo en pomen, vedno prevedli z isto ustreznico.

Pomembna novost izdaje iz leta 1956 je poenotenje transliteracije lastnih imen tako, da sprejeta oblika čim bolj ustreza tisti, ki jo imajo imena v hebrejščini ali grščini in ni obremenjena z znamenji, ki so v rabi v tehničnih delih. Znana imena, ki so postala del kulturnega izročila, so ohranila tradicionalno obliko.

Posebno korenita je bila revizija opomb. V razmerju do izdaje v 43 zvezkih je odgovorna skupina opombe skrčila tako, da so izločili podatke, ki zadevajo vprašanje tekstne kritike in literarnih vrst ter vzporedna mesta ali dublete. Kot nadomestilo za te podatke pa sta na pobudo patra Chiffot patra de Vaux in Benoit izdelala sintetične opombe (*notes clefs*), v katerih razlagata tehnične izraze, ki se pogosto pojavljajo v Svetem pismu, in vsebine, teme ter pojme, ki so posebnega pomena v zgodovini razodetja, npr. pojem »ostanek« (gl. opombo k Iz 4,3) ali besedno zvezo »sin človekov« (gl. opombo k Mt 8,20). Sintetične opombe, ki imajo na kakšnem drugem mestu dopolnilno razlago, so ob referenci opremljene z znakom +, na koncu knjige pa so vse sintetične opombe navedene po abecednem redu. Sintetične opombe so najbolj pripomogle k temu, da je

komentiran prevod Jeruzalemske biblične šole postal pojem zares uporabne izdaje za vse vrste študentov in pastoralnih delavcev.

Obrobne reference označujejo razne vrste identičnosti ali podobnosti besedil na drugih mestih, zato so nekatere opremljene z dogovorjenimi znaki.

2.3 Revizija Jeruzalemske Biblije leta 1973

Nekatere kritične pripombe, predvsem pa hiter napredek v biblični znanosti, so kakih deset let po izidu izdaje v eni knjigi narekovale pripravo nove revidirane izdaje. Takrat so nekateri sodelavci poskušali doseči, da bi pri reviziji sodelovali tudi protestantski eksegeti, toda ta poskus ni rodil ekumenske Jeruzalemske Biblije, temveč drug ekumenski prevod (TOB), zato so novo revizijo spet pripravili samo katoliški eksegeti, in sicer patra Roland de Vaux in Pierre Benoit ter gospa Marrios-Auscher. Besedilo Nove zaveze je doživelo sorazmerno malo posegov, pač pa je pater Benoit na novo napisal uvod v sinoptične evangelije na temelju nove hipoteze patra Pierra Boismarda glede sinoptičnega vprašanja. Besedilo Stare zaveze je bilo bolj korenito spremenjeno, predvsem v knjigah Eksodusa, Izaija in Visoke pesmi. Prvenstveni cilj celotne revizije je bila večja zvestoba v razmerju do masoretskega besedila in poenotenje besedišča. Namesto da bi se na mestih večjih tekstnokritičnih težav prehitro zatekli k rešitvam v starih grških, sirskih in latinskih prevodih, so poskušali pomen iskati v okviru hebrejskih jezikovnih prvin. Načelo zvestobe so kombinirali z načelom slogovnih značilnosti in jasnosti ali berljivosti prevedenega besedila. Občuten je poseg v opombe, ki jih je v revidirani izdaji iz leta 1973 za četrtno več kakor v izdaji z leta 1956. Zato ni čudno, da je delo revizije trajalo osem let. V predgovoru (*Avertissement*) je besedilo kljub temu v bistvu ostalo isto. Splošno razširjeno poimenovanje prevoda kot Jeruzalemske Biblije pa je v tej izdaji prišlo v glavni naslov: *La Bible de Jérusalem*.

3. La traduction oecuménique de la Bible (TOB) od zamisli do uresničitve

Francoščina je sicer jezik katoliške večine (Francija, Belgija, Kanada), a je pomembna tudi v Švici, Polineziji, na Haitih, v zahodni Afriki, na Madagaskarju in drugod; postala je celo eden od svetovno pomembnih jezikov. Zato je razumljivo, da so izkušnje o prizadevanju za ekumenski prevod Svetega pisma na tem govornem področju posebno zanimive, če ne edinstvene. V Franciji se je zamisel o ekumenskem prevodu porajala že pred stoletji. Leta 1676 so takšen projekt poskušali Richard Simon in pastori v Charentonu, leta 1866 švicarski pastor Emmanuel Pétavel, toda takratni duhovni tokovi še niso dopuščali, da bi se cerkve dovolj vsestran-

sko zavezale za ekumenske projekte. Kmalu po drugi svetovni vojni pa se je to vendarle zgodilo.

3.1 Okoliščine zamisli in poti do izdaje ekumenske Biblije (1961)

Po nekaterih predhodnih pogovorih se je dne 19. decembra 1961 pater Chiffлот, urednik pri založbi Cerf v Parizu, sestal s pobudniki s protestantske in katoliške strani, da bi poskusili pripraviti ekumenski prevod ob sodelovanju založbe Cerf in Francoske biblične družbe. 22. decembra 1961 je pater Chiffлот pisno povzel opis okoliščin na protestantski strani:

1. Protestantski prevod, ki ga uporabljajo, ni več zadovoljiv.
2. Združene biblične družbe se iz kadrovskih in finančnih razlogov ne morejo odločiti za podporo novega prevoda, poleg tega spremljajo revizijo Biblije Segond.
3. Med protestanti obstaja nesoglasje glede opomb: eni bi jih omejili na nujne tekstnokritične informacije, drugi si želijo tudi obsežnejše opombe.
4. Nekateri protestantski »fundamentalisti« zavračajo vsako znanstvenokritično obravnavo Svetega pisma.

Glede na te okoliščine so bile opredeljene štiri opcije:

1. Protestanti morda sprejmejo Jeruzalemske Biblije s celotnim ali omejenim obsegom opomb.
2. Novi prevod ali revizija protestantske Biblije ob upoštevanju Jeruzalemske Biblije.
3. »Protestantska« izdaja Jeruzalemske Biblije, ki bi jo revidirali s soglasjem odgovornih.
4. Interkonfesionalna revizija Jeruzalemske Biblije, ki bi jo pripravili ob sodelovanju avtorjev Jeruzalemske Biblije in Francoske biblične družbe.

Nekaj dni kasneje so Združene biblične družbe odgovorile, da se predlaganemu projektu ne morejo pridružiti, ker so se že odločili za revizijo Biblije Segond. Pomanjkanje ustreznega prevoda na protestantski strani je protestante gnalo k iskanju poti do uresničitve projekta ekumenske Biblije. Švicarski protestantski eksegeti, ki niso vedeli za zgoraj omenjene pogovore iz leta 1961, so začeli pripravljati načrt za nov protestantski prevod, ki bi vseboval tudi uvode in opombe. Februarja 1964 so predstavniki francoskih protestantskih združenj na rednem srečanju v Parizu izrazili željo po ekumenski Bibliji. Tajnik Združenih bibličnih družb, dr. Olivier Béguin, se je za projekt končno navdušil in namesto revizije Biblije Segond podprl revizijo Jeruzalemske Biblije. Menil je, da bi s tem premostili antagonizem med Združenimi bibličnimi družbami in Katoliško cerkvijo. Dr. Olivier Béguin je s tem prevzel nase precejšnje tveganje,

ker so nekatere protestantske cerkve, ki v večinskih cerkvah veljajo za sekte, ostale zelo nezaupljive oziroma celo sovražne do Katoliške cerkve. Zamisel je uspela zaradi pozitivne klime, ki je nastala z izvolitvijo papeža Janeza XXIII. in zasedanja II. vatikanskega cerkvenega zbora.

Dne 22. julija 1964 so se sestali predstavnik založbe Cerf, pater Roland de Vaux in nekaj protestantskih biblicistov iz Centra Villemétrie, da bi se pogovorili o načinu ekumenske revizije Jeruzalemske Biblije. Dosegli so soglasje, da ob sodelovanju avtorjev Jeruzalemske Biblije in protestantskih biblicistov dosežejo skupno besedilo prevoda, uvodov in opomb na temelju izvirnih jezikov ob dopustitvi prevzema različic iz Septuaginte, če so za to dovolj dobri razlogi. Za arbitražo sta bila določena pater Pierre Benoit in prof. Oscar Cullmann, P. Chazel in H.-I. Marrou pa sta bila določena za harmonizacijo ob upoštevanju bibličnega sloga. Toda 16. oktobra 1964 so Združene biblične družbe v Parizu sklicale sestanek francoskih, belgijskih in švicarskih biblicistov, da bi se pogovorili o zamisli ekumenske Biblije. V tem krogu se je tehtnica že nagibala bolj v smer podpore povsem novega, ekumenskega prevoda, čeprav je uradno bil sprejet sklep, da se pripravi skupna revizija Jeruzalemske Biblije. Ko so se 13. novembra 1964 sestali katoliški in protestantski biblicisti, se je pokazalo, da je katoliška stran, predvsem patra Roland de Vaux in Pierre Benoit, vztrajala na reviziji Jeruzalemske Biblije, med tem ko so protestanti želeli povsem nov prevod. Poskusno besedilo v iskanju tipa revizije oziroma prevoda je bilo Pavlovo Pismo Rimljanom.

23. januarja 1965 sta na sestanku na založbi Cerf protestantski profesor Pierre Bonnard in katoliški profesor, jezuit Stanislav Lyonnet, predstavila predlog skupnega prevoda Pisma Rimljanom. Udeleženci pogovora so začeli bolj odločno zagovarjati zamisel o resničnem ekumenskem prevodu Biblije, namesto revizije Jeruzalemske Biblije. Potem so morali prepričati še profesorje Biblične šole v Jeruzalemu, predvsem patra Rolanda de Veuxa, ki se je najbolj zavzemal za revizijo Jeruzalemske Biblije. Končno je pristal na dogovor, da se vzporedno zastavita dva projekta: revizija Jeruzalemske Biblije za rabo v Katoliški cerkvi in ekumenski prevod Svetega pisma za širšo splošno rabo. Patra Roland de Vaux in Pierre Benoit sta pristala, da bosta sodelovala tudi pri pripravi ekumenskega prevoda Biblije kot »katoliška arbitra«. V tem obdobju so pomislili tudi na sodelovanje francoske pravoslavne Cerkve in judovskih skupnosti. Metropolit Meletios se je takoj strinjal, da pravoslavna Cerkve sodeluje po svojih močeh pri pregledovanju prevoda, uvodov in opomb, predvsem v okviru pravoslavne teološke šole Svetega Sergeja v Parizu.

Za neposredno sodelovanje judovskih strokovnjakov se niso odločili, a so dosegli, da na različne načine v pripravi TOB upoštevajo judovsko izročilo. Najpomembnejša je bila odločitev, da se bodo v pripravi prevo-

da hebrejskega Svetega pisma dokaj striktno držali masoretskega teksta, ki so ga judovski strokovnjaki vokalizirali v obdobju od 6. do 9. stoletja po Kristusu. Drugi posredni dokaz za upoštevanje judovskega izročila je odločitev, da knjige hebrejskega dela Stare zaveze razporedijo po judovskem kanonu. Sledijo devterokanonične knjige, ki so izvirne v grški Bibliji (Septuaginti) in jih Katoliška cerkev in pravoslavne cerkve priznavajo kot navdihnjene. Tretje znamenje upoštevanja judovskega izročila je odločitev, da se v transliteraciji lastnih imen čim bolj držijo hebrejske oblike, razen v primerih znanih imen, ki so postala del kulturne zgodovine. Četrto znamenje pozornosti do judovskega izročila je odločitev, da sodelavci v razreševanju težkih mest izvirnega hebrejskega besedila in v opombah upoštevajo znane judovske eksegete srednjega veka, kot so Raši, Kimhi in Ibn Ezra.

Zanimiva je odločitev glede izdaje. Že na začetku je bil dosežen dogovor, da bo ekumenski prevod Svetega pisma izšel v sozaložništvu katoliške založbe Cerf in Združenih bibličnih družb. Zaradi velike razlike v obsegu in zahtevnosti Stare in Nove zaveze je Nova zaveza izšla leta 1972, Stara zaveza pa leta 1975. Za pripravo komentiranega prevoda so že na začetku predvideli deset let, zato so v projekt vključili okoli sto petdeset strokovnjakov. Ključno delo redakcije pa je opravila majhna skupina redaktorjev: Ph. Reymond, J.-L. Déclais, J. Prignaud, P. Dornier, P. Geoltrain. Da bi v pripravi prevoda, uvodov in opomb uskladili morebitna različna stališča, so za rabsodišče imenovali dve komisiji, eno za Novo, eno za Staro zavezo. V komisiji so bili nesporne avtoritete na eksegetičnem področju: profesorja W. Vischer in Roland de Vaux za Staro zavezo, profesorja Oscar Cullmann in Pierre Benoit za Novo zavezo. Toda zgodilo se je, da se v zvezi s pripravo Nove zaveze sploh ni pojavilo gradivo za rabsodbo, v zvezi s pripravo Stare zaveze pa samo za Visoko pesem; imenovana člana komisije glede te knjige nista želela odpirati razprave.

3.2. Zvestoba izvirniku, upoštevanje bibličnega sloga in poenotenje besedišča

Osnovno vodilo zvestobe v razmerju do masoretskega besedila in grškega izvirnika v grškem delu Stare zaveze in Nove zaveze vključuje najpomembnejši vidik zvestobe izvirniku, to je upoštevanje sloga izvirnega besedila. Eden glavnih sodelavcev s protestantske strani, profesor Philippe Reymond, to odločitev že na začetku izvajanja projekta takole opisuje:

Vzporedno z zvestobo masoretskemu besedilu smo želeli ohraniti določeno zvestobo hebrejskemu načinu izražanja in slogu. Odločili smo se torej, da ostanemo zelo blizu besedilu. Če je kakšen stavek v hebrejščini težak, vsebuje ponavljanje besed, dolgoveznosti, nerodnosti, smo se po principu odpovedali poskusu, da bi ga v francoščini izboljšali; nimamo

namena »delati sloga«: zakaj ne bi bralcu pustili, da občuti razliko med natančnim izražanjem pravnega teksta ali devteronomističnega spodbudnega govora in med bliskajočimi nastopi ter okrajšanimi prvinami preoškega izbruha? Brez slehernega dvoma bo takšen slog prevoda imel »semitske« sledove. Toda ali niso bralci v dobi, ko vemo, kako različne so kulture prebivalstva zemlje (TOB ni namenjena samo Evropejcem), v dobi, ko ves tisk do najmanjših ilustriranih časopisov govori o arheoloških odkritjih, že dovezetni za dejstvo, da Božja beseda ne prihaja k njim kot masiven blok, zahodno obarvan, temveč kot razodetje, ki je prispelo do njih preko zgodovine?¹⁰

Avtorji TOB so se seveda zavedali, da osnovnega pravila zvestobe izvirniku ni mogoče jemati striktno v vsakem pogledu. Meje tega pravila takole opisuje:

Jasno je seveda, da TOB mora biti sposobna za glasno branje, čeprav hoče biti znanstven prevod. Ta obveznost se vedno postavlja pred prevajalce, da bi bila njihovo besedišče in njihov način izražanja preprosta in razumljiva ljudem Cerkve. Glede Psalmov je očitno, da striktnega prevoda ni mogoče kar tako peti v verskih skupnosti: besedilom je treba dati ritem, ki ga prevajalci zelo težko najdejo neposredno, ne da bi izdali svoj prvi cilj, ki je točnost. Zato se je dopustilo, da (francoski) Nacionalni center za pastoralo in liturgijo (katoliška organizacija) prejme besedilo Psalmov celo pred izidom, da bi ga lahko priredili za potrebe psalmskega petja. Toda takoj naj omenim, da poteka adaptacija v okviru ekumenske skupine.¹¹

Profesor Raymond je v svojem prispevku drugi oddelek naslovil: *Homogénéité de la traduction*. Ker je ekumenski prevod delo zelo številnih avtorjev, so bili določeni trije koordinatorji, ki bi poenotili, kolikor je le mogoče, prevod besedišča v prevodu različnih knjig; za Staro zavezo sta bila dva, za Novo zavezo eden. Ob mednarodnem kongresu avgusta 1965 v Genevi je skupina teologov iz francoskega govornega področja zahtevala, da se pripravi slovar vsaj dvesto besed, ki bi jih bilo treba v prevodu imeti v enotni obliki. Poleg tega je bilo treba pripraviti seznam stereotipnih hebrejskih besednih zvez, ki morajo po vseh pravih biti enotno prevedene. Koordinatorja za Staro zavezo sta pripravila seznam okoli štiristo terminov in besednih zvez. Napetost med razlogi za enotnost in različnost so rešili s pravilom, da se upoštevanje slovarja zelo priporoča, vendar ni nujno zavezujoč. To velja zlasti v primerih, ko hebrejsko besedo v vseh časih prevajajo z več kakor z eno ustreznico v prevodnem jeziku.

¹⁰ Gl. strokovno poročilo »Vers une traduction française oecuménique de la Bible,« v: G. W. Anderson et. al., ur., *Hebräische Wortforschung: Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner* (VTSup 16; Leiden: E. J. Brill, 1967), 235.

¹¹ Gl. navedeno poročilo, str. 235-236.

ku. Namen slovarja ni bil samo ta, da se doseže enotnost v prevodu različnih mest in knjig, temveč tudi, da bi se izognili prevajanju različnih hebrejskih besed z eno in isto francosko besedo. Eden izmed pripomočkov za doseg tega cilja je bila tematska razporeditev besed: tematika besede, ljubezni, postave, odrešenja, templja, vladarjev, daritev, slabosti, jeze, nasilja, uničenja, zapovedi, greha, neumnosti, ljudstva, vode, zemeljski relief, vremenoslovje.

3.3 Problem uvodov in opomb zaradi različnih stališč med protestanti in pravoslavni

Za protestante je značilno, da na splošno niso naklonjeni komentiranim izdajam Svetega pisma, zlasti ko gre za opombe teološke, dogmatične narave, čeprav se sicer zelo prizadevajo za vsestransko znanstveno raziskovanje Svetega pisma in objavljajo obsežne komentarje ter druge eksegetične študije. Enako značilno za protestante pa je tudi, da so med njimi zelo velike razlike v pogledih na vlogo uvodov, opomb, reference in dodatkov v izdajah Svetega pisma. V pripravi TOB je prevladalo stališče, da ta izdaja v tem pogledu ne sme zaostajati za Jeruzalemsko Biblijo. Protestanti so pristali na dovolj velik obseg uvodov in »tehničnih« opomb, ki zadevajo jezikoslovne, zemljepisne, zgodovinske in do neke mere pomenske informacije. V primeru nepreseženih razlik v stališčih med katoliškimi in protestantskimi avtorji so se odločili za dvojne ali celo trojne opombe. Eden izmed katoliških sodelavcev v projektu, profesor pater P. Dreyfus, je v nekem predavanju takole opisal odnos protestantov do sintetičnih opomb:

Pripravili smo precejšnje število ključnih opomb (*notes clefs*): *meso, duh, opravičenje, odrešenje, vera, svetost, slava* itd. Na moje veliko presenečenje med redakcijo teh opomb niso nastali večji problemi. Stališča, ki sem jih imel za specifično katoliška, so brez zadržka in nedvoumno potrdili protestantski člani naše skupine. ... Razlog mojega začudenja je bilo najbrž moje nepoznavanje protestantskih stališč. ... Toda neizpodbiten vtis dvoumnosti ostaja celo znotraj našega zadovoljstva, da smo prispeli do priprave skupnih sintetičnih opomb o zadevah, ki veljajo za najbolj kontroverzne v Pismu Rimljanom. Po eni strani je soglasje bilo lojalno: s podpisom bi se zavezali istim obrazcem ... Toda imeli bi zelo jasen vtis, da bi ti obrazci spremenili pomen do mere, do katere je pri kom krščanska skrivnost bila strukturirana drugače.

Odgovorni za projekt ekumenskega prevoda Svetega pisma so se zelo prizadevali, da bi priprava prevoda potekala v popolnem soglasju z vodstvom Katoliške cerkve in protestantskih ter pravoslavnih cerkva. Na katoliški strani so dosegli podporo s strani uglednih kardinalov. Med sklepnim zasedanjem II. vaticanskega cerkvenega zbora so 1. oktobra

1965 projekt predstavili škofom francoskega govornega področja in opazovalcem v kulturnem središču Svetega Ludvika Francoskega v Rimu. Ob prizadevanjih za doseg soglasja med Katoliško cerkvijo in protestantskimi cerkvami se je pokazalo, da na katoliški strani sploh ni bilo težav, med tem ko je na protestantski strani bilo čutiti določeno zadržanost. Ko so 16. januarja 1967 na Sorboni slovesno predstavili bogato komentiran prevod Pisma Rimljanom, ni bilo negativne reakcije. Toda leto kasneje je završalo v Združenih državah Amerike. Nekatero protestantske cerkve so zagrozile celo, da bodo povzročile razkol in bodo ustanovile novo biblično družbo, če bodo Združene biblične družbe sprejele opombe TOB. Spor so rešili z dogovorom, da bodo Združene biblične družbe imele avtorske pravice za prevod, katoliška založba Les Berges et les Mages pa za opombe.

Dne 1. junija 1968 je bil sklenjen dogovor med izvršilnim odborom Združenih bibličnih družb in sekretariatom Svetega sedeža za edinost kristjanov glede narave opomb v ekumenski izdaji Svetega pisma.¹² Navodila so bila nekoliko prirejena 16. novembra 1987. Navodila določajo naslednje vrste opomb: različni možni načini branja besedila v izvirniku, različni stari prevodi, razlaga lastnih imen, besedne igre, zgodovinske in kulturne okoliščine. Vse opombe teološke narave ta navodila izključujejo. 6. novembra 1972 so na ekumenskem zborovanju v cerkvi St-Germain-des-Prés predstavili izid celotne Nove zaveze, ki pa je imela tudi veliko opomb teološke narave, zato je prišla na dan določena bojazen, da delo ne bo pri vseh enako dobro sprejeto. Pomisleki so se polegli, ko sta na predstavitev prišla apostolski nuncij za Francijo in prvi tajnik ekumenskega sveta cerkva, Dr. Visser't Hooft. 22. junija 1973 pa je posebno delegacijo sprejel papež Pavel VI., da je osebno prejel izvod Nove zaveze. Ob tej priložnosti je papež delegate projekta nagovoril z naslednjimi besedami:

Ekumenski prevod, ki ste nam ga želeli predstaviti, vsekakor zavzema čisto posebno mesto. Dejansko ni samo moderen prevod, z opombami zemljepisnega, zgodovinskega in jezikovnega značaja, kot se običajno dogaja; bralcu nudi obsežne eksegetične in teološke opombe. Glede teh opomb bi dali to opazko; razen uvoda v to ali ono pismo in na nekaterih besedilih, ki so tradicionalno kontroverzna – kjer se torej pojavljajo lastne razlage v različnih veroizpovedih – je vaš komentar takšen, da skoraj vedno predstavlja eno samo in isto razlago, ki jo lahko odkrito sprejmejo predstavniki vseh veroizpovedi, ki sodelujejo pri delu. To ni trenutek, ko bi se ustavljali pri napornem delu, ki ste ga opravili. Naj zadošča izraz našega zadovoljstva nad dejstvom, da se je sto petdeset ustvarjalcev tega

¹² Besedilo je bilo objavljeno v *La Documentation Catholique*, št. 1518, 8. junij 1968, kol. 981-991.

prevoda – protestantskih, pravoslavnih in katoliških – lahko srečalo in sodelovalo do te mere, da so lahko predstavili Božjo besedo.¹³

Iz vsebine tega nagovora sledi, da je Sveti sedež v celoti odobril edinstveni dosežek francoske ekumenske Biblije. Toda do neke mere se je zataknilo v strokovnih in vodstvenih krogih pravoslavnih cerkva. Zaradi majhnega števila strokovnjakov in zaradi prezaposlenosti pravoslavni bibličisti niso aktivno sodelovali pri projektu, a so ves čas imeli možnost, da so dajali pripombe k besedilu v nastajanju. Nekateri so začeli širiti vest, da so nekatera stališča v TOB preveč liberalna ali preveč racionalistična, preveč oddaljena od razlag cerkvenih očetov. Takšni pomisleki so vodili do tega, da so 24. maja 1971 na srečanju katoliških, protestantskih in pravoslavnih cerkvenih avtoritet pravoslavni predstavniki izrazili svoj nekoliko deljen pristanek na TOB. To dejstvo je navedeno v opombi predgovora TOB. Pomisleki zadevajo predvsem opombe k tistim novozaveznim besedilom, ki zadevajo vprašanje apostolskega izvora in avtentičnosti besedil.

4. Neuspeli nemški poskus skupnega ekumenskega prevoda Svetega pisma

Ekumensko ozračje, ki je nastopilo z drugim vaticanskim cerkvenim zborom, je tudi v Nemčiji vzpodbudilo poskus priprave skupnega ekumenskega prevoda Svetega pisma. Že na začetku so se dogovorili za poimenovanje *Einheitsübersetzung*. Za zelo opazno razliko s francoskim projektom pa je ta povsem osredotočen na prevod svetopisemskih besedil; uvodi, opombe in dodatki so omejeni na minimum, očitno zaradi odklonilnega stališča protestantov do komentiranih Biblij. Pričujoča predstavitev bo razčlenjena na dva oddelka, ki zadevata načela glede prevoda svetopisemskega besedila.¹⁴

4.1. Priprava enotnega nemškega prevoda

Zamisel o enotnem prevodu se je rodila leta 1960 znotraj Katoliške cerkve kot katoliški projekt. V tem letu je znanstveni svet katoliškega bibličnega gibanja (*Bibelwerk*) v okviru Nemške škofovske konference izdelal načrt za pripravo enotnega prevoda Svetega pisma iz izvirnih jezikov v visoki vsakdanji nemščini za javno rabo v bogoslužju in v šoli na celotnem govornem področju. Od vsega začetka je Katoliška cerkev že-

¹³ Besedilo je bilo objavljeno v *La Documentation Catholique*, št. 1626, 18. februar 1973, kol. 160-161; *Osservatore romano*, 22-23. januar 1973.

¹⁴ Gl. poročilo, ki ga je napisal Michael Theobald, »Eine Partnerschaft zerbricht,« v: *Orientierung* 70/2 (2006): 18-23; v glavnem besedilu in v opombah vsebuje veliko bibliografskih informacij.

lela k sodelovanju pritegniti tudi Evangeličansko cerkev. Uradni sklep o projektu je bil sprejet na zasedanju škofovske konference v Fuldi v dneh od 29. do 31. avgusta 1961. Na strani Evangeličanske cerkve so pokazali interes, da bi poleg revidirane Lutrove Biblije imeli na voljo še kak drug, moderen prevod Svetega pisma. Ko je leta 1984 izšla posrečena in uspešna revidirana izdaja Lutrove Biblije, se je ta interes precej zmanjšal.

Razmišljanje o ekumenski naravi enotnega nemškega prevoda Svetega pisma je dobilo močno podporo v vse bolj kolegialnem sodelovanju med evangeličanskimi in katoliškimi biblicisti. Rezultat je priprava ekumenskega seznama svetopisemskih lastnih imen, ki se po kraju Loccum imenuje *Loccumer Richtlinien*; leta 1971 sta ga v Stuttgartu izdala Evangeličanska in Katoliška biblična družba (*Bibelanstalt*). Od leta 1970 je novi prevod izhajal po zvezkih, leta 1972 je izšel poskusni zvezek celotne Nove zaveze, leta 1974 poskusni zvezek celotne Stare zaveze. Leta 1978 je Nemška škofovska konferenca sprejela dokončno verzijo celotnega Svetega pisma, ki je izšla 1979; prevod so uradno sprejeli predsedniki škofovskih konference vseh nemško govorečih držav in dežel. Končna verzija je izšla leta 1982.

V predgovoru enotnega nemškega prevoda Svetega pisma je kratek opis okoliščin in cilja priprave prevoda. Informacijo o naravi prevoda najdemo samo v enem odstavku, ki se glasi:

Ker se bo prevod uporabljal predvsem v oznanjevanju, je moral olajšati razumevanje, hkrati pa je moral biti primeren za branje in delno tudi za petje. Zato so od vsega začetka poleg strokovnjakov v biblični znanosti sodelovali tudi strokovnjaki v liturgiki, katehietiki, cerkveni glasbi in nemškega jezika. Posebna pozornost je bila posvečena jezikovni obliki himničnih besedil Stare in Nove zaveze, predvsem Psalmov.

4.2 Kritična ocena enotnega nemškega prevoda in priprava revizije

Po izidu enotnega nemškega prevoda Svetega pisma so se s kritično oceno oglasili številni biblicisti. Posledica kritike je priprava revizije od leta 1998 naprej, ki naj bi potekala v skladu s peto »Instrukcijo o pravilni aplikaciji Konstitucije o Svetem bogoslužju II. vatikanskega cerkvenega zbora«, imenovano *Liturgiam authenticam*, ki je izšla 7. maja 2001.¹⁵ Instrukcija predpisuje dve načeli ali merili za ustrezno prevajanje svetopisemskega besedila za javno rabo v bogoslužju: 1) zvestoba prevoda izvirnemu besedilu; 2) upoštevanje bogoslužnega izročila, ki je izpričano v

¹⁵ Gl. »Instructio quinta ad executionem Constitutionis concilii Vaticani secundi de sacra Liturgia recte ordinandam (ad Const. Art. 36),« v: Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, Instructio *Liturgiam Authenticam* (Romae: Typis Vaticanis, 2001). Gl. dalje predstavitev documenta: F. Manzi, »Tradizione e traduzioni della Sacra scrittura in 'Liturgiam authenticam',« v: *Notitiae* 436, 38 (1002), št. 11-12, str. 602-635.

patrističnih besedilih in v najstarejših prevodih Svetega pisma, kot sta grški prevod, imenovan Septuaginta in revidiran latinski prevod, imenovan Nova Vulgata. Pri tem velja poudariti, da je skupina vrhunskih strokovnjakov Hieronimovo Vulgato korenito revidirala na temelju sodobne tekstne kritike in hermenevtike izvirnih besedil ter v skladu s patrističnim in liturgičnim izročilom. Projekt je 29. novembra 1965 naročil papež Pavel VI., Nova Vulgata pa je izšla leta 1979. Ker je pri projektu sodelovalo dobrih sto vrhunskih strokovnjakov biblicistov in latinistov, je postala dragocena referenca za vse sodobne prevode Svetega pisma. Nova Vulgata je tako nadomestila izdajo Vulgate iz leta 1592 (editio Sixto-Clementina). Instrukcija zahteva od prevajalcev zvestobo izvirniku in ne dopušča prevajanja antropoloških in drugih svetopisemskih besed z abstraktnimi izrazi, dalje zahtev upoštevanje retoričnih značilnosti svetopisemskih literarnih oblik.¹⁶ Instrukcija se zavzema za prevod, ki združuje postavke za zdravo eksegezo in vrhunsko literarno kakovost besedila.¹⁷

Skupina, ki pripravlja načela za revidirano izdajo enotnega nemškega prevoda Svetega pisma, je razmišljanje o tipu prevoda podala v treh točkah.¹⁸ Prva točka se glasi:

Po eni strani je odločilno, da je starozavezna znanost močno delala na določitvi historičnega, hermenevtičnega in teološkega razmerja med hebrejskim besedilom in Septuaginto. Po drugi strani je eksegeza kritike redakcij in literarne kritike izostrila čut za jezikovno sestavo posameznih svetopisemskih knjig, za njihov »individualen« rokopolis, pa tudi za medbesedilna razmerja, ne nazadnje tista, ki obstajajo med Staro in Novo zavezo. Različnost in enotnost Svetega pisma na ta način bolj plastično stopita pred oči. V letih od 1970 naprej ta razmerja še niso bila tako navzoča. Tako je Enoten prevod starozavezni jezikovni zven Lukovega evangelija o otroštvu na številnih mestih pohabil, s tem pa ni prispeval niti k boljšemu razumevanju niti ni naredil usluge teologiji in oznanjevanju.

Druga točka ocene se glasi:

»Sodobna nemščina« se je v minulih desetletjih precej spremenila. Iz današnjega zornega kota marsikatero besedne zveze v Enotnem prevodu delujejo kot žargon zgodnjih let po letu 1970 ... ali kot nepotreben atribut duha časa (npr. *Selbst-Erfahrung* namesto *Selbst-Erkenntnis* v 2 Kor 13,5). Enoten prevod pogosto ne izčrpa bogastva svetopisemske metaforike. Nagiba se k psihologiziranju in racionaliziranju (k temu gl. Instrukcijo, št. 43).

Tretja točka se dotika neodstranljive napetosti med izhodiščnim in

¹⁶ Gl. Liturgiam authenticam, člen 23.

¹⁷ Gl. Liturgiam authenticam, člen 34.

¹⁸ Gl. *Orientierung* 70 (2006), št. 2, str. 21.

ciljnim besedilom, ki je v Enotnem prevodu preveč pogosto razrešen v prid zadnjemu. Sodba se glasi:

Na številnih mestih je jezikovni slog Svetega pisma uglajen, kar je postalo pregovor, zavestno spremenjeno v tuje, kar zveni tuje, pa asimilirano, kar vzbuja odpor, so zaobšli. Težišče kritične presoje mora torej slediti cilju, da nemško biblično besedilo z večjo bližino izvirnemu besedilu pridobi na jasnosti, zgoščenosti, razumljivosti in globini.

Iz teh ugotovitev sledijo trije kriteriji v presoji nujnosti revizije:

- pomanjkljiva stvarna pravilnost;
- problematično izpuščanje in dopolnjevanje;
- jezikovno uglajevanje, na primer z abstraktnim prevajanjem metafor.

K drugi točki spada široko polje parafraz in izpuščanje na videz nepomembnih jezikovnih prvin, ki pa so za smiselno branje besedil in ustrezen odmev pri poslušalcih pomembni, npr. »torej«, »zdaj pa«, »in glej« itd. Splošni sklep delovne skupine je, da cilj revizije ne more biti samo iskanje napačnih prevodnih rešitev; natančno je treba pregledati celotno besedilo.¹⁹

5. Posebni poudarki v reviziji slovenskega standardnega prevoda Svetega pisma

Knjiga *Med izvirnikom in prevodi* prinaša celotno gradivo, ki je nastalo v zvezi s pripravo SSP v letih od 1979 do 2001.²⁰ Ta dokumentacija je skoraj edinstvena te vrste v svetovnem merilu. Sodelavcem v reviziji SSP bo omogočala stalno preverjanje sprejetih sklepov in aplikacije v vseh konkretnih primerih. V desetih letih preverjanja in primerjave SSP z drugimi standardnimi prevodi v Evropi nam danes omogoča presojo, kako korenita bi lahko bila ali bi morala biti revizija SSP. Ko gre za revizijo skupinskega dela, ki je sad številnih dogovorov, je upoštevanje dosedanjega dela prva moralna postavka. Revizija ne more biti prepuščena naključju; opravljeno delo omogoča spoznanje pozitivnih in negativnih rezultatov, oba pa narekujeta pripravo natančnega globalnega načrta za izboljšave v vseh segmentih.²¹

¹⁹ Gl. *Orientierung* 70 (2006), št. 2. str. 21.

²⁰ Gl. *Dela / Opera* 57 (Ljubljana: SAZU / Svetopisemska družba Slovenije, 2001).

²¹ Pri tem nam lahko veliko pomaga vpogled v teoretična vprašanja in dileme, ki se na splošno odpirajo ob prevajanju Svetega pisma. Gl. na primer Kenneth L. Barker, ur., *The Making of a Contemporary Translation: New International Version* (London / Sydney / Auckland / Toronto: Hodder & Stroughton, 1987); Martin Buber in Franz Rosenzweig, prev. Lawrence Rosenwald in Everett Fox, *Scripture and Translation* (Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press, 1994); Jean Delsle in Judith Woodsworth, ur.,

5.1 Nujni vidiki revizije svetopisemskega besedila

Najbolj bistvena ugotovitev v predstavitvi nastanka SSP in nastanka ter revizij Jeruzalemske Biblije, TOB, nemškega Enotnega prevoda (*Einheitsübersetzung*) in drugih evropskih standardnih prevodov Svetega pisma je stopnjevanje zavesti, da mora biti prevod čim bolj v skladu z izvirnikom v jezikovnem in literarno-slogovnem pogledu. Odbor, ki je bil odgovoren za pripravo SSP v letih od 1980 do 1996, je takoj na začetku sprejel to načelo kot svoje osnovno vodilo. Prvi sklep prve plenarne seje razširjenega odbora z dne 9. maja 1981 se glasi: »Prevod naj bo dosledno po izvirniku in čim bolj v koraku s sodobno slovenščino.«²² V treh letih pred izidom SSP v eni knjigi (1993-1996) je potekalo odločilno usklajevalno delo, ki je pokazalo, kako nujno je upoštevanje literarnih struktur besedil in poenotenje temeljnega besedišča ter stalnih besednih zvez.²³ Iz poročila o nastanku Jeruzalemske Biblije in TOB je razvidno, da sta osnovno redakcijo opravile le dve ali tri avtoritete v stroki. V našem primeru je za izdajo SSP v letu 1996 glavno strokovno usklajevalno delo prevoda, uvodov, opomb in dodatkov opravil odgovorni nosilec projekta, Jože Krašovec. Zaradi pomanjkanja časa celotnega usklajevalnega dela ni bilo mogoče v vseh segmentih opraviti v zadostni meri.

Usklajevanje do idealne mere bo torej temeljna naloga revizije SSP. V tem pogledu nam je lahko poleg Jeruzalemske Biblije in TOB posebej za vzor in v oporo angleško izročilo od *King James Version (Authorized Version)*, prek *Standard Version* in *Revised Standard Version* do *New Revised Standard Version*.²⁴ Po drugi strani razne ocene nemškega Eno-

Translators through History (Amsterdam/ Philadelphia, Pen.: J. Benjamins, 1995); Hans-Christoph Askani, *Das Problem der Übersetzung – dargestellt an Franz Rosenzweig: Die Methoden und Prinzipien der Rosenzweigschen und Buber-Rosenzweigschen Übersetzungen* (Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1997); Michael A. Knibb, *Translating the Bible: The Ethiopic Version of the Old Testament* (Schweich Lectures of the British Academy 1995; Oxford: British Academy / Oxford University Press, 1999); Stanley E. Porter in Richard S. Hess, *Translating the Bible: Problems and Prospects* (JSNT.S 173; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999); R. M. Liuzza, *The Old English Version of the Gospels, II: Notes and Glossary* (za Early English Text Society; Oxford / New York: Oxford University Press, 2000).

²² Gl. Jože Krašovec s sodelavci, *Med izvirnikom in prevodi*, str. 238.

²³ Gl. Jože Krašovec, »Značilnosti novega slovenskega prevoda Svetega pisma,« v: *Bogoslovni vestnik* 57 (1997): 3-12; Marijan Peklaj, »Stalne besedne zveze v Pentatevhu,« v: *Bogoslovni vestnik* 57 (1997): 33-38; Peter Weiss, »Usklajevalna pravila glede slovenskega pravopisa,« v: *Med izvirnikom in prevodi*, str. 351-368; Jože Krašovec, »Temeljni hebrejsko-slovenski slovarček,« v: *Med izvirnikom in prevodi*, str. 371-377.

²⁴ Angleško izročilo prevajanja Svetega pisma je dokaj izčrpno dokumentirano v številnih knjigah: W. J. Heaton, *The Bible of the Reformation: Its Translators and Their Work*

tnega prevoda (*Einheitsübersetzung*) kažejo, da je projekt spodletel zaradi premajhne natančnosti in pozornosti na značilen svetopisemski slog. Ker ima Evangeličanska cerkev od Lutra naprej trdno izročilo točnih in v literarnem pogledu vzornih prevodov,²⁵ je prav zaradi pomanjkljive zvestobe do izvirnika odstopila od prvotnega dogovora, da *Einheitsübersetzung* vsaj glede Nove zaveze in knjige Psalmov sprejmejo za svojo.

Temeljno nalogo naše revizije prevoda svetopisemskega besedila bi lahko strnili v šest točk:

1. večja točnost prevoda na splošno;
2. povečano upoštevanje svetopisemskih literarnih vrst, sloga in retorike;
3. popolno poenotenje stalnih besednih zvez in citatov iz Stare zaveze v Novi zavezi;
4. popolno poenotenje besedišča tehnične narave;
5. relativno poenotenje besedišča teološke narave;
6. dosledna standardizacija lastnih imen.

Glede prve postavke velja poudariti, da točnost prevoda ni v vseh knjigah enaka, zato bo v reviziji treba doseči večjo homogenost v splošnem smislu. Posebno pozornost bo treba posvetiti bogastvu in lepoti svetopisemskih literarnih struktur, sloga in retorike, pri tem pa se izogibati nepotrebnim mašilom. Med nujne vidike revizije te vrste spada ugotavljanje notranjih razmerij med prvinami širše ali ožje zgradbe besedil, besedne igre, ponavljanje ključnih izrazov in besednih zvez, besednega reda itd. Stalne besedne zveze in citati so že v prvi verziji SSP bile v središču pozornosti, zdaj bo treba delo te vrste še dopolniti. Besedišče tehnične narave je bilo poenoteno za glasbila, daritve, mer, denarnih enot, koledarja in praznikov. Relativno poenotenje besedišča teološke narave je v prvi verziji SSP doseglo zavidljivo raven, a je vendarle precej dela

(London: Francis Griffiths, 1914); Herbert Gordon May, *Our English Bible in the Making: The Word of Life in Living Language* (Philadelphia: Westminster Press, 1952); F. F. Bruce, *The English Bible: A History of Translations* (New York: Oxford University Press, 1961); F. C. Grant, *Translating the Bible* (Edinburgh: Th. Nelson, 1961); Ward Allen, prev. in ur., *Translating for King James: Notes Made by a Translator of King James's Bible* (Vanderbilt: Vanderbilt University Press, 1969, 3. izdaja 1993); Gerald Hamond, »English Translations of the Bible,« v: Robert Alter in Frank Kermode, ur., *The Literary Guide to the Bible* (London: Collins, 1987), 647-666; E. H. Robertson, *Makers of the English Bible* (Cambridge: Lutterworth Press, 1990); Bruce M. Metzger, Robert C. Dentan in Walter Harrelson, *The Making of the New Revised Standard Version of the Bible* (Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans, 1991); D. Daniell, *The Bible in English: Its History and Influence* (New Haven / London: Yale University Press, 2003); D. Norton, *A Textual History of the King James Bible* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

²⁵ Gl. Heimo Reinitzer, *Biblia deutsch: Luthers Bibelübersetzung und ihre Tradition* (Wolfenbüttel: Herzog August Bibliothek, 1983).

ostalo še za obdobje revizije. Že nekaj časa obstaja dvom glede nekaterih slovenskih izrazov, kot je npr. beseda »pošten«, ki gotovo ni primerna. Besedo »zveličanje« smo opustili; namesto besede »slava« je prevladala beseda »veličastvo«. Sistematično iskanje avtentične vsebine teoloških pojmov bo pomagalo, da besedišče v nekaterih primerih zamenjamo. Priprava sintetičnih opomb bo pri tem najbolj učinkovit vodnik. Dosledna standardizacija lastnih imen je v teku po premišljenih primerjalnih načelih ob pripravi primerjalnega slovarja oblik imen v štirih temeljnih jezikih: hebrejščini, aramejščini, grščini in latinščini. Že prva stopnja slovarja bo vsem sodelavcem lahko v pomoč.

5.2 Novi prevod, uvodi, opombe, reference in drugi dodatki

Priprava opomb je v SSP zahtevala največ temeljnega dela in usklajevanja sistema, ki je bil zelo premišljeno izbran ob primerjavi domala vseh pomembnejših evropskih vzorcev. Izbran sistem, ki nekoliko spominja na francosko Ostyjevo Biblijo, je najbolj preprost in pregleden, v primeru revizije pa omogoča popolnoma neproblematično črtanje ali dodajanje novih vsebin. Zadnja leta se vse bolj pogosto izraža želja, da opombe dopolnimo na temelju Jeruzalemske Biblije. Razlog za takšno željo so predvsem daljše sintetične opombe, ki jih ima vsaka revidirana izdaja več, na splošno bistveno več kot TOB. Posebnost Jeruzalemske Biblije je tudi v tem, da so pomembnejša imena, pojmi in besedne zveze večjega teološkega pomena po abecednem redu zbrane v posebnem seznamu in so dokumentirane skupaj z navedbo referenc na koncu knjige pod naslovom *Table alphabétique des notes les plus importantes*; vseh enot je skoraj sedemsto. Navedba referenc ob imenih, pojmi in besednih zvezah omogoča, da bralec poišče zeleno mesto in tam v opombi najde razlago. Veliko imen, pojmov in besednih zvez ima nekje pod prevodom daljšo, sintetično opombo; če se ime, pojem ali besedna zveza pojavlja na več mestih, se sintetična opomba praviloma pojavi na mestu, ki je vsaj glede na vrstni red v kanonu prvo, na drugih mestih pa se pojavi kazalka.

Sintetične opombe so poseben razlog za uporabnost in popularnost Jeruzalemske Biblije. SSP ima po vzoru revidirane izdaje TOB v eni knjigi na koncu slovar pomembnejših sintetičnih opomb (str. 1865-1877). V novem prevodu bi morda kazalo prevzeti vse daljše, sintetične opombe k pomembnejšim imenom, teološkim pojmom in besednim zvezam iz Jeruzalemske Biblije in jih vnesti v bistveno razširjen slovar, namesto v sistem opomb. Iz poročil o nastanku TOB je razvidno, da so protestantski sodelavci videli večjo utemeljenost za uvrstitev sintetičnih opomb v slovar namesto v sistem opomb. S takšno postavitvijo težišča dosežemo večjo preglednost za sodelavce v reviziji in za vse druge bralce, glede na različne tipografske možnosti pa tudi večjo berljivost. Takšna rešitev se

veda vključuje nalogo, da se v opombah k vzporednim mestom pod prevodom doda kazalka za ustrezno razlago v slovarju. Takšnih kazalk ima Jeruzalemska Biblija zelo veliko, ker mora bralca opozarjati, na katerem vzporednem mestu v opombi najde sintetično razlago. Priprava slovarja bi morala steči takoj, da standardiziramo prevod pojmov in besednih zvez in s pomočjo slovarja laže dosežemo bistveno večjo homogenost prevoda. Da bi za slovar pridobili čim več prostora, lahko v revidirani izdaji do neke mere skrčimo stvarno kazalo (str. 1878-1925).

Sistem referenc je v SSP usklajen s sistemom opomb in ga ni potrebno spreminjati. Priprava referenc je bil eden največjih problemov v zadnjih letih priprave SSP, ker vsaj polovica prevajalcev referenc ni sama pripravila. Iskanje dodatnih sodelavcev za to nalogo je pomenilo veliko vlaganje časa v dodatne inštrukcije, vsakega posebej. Isto je seveda veljalo za dodatne lektorje, ki smo jih vključevali v sklepni fazi prevajanja in redakcije. Spominjam se, da sem za nekatere moral skopirati tudi 150 strani gradiva, da so se lahko na temelju sprejetih pravil in vzorcev uvedli v sistem. Največji problem v sodelovanju pri vseh večjih projektih je ravno celota sistema, ki ga je treba obvladati. Kdor ga ne obvlada, lahko s svojim sodelovanjem naredi več škode kakor koristi. Ker so reference v veliki meri pisali dodatni sodelavci, ki niso bili prevajalci, je zelo smiselno, da zdaj vsi prevajalci vsak za svoj delež med drugim pregledajo vse reference in jih korigirajo, skrčijo ali razširijo na temelju Jeruzalemske Biblije.

V SSP imamo nekatere dragocene in skrbno pripravljene dodatke (str. 1865-1952). Dilema glede narave in obsega slovarja ter stvarnega kazala je bila že omenjena. Sledijo preglednice mer, denarnih enot, koledarja in praznikov (str. 1926-1930). Priprava tega besedila je zahtevala neverjetno veliko iskanja podatkov in usklajevanja sistema. Zdaj je treba ob stalnem soočanju s temi preglednicami preveriti, ali so vsi prevodi, uvodi in opombe usklajeni z izrazoslovjem teh preglednic. Časovna preglednica (str. 1931-1950) zahteva samo pregled na temelju primerljivih virov, predvsem Jeruzalemske Biblije.

5.3 Novi prevod, mesto Katoliške cerkve v SDS in avtorske pravice

Bogato komentiran francoski prevod Svetega pisma (TOB), ki vključuje tudi obsežnejše sintetične teološke komentarje, je edinstven sad ekumenskega prizadevanja v zadnjih desetletjih v svetovnem merilu. Ta primer dokazuje, da je z večjimi protestantskimi in pravoslavnimi cerkvami možno zelo konstruktivno sodelovanje na najpomembnejšem teološkem področju. Takšne so izkušnje tudi v Sloveniji. Z Evangeličansko cerkvijo in Srbsko pravoslavno cerkvijo obstaja tako dobro sodelovanje, da sta obe cerkvi članici Sveta krščanskih cerkva v Sloveniji, ki deluje v okviru

Slovenske škofovske konference. Dne 29. januarja 2006 so Katoliška cerkev, Srbska pravoslavna cerkev in Evangeličanska cerkev skupaj podpisale listino o razglasitvi leta Svetega pisma 2007.²⁶

Samoumevno je, da bo priprava novega prevoda ves čas potekalo v duhu ekumenskega dialoga z drugimi cerkvami. Koordinacijo novega prevoda Svetega pisma sem prevzel na začetku leta 2006 v vlogi predsednika svetovnega združenja biblicistov: *International Organization for the Study*

²⁶ Vsebina listine je:

Sveto pismo je temeljni dokument naše duhovne in splošne kulture. Na začetku nastajanja slovenske narodne biti se je njegova božanska vsebina utelesila v vseh oblikah našega jezika in pismenstva. V Brižinskih spomenikih je Sveto pismo prešlo v slovensko besedo in literarno obliko v odlomkih, v 16. stoletju v času reformacije pa je postalo zares slovensko v prvem celotnem prevodu Svetega pisma. Do danes se je v slovenskem jeziku zvrstilo sedem prevodov celotnega Svetega pisma, s čimer je njegova vsebina v slovenski besedi našla svoj dom na vseh področjih zasebnega in družbenega življenja ter kulture. S Svetim pismom v slovenskem jeziku smo se uvrstili med najbolj kulturne, napredne in trdožive evropske narode, ki jim svetopisemsko sporočilo o smislu življenja in o cilju vse naše dejavnosti daje polet. Kmalu po vstopu v Evropsko zvezo se z razglasitvijo leta Svetega pisma uvrščamo med tiste evropske narode, ki so Sveto pismo posebej počastili z letom Svetega pisma. Po sklepu treh krščanskih Cerkev v Sloveniji, Slovenske škofovske konference, vodstva Srbske pravoslavne Cerkev in vodstva Evangeličanske Cerkev, na nedeljo Svetega pisma, ki jo obhajamo 29. januarja 2006, slovenski in mednarodni javnosti sporočamo, da bomo od 1. januarja in do 31. decembra 2007 v Sloveniji praznovali leto Svetega pisma.

Na vse ljudi dobre volje se obračamo z vabilom, da dobrohotno sprejmete naše vabilo k plemenitemu sodelovanju v iskanju najboljših oblik praznovanja na vseh področjih zasebnega in družbenega življenja po domovih, v javnih kulturnih ustanovah, v svetiščih in drugod. Cerkve bodo storile vse, kar jim narekuje temeljno duhovno poslanstvo, ki veje iz odtenkov vsebine Svetega pisma. Svetopisemske vsebine bodo v redni program dejavnosti na področju kulture s spoštovanjem vključevale številne kulturne ustanove na Slovenskem. Državne oblasti bodo gotovo našle ustrezne poti do državljanov, ki želijo sodelovati v velikem vseslovenskem projektu leta Svetega pisma in jim bodo na svoj način v oporo.

Sredi leta Svetega pisma od 12. do 20. julija 2007 bo Slovenija kot prva med novimi članicami Evropske zveze gostila tudi svetovni kongres strokovnjakov Svetega pisma z vsega sveta. Prvič v zgodovini velikih mednarodnih posvetov raziskovalcev Biblije bo na kongresu sodelovala večina najbolj priznanih pravoslavnih strokovnjakov Svetega pisma. Tako bo Slovenija graditeljica mostov med Vzhodom in Zahodom. V poglobljenem vzdušju leta Svetega pisma želimo kat največ prispevati tudi k uspešni pripravi naše domovine na predsedovanje Evropski zvezi v letu 2008. Ob spominu na razgibano preteklost in v pričakovanju vedre prihodnosti prosimo Božjo svetost, naj prečisti naše namene in blagoslovi naše skupne napore.

Podpisani:

Dr. Franc Kramberger
*Mariborski škof
in predsednik SŠK*

Peran Bošković
*paroh Srbske
pravoslavne Cerkev*

mag. Geza Erniša
evangeličanski škof

of the Old Testament (IOSOT) z nalogo, da julija 2007 v Ljubljani organiziram 19. kongres tega združenja (gl. www.iosot2007.si). IOSOT je po definiciji vrhunska akademska in medkonfesionalna organizacija, ki že preko petdeset let povezuje judovske, katoliške in protestantske vrhunske bibličiste. Po moji odločitvi so se v pripravo 19. kongresa tega združenja vključili vodilni pravoslavni specialisti iz vsega sveta. Organizacija novega prevoda Svetega pisma je stekla v ozračju priprave 19. kongresa IOSOT in medkonfesionalnega obhajanja Leta Svetega pisma v Sloveniji 2007. Na mojo pobudo in ob moji koordinaciji so konec leta 2006 izšle faksimile devetih najstarejših slovenskih prevodov Svetega pisma iz obdobja pred Dalmatinovo Biblijo (1555-1982), in sicer v Nemčiji v mednarodni zbirki Biblia Slavica; sredi leta 2007 je v isti zbirki izšel prvi znanstveni komentar k faksimilom in sploh k prevodom Svetega pisma v 16. stoletju.

Nove okoliščine so pripomogle k temu, da smo konec leta 2006 v okviru Družine na Ministrstvu za kulturo prijavi in tudi dobili odobren triletni projekt priprave novega komentiranega prevoda Nove zaveze in Psalmov. Zdaj razmišljamo lahko tudi o prijavi projekta novega prevoda v prihodnjem razpisu raziskovalnih programov na Ministrstvu za visoko šolstvo, znanost in tehnologijo v okviru Agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije. To pomeni, da bo projekt v strokovnem pogledu potekal ob najožjem strokovnem sodelovanju med Teološko fakulteto UL vodstvom UL in SAZU. Med drugim tudi te okoliščine spodbujajo, da v novi komentirani prevod Svetega pisma prvič v zgodovini Slovenije vključimo knjige razširjenega pravoslavnega kanona, ki jih v katoliškem kanonu svetopisemskih knjig ni.

V zvezi s prizadevanjem za pristno ekumensko sodelovanje pa se odpira vprašanje avtorskih pravic. Novi zakonik cerkvenega prava v kano- nu 825 v prvem paragrafu pravi:

Svetopisemske knjige je mogoče izdati le, če jih je potrdil apostolski sedež ali škofovska konferenca; da se lahko izdajo prevodi le-teh v domačem jeziku, se prav tako zahteva, da jih potrdi ista oblast in da imajo hkrati potrebne zadostne razlage.

Isti kanon v drugem paragrafu pravi:

Z dovoljenjem škofovske konference lahko katoliški verniki skupaj z ločenimi brati pripravljajo in izdajajo prevode knjig Svetega pisma z ustreznimi razlagami.

Razveseljivo je, da sta slovenska Evangeličanska in Srbska pravoslavna cerkev brez težav sprejela komentirano, tako imenovano študijsko izdajo SSP iz leta 1996. Za radikalnejše protestantske skupnosti smo v okviru Svetopisemske družbe Slovenije pripravili osnovno izdajo, ki je izšla leta 2000. V tej izdaji uvodov sploh ni, opombe so pa omejene na minimalne tekstnokritične in zgodovinske podatke.

Bistvena težava ob sedanjosti sestavi Svetopisemske družbe Slovenije je

v tem, da Katoliška cerkev ni ustrezno zastopana: od enajstih članov Upravnega odbora imajo šest mest nekatoliške Cerkve, od tega ima Srbska pravoslavna cerkev samo eno mesto, prav tako eno mesto ima tudi Evangeličanska cerkev, kar štiri mesta pa imajo druge manjše protestantske skupnosti, ki skupaj nimajo več kakor okoli 2000 članov. Predstavniki teh skupnosti pa se krčevito upirajo, da bi zastopstvo smiselno uredili na temelju realnega številčnega razmerja med cerkvami. Katoliška cerkev ima v Upravnem odboru samo pet članov, je torej v manjšini. Kljub temu smo priča izjav, da je Katoliška cerkev »privilegirana«, češ da je predsednik Upravnega odbora iz vrste katoliških članov Upravnega odbora.²⁷ Takšne izjave spominjajo na tragikomiko; toliko bolj, ker dosedanja predsednika nista vedno delovala skladno z upravičenimi pričakovanji Katoliške cerkve. Nerazumljivo pa je tudi dejstvo, da vodstvo Združenih bibličnih družb podpira status quo nerazumnega razmerja med številom vernikov in članov v Upravnem odboru po cerkvah in se celo govori o »privilegiju« Katoliške cerkve. Zato niti Združene biblične družbe niti SDS ne pristanejo, da Katoliška cerkev dobi večje število članov v Upravni odbor, npr. tri dodatna mesta, ki bi pomenila zastopanost treh novih škofij.

V letu 2005 se je zgodilo celo, da so predstavniki najmanjših protestantskih skupnosti s pomočjo predsednika SDS izsilili izvolitev svojega kandidata za glavnega tajnika SDS, čeprav bi bil ta po sodbi številnih bolj primeren za uredniško delo, ki ga je doslej dobro opravljal, katoliških kandidatov pa se je na razpis za tajnika prijavilo preko dvajset. V letu 2005 in 2006 je predsednik Upravnega odbora s podporo članov protestantskih članic SDS poskušal celo spremeniti Poslovnik SDS tako, da škofje ne bi imeli več avtonomne pravice do imenovanja svojih članov v Upravni odbor, ampak bi jih lahko samo predlagali v presojo prejšnjim članom Upravnega odbora. To je bilo najbolj grobo znamenje poskusa privatizacije SDS, zato so škofje nujno morali poseči v dogajanje s pisnimi sklepi, da samovoljnega ravnanja v SDS ne bodo upoštevali. Vsi slovenski duhovniki in pastoralni delavci so se končno zavedli, da morajo škofje skladno s prakso vesoljne Cerkve brezpogojno razpolagati z avtorskimi pravicami nad prevodom Svetega pisma, ki velja kot uradno besedilo Katoliške cerkve. Splošna praksa po svetu je, da imajo katoliške škofovske konference suverene pravice nad uradnim besedilom in komentiranimi izdajami Svetega pisma. Na Hrvaškem ima škofovska konferenca avtorske pravice nad prevodom z uvodi in opombami Jeruzalem-

²⁷ Gl. npr. Marijan Peklaj, »Sveto pismo in škofovske pravice«, *Družina* 1, 7. januar, 2007 str. 28: »SDS res ni izključno katoliška, ker združuje vse krščanske cerkve v Sloveniji, vendar ima katoliška Cerkev v njej privilegirani položaj: večje število mest v njenem upravnem odboru (trenutno 5 od 11; vse druge cerkve po eno mesto) in zagotovljeno mesto predsednika.« Predsednik SDS pa je trenutno prav Marijan Peklaj.

ske Biblije; to Biblijo po naročilu škofovske konference izdaja katoliška založba Krščanska sadašnjost, čeprav obstaja Hrvaška biblična družba.

Posebno pomemben razlog za odločitev, da Slovenska škofovska konferenca dobi avtonomne pravice nad prevodom Svetega pisma, je dejstvo, da smo prejšnji prevod v celoti pripravili katoliški strokovnjaki in imamo torej moralne pravice nad prevodom, ki s predajo materialnih avtorskih pravic neki ustanovi po naravnem pravu ne ugasnejo. Nekateri smo za to delo zelo veliko žrtvovali, saj smo delali na svoje stroške in smo se odpovedali honorarju.²⁸ Večinoma bomo isti strokovnjaki sodelovali v pripravi novega prevoda, ki bo vsaj delno revizija prejšnjega. Razlog za streznitev je dejstvo, da Združene biblične družbe niso pripravljene urediti razmer v SDS, ker ne pristajajo na samoumevno pričakovanje Katoliške cerkve, da se zastopanost cerkva uredi po načelu vsaj relativne proporcionalnosti. Največje presenečenje je, da Združene biblične družbe sploh ne upoštevajo načela proporcionalnosti. Zdaj je stanje takšno, da imajo štiri netipične protestantske skupnosti štiri od enajstih mest v Upravnem odboru, čeprav število njihovih vernikov znaša komaj eno tisočinko slovenskega prebivalstva. Prav njihovi predstavniki pa so med drugim podprli nerazumen poskus prejšnjega predsednika SDS, da se s spremembo Poslovnika ukine suverenost Slovenske škofovske konference v imenovanju katoliških članov v Upravni odbor. Na ta način je skupina ljudi dejansko hotela privatizirati SDS. Izčrpavanje v urejanju razmer v treh letih pa je tako veliko, da se je nabralo več sto strani arhivskega gradiva, ki bo tudi v prihodnosti pričalo o dejstvih, ki se ne bi smela zgoditi.

Ko je nadškof in metropolit dr. Alojzij Šuštar 31. maja 1988 podpisal pogodbo, ki materialne avtorske pravice nad SSP prepušča Združenim

²⁸ Moja vloga pri pripravi SSP prevoda pomeni sopredsedstvo od leta 1980 do 1985 in predsedstvo nad Koordinacijskim odborom od leta 1985 vse do danes, ker je bilo po izidu 1996 obnovljeno v okviru Slovenske škofovske konference. To pomeni ne samo določen delež v prevajanju in prirejanju uvodov ter opomb, temveč stalno bedenje nad celotnim projektom, sklicevanje sej, pisanje zapisnikov, skrb za pridobitev finančnih sredstev, vodenje projekta »Prevod Biblije« pri Ministrstvu za znanost in tehnologijo v letih od 1993 do 1996, priprava vseh temeljnih smernic za pripravo celotnega projekta, usklajevanje gradiva, nezazadnje skrb za nujno literaturo, ki so jo potrebovali sodelavci; moja osebna knjižnica je bila v marsičem ključnega pomena za projekt. Gl. knjigo *Med izvirnikom in prevodi*. Posebno skrb sem posvetil promociji projekta doma in v tujini, zato sem v okviru SAZU organiziral zelo odmeven mednarodni simpozij Interpretacija Biblije, ki je od 17. do 20. septembra 1996 potekal v Cankarjevem domu v Ljubljani. Usklajevanje dela v dvajsetih letih je med drugim zahtevalo nešteto telefonskih pogovorov na moje stroške; včasih jih je bilo tudi deset ur na dan. Ko je projekt bil končan, sem se dne 20. decembra 1996 s podpisom posebne Založniške pogodbe odpovedal vsem honorarjem. V pogodbi pod e) piše: »Avtor se v korist ZALOŽBE odpoveduje honorarju za revizijo naslednjih besedil: 1 Kr, 2 Kr, Iz, Oz, Vp, Est, Seznam imen in krajšav ter drugih spremljajočih besedil; AVTOR se odpoveduje honorarju za celotno koordinacijsko delo pri projektu. AVTOR se prav tako odpoveduje preostalemu delu honorarja v korist Karitas.«

bibličnim družbam, pred izidom prevoda 1996 pa smo to storili tudi prevajalci in drugi sodelavci v pripravi SSP, nismo niti slutili, da bo v okviru SDS prišlo do takšnih zapletov. Toliko bolj se glede na zgodovinska in sedanja dejstva zdi primerno, da takoj na začetku vsi sodelavci pisno izrazimo željo, da Slovenska škofovska konferenca pridobi neomejene avtorske pravice nad novim prevodom Svetega pisma. Moralne pravice nad sedanjim prevodom so naše, zato imamo vso moralno pravico, da v polnem soglasju s Slovensko škofovsko konferenco odločamo, kakšna bo zasnova novega prevoda v razmerju do prejšnjih slovenskih prevodov. Ker so si nekateri, ki so v zadnji fazi priprave SSP imeli privilegirani položaj in so uživali posebno zaupanje, projekt vsaj v določeni meri prisvojili, oporekali svetovni praksi, da ima škofovska konferenca avtorske pravice nad prevodom in so začeli celo groziti s pravnim sporom v zvezi s tem vprašanjem, se bomo v pripravi novega prevoda v načelu naslonili na mariborsko izdajo iz leta 1958, v pripravi Nove zaveze pa tudi na jubilejno izdajo iz leta 1984. Pri reviziji bomo zelo pozorno gledali na ustaljeno slovensko izročilo v prevajanju Svetega pisma, posebno njegovo rabo v bogoslužju. Prevajalci upravičeno pričakujemo, da se bodo različni poizkusi oviranja našega dela s strani SDS končno umirili in bo tako ustvarjeno potrebno vzdušje za nastajanje in zorenje novega prevoda. Iz tega, upamo, bodo lahko nastali tudi novi temelji prihodnjega sodelovanja.

Za uspeh SSP je bilo ključnega pomena naklonjeno spremstvo Slovenske škofovske konference, in sicer od začetka do konca projekta. Šele v sklepnih fazi priprave SSP se je vključila SDS in je v desetih letih po izidu SSP odigrala svojo vlogo. Glede na zadnje dogodke bo sodelovanje z njo odvisno od stopnje pripravljenosti manjših skupnosti na ureditev ustreznega razmerja odgovornosti in pravic po načelu proporcionalnosti, ki se zdaj giblje v razmerju od ena proti sto do tisoč. Na principu *sensus Ecclesiae* stoji ali pade vsak projekt prevoda Svetega pisma po vsem svetu, saj je Sveto pismo konstitutivni dokument Cerkve, prek Cerkve pa tudi civilne družbe. Vzporedno s pripravo novega prevoda teče tudi priprava bogoslužnih knjig, ki besedo v prevodu prinašajo v celotno cerkveno občestvo. Koordinacijski odbor mora v miru opraviti svoje delo, potem so možni dogovori o načinih distribucije v duhu Božje pravičnosti in svetosti, ki je temeljna vsebina Svetega pisma.

Irena Avsenik Nabergoj
**Hermenevtika v razmerju do splošnega
in specifičnega pomena motiva preizkušnje**

Povzetek: Drugo svetopisemsko poročilo o stvarjenju je osredotočeno na skrivnost preizkušnje in padca prvega človeškega para (1 Mz 2,4b-3,24). V ozadju te pripovedi je človekova izkušnja hrepenenja po nedosegljivem. Moč hrepenenja ustvarja položaje preizkušnje, bolj ali manj kritične glede na naravo objekta hrepenenja. V razpravi smo pozorni na nekatere druge pripovedi drugih kultur in drugih časov, ki na podoben način prikazujejo moč hrepenenja po tem, da bi presegli vsakokratne življenjske okoliščine. V književnosti starega Bližnjega vzhoda je tak primer sumerski in babilonski Ep o Gilgamešu. Mnogo pripovedi razkriva resnico, da človek prestopa meje svojega bitja in svojih pristojnosti ter skušnjave in preizkušnje ne prestane. Ta resnica odpira vprašanje, kakšna je usoda človeka, ko se sooči s posledicami svojega dejanja. Na tej točki Sveto pismo in klasični razlagalci krščanskega verovanja prinašajo poglobljeno razlago v luči razodetja, ki našo pozornost preusmerja od videza k zadnjemu objektu človekovega hrepenenja. Razmerje med pripovedjo in filozofsko-teološko interpretacijo je poseben izziv za poglobljen primerjalni pristop, ki si prizadeva razkритi razsežnosti specifičnih pomenov motiva preizkušnje, izraženih v podobnih literarnih delih iz različnih civilizacij in pri različnih avtorjih.

Ključne besede: preizkušnja, hrepenenje, padec, Gilgameš, spoznanje, odrešenje, nesmrtnost, hermenevtika, interpretacija

Abstract: **Irena Avsenik Nabergoj**, Hermeneutics in Relation to General and Specific Meanings of the Motif of Temptation

The second report about creation in the Bible focuses on the mystery of temptation and the fall of the first human couple (Gen 2:4b-3:24). In the background of this narrative there is the experience of human longing for something unattainable. The power of longing creates situations of temptation that are more or less critical, depending on the nature of the object of longing. There are noted some other narratives of different cultures and different times similarly presenting a longing that surpasses the life circumstances of the time. An example in the literature of the Ancient Near East is the Sumerian and Babylonian *Epic of Gilgamesh*. A number of narratives reveal the truth that humans overstep the boundaries of their being and their competences and do not overcome the temptation. This truth opens the question about the destiny of humans when they are confronted with the consequences of their deed. At this point, the Bible and the classic interpreters of Christian beliefs offer a profound interpretation of the issue in the light of revelation that redirects our attention from appearance to the ultimate object of human longing. The relation between the narrative and the philosophical-theological interpretation represents a special challenge for a deeper comparative investigation aiming to reveal the dimensions of specific meanings expressed in similar literary works from different civilizations and by different authors.

Key words: longing, temptation, fall, Gilgamesh, knowledge, redemption, immortality, hermeneutics, interpretation.

Za sodobno raziskovanje izvora, pomena in cilja religiozne in svetne kulturne zgodovine je značilno vsesplošno uveljavljanje zahteve po primerjalnem pristopu v diahronem in sinhronem preseku gradiva, ki je na

voljo. Raziskovanje svetopisemskih besedil in izraelske kulture je v 20. stoletju zelo spodbudilo splošno primerjanje s kulturami starega Bližnjega vzhoda. Primerjalne študije so bile bolj ali manj prepričljive. Raziskovalci so pogosto zasledovali podobnosti ali identičnosti zgodovinskih, literarnih in umetnostnih virov, pri tem pa so pogosto prezrli bistvene razlike, ki so razvidne šele iz celote izhodišč, postavk in ciljev, ki jih zasledujejo avtorji. Zato nekateri zgodovinarji, religiologi in teologi upravičeno poudarjajo, da je podobnosti in razlike, skupne značilnosti in posebnosti mogoče zanesljivo presojati šele na podlagi celote gradiva, ki nam je na voljo. Pogosto se namreč pokaže, da je temeljno sporočilo kljub skupnemu izvoru izročila in kulturnega okolja, ki je izoblikovalo skupne kulturne oblike, v celoti novih stvaritev bistveno različno. Pisci, pa tudi njihovi razlagalci, namreč ne izbirajo samo posameznih pojmov, besednih zvez in umetnih struktur, temveč v svoje pripovedi in analize vnašajo tudi svoje vrojene ideje in vnaprej določene sodbe, ki jih narekuje njihova vzgoja.

V Svetem pismu in sploh v svetovni literaturi mnogo literarnih pripovedi temelji na arhetipih, mitih, izročilih in spoznanjih novega časa. Zato se danes v raziskovanju zgodovine, literature in religije bije boj med konceptom mita in resnice, izročila in novosti v navdihu, med preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo.¹ Primerjave niso možne samo med deli iste kulture in različnih kultur iste dobe, temveč enako upravičeno tudi med posameznimi deli in kulturami različnih dob. Tema preizkušnje zadeva vsakega človeka in se prepleta z vsemi temeljnimi ideali in vrednotami ustvarjenega razumnega bitja. Preizkušnja je toliko bolj dramatična, kolikor širša je perspektiva spoznanja, kolikor večja je moč človekovega hrepenenja in kolikor bolj razvit je občutek za razliko med dobrim in slabim. Pričujoči prispevek je poskus primerjave različnih literarnih del iz različnih kultur in dob, ki se v skupnem bivanjskem jedru dotikajo hrepenenja po neznanem in presežnem. Cilj raziskave je iskanje najbolj prepričljivih razlag vloge in pomena preizkušnje v Svetem pismu in med klasičnimi razlagalci krščanske filozofije in teologije.

1. Izročilo o stvarjenju človeka, ki ni prestal preizkušnje

Drugo svetopisemsko poročilo o stvarjenju je bistveno povezano s temo preizkušanja človeka, ki se konča z njegovim padcem (1 Mz 2,4b--4,24). Pripoved, ki jo kritična eksegeza pripisuje jahvističnemu viru, je zaokrožena celota, vendar pa jo lahko smiselno razčlenimo po tematskih vidikih, ki so med seboj povezani. Osrednji motivi zgodbe so: stvarjenje človeka (2,4b-7), ureditev edenskega vrta (2,8-17), stvarjenje živali in žene (2,18-25), preizkušanje žene in moža (3,1-7), zaslišanje moža in žene (3,8-

¹ V tem pogledu so posebno zgovorni nekateri prodorni sodobni avtorji eksistencialne hermenevtike.

13), izrek Božje kazni nad kačo, ženo in možem (3,14-19), izgon iz raja (3,20-24).²

Pripoved prinaša osrednje sporočilo, da je človek že takoj zatem, ko je bil ustvarjen, izgubil svojo prvotno nedolžnost in srečo, ker je jedel od sadu, od katerega mu je Bog prepovedal jesti. Zaradi nepokorščine ga je Bog kaznoval in ga izgnal iz raja. Po shematični predstavitvi Božjega dela stvarjenja v duhovniškem viru (1 Mz 1,1-4a) zgodba preseneča s svojo preprostostjo in z nekaterimi sestavinami spominja na starejše ljudsko izročilo.³ Prvine starejšega izročila preseže s preroškim pogledom, ki razkriva globok uvid v človekovo dušo, še posebej pa jasen uvid v notranjo vzročno povezavo med grehom in posledicami greha, ter jih poveže v novo, izvirno literarno in teološko stvaritev. V pripovedi je posebno zanimiv psihološki vidik, ki razkriva doživljanje človeka v trenutku preizkušnje in po njegovem padcu v greh. Zgodba še posebej izrazito slika, kako se človekova vest samodejno in močno odziva na greh. Človek se v pripovedi prepozna; bralka v Evi, bralec v Adamu; oba priznavata, da kaos ni nikoli zelo daleč in da je sovražnik vedno »kakor rjoveč lev in išče, koga bi požrl« (1 Pt 5,8).

Hrepenenje, ki človeka žene k prestopanju meja, kar kliče po različnih umetniških upodobitvah oz. uprizoritvah. Tako je tema človekove preizkušnje, njegovega padca in posledično izgona iz raja doživela zelo veliko odmevov v svetovni literaturi, glasbi in likovni umetnosti, v teologiji, psihologiji, filozofiji ter na drugih področjih človekove miselne in umetniške ustvarjalnosti. Evropski književniki so pogosto obravnavali snov o Adamu in Evi, tako v dramah kot v epih. Iz srednjega veka je najbolj znano delo na to temo *Igra o Adamu* (konec 12. stol.), v baročnem obdobju pa tragedija največjega holandskega dramatika Joosta van den Vondela z naslovom *Izgon Adama* (1664). Podobnih dram je bilo v 17. stoletju še veliko, med njimi je tudi prva znana slovenska igra *Paradiž* (ok. 1657), ki se je najbrž navezovala na srednjeveško tradicijo. Za najpomembnejšo literarno obdelavo celotnega motivnega sklopa o Adamu in Evi velja Miltonov ep *Izgubljeni raj* (1667). Pred tem je prišla ta snov tudi že v ljudsko slovstvo, tudi Slovenci poznamo ljudsko legendarno pesem o prvem človeškem paru. V kiparstvu in slikarstvu sta se Adam in Eva v obliki moškega in ženskega akta pojavljala skozi ves srednji vek, kiparski vrh

² Za pregled zgodovine virov in zgradbe besedila gl. Navedene standardne komentarje k Prvi Mojzesovi knjigi.

³ Svetopisemska pripoved o Adamu in Evi (prim. *Gen 2*) ima svojo najstarejšo različico v *mitu o kralju iz Tira*. Tudi v tem mitu je osrednja osebnost prvobitni človek (prim. Ezk 28,11.13.15), tako kot v *Gen 3* tudi tu stojijo kerubi pri vhodu v raj. Primerjava Geneze 2-3 in Ezekiela 28 pokaže, da je bilo ustvarjenje Adama izvorno ustvarjenje kraljevske osebe (prim. Ezk 28,12-13), vendar je *Gen 2-3* izbrisala vse kraljevske značilnosti, da bi dogodku dala pomen vsesplošnega.

teh upodobitev je skulptura na portalu bamberške stolnice (ok. 1230), slikarski pa na gentskem oltarju Jana van Eycka (1432). Več prizorov zgodbe je upodobil Michelangelo Bounarrotti na stropu Sikstinske kapele, pred njim in za njim pa še mnogi drugi, med drugim Albrecht Dürer, Palma Vecchio, Tizian, Rubens in Rembrandt.

V svetopisemski pripovedi o preizkušnji Adama in Eve, pa tudi v vseh njenih umetniških obdelavah, se razkriva človeška narava, ki jo usodno zaznamuje uganka vsakega človeškega bitja, to je njegova sla po neomejenem spoznanju, neomejeni svobodi in po nesmrtnosti. Zaradi te sle človek tako ali drugače prestopa meje strukture svojega bitja in postane bolj ali manj tragično bitje. Primerjava podobnosti in razlik med različnimi umetniškimi obdelavami teme človeka na preizkušnji razkriva, da človekovo razmerje do samega sebe, sveta, sočloveka in Boga določa stopnjo usodnosti, ki jo povzroča njegovo poseganje po prepovedanem sadu. V to območje sodi tudi človekova skušnjava po sli in užitku, po oblasti in časti,⁴ po popolni neodvisnosti od Boga, po napredku in podobno. Človeško hrepenenje se v različnih življenjskih preizkušnjah kaže v svojem velikanskem razponu, pa tudi v svoji moralni krhkosti.

2. Skušnjava po prepovedanem sadu spoznanja v svetopisemski zgodbi o Adamu in Evi

Da dobimo ustrezno hermenevtično podlago v presojanju sporočila celotnega svetopisemskega besedila o Adamu in Evi, je treba upoštevati izhodišče – samo dejanje stvarjenja – in notranje povezave, ki sestavljajo zgodbo o Božji zapovedi oziroma prepovedi, o človekovem padcu in o naravi Božje kazni. V vrsticah 2,8–9 se pripoved glasi:

Gospod Bog je zasadil vrt proti vzhodu v Edenu in je tja postavil človeka, katerega je bil izoblikoval. Gospod Bog je dal, da je iz zemlje pognalo vsakovrstno drevje, prijetno za pogled in dobro za jed, tudi drevo življenja v sredi vrta in drevo spoznanja dobrega in hudega.⁵

⁴ Človekovo častihlepje slika mnogo vrhunskih literarnih del. Tako med drugim Shakespeare v *Macbethu* opisuje, kako na videz en sam nedolžni dogodek lahko vodi do usodnega obrata in iz poštenega človeka napravi velikega zločinca. Plemenitemu Macbethu, vojskovodji, ki je kralju veliko pomagal do zmage, so čarovnice, prisposdobe slabega v človeški naravi, prerokovale, da bo kralj. Ni čakal, da bi se to zgodilo po pravni poti. V njem se je oglasilo častihlepje; prigovarjati mu je začela še žena in postal je zločinec ter kopicil zločin za zločinom.

⁵ Hermann Gunkel, *Genesis* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969), 10, ugotavlja: »Ta grožnja se potem ne izpolni: ne umreta takoj: tega dejstva ne kaže spregledati, ampak ga je treba priznati.« Tej in podobnim razlagam odgovarja Claus Westermann, *Genesis 1-11* (London – Ninneapolis: PCK – Aubsburg, 1984), 306: »Smrtna kazen dejansko nima smisla kot grožnja. Sobesedilo kaže, da ima bolj smisel svarila. Človeka naj bi obvarovala red tem, da bi jedel od drevesa. Ko sta človeka od drevesa jedla, je nastal nov položaj.

Ta odlomek je podlaga celotne pripovedi. Po opisu Edena se avtor vrne k motivu drevesa spoznanja dobrega in hudega in spregovori o Božji odredbi (2,15-17):

Gospod Bog je vzel človeka in ga postavil v edenski vrt, da bi ga obdeloval in varoval. Gospod Bog je človeku zapovedal in rekel: »Z vseh dreves v vrtu smeš jesti. Le z drevesa spoznanja dobrega in hudega nikar ne jej! Kajti na dan, ko bi jedel z njega, boš gotovo umrl.«

Poročilu o Božjem ukazu glede drevesa spoznanja dobrega in hudega sledi opis Božje odločitve, da ustvari ženo iz Adamovega telesa in jo poimenuje »možinjo«, da s tem poudari isto naravo in enakost kljub različnosti med možem in ženo. V hebrejski besedni igri mož – možinja (2,23) je mož ženo pozdravil kot sebi enako in istega rodu. Nista potrebovala varstva in zaščite obleke, ker drug od drugega nista pričakovala nič zlega. Pisec s tem poudari, da bosta mož in možinja »eno meso«, in ugotavlja: »Bila pa sta oba naga, človek in njegova žena, a ju ni bilo sram.« (2,25).

Zdaj se pojavi kača, eno od bitij, ki jih je ustvaril Bog, ki pa je bila »bolj prekanjena kakor vse živali na polju, ki jih je naredil Gospod Bog« (3,1). Z značilnim psihološkim prijemom je omamila ženo; prigovarjala ji je, da Bog zapovedi ni postavil zaradi človeka, ampak zaradi sebe – če bi namreč človek jedel sad od drevesa sredi vrta, od katerega mu je Bog prepovedal jesti, bi se mu odprle oči in bi postal kakor Bog, poznal bi dobro in húdo. Eva se je sicer zavedala resnosti Božjega svarila, a je v sebi skrivala slo, da bi bila kakor Bog, zato se je pustila premamiti kačinim obljubam in kot šibkejši del človeškega para prva padla v skušnjava. Pri ženi se razkrije slabost »poželenja«, da je »padla«, prekršila Božjo zapoved, in potem v tak prekršek zapeljala še moža. Toda »tedaj so se obema odprle oči in spoznala sta, da sta naga« (3,7). Na tej točki ni mogoče prezreti antitetične rabe pojma »spoznanje«: želja po brezmejnem spoznanju ženo in moža privede do tega, da se zavesta dna svojega bitja. Besedilo poroča, da sta zaslišala Božji glas, se prestrašila in »sta se skrila pred Gospodom Bogom sredi drevja v vrtu« (3,8).⁶

V tem položaju Bog ravna drugače, kakor je poprej napovedal. Ta 'Rnedoslednost' Boga je za pripoved bistvena; nakazuje, da ravnanje Boga na njegovem stvarstvu ne more biti določeno, tudi ne s poprej izgovorjeno Božjo besedo. Prav v tem pa je Božje ravnanje in govorjenje podvrženo zlorabi, to pa izrabi kača.«

⁶ Zelo neprepričljiva, če ne kar kontradiktorna, je razlaga Clausa Westermanna, *Genesis 1-11*, 344-45: »Če postopku sledimo besedo za besedo, kakor je tu opisan, ravnanja in govorjenja človeka vrstice 8 ni več mogoče razlagati kot nekaj, kar se zgodi grešniku, ki je zasačen in se kesa. Zgradba vrstic 8-13 veliko bolj kaže, da zabloda pride na dan šele v vprašanju, ki ga Bog postavlja človeku v vrstici 11: 'Si mar jedel od drevesa ...?', in sicer ne od znotraj iz človekovega občutka krivde, temveč v obtožbi sodnika, ki je vključeno v to vprašanje, v trikratnem 'storil si' (11. 13. 14). Da je postal kriv, da je postal prestopnik, je človeku bilo treba šele povedati.« Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of*

Preizkušnja se konča z grehom in krivdo. Bog moža in ženo zasliši in pri tem poudari vzročno povezavo med človekovo pokorščino in njegovo identiteto, notranjo skladnostjo; ter človekovo nepokorščino in njegovo odtujenostjo.⁷ »Novo življenje« Adama in Eve po njunem padcu je smrt in nova »modrost« je sram; z uživanjem sadu s prepovedanega drevesa sta se odvrnila od zapovedi o izbiri dobrega in slabega in oslabilo temeljno zaupanje, na katerem počiva zapoved. Kako globoko sega padec v preizkušnji, razkrije nesposobnost Adama in Eve, da bi priznala greh, sprejela vsak svojo odgovornost in ostala med seboj solidarna. Mož obtoži ženo, ta pa se sklicuje na zapeljivo kačo (3,12-13).

Že sam občutek krivde je zanju kazen. Kljub temu pa Bog izreče svojo sodbo nad kačo, Adamom in Evo, vendar je njegova kazen milejša od njegove prejšnje resne grožnje, ko je človeku dejal, da bo gotovo umrl, če bo jedel od drevesa spoznanja dobrega in hudega. Bog namesto smrti možu in ženi napove tegobe življenja, kačo pa zadene izrek prekletstva. Bog napove, da bo zaradi človekovega greha prekleta tudi vsa zemlja. Poročilo o izreku Božje kazni se končuje s poročilom o zaščiti življenja:

»Človek je imenoval svojo ženo Eva, ker je postala mati vseh živih. Gospod Bog je naredil človeku in njegovi ženi suknji iz kože in ju oblekel« (3,20-21).

Pripoved med drugim daje delni odgovor na vprašanje, zakaj je v 2,9 rečeno, da je po Božji odločitvi sredi Edena iz zemlje pognalo »drevo življenja sredi vrta in drevo spoznanja dobrega in hudega«. Prepoved uživanja v 3,16-17 je omejena le na drevo spoznanja dobrega in hudega, po izreku kazni (3,22-24) pa je v ospredju drevo življenja:

Tedaj je Gospod Bog rekel: »Glejte, človek je postal kakor eden izmed nas, saj pozna dobro in hudo. Da ne bo zdaj iztegnil roke in vzel še z dre-

Genesis: From Adam to Noah (Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1978), 158, prepričljivo zavrača takšne formalistične razlage. K vrstici 8 pravi, da Adam »ne more utišati glasu svoje vesti in odstraniti znamenj svojih dejanj; na vsakem koraku se srečuje s predmeti, ki njega in druge spominjajo na prestop, ki ga je zagrešil«. K vrstici 11 posrečeno in utemeljeno pripominja: »Navaja opravičilo za poskus, da se skriva, ne da bi se zavedal, da samo njegovo opravičevanje predstavlja dokaz za njegovo dejanje. ... Jasno je, da ta vprašanja niso postavljena nekomu, ki ne ve, kaj se je zgodilo. ... Namen spraševanja je le, da ga prisili k popolnemu priznanju krivde; po tem, kar je že dejal, obtoženi ne more več zanikati svoje krivde.« Ob soočenju Jahveja z Evo v 1 Mz 3,13 pravi: »Tu je še bolj jasno, da je vprašanje retorično. Dejanje žene je že znano iz odgovora moža; nobene potrebe torej ni po nadaljnjem spraševanju, da bi ugotovili dejstva. Težko je razumeti, kako lahko številni komentatorji vprašanje razlagajo kot da ima namen ugotoviti, kaj je žena storila. ... V vseh teh primerih je vprašanje podobno vzkliku, ki pomeni: Kako si mogel storiti kaj tako strašnega!«

⁷ Ko avtor poudarja Adamovo odsotnost med Evinim uživanjem sadu, hoče pokazati na ločitev oziroma odtujitev v človeški enotnosti. Kar zadeva krivdo, sta oba enako kriva, ker oba jesta sad.

vesa življenja ter jedel in živel na veke.« In Gospod Bog je odpravil človeka iz edenskega vrta obdelovat zemljo, iz katere je bil vzet. Izgnal je človeka in postavil vzhodno od edenskega vrta kerube in meč, iz katerega je švigal ogenj, da bi stražili pot do drevesa življenja.

Izjava Boga, da je človek »postal kakor eden izmed nas«, spominja na stara izročila politeistične kulture, ki do neke mere dopuščajo, da človek postane kakor eden izmed bogov. V zvezi s tem se pojavi vprašanje, kaj pomeni besedna zveza »poznati dobro in hudo«. Skladno z zelo razširjeno prakso antičnih jezikov, da celoto ali celovitost izražajo z rabo nasprotnih pojmov, bi upravičeno sklepali, da ta besedna zveza pomeni »poznati vse«. Tak pomen pa je dopusten le v okviru politeistične kulturne dediščine, ki nobenega atributa v razmerju do bogov ne jemlje prav resno, kaj šele v absolutnem smislu. Da spoznanje dobrega in hudega ne more pomeniti Božjega spoznanja v absolutnem smislu, je končno razvidno iz odločitve, da Bog človeku onemogoči dostop do nesmrtnosti. Znamenje božanskosti torej ni spoznanje, temveč večno življenje. Človeku ne more biti dano, da si ga preprosto vzame.

V razlagi pripovedi o stvarjenju človeka, njegovem padcu in kazni preseneča nesoglasje med grožnjo smrti za primer nepokorščine in med kaznijo po padcu. Razloga za nesoglasje ni mogoče najti v okviru delnih izročil, ki so krožila med ljudstvi v davni antičnih kultur, temveč v temeljni usmeritvi svetopisemskega razodetja. Najpomembnejše sporočilo Svetega pisma kot celote je, da je človek bitje obljube za življenje, ne za smrt. Tega sporočila ne more omajati nobena grožnja smrti.

Namen grožnje je varovanje človeka pred nevarnostjo padca. Ko človek pade, pa Stvarnik neba in zemlje postane Odrešenik, ki mu pomaga, da vstane in nadaljuje pot do izpolnitve obljube. Tako se pokaže, da je prav razodetje o stvarjenju človeka tisto, kar dopušča možnost, da je grožnja strožja, kakor je izrek kazni, ne more pa ogroziti Božje obljube odrešenja človeka, ki je ustvarjen po Božji podobi. Dosti drugačna pa so razmerja med grožnjo in kaznijo ter med obljubo in izpolnitvijo v politeističnih kulturah.

Pri presoji besedila pa je obenem pomembno še nekaj drugega: Adam in Eva nista prikazana kot objestna in zakrknjena, temveč kot »šibka«, »nepopolna« človeka, to je z vidika njune temeljne slabosti. To lahko razberemo med drugim iz podobnih primerov, v katerih je Božja sodba lahko tudi čisto drugačna, na primer v kritiki ošabnosti pri preroku Izaiju. Posebno znamenit je pesniški izrek sodbe nad babilonskim kraljem v Iz 14,4-21. Besedilo zelo slikovito slika nasprotje med vzponom kralja z nasiljem in padcem, pred katerim osupne svet. Tu velja omeniti, da se strokovna eksegeza veliko ukvarja z vprašanjem avtorstva in identitete kralja, ki je predmet obsodbe v satiri. Razprava je dobra spodbuda za upoštevanje tipičnosti in nadčasovnosti sodbe v odnosu do krivde, zato

v vseh časih deluje enako učinkovito kot opomin in svarilo.⁸ Podobno prerok Ezekiel prerokuje zoper tirskega vladarja v 28. poglavju (v. 2-10). Besedilo podobno vzporeja vzpon kralja, ki se razglaša za boga, in njegov padeč, ki je neizbežna posledica njegove ošabnosti in krivičnosti.⁹

3. Hrepenenje po nesmrtnosti v babilonskem Epu o Gilgamešu

Ep o Gilgamešu je najpomembnejše delo starobabilonske oziroma akadške literature na dvanajstih ploščah, ki niso povsod v celoti ohranjene. Najpopolnejšo različico so našli v Ninivah v knjižnici asirskega kralja Asurbanipala, ki je vladal v letih od 668 do 627 pred Kristusom. Vrzeli te različice je bilo vsaj delno mogoče dopolniti z različnimi odlomki, ki so jih našli drugod v Mezopotamiji in v Anatoliji v akadskem in hetitskem jeziku.¹⁰

Ep in nekatere krajše pesmi o Gilgamešu v sumerskem jeziku iz 2. tisočletja pred Kristusom najverjetneje opevajo Gilgameša, ki je vladal v Uruku v južni Mezopotamiji v prvi polovici tretjega tisočletja pred Kristusom. *Ep o Gilgamešu* vsebuje nekatere motive, ki jih najdemo v svetopisemski prazgodovini (1 Mz 1–11), predvsem motiv vesoljnega potopa. Pozorno branje celotnega epa pokaže, da je v središču hrepenenje po nesmrtnosti. Prvič v zgodovini človeštva je moč hrepenenja po nesmrtnosti našla izraz v sorazmerno obsežnem epu izjemne pesniške kakovosti, pol-

⁸ Hans Wildberger, *Jesaja: Kapitel 13-27* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978), 542-44, pravi: »Če odlomek ni Izaijev, je težko odgovoriti na vprašanje časa nastanka. Preroki iz dobe pred izgnanstvom praviloma povejo, na koga mislijo, če govorijo o tujih narodih. Če avtor pesnitve tega ne stori, bi razlog lahko bil v tem, da sploh ne namerava govoriti o določeni zgodovinski osebnosti (saj tudi ni rečeno, kdo je nasprotnik tirana), temveč o predstavniku moči sveta na splošno ... To seveda ne pomeni, da ne kaže računati na nek zgodovinski odnos, tudi apokaliptika ne govori v nezgodovinski prostor. Toda to vendar pomeni, da ta odnos končno ni pomemben: gre za tip, ne za konkretno zgodovinsko osebnost. Za eksegezo torej ni odločilen problem, če v svojih poskusih zgodovinske določitve pesmi ni gotova. ... To ne pomeni, da pesem v religioznem pogledu ni pomembna. Toda njena religioznost naznanja pravičnost, ki je imanentna v svetu, in leži na ravni tega, kar je v Stari zavezi posebno naloga modrosti, da izpričuje.«

⁹ Walther Zimmerli v tem prerokovanju nedvoumno vidi namig na prvega človeka. V komentarju *Ezechiel 2* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969), 688-89, pravi: »Tukajšnja pripoved o usodi kneza je podana s podobo pračloveka, človeka od začetka, človeka kot takšnega. Bil je bogato obdarjen, poklican v bližino Boga, okrašen s popolno lepoto. Toda potem je bil tudi ošabni človek, zaverovan vase, da je potegnil k sebi kot plen in je samopašno ravnal s tem, kar je kot dar bila velika milost. ... S tem ko je to sporečilo vključeno v zgodovina pračloveka, kot je čisto neposredno podana v 1 Mz 2-3 z izpustitvijo vseh kraljevskih prvin, se zavaruje vsakega prehitrega distanciranja poslušalca, kdor koli bi že bil, od tega dogajanja. V ošabnosti in padcu kneza iz Tira se ponavlja »pra-človeško«. Tu se dogaja zgodovina »vsakogar«, se pravi, več kakor le epizodično dogajanje.«

¹⁰ Gl. navedene prevode in komentarje.

ne zanosa v smeri neznanega. Neuspeh v iskanju poti do nesmrtnosti v tem epu spominja na svetopisemsko poročilo izгона človeka iz raja, »da ne bo zdaj iztegnil roke in vzel še z drevesa življenja ter jedel in živel na veke« (1 Mz 3,22). Motiv kerubov, meča in ognja pred potjo do drevesa življenja spominjajo na predstave o nedostopnosti večnega življenja v *Epu o Gilgamešu*.

V perspektivi celote Svetega pisma na eni strani in mezopotamske religije na drugi strani pa se pokaže bistvena razlika med tema kulturama in religijama. Sveto pismo na različne načine poudarja, da človek večnost lahko doseže po Božji odločitvi, obljubi in milosti. Jezusovo vstajenje je krona Božje obljube, da je človek lahko deležen večnega življenja. Najpomembnejša značilnost *Epa o Gilgamešu* pa je ta, da želi glavni junak nesmrtnost doseči z junaškim dejanjem. V ozadju je izkušnja človekovega silnega hrepenenja po nesmrtnosti, po večnem življenju, po domeni bogov, ki junaka spravlja v skušnjavo, da bi sam spremenil zakone narave, usode in bogov.

Ep o Gilgamešu z izjemno pesniško močjo prikazuje neustavljivo silo človekova hrepenenja po nesmrtnosti. Priljubljenost epa samo dokazuje, kje je jedro človekovega bitja in zakaj je ta tema na različne načine prišla do veljave v vseh civilizacijah. *Ep o Gilgamešu* se končuje z resignacijo, ker govori le o človekovem zemskem načinu življenja.

Sveto pismo pa gre prav na tej točki korak naprej v skrivnost onkraj zemeljske izkušnje. Večno življenje je obljuba Božje moči, torej obljuba, ki je onkraj možnosti človeških junaških podvigov in predstavlja predmet vere. V zgodbi o Adamu in Evi je *kača* zaradi svojih prevar deležna prekletstva (1 Mz 3,14–15); v boju z ženinim zarodom bo bitko *izgubila*.

4. Skušanje, preizkušnja in človekova svobodna volja

Človekov napuh in zakrknjenost lahko vodita k temu, da človek skuša Boga in si s tem nakoplje kazen (prim. Ps 95,8-11; 1 Kor 10,9; Apd 5,9; 15,10). Samoumevno je, da človek ne sme skušati Boga. Toda zakaj Bog skuša človeka? Zakaj je na primer Bog skušal Abrahama (prim. 1 Mz 22,1), kralja Ezekija (prim. 2 Krn 32,31) in Izraela kot celoto (prim. 2 Mz 15,25; 5 Mz 33,8)? Skladno z razodetjem Svetega pisma je mogoče trditi, da preizkušnja ne more imeti slabega namena, čeprav bi morda kdaj lahko tako sklepali. Tako na primer prerok Jeremija v svoji stiski zaradi nasprotovanja njegovemu oznanilu toži, da ga je Bog »zapeljal« (20,7). Jeremijeva popolna zvestoba preroškemu poslanstvu dokazuje, da ta izpoved ne izraža resničnega dvoma v Boga, temveč trenutno prerokovo nemoč. Rešuje pa ga zavezanost resnici in Božjemu razodetju. Skušnjava, da bi podvomili glede Božjega ravnanja do nas, človeku seveda ni tuja, zato je na mestu tudi izrecno zanikanje, da bi Božja preizkušnja lahko

imela slab namen. V 5 Mz 8,2-5 je posebej poudarjen vzgojni namen preizkušanja. Sirah po drugi strani poudarja pomen človekove svobode in svari pred odpadom, ki se lahko zgodi le po človekovi krivdi (15,11-20).

Zelo temeljno je stališče o preizkušnji v Jakobovem pismu (1,12-15):

Blagor človeku, ki stanovitno prenaša preizkušnjo, kajti ko bo postal preizkušen, bo prejel venec življenja, ki ga je Bog obljubil njim, kateri ga ljubijo. Nihče, ki je preizkušan, naj ne govori: »Bog me skuša.« Boga namreč zlo ne more skušati in sam ne skuša nikogar. Vsakogar skuša njegovo lastno poželenje, ki ga vleče in zavaja. Nato poželenje spočne, rojeva greh, storjeni greh pa porodi smrt.

Besedilo očitno odraža miselnost ljudi, ki hitro najdejo opravičilo za tistega, ki dela slabo in krivca za svoje nenehne preizkušnje išče zunaj sebe. Po tej poti človek končno lahko celo sklene, da je vzrok preizkušnje mogoče iskati v Bogu. Jakobovo sporočilo spominja na Jezusovo razlago, da imajo vse vrste človeških zablod svoj izvor v notranjosti človeka, v njegovem srcu (Mr 7,14-23). V obeh primerih gre za misel, da se v človekovih skritih željah in namenih odloča, ali bo preizkušnjo preстал ali ne.

Sveti Pavel pa v Prvem pismu Korinčanom (10,13) pomenljivo zagotavlja: »Znašli ste se le pred človeško preizkušnjo, Bog pa je zvest in ne bo dopustil, da bi bili preizkušani čez svoje moči, ampak bo ob preizkušnji tudi omogočil izhod iz nje, da jo boste mogli prestati.«

Naše življenje poteka v omejenih pogojih, zato je za človeka skušnjava tako neizbežna, da jo je Jezus vključil v molitev Očenaš: »Ne vpelji nas v skušnjavo« (Mt 6,13; Lk 11,4). V ozadju te prošnje je seveda izkušnja o človekovi šibkosti in o nevarnosti, da preizkušnje ne prestane. V to smer kaže Jezusovo svarilo učencem: »Molite, da ne pridete v skušnjavo« (Lk 22,40.46). Blaise Pascal to spodbudo takole komentira: »Nevarno je biti skušan; tisti, ki so, so zato, ker ne molijo«. ¹¹ Na drugem mestu pa razloži razliko med skušnjajem in zavajanjem:

Velika razlika je med skušati in zavajati v zмотo. Bog skuša, vendar ne zavaja. Skušati pomeni dajati priložnosti, ki ne nalagajo nujnosti. Če človek ne ljubi Boga, bo pač nekaj napravil. Zavajati pa se pravi postaviti človeka pred neizbežnost, da se odloči za neko zmotno stvar in se ravna po njej. ¹²

Avrelij Avguštin dramatično izpove resnico o človeku, ki se mora skozi vse življenje spoprijemati s preizkušnjo. ¹³ Toliko bolj razumemo dejstvo, da je hudič skušal tudi Jezusa (prim. Mt 4,1-11; Lk 4,1-13; Mr 1,12-13). Pismo Hebrejcem v tem dejstvu vidi poseben razlog, namreč Božjo solidarnost s človekom, ki med drugim mora prestajati različne preizkušnje. V Heb 2,18 pisec pravi: »Ker je sam pretrpel preizkušnjo, lahko pomaga

¹¹ Gl. Blaise Pascal, *Misli* 744.

¹² Gl. Blaise Pascal, *Misli* 821.

¹³ Gl. Avguštin, *Izpovedi* 10.28.

preizkušanim.« V 4,15 pa pravi, da je bil Jezus »preizkušan v vsem, vendar brez greha«. To temeljno resnico življenja je zelo dobro dojel filozof Sören Kierkegaard. Ker smo omejena bitja, lahko le z omejeno izkušnjo in razlago govorimo o tem, kaj je preizkušnja, kako nevarna in usodna je za posameznega človeka, kakšne možnosti se odpirajo, ko jo prestanemo, in kaj se dogaja v človeku, ki je ne prestane. Pri tem pomenljivo izpostavi Kristusa, »ki je bil kakor mi v vsem preskušan, da, preskušan, a ki je zdržal vsakršno preizkušnjo.«¹⁴

Sklep

Zaporedje svetopisemskih knjig že samo po sebi poudarja dejstvo, da je bil človek takoj po postavljen pred preizkušnjo. V prostranem in bogatem rajju je imel na voljo toliko dobrin, toda sredi raja je bilo drevo, ki se ga ni smel dotakniti, drevo spoznanja dobrega in hudega. V besedilu je naveden razlog prepovedi, ki kaže, da gre za temeljno usodo človeka; če bo jedel od tega drevesa, bo gotovo umrl. Psihološko je razumljivo, da je prepoved sama po sebi človeka spravila v položaj radovednosti. V ta položaj pa je posegla kača s svojo skušnjava, ki je človek ni premagal. Zgodba nevsiljivo pove, da prvi človek preizkušnje ni prestal, ker ga je premamila sla po edinem, kar ne dopušča razlage po meri človeka, ker meri na nekaj, kar je onkraj človeka. Ko človek greši, se oglasi vest, ki ga zbega, da se hoče skriti, hkrati pa ga sooči z njegovim lastnim bistvom. Človek je razgaljen in nezavarovan. Njegovo obzorje se je skrčilo na okušanje človeške omejenosti in stiske. Toda glas od zgoraj ne določa končne mračne usode. Izrek prekletstva nad kačo, ki je človeka zapeljala, nakazuje tudi perspektivo prihodnosti za rod žene, ki je prva nasledla skušnjavi. Bog človeka zaščiti in mu da vedeti, da njegova prihodnost ni odvisna od njegovih sposobnosti in moči, temveč od tistega, ki je vse ustvaril in vsemu določa cilj.

To temeljno sporočilo je v celoti Svetega pisma dobilo osvetlitve in poglobitve iz številnih zornih kotov. S tem pa je postalo dokončno jasno, zakaj *Ep o Gilgamešu* ne govori o revežu, ki se v svojem življenju povzpne na prestol, temveč o izrednem junaku, ki zaradi vseh svojih prednosti pred drugimi ljudmi tragično konča, ker ne more uresničiti svojih zadnjih sanj, da bi dosegel nesmrtnost. Njegova smrt spominja na resignacijo človeka kot najvišje vrste življenja na zemlji. Svetopisemska pripoved pa ima eshatološko razsežnost, iz katere vznikne upanje. Stara kača, ki je hudič in satan, bo ujeta in za vedno vklenjena in ne bo več zapeljevala ne narodov (Raz 20,2,3) ne nikogar. Tu se pokaže veličina Božje ljubezni in razmerje med Bogom in človekom, ki ga Sören Kierkegaard zelo ustrezno označi, ko pravi: »Če je neskončna razlika med Bogom, ki je v nebe-

¹⁴ Gl. Sören Kierkegaard, *Bolezen za smrt* (Celje: Mohorjeva družba, 1980), 165.

sih, in tabo, ki si na zemlji, je neskončno večja razlika med Svetim in grešnikom.«¹⁵ To razdaljo in razliko pa lahko, in jo tudi hoče premostiti Bog, ki je Stvarnik nebes in zemlje. Samo on se lahko odloči za nepojmljiv dogodek, da na svet pošlje svojega Sina, ki je prestal vse preizkušnje, da bi jih z njegovo pomočjo prestali vsi ljudje, ker so ustvarjeni po Božji podobi in izvoljeni za edinstveno dostojanstvo v skupnosti pri Bogu.

Literatura

- Avguštin. *Izpovedi*. Prevedel Anton Sovre, priredil Kajetan Gantar. Celje: Mohorjeva družba, 2003.
- Avsenak, Marko (prevod) in Franček Bohanec (spremne besede). *Ep o Gilgamešu*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1978.
- Bottéro, Jean (prevod, prevod, opombe). *L'Épopée de Gilgameš: Le grand homme qui ne voulait pas mourir*. Paris: Gallimard, 1992.
- Cassuto, Umberto. *A Commentary on the Book of Genesis: From Adam to Noah*. Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1961, 1978.
- Ebeling, Erich. »VI. Das Gilgameš-Epos.« V: Hugo Gressmann, ur. *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, 150-98. Berlin – Leipzig: Walter de Gruyter, 1926, 1965, 1970.
- George, Andrew (uvod, prevod). *The Epic of Gilgamesh: The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*. Allen Lane: Penguin Press, 1999.
- Grayson A. K. (uvod, prevod). »Akkadian Myths and Epics: The Epic of Gilgamesh: Additions to Tablets V-VIII and X.« V: James B. Pritchard, ur. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, [503-507]. Princeton – New Jersey: Princeton University Press, 1969.
- Gunkel, Hermann. *Genesis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910, 1969.
- Kierkegaard, Sören. *Bolezen za smrt*. Prevedel Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba, 1978.
- Kitchen, K. A. *On the Reliability of the Old Testament*. Grand Rapids, Mich. – Cambridge: William B. Eerdmans, 2003.
- Kramer, S. N. (uvod, prevod). »Sumerian Myths and Epic Tales: Gilgamesh and the Land of the Living; The Death of Gilgamesh.« V: James B. Pritchard, ur. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 47-52. Princeton – New Jersey: Princeton University Press, 1969.
- Pascal, Blaise. *Misli*. Prevedel Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba, 1980.
- Ricoeur, Paul. *De l'interprétation: Essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil, 1965.
- Ricoeur, Paul. *The Symbolism of Evil*. Iz francoščine prevedel Emerson Buchanan. Boston: Beacon Press, 1967.
- Skinner, John. *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*. ICC, Edinburgh: T. & T. Clark, 1910, 1969.
- Speiser, A. A. *Genesis*. AB 1, Garden City, New York: Doubleday & Company, 1961.
- von Rad, Gerhard. *Genesis*. Angleški prevod pripravil John H. Marks OTL, London: SCM Press, 1961.
- Speiser, E. A. (uvod, prevod). »Akkadian Myths and Epics: The Epic of Gilgamesh.« V: James B. Pritchard, ur. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 72-99. Princeton – New Jersey: Princeton University Press, 1969.
- Tournay, Raymond Jacques (uvod, prevod in opombe) in Aaron Shaffer. *L'épopée de Gilgamesh*. Paris: Les éditions du Cerf, 1994.
- Westermann, Claus. *Genesis 1-11: A Commentary*. Angleški prevod pripravil John J. Scllion. London - Minneapolis: PCK – Augsburg, 1984.
- Wildberger, Hans. *Jesaja: Kapitel 13-27*. BK.AT 10/2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978.

¹⁵ Gl. Sören Kierkegaard, *Bolezen za smrt* (Celje: Mohorjeva družba, 1978), 166.

Marijan Peklaj

Odzivanje ljudi na Božjo besedo v Pentatevhu

Povzetek: V Pentatevhu Bog pogosto nagovarja posameznike in izraelsko ljudstvo, slednje po Mojzesu. Bog ukazuje, naroča in prepoveduje. V duhovniški literarni plasti ljudje največkrat odgovarjajo s poslušnostjo; izjavljajo, da bodo v celoti izpolnili Božje ukaze. Na drugih mestih pripravljenost na izvrševanje Božje zapovedi ni posebej omenjena, le v redkih primerih (Kajn, faraon) naletimo na neposreden upor. V Devteronomiju je razvita nekakšna teologija Božje besede; Izraelci naj bi ne le poslušali, ampak se tudi učili Božjih zakonov na pamet, zlasti pa naj bi tako vzgajali svoje otroke. Še več: Božje zapovedi in predpise naj bi sprejeli z vsem srcem, da bi Božja beseda delovala iz človekove notranjosti. To pa je že pogled iz zgodovinske katastrofe, ki so jo razumeli kot kazen za neposlušnost. Na koncu je ob temi poslušnosti in neposlušnosti v Pentatevhu še pogled na smisel leta Svetega pisma v Sloveniji.

Gljučne besede: Božja beseda, Postava, zapovedi, poslušnost, devteronomist, jahvist, duhovniški avtor.

Abstract: *Marijan Peklaj, People's Reaction to God's Word in the Pentateuch*

In the Pentateuch God often addresses individuals and the people of Israel, the latter through Moses. God commands, instructs and prohibits. In the priestly literary layer, people usually react with obedience: they declare that they will completely carry out God's orders. Elsewhere, their willingness to execute God's commands is not specifically mentioned, but only very rarely (Cain, the Pharaoh) direct resistance can be found. In the Deuteronomy a kind of theology of God's word is developed: the people of Israel should not only obey God's laws, but also learn them by heart and, especially, educate their children in this manner. Moreover, they should internalize God's commands and rules so that God's word would work from man's heart of hearts. Yet this is already a view based on the historical catastrophe, which was understood as a punishment for disobedience. The final part of the paper speaks about the meaning of the Year of the Bible in Slovenia on the basis of the theme of obedience and disobedience in the Pentateuch.

Key words: God's word, Law, commands, obedience, the Deutoronomist, the Jahvist, the priestly author.

V Stari zavezi je Bog govoril ljudem po prerokih. Njim se je »dogajala« Božja beseda in v preroških knjigah se pojavlja značilni uvod v izreke »Tako govori Gospod«. Bog pa ni le tisti, ki z besedo zahteva, grozi, tolaži in obljublja po posredovanju prerokov, z besedo celo ustvarja svet in sklepa zavezo. Razumljivo je, da v Pentatevhu najbolj pogosto nastopa kot zakonodajalec in da Božje besede posreduje Mojzes.

Božja beseda v Devteronomiju

Ko Bog govori, naj človek posluša, potem pa izvrši, kar Bog naroča ali zahteva. Če smemo o kom reči, da je razvil nekaj, kar spominja na teologijo

Božje besede, je to nedvomno devteronomist. Božje besede, posebno »deset besed« (dekalog), naj bi Izraelec jemal kot velik dar od Boga, kot zaklad, ki odlikuje izvoljeno ljudstvo pred vsemi drugimi narodi. Mojzes govori: »In kateri véliki narod ima tako pravične zakone in odloke, kakor je vsa ta postava, ki jo danes dajem pred vas?« (5 Mz 4,8). Ko bi bili pripadniki izvoljenega ljudstva v resnici in v vsakem času ponosni na to, da imajo zapisane besede Božje zakonodaje, jim jih ne bi bilo težko izpolnjevati.

Devteronomist je sicer postavil izraelsko zakonodajo v okvir zgodbe o zadnjem dnevu Mojzesovega življenja. Vendar ni mogoče spregledati, kako besedilo sega preko tega okvira in meri na razmere babilonskega izgnanstva in še naprej. »Danes«, ki odmeva v Peti Mojzesovi knjigi, ni samo čas Mojzesovega slovesa pred njegovo smrtjo, je vsak dan, ko ljudstvo to besedo posluša v hvaležnosti in s pripravljenostjo, da jo izpolni. »Poslušaj!« je velelnik, ki je postal za Izraelce uvod v vsakdanjo molitev (prim. 5 Mz 6,4). V Devteronomiju je posebna določba, da je treba javno brati postavo vsako sedmo leto na šotorski praznik. »Ves Izrael« naj bi se takrat zbral »pred obličjem Gospoda, tvojega Boga«, to je v jeruzalemskem templju, da bi poslušal besede Božje postave. Seveda si težko predstavljamo, kako bi mogel ves narod biti hkrati navzoč v Jeruzalemu in poslušati branje zvitkov, vendar je postavljena jasna zahteva, ki potem odmeva v Nehemijevi knjigi (pogl. 8), torej po vrnitvi iz Babilona. Mojzes pred smrtjo zahteva od duhovnikov in Izraelovih starešin, da vsako sedmo leto berejo ljudstvu postavo. In nadaljuje: »Zberi ljudstvo, može, žene, otroke in tujce, ki so znotraj tvojih vrat! Naj slišijo, naj se naučijo, da se bodo bali Gospoda, vašega Boga, in vestno izpolnjevali vse besede te postave« (5 Mz 31,12). Vsi naj torej slišijo določbe postave, da bodo znali prav živeti pred svojim Bogom. Vsako sobotno leto pomeni zakon za vso prihodnost. Zato beremo v nadaljevanju: »In njihovi sinovi, ki je še ne poznajo, naj slišijo, naj se naučijo bati Gospoda, vašega Boga, vse dni, ki jih boste preživeli v deželi, kamor greste čez Jordan, da jo vzamete v last« (5 Mz 31,13). To je pogled na celoten narod pred Božjo postavo. Seveda je iz sobesedila precej jasno, da ima avtor v mislih prav to posebno obliko zakonov, ki so zbrani v Devteronomiju od dvanajstega do šestindvajsetega poglavja. Vendar s tem pomen zahteve po poslušanju besede in po izpolnjevanju zakonov ne izgubi na svoji teži.

Pri besedah, s katerimi povzema vso zakonodajo v zapovedi ljubezni, Mojzes nagovarja celotno ljudstvo: »Poslušaj, Izrael!« S tem pravzaprav nekako posreduje Božji poziv. Nadaljevanje besedila po glavni zapovedi moremo razumeti, kot da velja tako celotnemu ljudstvu kolektivno kakor tudi vsakemu posameznemu članu. Gre za ohranjanje Božje besede. Vsak Izraelec naj bi si prizadeval za to in posebej v družini skrbel, da bi bili tudi otroci, se pravi naslednji rod, deležni tega Božjega daru. »Te besede, ki ti jih danes zapovedujem, naj bodo v tvojem srcu« (5 Mz 6,6). Treba se

je spomniti, da je za Staro zavezo srce mesto zavesti, razuma in spomina. Spominjati se je torej treba, kaj je zapovedano, in ne pozabiti. In starši so odgovorni, da tisto, kar so si sami vtisnili v spomin, posredujejo tudi otrokom. Potrebno je otrokom govoriti besede postave, da bi ti lahko za starši ponavljali in tako polagoma tudi sami ohranili v spominu. »Ponavljaj jih svojim sinovom in govori o njih, ko bivaš v svoji hiši in ko hodiš po poti, ko legaš in ko vstajaš« (5 Mz 6,7). Kot prejemniki tega verskega pouka so navedeni sinovi, vendar beseda pogosto označuje otroke ne glede na spol. Razen tega si je tudi težko predstavljati, da bi v družinskem okolju mogle deklice ostati brez tega pouka. (prim. Braulik 1986, 57). Spravljanje v spomin s ponavljanjem seveda ne more biti namen samo sebi, temveč naj omogoča, da bi se v vsakem trenutku posamezniki in celotno Božje ljudstvo tudi ravnali po tej besedi. Tema pozabljenja se večkrat pojavi v Devteronomiju. Pisec, ki se sicer postavlja v vlogo zapisovalca Mojzesovih predsmrtnih besed na Moabskih planjavah, se dobro zaveda, da je Izrael pozneje velikokrat »pozabil« svojega Boga in njegove zakone in da je samo v vrnitvi k Božji besedi upanje na rešitev in trajen obstoj ljudstva.

Izrecno pa je kot posameznik, ki naj bere in izpolnjuje postavo, znotraj določb devteronomijskega zakonika omenjen kralj. Iz perspektive Mojzesovega zadnjega dne je sicer kralj popolnoma nedoločen, saj takrat Izrael ni imel kraljev, vendar besede v 5 Mz 17,16-17 precej nedvoumno govorijo o napakah in grehih Izraelovih in Judovih kraljev, zlasti Salomona. Posebno to velja za omenjanje številnih konj in številnih žena. Kakor bi hotel reči, da bi bila zgodovina Izraela lahko zelo drugačna, kot je v resnici bila, ko bi se kralji držali pravila, ki sledi. Seveda pa Salomon v svojem času še ni mogel brati, kar je zapisal devteronomistični pisec: »In ko zasede prestol svojega kraljestva, naj si od levitskih duhovnikov prepiše v knjigo to postavo. Naj jo ima pri sebi in jo bere vse dni svojega življenja, da se nauči bati Gospoda, svojega Boga, in vestno izpolnjevati vse besede te postave in te zakone, da se njegovo srce ne povzdigne nad brate in se ne odvrne od zapovedi ne na desno ne na levo, da se njemu in njegovim sinovom podaljšajo dnevi kraljevanja sredi Izraela« (5 Mz 17,18-20). Kralja si torej pisec predstavlja kot človeka, ki je sposoben brati. Zato naj si oskrbi svoj zvitek postave. Njemu ni treba čakati na sedmo leto, temveč mora zaradi svoje odgovornosti za ljudstvo brati in premišljevati vsak dan. Predpostavlja se torej, da se bo po zapisanih besedah tudi ravnal in tako izpolnil svoje poslanstvo v Izraelu. Kot rečeno pa je pisec že poznal zgodovino kraljevske neposlušnosti in odpada, saj je s tem tudi pojasnjeval, zakaj je Izrael nazadnje izgubil svojo državo, svoje kralje in svojo zemljo.

Skozi vso knjigo se vleče misel, da je blagoslov, ki pomeni mirno in uspešno življenje v obljubljeni deželi, odvisen od poslušnosti Božji bese-

di. »Glejte, danes polagam pred vas blagoslov in prekletstvo: blagoslov, če boste poslušni zapovedim Gospoda, svojega Boga, ki vam jih danes dajem; prekletstvo, če ne boste poslušni zapovedim Gospoda, svojega Boga, temveč boste krenili s poti, ki vam jo danes zapovedujem ... (5 Mz 11,26-28; prim. 28,1.15).

Devteronomistu je pred očmi izkušnja, da je Izrael vedno znova pozabljal svojega Boga in kljub opominom prerokov ostajal neposlušen ter si tako nakopal kazen, ki se tu imenuje prekletstvo. In vendar Bog, ki zapoveduje ljubezen do sebe in do bližnjega, najprej sam ljubi in ne more odstopiti od svoje ljubezni do Izraela, ki ga je izbral za posebno poslanstvo med narodi. Zato teolog razmišlja naprej, kaj bi se moralo zgoditi, da bi Izrael postal drugačen. Samo poslušanje in ohranjanje besed v spominu ne pomaga. Namig podaja z metaforo obreze: »Obrežite torej prednjo kožico svojega srca in ne bodite več trdovratni!« (5 Mz 10,16). Ta je ponovljena proti koncu knjige, potem ko pisec naravnost govori o pregnanstvu daleč od domovine, kar je kazen za neposlušnost. Napoveduje novo dobo, ko bo Izrael »poslušal njegov glas«. In dostavlja: »... tedaj bo Gospod obrnil tvojo usodo in se te usmilil in te spet zbral izmed ljudstev« (5 Mz 30,3). Tu se postavlja vprašanje, kako bo to mogoče, ko pa se Izrael vedno znova izkazuje kot tisti, ki prelamlja zavezo, ne posluša svojega Boga. Potreben je poseben poseg samega Boga, človek nima moči volje, da bi mogel prav odgovoriti na Božjo besedo in biti tako sposoben sprejeti Božjo rešitev. Devteronomist dejansko z Mojzesovo avtoriteto napoveduje tak Božji poseg v človeka, ko pravi: »Gospod, tvoj Bog, bo obrezal tvoje srce in srce tvojega zaroda, da boš z vsem srcem in vso dušo ljubil Gospoda, svojega Boga, da boš živel (5 Mz 30,6). Bog bo torej spremenil človekovo notranjost. Ta obljuba zelo spominja na napoved »nove zaveze« pri Jeremiju (Jer 31,31-34). Dejansko Jeremijev odlomek po obliki in po vsebini razodeva devteronomističnega dopolnjevalca preroškega besedila (prim. Schreiner 1995, 333). Zato ni čudno, da je ta ideja živa v Devteronomiju. To seveda ne pomeni, da bi človek po takem posegu ne mogel več odreči pokorščine; ostaja značilni devteronomistični »če«, saj obljuba ne govori o eshatoloških časih; Izrael je in ostaja svoboden (prim. J. Krašovec 1999, 514). Iz Jeremijevega odlomka je razvidno, kako bistveno je za omenjeni izredni poseg, da Bog ljudem, ki si tega niso zaslužili, odpusti vso krivdo. S tem je dana možnost za končanje kazni in za rešitev.

Pri Jeremiju je rečeno: »Svojo postavo bom dal v njihovo notranjost, v njih srce jo bom zapisal« (Jer 31,33). V Devteronomiju beremo podobno zagotovilo, da beseda ne bo več samo vklesana na kamnite plošče, temveč zapisana v človekovo notranjost. Zaradi tega nadaljuje besedilo v 5 Mz 30,11-13, da se Izraelec po tem izrednem Božjem posegu ne more več izgovarjati, da mu je Božja beseda težko dosegljiva: »Kajti prav blizu tebe je beseda, v tvojih ustih in v tvojem srcu, da jo lahko izpolnjuješ« (5 Mz

30,14). Predvsem je ta beseda, ki jo je mogoče izpolnjevati, zapoved ljubezni, ki jo poznamo iz 5 Mz 6,4, in je ponovno navedena nekaj vrstic pred zagotovitvijo o bližini besede. Božji poseg v človekovo notranjost bo omogočil novo poslušnost: »Ti pa boš spet poslušal Gospodov glas in izpolnjeval vse njegove zapovedi, ki ti jih danes zapovedujem« (5 Mz 30,8).

Poslušnost in neposlušnost od začetkov

V duhovniškem besedilu o stvarjenju sveta Bog govori. Odziv je povzet v besedah, kot so: »In nastala je svetloba« (1 Mz 1,3) in »Zgodilo se je tako« (1 Mz 1,9.11.15.24.30). Božja beseda nezmotljivo dosega svoj učinek, ko gre za stvari, od svetlobe do kopenskih živali. Drugače je s človekom. Naročilo, naj se človeški rod razmnožuje, in določbe o človekovi prehrani ni mogoče razumeti kot besedo, na katero naj bi človek karkoli odgovoril. Gre bolj za podelitev moči rodovitnosti in za dodelitev hrane.

Prvo besedo, ki jo Bog naslavlja neposredno na človeka in od njega terja poslušnost, srečamo v jahvistovem besedilu o stvarjenju. To je prepoved jesti z drevesa spoznanja dobrega in hudega (1 Mz 2,16-17). Neposrednega človekovega odgovora na tem mestu ni. Iz sobesedila, ki daje misliti na prvotno harmonijo v odnosih med Stvarnikom in človekom, lahko sklepamo, da je človek Božjo besedo sprejel s hvaležnostjo. Potem pa pride skušnjavec in človek, ki ne zaupa več, da ga hoče Bog le obvarovati pred hudim, ravna v nasprotju z besedo prepovedi. Jahvist je poleg pripovedi in simbolov babilonske in drugih kultur uporabljal tudi spomine na zgodovino Izraela. Zato se v tej nepokorščini v vrtu skriva tudi tisto spoznanje o človekovi naravi, ki ga zasledimo v pripovedih o očakih in o obdobju izraelskih sodnikov in kraljev. V pripovedi o vrtu sledi Božja razglasitev kazni, a tudi tu ni naveden noben človekov odgovor na besede v 1 Mz 3,16-19. Na Božji klic: »Kje je tvoj brat Abel?« je sprva odgovoril predrzno in lažljivo: »Ne vem. Sem mar jaz varuh svojega brata?« (1 Mz 4,9). Na razglasitev kazni pa je odgovoril že bolj ponižno in proseče (1 Mz 4,13-14). Ko se Bog razžalosti zaradi pokvarjenosti in hudobije človeškega rodu, je sicer jasno, da so ljudje ravnali v nasprotju z Božjo voljo, vendar ni navedena nobena zapoved ali prepoved, da bi mogli govoriti o odzivanju na Božjo besedo. Izrazit pa je zgled pravičnega Noeta, ki je »bil pravičen mož, neoporečen sredi svojega rodu« in »je hodil z Bogom« (1 Mz 6,9). V duhovniški pripovedi to pomeni, da je živel v skladu z Božjo voljo. Sledijo pa tudi neposredne besede s strani Boga in Noetovo odzivanje nanje. V obeh pripovednih plasteh, ki se prepletata v sedanji svetopisemski zgodbi o vesoljnem potopu, beremo, kako se Noetova pravičnost izkazuje v njegovi poslušnosti. V duhovniški plasti: »Noe je to storil; prav tako, kakor mu je Bog zapovedal, tako je storil« (1 Mz 6,22). In v jahvistovem besedilu: »Noe je storil vse tako, kakor mu je za-

povedal Gospod« (1 Mz 7,5).

Potem pridemo k pripovedim o očakih. Abram Gospod brez kakega uvoda ukaže, naj zapusti svoj dom in domovino in se odpravi na pot. Kam, mu bo Gospod šele pokazal. Jahvist je zapisal: »Abram je šel, kakor mu je naročil Gospod ...« (1 Mz 12,4a). Abram je predstavljen kot človek, ki se zaveda, da je edina prava pot v življenju tista, ki jo je zanj izbral Gospod. V nadaljevanju se mora Abram, pozneje Abraham, še učiti, da bi mogel sprejeti Božjo besedo, čeprav je ne more razumeti. To se dogaja predvsem okoli vprašanja potomstva. Bog mu pravi: »Ne boj se, Abram! Jaz sem tvoj ščit, tvoje plačilo bo zelo veliko.« Na to besedo Abram reagira z grenkim očitkom: »Gospod, Bog, kaj mi boš vendar dal, ko pa ostajam brez otrok in bo dedič moje hiše Damaščan Eliezer?« (1 Mz 15,1-2). Ko pa v odgovor sliši slovesno zagotovilo, da bo njegov dedič njegov lastni sin in da bo njegovih potomcev toliko, kolikor je na nebu zvezd, je pomirjen. Pisec tega poglavja je zapisal: »Veroval je Gospodu in ta mu je to štel v pravičnost« (1 Mz 15,6). Vera in ravnanje iz vere je pravi odgovor na Božjo besedo.

Vendar Abrahamova vera ni tako močna, da ne bi podvomil, ko mu Bog naznani, da bo Sara rodila sina: »Abraham je padel na obraz in se zasmejal. Rekel si je: 'Ali se bo stoletniku rodil sin? Ali bo devetdesetletna Sara rodila?'« (1 Mz 17,17). Tudi Sara se je ob Božji napovedi sina smejala (1 Mz 18,12). Šele takrat, ko Bog preizkusi Abrahamovo vero s tem, da mu ukaže darovati ljubljenega sina Izaka, se očakova vera izkaže v neomajni poslušnosti. Zato je deležen pohvale: »... zdaj vem, da se bojiš Boga, saj mi nisi odrekel svojega sina, svojega edinca« (1 Mz 22,12). Boga se bati tu pomeni isto kot verovati, se pravi, Boga jemati v resnici kot Boga in temu ustrezno ravnati. Pomeni torej tudi izpolnjevanje Božjih zapovedi, kot moremo besedo o strahu razumeti iz Devteronomija. Tam na primer beremo, kako naj starši poučujejo otroke: »In Gospod nam je zapovedal, naj izpolnjujemo vse te zakone in se bojimo Gospoda, svojega Boga, da nam bo vse dni dobro in da nas ohrani pri življenju ...« (5 Mz 6,24).

Ko Bog iz gorečega grma pokliče Mojzesa, ta sicer ugovarja, kot je primerno za poklicanega in poslanega Božjega izbranca. Vendar na koncu gre v Egipt in k faraonu, kakor mu je bilo naročeno. Nasprotno pa faraon ne pokaže nobenega spoštovanja do Boga, ki mu govori po Mojzesu. Posmehuje se: »Kdo je Gospod, da bi moral poslušati njegov glas in odpustiti Izraela? Ne poznam Gospoda in tudi ne odpustim Izraela« (2 Mz 5,2). Potem ko Izraelov Bog po prvem neuspehu pri faraonu ponovno zagotovi, da bo faraona prisilil k pokorščini, duhovniški pisec zapiše: »Mojzes in Aron sta to storila; storila sta, kakor jima je bil zapovedal Gospod« (2 Mz 7,6). Ta obrazec brezpogojne in dosledne poslušnosti potem srečamo pogosto in je tipičen za duhovniško pripovedno plast v Pentatevhu. Tako tudi ob pripovedi in zakonodaji o pashi in izhodu beremo:

»Vsi Izraelovi sinovi so to storili; kakor je bil Gospod zapovedal Mojzesu in Aronu, tako so storili« (2 Mz 12,50). In ko Mojzes Izraelcem pod Sinajem sporoči, kaj mu je Bog povedal in ukazal, ljudstvo obljubi: »Vse, kar je Gospod govoril, bomo storili« (2 Mz 19,8).

Nekaj izrednega je kratko besedilo sredi pripovedi o egiptovskih nalogah, natančneje o nadlogi toče. Sredi jasne polariziranosti na Egipčane pod faraonovim vodstvom in Izraelce, ki jih v Božjem imenu vodi Mojzes, se srečamo z možnostjo, da so lahko tudi Egipčani poslušni besedi Izraelovega Boga in se rešijo pred nadlogo. »Tisti izmed faraonovih služabnikov, ki so se bali Gospodove besede, so spravili hlapce in živino v hiše na varno. Tisti pa, ki si Gospodove besede niso vzeli k srcu, so pustili hlapce in živino na polju« (2 Mz 9,20-21). Kakor da bi pisec hotel reči, da ni pomembno, kateremu ljudstvu kdo pripada, da le resno jemlje Božjo besedo, pa bo rešen (prim. Childs 1974, 142).

Od Sinaja do Moabskih planjav

Pozornosti vreden je odziv ljudstva na teofanijo na Sinaju. O tem govorijo vrstice, ki sledijo dekalogu. Izraelci vidijo oblak in bliske, čutijo potres in slišijo grmenje. Prestrašeni so, Božji govor doživljajo, kot da je smrtno nevaren. V tem strahu prosijo Mojzesa za posredovanje. Medtem ko je do tega trenutka Bog tisti, ki govori Mojzesu in ga pošilja, zdaj Izrael želi imeti Mojzesa na svoji strani kot srednika. In v Devteronomiju je zapisano, da je Bog potrdil to Izraelovo odločitev (5 Mz 5,28; prim. Childs 1974, 371sl.). Tako ima Mojzes vsa pooblastila, da izvrši obred zaveze. V začetku ljudstvu prebere že napisano »knjigo zaveze«. In spet beremo odziv, ki daje vtis popolne vdanosti: »Tedaj so rekli: 'Vse, kar je govoril Gospod, bomo izpolnjevali; pokorni bomo'« (2 Mz 24,7). In prav ti Izraelci so v stiski pri morju v hipu pozabili, komu so malo prej popolnoma zaupali (glej 2 Mz 14,10,13). In potem ko so zapeli pesem o Gospodovi zmagi v 2 Mz 15, so ob vsaki novi težavi na poti začeli godrnjati zoper od Boga izbranega voditelja in dejansko zoper Boga samega (prim. 2 Mz 15,24; 16,2-3; 17,2-4). In po vdanostni izjavi pri obredu zaveze kmalu sledi pripoved o češčenju zlatega teleta (2 Mz 32), kar pisec obravnava kot neposredno kršitev prve zapovedi dekaloga. Po tej epizodi beremo poročilo o postavljanju in opremljanju svetega šotora pod Sinajem. Ponavlja se obrazec, da so vse naredili tako, »kakor je Gospod zapovedal Mojzesu« (glej 2 Mz 39,1.5.7.21.26.29.31.42.43; 40,19.21.23.25.27.29.32).

V Tretji Mojzesovi knjigi so izrazi poslušnosti Božji besedi bolj redko posejani. Razumljivo so povezani predvsem z redkimi pripovednimi odlomki, kot je posvetitev Arona in njegovih sinov (3 Mz 8). Pogostejše so izjave o spolnitvi Božjih ukazov v Četrtni Mojzesovi knjigi. Tam beremo: »Izraelovi sinovi so storili natanko tako, kakor je Gospod zapovedal Moj-

zesu; prav tako so storili« (4 Mz 1,54; prim. 2,34; 4,49; 5,4; 9,5). O potovanju proti obljubljeni deželi je rečeno: »Na Gospodov ukaz so postavljali tabor in na Gospodov ukaz so se odpravljali na pot; držali so se Gospodove odločbe, kakor je Gospod ukazal po Mojzesu« (4 Mz 9,23). Čisto na koncu knjige, ko preberemo o Mojzesovem reševanju vprašanja dedovanja hčera očeta Celofhada, spet srečamo znani obrazec: »Kakor je Gospod zapovedal Mojzesu, tako so storile Celofhadove hčere« (4 Mz 36,10).

In vendar pripoveduje knjiga Numeri tudi o uporih in nasprotovanju Božji volji. Zlasti usoden se zdi upor, ko Izrael nima takega zaupanja v Božjo pomoč, da bi vstopil v Kanaan z južne strani (4 Mz 13 – 14). Potem je tu še Korahov upor pa upor Datana in Abirama (4 Mz 16 – 17) in greh »vlačuganja« na Moabskem (4 Mz 25). Tako ob vseh izrazih poslušnosti Gospodovim ukazom lahko razumemo manj naklonjeno sodbo o Izraelu na poti skozi puščavo v zadnji knjigi Pentatevha: »Vedi torej, da ti Gospod, tvoj Bog, ne daje v last te lepe dežele zaradi tvoje pravičnosti, kajti trdovratno ljudstvo si! Spominjaj se, ne pozabi, kako si v puščavi jezil GOSPODA, svojega Boga! Od dneva, ko si odšel iz egiptovske dežele, do tedaj, ko si prišel v ta kraj, ste se upirali Gospodu« (5 Mz 9,6-7).

Sklep ob letu Svetega pisma

Ne vemo, kako so Izraelci v svoji zgodovini dejansko doživljali milost, da jim je Bog razodeval sebe in svojo voljo po Mojzesu in drugih prerokih. Kristusova Cerkev je sprejela kot dejstvo, da je Bog v svoji neizmeri dobroti dal svoje zakone tudi zapisati. Tako naj bi izvoljeno ljudstvo moglo vedno znova poslušati branje teh besed, si jih zapomniti in po njih uravnati svoje korake. Značilni duhovniški obrazci izjav ljudstva, da bo pokorno Božjim zapovedim, so po vsej verjetnosti bolj izraz spodbude, ki jo je hotel duhovniški zgodovinar posredovati rodovom po babilonskem izgnanstvu, kakor poročila o dejanski vdanosti Izraela v davni preteklosti (prim. Zenger 1998, 157sl.; Ska 2000, 226). Idealna skupnost okoli novega jeruzalemskega svetišča naj bi po preizkušnjah 6. stoletja pr. Kr. zvesto služila svojemu Bogu. Devteronomistični nauk pa hoče, da bi celotno ljudstvo in posamezniki v njem, zlasti kot člani družine, vedno bolj poznali besede postave, učili naj bi se jih na pamet. A gre še naprej: Božja postava naj bi ljudem postala nekaj notranjega, nekaj, kar deluje iz središča osebe in oblikuje bratsko življenje skupnosti. Posebno naj se to občestvo bratov in sester gradi v skupnem obhajanju praznikov, ko se ljudstvo povezuje v skupnem veselju in zahvaljevanju svojemu Bogu (prim. Braulik 1986, 14-17).

Čemu naj služi leto Svetega pisma v Sloveniji? Cerkev je »Sveto pismo ... obenem s svetim izročilom vedno imela in ima za vrhovno pravilo svoje vere (...) Kakor krščansko vernost samo, tako mora tudi vse krščansko

oznanjevanje nahranjati in usmerjati sv. pismo« (BR 21). To spominja na geslo **Ecclesia semper reformanda!** V konstituciji o Cerkvi je to previdno ubesedeno, ko je rečeno, da »ima Cerkev v svoji sredi grešnike, je hkrati svéta in vedno potrebna očiščevanja ter nikoli ne preneha s pokoro in prenavljanjem« (C 8,3). Tukaj se kaže vloga branja, poslušanja, premišljevanja Svetega pisma in molitve iz njega neprecenljiva. Očitki, da se Cerkev zapira vase, da se ne potruzi dovolj, da bi razumela vprašanja in težave današnjega človeka in mu bila v oporo, niso zmerom neupravičeni.

Spodobi se seveda, da se kristjani seznanjamo z vsebino svetih spisov. Da nas ne bo oblivala rdečica sramu (Dan 9,7 v starem prevodu), ko nam neverujoči odkrivajo, kaj vse je zapisano v našem Svetem pismu. Poleg skrbno pripravljene branja pri bogoslužju je potrebno spodbuditi branje Svetega pisma v župnijskih skupinah, zlasti pa branje in pogovor v družinah. Potem bo Božja beseda v bogoslužju laže dosegala svoj namen in bo vedno bolj resnično hrana duše. To prizadevanje in gibanje se seveda ni začelo 1. januarja 2007, je pa čutiti veliko željo in veliko vztrajnega truda dušnih pastirjev in zavzetih laikov, da bi se posamezniki in občestva prav letos bolj odprli Božji besedi. Mogoče bi bilo potrebno posebno poudarjati nezamenljivo vlogo staršev pri prenašanju ljubezni do Božje besede na potomce. Da bi po besedah zapisanega razodetja Stare in Nove zaveze postala Božja beseda, kakor pravi Peta Mojzesova knjiga, danes čisto blizu ljudem, da bi bila navzoča ne samo v naših ustih, temveč tudi v naših srcih. Da bi se po tej bližini Božje besede Cerkev v poslušnosti prenavljala in mogla vedno bolje služiti Bogu in ljudem.

Literatura:

- Braulik, Georg, *Deuteronomium 1 – 16,17, Echter*, Würzburg 1986.
Childs, Brevard S., *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, The Westminster Press, Louisville 1974.
Krašovec, Jože, *Nagrada, kazen in odpuščenje*. Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1999.
Ska, Jean-Louis, *Introduction à la lecture du Pentateuque*. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible, Lessius, Bruxelles 2000.
Schreiner, Josef, *Theologie des Alten Testaments*, Echter, Würzburg 1995.
Zenger, Erich, *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer, Stuttgart ³1998.

Maria Carmela Palmisano SL
**Beseda življenja pri prerokih:
Jeremija, prerok vstajenja**

Povzetek Prispevek želi predstaviti osnovno sporočilo življenja, prisotno v knjigi preroka Jeremija. Vprašujemo se, kakšen je v tej knjigi odnos med besedo, ki jo prerok oznanja, njegovim življenjem in življenjem naroda. Z analizo izbranih besedil članek pokaže, da beseda, ki jo prerok oznanja in posreduje, igra dvojno vlogo: podira ali ruši vse, kar ovira Božje delovanje, in naznanja novo življenje, ki je utemeljeno v Božjem zastojnem daru usmiljenja in odrešenja. V drugem delu članek osvetljuje globoko dinamiko, ki bi jo lahko opredelili kot dinamiko vstajenja v smislu prerojenja in novega življenja, ki ga Bog hkrati prebujata v preroku, v narodu in ki sega do nas, da bi doumeli kako Bog že v stari zavezi pripravlja in usmerja vse življenje k vstajenju, ki se bo popolnoma dovršilo v Kristusu, Njegovem Sinu.

Gljučne besede: Jeremija, vstajenje, rib, predsodni proces, usoda, zaveza, izgnanstvo, Jeruzalem

Abstract: *Maria Carmela Palmisano SL, The Word of Life with the Prophets: Jeremiah, Prophet of Resurrection*

The paper presents the basic message of life that can be found in the Book of Jeremiah. The starting question is: what is the relation between the word preached by the prophet, the prophet's own life and the life of his people? By analyzing some chosen tests the paper shows that the word preached and conveyed by the prophet plays a double role: it destroys everything that hinders God's work and, on the other hand, announces new life based on God's free gift of mercy and redemption. In connection with the latter, the paper deals with the deep dynamics that could be defined as the dynamics of resurrection in the sense of rebirth and new life, which God simultaneously arouses in the prophet and in his people and which reaches out to us living today. It makes us understand how, already in the Old Testament, God prepares and directs all life towards resurrection that will be completed in Jesus Christ, his Son.

Key words: Jeremiah, resurrection, rib, pre-court process, fate, covenant, exile, Jerusalem.

Stratto: *La Parola di vita e i profeti: Geremia, profeta di risurrezione*

Il presente contributo si propone di presentare alcuni tratti essenziali della «Parola di vita», presente nel libro del profeta Geremia. Ci chiediamo: quale rapporto esiste nel libro tra la parola annunciata dal profeta, la sua esistenza e la vita del popolo d'Israele? Mediante l'analisi di testi scelti l'articolo mette in evidenza il duplice ruolo svolto dalla parola profetica e annunciato al momento della vocazione profetica (1,10.18-19): abbattere e distruggere quanto ostacola l'opera di Dio e annunciare la nuova vita che si fonda sul dono gratuito della misericordia e della salvezza divina. Nella seconda parte, più positiva, che Dio opera mediante la sua parola, si porrà in luce la profonda dinamica che possiamo definire di risurrezione, nel senso di rinascita e dono della vita nuova, che Dio al tempo stesso suscita nel profeta, nel suo popolo e che raggiunge anche noi, perché possiamo comprendere come Dio già nell'AT prepari e orienti tutta la vita verso la risurrezione che si realizzerà pienamente in Cristo, Suo Figlio.

Parole chiave: alleanza, esilio, Geremia, Gerusalemme, la procedura della contro-versia, rib, risurrezione, sorte.

Uvod

Drugi del naslova prispevka - Jeremija prerok vstajenja - je aluziven, namigujoč. Zato se lahko vprašamo, v kakšen smislu je Jeremijevo sporočilo povezano z vstajenjem. Vprašanje ima smisel, saj samo ime Jeremija ali pa izpeljanke iz njega v nekaterih modernih jezikih označuje tistega, ki žaluje (prerok Jeremija se sam opredeli kot človek, ki je »v sporu in prepiru z vso deželo« - Jer 15,10). Ali lahko torej sploh govorimo o vstajenju pri tem preroku, v Stari zavezi? V svojem prispevku bom navedla in predstavila nekatere besedilne elemente in poudarke, ki jasno pokažejo, da je smiselno govoriti o vstajenju, o misli, ki je od poklica neprenehoma spremljala Jeremijevo življenje. Iz tega sledi, da je smiselno govoriti o vstajenju, ki ga je Izrael doživljal v času življenja tega preroka, ki je bilo hkrati morda najtežje obdobje življenja izvoljenega ljudstva, to je v času izgnanstva (tu govorimo o babilonski sužnosti v 6. st. pr. Kr.).

Prispevek je razdeljen na tri dele:

1. V prvem delu bom na kratko predstavila delovanje Božje besede ob poklicu preroka: predvsem se bom ustavila pri prisposodobah, s katerimi je opisano Jeremijevo poslanstvo (1,9), ki temelji na zavezi med Bogom in prerokom ter njegovim ljudstvom.
2. V drugem delu bom analizirala izraz »sprememba usode ljudstva«, ki napove novo življenje Izraela in se nahaja na začetku »knjige tolažbe« (prim. Jer 30,3).
3. Ob koncu pa bom poskusila odgovoriti na vprašanje, kakšno je Jeremijevo sporočilo za naše življenje na naši poti do vstajenja.

1. Delovanje Božje besede ob poklicu preroka

Na začetku pojasnimo nekatere pojme, še posebej pojem vstajenja v Stari zavezi. Čeprav cilj tega prispevka ni natančna predstavitev semantičnega polja tega pojma v Jeremijevi knjigi, opozarjam na dva elementa:

1. najprej je treba razlikovati med vstajenjem kot vrnitvijo k zemeljskemu življenju in vstajenjem, ki ga je doživel Kristus in ki pomeni vstop v drugo razsežnost življenja, to je v večno življenje.
2. V Stari zavezi lahko govorimo o vstajenju kot o oživetju oziroma vrnitvi k zemeljskemu življenju, kar vidimo npr. v čudežih, ki so jih delali preroki (Elija v 1 Kr 17,19-23; Elizej v 2 Kr 4,32-36). Misel o vstajenju kot o življenju po smrti posameznika pa se je v stari zavezi razvila dokaj pozno in je bolj razvidna šele v 3. oz. 2. stol. pred Kr. Najbolj očitno pričevanje srečamo v 2 Mkb 7, (gre za devterokanonično knjigo), kjer je govora o vstajenju sedmih bratov, in pri preroku Danielu

(prim. Dan 3; 7; 12). Ne glede na to, pa je treba poudariti, da je, čeprav se pojem vstajenja kot teološke kategorije razvije in izoblikuje dokaj pozno, izkustvo vstajenja kot oživitve, prerojenja, vrnitve k življenju močno prisotno in zapisano v zgodovini izraelskega ljudstva.

Samo Peteroknjžje, ki je bilo dokončano v 6. stol., je po mnenju strokovnjakov priča in izraz prerojenja, ki ga je ljudstvo doživelo po dveh velikih »potresih«, po padcu severnega (721 pr. Kr.) in južnega kraljestva (586 p. Kr.).¹ (Oba dogodka sta vplivala na oblikovanje Pentatevha). Po porušenju Jeruzalema, templja in po izgnanstvu v Asirijo in Babilon ljudstvo ob vrnitvi iz izgnanstva, sicer z velikimi težavami, na novo zaživi in zgradi svojo istovetnost izvoljenjega ljudstva, ljudstva Postave in templja.

Čeprav v Jeremijevi knjigi ne najdemo besede »vstajenje« (najdemo pa glagol קָמַ *qum*, »vstati, dvigniti«, in sicer 39-krat v različnih pomenih), je od vsega začetka beseda, ki je namenjena preroku, predstavljena kot tista, v moči katere bo prerok »ruval in podiral, uničil in rušil, zidal in sadil« (1,10).

V Jer 1,4-10 beremo:

- 4 Zgodila se mi je beseda GOSPODOVA, rekoč:
 5 »Preden sem te upodobil v materinem telesu, sem te poznal;
 preden si prišel iz materinega naročja, sem te posvetil,
 te postavil za preroka narodom.«
 6 Jaz pa sem rekel: »Oh, Gospod BOG, glej, ne znam govoriti, ker sem
 še deček.«
 7 A GOSPOD mi je odgovoril:
 »Nikar ne govôri: deček sem;
 ampak h komur koli te pošljem, boš šel,
 in kar koli ti ukažem, boš govoril.
 8 Nikar se jih ne boj,
 saj sem jaz s teboj, da te rešujem,
 govori GOSPOD.«
 9 Potem je GOSPOD iztegnil svojo roko in se dotaknil mojih ust;
 GOSPOD mi je rekel:
 »Glej, svoje besede polagam v tvoja usta.
 10 Glej, postavljam te ta dan nad narode in kraljestva,
 da ruješ in podiraš,
 da uničuješ in rušiš,
 da zidaš in sadiš.«

¹ Prim. Jean-Louis Ska, Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1998), 211.

Delovanje Besede, ki jo bo prerok izvršil, je utemeljeno na odnosu zaveze med Bogom in ljudstvom in je izraženo v dveh stopnjah. Prvo bi lahko poimenovali destruktivna, drugo pa konstruktivna. V Jer 1,10 je delovanje preroka opisano v prispodobah, najprej kot trenutek rušenja, ruvanja, izkoreninjenja. Zanimivo je, da za destrukcijo avtor uporablja štiri glagole, za graditeljsko razsežnost delovanja pa le dva glagola: zidati in saditi.

Če gledamo življenje preroka s tega zornega kota, lahko prepoznamo, da je bilo razpeto med ta dva pola. Prerok kot oznanjevalec Božje besede doživlja osebno dramo, bivanjsko trpljenje, katerega izraz so žalostinke, ki jih najdemo v knjigi, ko mora neprenehoma oznanjati nesrečo, približevanje Božje kazni, prekinitve in propad Sinajske zaveze, ko opominja ljudi, naj bodo poslušni Bogu, vabi k spreobrnjenju in vrnitvi k Bogu, pa doseže le upor, naraščanje nasprotovanja do take mere, da je sam obtožen in obsojen na smrt s strani svojega ljudstva, ne samo kralja, ampak tudi duhovnikov. Če beremo 26. poglavje Jeremijeve knjige vzporedno s pripovedjo o poklicu v prvem poglavju, lažje razumemo temeljni razlog njegovega poklica. Bog mu je v 1,19 zagotavljal bližino, podporo, kot tudi, da ga nasprotniki ne bodo premagali, istočasno pa mu je jasno odkril, da se bo nasprotovanje le stopnjevalo (1,18).

Prerok kot oznanjevalec Besede spozna moč te Besede tudi osebno, v lastnem življenju. Sam Jeremija pravi, da jo je na začetku z veseljem sprejel, ker mu je bila v radost in veselje: »Če so prišle tvoje besede, sem jih požiral, tvoja beseda mi je bila v radost in veselje srca, kajti tvoje ime je priklicano name, GOSPOD, Bog nad vojskami« (15,16). Vendar pri ljudstvu velja ves čas za nosilca tožbe Boga proti ljudem, kot beremo v 1,16: »Tedaj jim izrečem *sodbo* – pravi Bog – za vso njihovo hudobijo, ker so me zapustili, zažigali kadilo drugim bogovom in molili delo svojih rok.«

V času preroka Jeremija sta bila malikovanje in sinkretizem najbolj pogosta greha v Izraelu. Bog je po prerokih (ne samo po Jeremiju, ampak že v času Amosa in Ozeja, pa tudi Izaija) vedno znova tožil ljudstvo zaradi teh grehov in tako želel sprožiti žalovanje, priznanje krivde.

Skozi vso Jeremijevo knjigo se prepletata dve tožbi: *rib*² (*tožba*) s strani Boga in njegovega preroka proti ljudstvu in tožba v sodnem procesu ljudstva proti preroku.

Izaz *rib* (ki se uporablja bodisi kot glagol bodisi kot samostalnik) je hebrejskega izvora in pomeni »tožbeni govor«, »tožba«, »tožiti«, in sicer v predsodnem procesu. Sam *rib* je bil znan tako pri Judih kot tudi pri drugih ljudstvih Bližnjega vzhoda. Ohranjena so na primer pričevanja o tožbah kraljev proti podrejenim.

² O tej tematiki glej: Pietro Bovati, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (Roma: AnBib 110, 1997); *I rib profetici* (Roma: Dispensa P.I.B., 1997); *Geremia 1 - 6* (Roma: Dispensa P.I.B., 1999).

Rib se odvija med dvema partnerjema, ki živita odnos, utemeljen predvsem na *enostranski zavezi*, npr. v odnosu med očetom in sinom, ko oče svari ali graja sina, ali ko žena graja moža oz. mož ženo (v tem primeru gre za obojestransko zavezo), in sicer zato, da bi bližnji priznal krivico, ki jo je storil in bi se tako obnovil še obstoječi odnos. Tožba je utemeljena na dobrem, ki ga je eden od dveh storil za drugega. Bog velikokrat utemeljuje svoje tožbe proti ljudstvu na tak način, na primer: »Jaz sem te izpeljal iz Egiptovske dežele v obljubljeno deželo, kjer tečeta mleko in med, vi pa ste me zapustili, grešili, malikovali, zato boste odpeljani v izgnanstvo.« Primer take tožbe najdemo v 5 Mz 32, v Mojzesovi pesmi.

Poudariti je treba, da gre pri *ribu* za doživljanje krize v odnosu, za postopek, ki se dogaja med dvema partnerjema brez sodnika. Ta pojav, na katerem temelji tudi literarna vrsta, je zelo star in je, kot je razvidno pri navedenih primerih odnosa med možem in ženo ali med starši in otroki, še danes navzoč v vsakdanjem življenju, ko skušamo premostiti kritične trenutke v odnosih.

V sodnem procesu pa se za razliko od *riba* partnerja več ne pogovarjata med seboj, ampak se vsak obrača na sodnika, ki na koncu izreče sodbo, oziroma razglasi, kdo je nedolžen in kdo kriv, ter določi kazen. V Stari zavezi Bog po prerokih (Prim. Iz 1,2-20; Jer 2,1-19; Oz 2,4-25; Ezk 16,1-63; Am 3,9 - 4,13; Mi 6,1-8; Ps 50) večkrat in na razne načine uporabi *rib* v odnosu do ljudstva, včasih pa se le-ta spremeni tudi v sodni proces, ki se zaključi z izrekom sodbe in kazni.

V Jeremijevi knjigi je prerok nosilec tožbenega Božjega govora, da bi pozval k spreobrnjenju in tako oznanil odpuščanje, ki ga Bog daje ali pa ga je že dal.

Prerok je torej poklican vse življenje ostajati zvest poslanstvu posredovanja Božje Besede, ki zahteva spreobrnjenje in oznanja odpuščanje. Ko na tej poti prerok omaguje, čuti težo, mu Bog pomaga tako, da ga poziva k zvestobi. Ko Jeremija sam doživlja krizo, začenja razmišljati tako, kot razmišlja ljudstvo, nekako dvomi o Bogu, pritožuje se, se mu upira, skušan je, rad bi se »potegnil nazaj«. Tedaj ga Bog ne potolaži z lahkimi ali mehкими besedami, ampak ga kliče k spreobrnjenju: »Zato tako govori GOSPOD: Če se spreobrneš, storim, da se vrneš in boš spet stal pred menoj. Če boš izrekal tehtne besede, nič plehkega, boš kakor moja usta. *Oni se morajo obrniti k tebi, ti pa se ne smeš obrniti k njim*« (15,19). Skušnjava glede poklica se morda tudi danes začenja takrat, ko začnemo razmišljati o Bogu tako, kot mislijo ljudje, in dvomiti. V naslednjih vrsticah Bog potrdi prerokovo poslanstvo, ki mu je bilo dano v trenutku poklica. Prerok ob vsem tem doživlja v prvi osebi moč Besede, ki ne deluje samo zunaj preroka, ampak tudi v njegovem osebnem življenju, in v njem tudi poruši zid med njim in Biogomter ponovno zgradi skupnost z njim.

Iz knjige je razvidno, da se, medtem ko prerok po Božjem naročilu nadaljuje svoje poslanstvo in kliče k spreobrnjenju, dogajanje spreminja v sodni proces, v katerem je Jeremija obsojen na smrt (pogl. 26), kasneje pa te sodbe po posredništvu starešin, oproščen, kot mu je Bog oznanil tedaj, ko ga je poklical (prim. 1,19; 15,20; 26,16-17).

Ta *riba* in sodni proces v Jeremijevi knjigi (lahko pa jo vidimo tudi pri drugih prerokih) nam omogoča potegniti zelo pomembne vzporednice s tem, kar se dogaja v Novi zavezi s Kristusom, s katerim se zaključí zadnji del tega dolgega Božjega *riba*.³

Jezus Kristus je ljudem posredoval tožbeni Božji govor in klic k spreobrnjenju; to je še posebej vidno v Janezovem evangeliju, v katerem najdemo številna razpravljanja in prepire, ki jih je Jezus imel z Judi. Ko je bil obsojen na smrt v človeškem sodnem postopku, je dejansko nadaljeval svojo tožbo proti ljudem, in sicer v tišini in brez odgovora na človeške tožbe, ker nas ni želel soditi, ampak odrešiti. Na križu zremo zadnji trenutek tega tihega tožbenega govora, da bi končno uvideli svojo oddaljenost od Boga in se vrnili, saj nam je on sam že vse odpustil in nas opravičil: »Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo« (Lk 15,19).

2. Napoved nove zaveze

Poleg *riba* kot predsodnega procesa v Jeremijevi knjigi Bog oznanja novo delo, predstavljeno kot novo stvarjenje, novo zavezo, ki je zapisana v notranjost človeka in ima svoj izvir le v Bogu. V Jer 30,1-3 se lažje razumejo besede 1,10: »Postavljam te ta dan nad narode in kraljestva, da zidaš in sadiš«. V čem je ta pozitivni ali konstruktivni del oznanila?

Te tri vrstice veljajo za naslov drobne knjige znotraj Jeremijevega dela, ki jo strokovnjaki imenujejo »knjiga tolažbe«.

Besedilo pravi:

Beseda, ki se je zgodila Jeremiju od GOSPODA, rekoč:

Tako govori GOSPOD, Izraelov Bog: Zapiši si v knjigo vse besede, ki ti jih govorim.

Kajti glej, pridejo dnevi, govori GOSPOD, ko obrnem usodo svojega ljudstva Izraela in Juda, govori GOSPOD, in pripeljem jih nazaj v deželo, ki sem jo dal njihovim očetom v posest (Jer 30,1-3).

Najprej opazimo, da Božja beseda, ki jo Bog ukaže napisati preroku, pokaže način, preko katerega gre Bog onkraj smrti. Beseda je dana v kontekstu izgnanstva, lahko bi rekli, v kontekstu smrti, saj je izgnanstvo posledica greha. Ko zgleda, da je vsega konec, postane napisana beseda, ki jo Bog naroča preroku, kot oporoka za prihodnost oziroma kot beseda,

³ O odnosu med Jeremijom in trpljenjem Jezusa Kristusa v evangeljih glej François Vouga, »La seconde passion de Jérémie«, *Lumière et Vie* 165 (1983), 71-82.

ki pred smrtjo izreče in spomni na vse, kar je najpomembnejše, še več, meri onkraj smrti. Edina stvar, ki gre preko smrti, je beseda odrešenja, ki jo uresniči in izpolni Bog.

Poleg tega ostaneta sporočilo in oznanilo odrešenja veljavna za vedno, vse do danes – to je lastnost preroškega sporočila, po kateri se Božja beseda izpolni že v času življenja preroka in istočasno ostane odprta za nadaljnje dopolnitve.

Tretja vrstica pravi: »Kajti glej, pridejo dnevi, govori GOSPOD, ko obrnem usodo svojega ljudstva Izraela in Juda, govori GOSPOD, in pripeljem jih nazaj v deželo, ki sem jo dal njihovim očetom v posest« in opisuje delovanje Boga, ki na lastno pobudo dovrši nekaj novega, čeprav na zunaj ni znamenja, ki bi dokazalo, da se je ljudstvo v resnici spremenilo ali spreobrnilo. Odrešenje ostane zastonski Božji dar, ki spreminja življenje, poseže v zgodovino in mu vtisne novo smer, smer življenja.

Bogastvo izraza »*obrnem usodo svojega ljudstva*« lahko globlje dojemamo, če preberemo še dva odlomka, ki vsebujeta isti izraz (izraz se večkrat ponavlja v knjigi z različnimi nameni in za različne naslovljence: 10,18; 31,23; 32,44; 33,7.26; 48,47; 49,6 za Amonce; 49,39 za Elam; 15,19; 18,20; 31,18; zadnji trije citati veljajo za bolj izvirne).⁴ Prvega najdemo v 29,10-14.⁵

- ¹⁰ Tako govori GOSPOD: Šele, ko se Babilonu dopolni sedemdeset let, vas obiščem in izpolnim nad vami svojo obljubo, da vas pripeljem nazaj v ta kraj.
- ¹¹ Vem za načrte, ki jih imam z vami, govori GOSPOD: načrte blaginje in ne nesreče, da vam dam prihodnost in upanje.
- ¹² Klicali me boste in prihajali molit k meni in vas bom uslišal.
- ¹³ Iskali me boste in me boste našli. Ko me boste iskali z vsem srcem,
- ¹⁴ se vam bom dal najti, govori GOSPOD. Obrnil bom vašo usodo in vas bom zbral iz vseh narodov in iz vseh krajev, kamor sem vas izgnal, govori GOSPOD. Pripeljal vas bom nazaj v kraj, od koder sem vas odpeljal v izgnanstvo.

Po pismu, ki ga najdemo v 29. poglavju in ki ga prerok naslovi na iz-

⁴ Prim. Jože Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje. Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov* (Ljubljana: Svetopisemska Družba Slovenije, 1999), 488.

⁵ Za novejšo, obširno analizo Jer 29, glej Regina Willi, *Les Pensées de bonheur de Dieu pour son peuple selon Jr 29. Une temoignage de l'espérance au temps de l'exil. Étude critique, littéraire et théologique*, (Lugano: Facoltà teologica di Lugano, 2005).

gnance v Babilonu, Bog oznanja, da spremeniti usodo ljudstva pomeni vrnitev Izraelcev iz izgnanstva. V sredini napovedi je stavek, ki pojasni, da je možnost vrnitve k Bogu nekaj novega. Vrnitev ljudstva je možna, ker Bog omogoča, da ga najdejo; ne zaradi človeškega prizadevanja (dejansko se v izgnanstvu položaj izvoljenega ljudstva ni bistveno spremenil).

Še bolj očitno pa je to vidno v Jer 30,18-19, kjer je na koncu poglavja rečeno, da je potrebno izraz »obrtniti usodo ljudstva« razumeti v povezavi s pozidavo Jeruzalema na razvalinah prejšnjega mesta.

Besedilo pravi:

¹⁸ Tako govori GOSPOD:

Glej, obrnil bom usodo Jakobovih šotorov,
se usmilil njegovih prebivališč.

Mesto bo pozidano na *mestu njenih razvalin*
in palača bo stala na nekdanjem mestu.

¹⁹ Hvalnice se bodo razlegale od tam
in glas veselih ljudi.

Pomnožil jih bom, ne bo jih manj;
proslavil jih bom, ne bodo neznatni.

Tukaj imamo zelo lepo semantično igro. Izraelsko ljudstvo je dedič bogate zgodovine, lepih in manj lepih dogodkov; mesto Jeruzalem, večkrat porušeno, je bilo na ruševinah prejšnjega mesta vedno znova zgrajeno. Tukaj opozarjam, da je v hebrejščini v v. 18 rečeno, da bo mesto zgrajeno »al tillah« (חַלְתִּילָה, *al tillah*), to je »na svojih razvalinah.«⁶ »Tel« je še danes strokovni izraz v arheologiji in pomeni izkop, arheološko postojanko, kjer potekajo izkopavanja, na primer v Sveti deželi.

Graditi na razvalinah pomeni, da se zgodovina odrešenja odvija znotraj človeške zgodovine, ki pozna trpljenje, neuspeh, solze in napor, tudi poraz, porušenje vsega.

V tem odlomku srečamo globoko teološko sporočilo, povezano z odrešenjem. Tja, kjer je smrt, kjer so ruševine, po Božji milosti vstopa življenje in je na novo zgrajeno mesto. Ne katerokoli, ampak mesto Jeruzalem, ki je predvsem bivališče Boga, ki ga ljudje slavijo. To je cilj in resnični konec izgnanstva, ko je vsa pretekla zgodovina prisotna v novi zgradbi, in to na nov način. To se zgodi takrat, kadar je smrt vključena v novo Božjo zgradbo, ki je mesto in tempelj, kraj, kjer se človek srečuje z Bogom, ne brez preteklosti, ampak v novem ovrednotenju celotnega življenja, ker je zdaj to razumljeno v Bogu, zato je živo, bolj živo kot prej.

Vrniti se iz izgnanstva, radovati se, veseliti se, je prav to, in sicer z zaupanjem, da nova zgradba nosi v sebi tudi znamenja smrti, kot se je zgodilo ob izhodu iz Egipta, ko so Izraelci nosili s seboj kosti Jožefa in vstopili v

⁶ Glej Bruna Costacurta, *I profeti* (Roma: Dispensa P.U.G., 1998-1999), 85-86.

obljubljeno deželo s tem majhnim znamenjem smrti.

Judovsko izročilo nam govori, da je ljudstvo, potem ko so na novo zgradili tempelj, radostno vzklikalo in se veselilo s pesmimi in psalmi. Nekateri izmed njih, tisti, ki so videli prejšnji tempelj, pa so ob tem jokali, tako da je bilo težko razlikovati med izrazi joka in veselja. To nam govori, kaj pomeni vrniti se iz izgnanstva: veseliti se, ne da bi pozabili na prejšnje trpljenje.

V vrstici 30,3 beremo še: »...*ko obrnem usodo svojega ljudstva Izraela in Juda, govori GOSPOD, in jih pripeljem nazaj v deželo, ki sem jo dal njihovi očetom v posest*«. Iz besedila je jasno, da je vrnitev iz izgnanstva polna namigov na izhod iz Egipta, in kaže na dopolnitev Božjega odrešenjskega načrta. Pri tem ne gre za preprosto ponavljanje prejšnjega odrešenjskega dogodka, ampak bolj za dopolnjevanje. Vrniti se iz izgnanstva pomeni doživeti nov izhod iz Egipta. Vsak odrešenjski dogodek je povabilo vstopiti v celoto zgodovine odrešenja, ki se na novo odvija za vsakega izmed nas, zame. Pri tem dopolnjevanju pa opazimo zelo pomembne značilnosti.

Ko se Božje delo odrešenja dopolni in razširi med ljudstvom, postanejo zunanja znamenja vedno manj vidna.⁷ Ob izhodu iz Egipta smo srečali izraelsko ljudstvo, ki se je v bistvu rodilo prav v tem položaju, saj ga je rodil, oz. ustvaril Bog sredi morja, ko je šlo skozi Rdeče morje pod Mojzesovim vodstvom. Ko ob vstopu v obljubljeno deželo na novo srečamo to ljudstvo pod Jozuetovim vodstvom, je ta drugi prehod opisan z manj mogočnimi znamenji; ko pa se na koncu Judje vrnejo iz izgnanstva, ne srečamo več niti mogočne množice, ampak bolj verjetno majhne skupine, ostanek Izraela, ki se vrača domov gotovo v bolj ponižni drži. V Jer 31,7-8 beremo:

⁷ Kajti tako govori GOSPOD:

Vriskajte od veselja Jakobu,
vzklikajte poglavarju narodov!
Oznanjajte, hvalite in govorite:
»GOSPOD, reši svoje ljudstvo,
Izraelov ostanek!«

⁸ Glejte, pripeljem jih iz severne dežele
in jih zberem od koncev zemlje.
Med njimi tudi slepe in hrome,
noseče in porodnice hkrati,
velik zbor se jih vrne sem.

Jeremija jih opisuje kot skupino, ki se premika počasi, med njimi so slepi, hromi, porodnice, skupina, ki v sebi združuje elemente šibkosti, sla-

⁷ O tej tematiki, glej monografijo: Roberto Fornara, *La visione contraddetta. La dialettica fra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia ebraica*, (Roma: AnBib 155, 2004).

bosti in elemente življenja, obljube novega življenja, o katerem govori prisposoda porodnice, prav tistega življenja, ki je bolj potrebno pozornosti in negovanja kot sicer. Če pa preidemo k Novi zavezi, ob Jordanu srečamo samo enega človeka, Jezusa Kristusa, ki gre sam, namesto svojega ljudstva, čez reko Jordan in ki je namesto vsega ljudstva šel skozi smrt ter nam zapustil znamenje praznega groba, kjer v bistvu ne vidimo več ničesar, ker je vse prežeto z Božjo prisotnostjo in z lučjo vstajenja. Tudi danes je namesto prejšnjih velikih znamenj v Cerkvi navzoče preprosto znamenje belega kruha in vina, ki pa zato ni nič manj močno, ampak nam nasprotno pokaže, da se Božja prisotnost skriva in razkriva predvsem v skupnosti in v prijateljstvu z njim in povsod tam, kjer sta razdaja življenje in ljubezen.

V teku zgodovine odrešenja opazimo, da se znamenja zmanjšujejo, da bi se nam vsem odprle notranje oči, ki nam omogočajo zreti skupnost Boga s svojim ljudstvom, ki je Kristusovo telo.

3. Zaključek

Prerok Jeremija pričuje za moč Božje besede, ki poruši, izruva, da bi Bog sam zgradil ali dokončal svojo zgradbo med svojim ljudstvom.

Razmerje med *ribom* in sodnim procesom nam je odkrilo moč zaveze, večne zaveze, ki jo je Bog na začetku sklenil z Abrahamom in traja vse do danes. V njeni moči nas svari in kliče, da bi druge spomnili, morda bolj z življenjem kot samo z besedami, na prvotni načrt ljubezni in odrešenja, ki zahteva spreobrnjenje.

Besedo, ki jo posreduje prerok, smo označili kot besedo vstajenja predvsem zato, ker na novo oživlja preteklost, prejšnje in vedno veljavne Božje obljube (obljuba vrnitve), pa tudi oživlja razvaline preteklosti (suhe kosti svojega ljudstva bi lahko rekli z Ezekielom). Božja beseda tako razodeva svojo moč v človekovi šibkosti, kot kasneje jasno izjavi sveti Pavel (»Vesel sem torej slabotnosti, žalitev, potreb, preganjanj in stisk za Kristusa. Kajti močan sem tedaj, ko sem slaboten« - 2 Kor 12,10). Beseda se ne vrne k Bogu, dokler ne izpolni tega, za kar jo je poslal, kot pravi Izaija (prim. 55,10-11), to je, dokler ne dopolni dela odrešenja.

Pri tem pa smo poudarili, da pri prerokih srečamo podobnost med idejo vstajenja, ki se razvije med ljudstvom in se izoblikuje v različnih časih, poseben pomen pa dobi v času izgnanstva, in vstajenjem v osebem življenju, saj je življenje preroka, preroka Jeremija v našem primeru, postalo znamenje Božjega delovanja, ker je bil sam Jeremija rešen smrti.

V tej kratki predstavitvi smo ugotovili izjemen in bogat pomen izraza »sprememba in obrnitev usode ljudstva«. Gre za zastonski dar odrešenja, ki ga Bog podarja izgnancem. Na razvalinah in ruševinah preteklosti ljudstvo zgradi novo mesto Jeruzalem, kjer bo ponovno pelo zahvalo Bogu,

kot jo je pelo ob izhodu iz Egipta.

Jeremija je starozavezni prerok, vendar nam v globini ne le njegovo sporočilo, ampak tudi njegovo življenje govori o Kristusu, ki je že navzoč, čeprav še ni popolnoma razodet, in sicer prav s tem, ko ljudstvo zbira iz krajev, kamor je bilo razkropljeno, ga na novo gradi in mu polaga na usta nasmeš veselja in pesem zahvale.

Poklicanost »k življenju v Kristusu« je utemeljena na bogati zgodovini naših prednikov, na čudovitih Božjih obljubah, kot tudi na izkustvu in sporočilu prerokov, o katerem smo govorili. Ta poklicanost temelji tudi na zgodovini posameznika, ki jo moramo vedno globlje razumeti, ker tudi za nas velja povabilo, vsaj v določenih trenutkih, naj gradimo mesto in tempelj na ruševinah zgodovine naroda (kot je to doživljal Izrael), ker Bog želi ovrednotiti tudi razvaline, in to vedno znova tudi stori, ko vso zgodovino, osebno in skupno, vključuje v čudovit načrt odrešenja.

Naj zaključim z mislijo, da smo mi, ki smo poklicani »k življenju v Kristusu« v različnih oblikah, še posebej k Bogu posvečenemu življenju, poklicani k temu, da bi bilo naše osebno in skupno življenje zgrajeno predvsem na temelju Kristusove daritve, na temelju njegove smrti in vstajenja za nas. Sredi razvalin, s katerimi se srečujemo, nenehno razbiramo čudovita znamenja Kristusovega vstajenja, ki ga vedno znova odkrivamo v odnosu z njim, ki do konca sveta vse dviguje in priteguje k sebi.

Objavljeni znanstveni prispevek na konferenci (1.06) UDK 26-247.3:26-674.5«-03/-01«
BV 67 (2007) 3, 377-391

Terezija Snežna Večko OSU **Beseda, ki je ogenj ne sežge (Dan 3,24-50)**

Povzetek: Izraelski narod se je moral večkrat soočiti z izgubo osrednjih institucij, po katerih je vzdrževal svoj odnos z Bogom. Takšni pretresi so ga primorali, da se je poglobil v duha teh institucij in je bil tako zmožen določen verski obred nadomestiti z novim. V času selevkidskega preganjanja judovske vere je nastala Danielova knjiga. Z apokaliptično govorico je preganjanim Judom vlivala pogum, da bi zdržali v preizkušnjah, ki se bodo končale z Božjo zmago nad *zvermi*. Izraelski narod je dejansko izšel iz preganjanja prenovljen. Spokorna Azarjajeva molitev v grškem dodatku Danielove knjige pa v usta judovskim mladeničem, ki so zaradi zvestobe veri obsojeni na smrt v goreči peči, polaga v usta priznanje Božje pravičnosti v vsem, kar jih je zadelo. Hkrati izraža prošnjo, da bi v času, ko ne morejo opravljati daritev v templju, Bog sprejel njihova življenja kot daritev. V pripovedi so mladeniči po Božjem posegu rešeni. Molitev razodeva zmožnost izraelske skupnosti, da v času preganjanja odkrije najgloblje vire svojega obstoja.

Gljučne besede: preganjanje vere, helenizem, apokalipsa, smrtna kazen, ogenj, spokorna molitev, daritev, rešitev.

Abstract: The Word that is not Burnt by the Fire (Dan 3:24-50)

The Israel nation has often endured the loss of its central institutions by which it used to maintain its relation with God. Such catastrophes forced it to get to the heart of these institutions and so enabled it to replace a definite religious rite with a new one. In the time of the Seleucide persecution of the Jewish faith the book of Daniel issued. By its apocalyptic language it encouraged the persecuted Jews to endure in the trials which will end by the God's victory over the beasts. The Israel nation in fact came renewed out of this persecution. The penitential Prayer of Azariah in the Greek Addition to Daniel puts into the mouth of the young Jews that were for their fidelity condemned to a fiery furnace a confession of God's righteousness in all that came upon them. It also asks God that in the time when they could not offer sacrifices in the Temple He might accept their lives as the offering. In the narrative the young Jews are saved by the God's intervention. The prayer reveals that in the time of severe persecution Israel community was able to find out the deepest sources of its existence.

Key words: persecution of the faith, Hellenism, apocalypse, capital sentence, fire, penitential prayer, offering, salvation.

O rabiju Johananu, Zakajevem sinu, pripovedujejo, da je nekega dne šel iz Jeruzalema, za njim pa je šel rabi Jošua. Ko je ta videl tempelj v ruševinah, je začel tožiti: »*Gorje nam, kraj, v katerem se je opravljalo zadoščevanje za Izraelove grehe, leži v ruševinah.*« Rabi Johanan pa mu je odgovoril: »*Moj sin, ne vznemirjaj se! Imamo zadoščevanje, ki je vredno kot ono, to je, izvrševanje ljubezni, kakor je pisano: 'Da, ljubezen hočem in ne klavne daritve, spoznanja Boga bolj kakor žgalne daritve'* (Oz 6,6).«¹

¹ Ljubezen (hebr. *hesed*) je na tem mestu v SSP prevedena z dobroto.

To zmožnost, zamenjati neko prakso z drugo, ko le-ta zaradi okoliščin ni več mogoča, so Judje večkrat uporabili. Niso pa tega storili z lahkoto. Takšna duhovna zamenjava obreda je lahko le sad poglobljanja v duha zakona, odkritje globljega pomena, tako da tudi če se izgubi obred sam ali njegov del, se njegov pomen ne izgubi – dediči Judov, kristjani, poznamo tudi krst brez vode, in občestvo z Jezusom Kristusom in med nami lahko preživi tudi brez kruha in vina (Lacocque 1983, 177-178).

Judje so v takšno poduhovljeno razumevanje osrednjih institucij svoje vere bili večkrat primorani. Toda, ko so se soočali z uničenjem vseh institucij, kraljestva, templja in duhovnikov, prerokov, dežele, ... so vse bolj spoznavali svojo vlogo v vsem, kar je bilo ustvarjeno zanje (Lacocque 1983, 180). Ko jim je kaka ustanova postala malik in ovira za srečanje z Gospodom, jim jo je po spletu dogodkov, v katere so bile vpletene mednarodne sile, on sam vzel. Kraljestva in templja niso izgubili le enkrat. Takšne izgube so po pojmovanju antičnih ljudstev pomenile katastrofo, ki zamaje svetovni red in obstoj naroda. Izguba judovskega kraljestva pa je pripeljala do rojstva poeksilskega judovstva, ki v svojem bistvu obstaja še danes, ter tako do preživetja judovske vere, katere dedič je krščanstvo.

Eno takšnih obdobij katastrofe in novega rojstva je bil čas vladavine selevkidskega kralja Antioha IV. Epifana. O tem govorijo Danielova knjiga ter Prva in Druga knjiga Makabejcev, poleg knjig, ki niso bile sprejete v svetopisemski kanon. Osredotočili se bomo na Danielovo knjigo. V prvem delu opisuje mladega Daniela in njegove tri tovariše, ki so bili v izgnanstvu na babilonskem dvoru zaradi znanja in razumnosti pa tudi zaradi svoje zunanosti sprejeti v kraljevo službo. Knjiga poudarja, da jim je to znanje in modrost, v kateri so daleč prekašali vse babilonske čarovnike in vedeževalce, podelil Bog. Poudarja tudi, da zaradi njihove zvestobe judovski Postavi. Zaradi nje so nekajkrat odrekli pokorščino kralju. To jim je nakopalo smrtno obsodbo, a jih je Bog vselej čudežno rešil smrti.

Raziskovalci Danielove knjige v večini soglašajo, da je knjiga nastala v času selevkidskega preganjanja Judov v šestdesetih letih 2. stoletja pr. Kristusom. V tem težkem obdobju naj bi Danielova knjiga pod zakrito govorico o zvestobi Judov nekdam na babilonskem dvoru opogumljala ljudstvo, da ne bi odpadlo od vere očetov. Predstavili bomo odlomek, ki pripoveduje o čudežni rešitvi Daniela in njegovih tovarišev iz ognjene peči. Pred tem se bomo dotaknili preganjanja Judov, ob izbranem odlomku pa si bomo ogledali način, kako je judovstvo premagovalo takšne preizkušnje.

1. Preganjanje Judov v helenističnem obdobju

Z Ezrovo in Nehemijevo versko obnovo pod perzijsko vladavino v 5. stoletju pr. Kr. je judovska Postava (Tora) dobila vlogo državnega zako-

na za Jude. To je pomenilo začetek daljnosežnih sprememb In po mnenju biblicista Andréa Lacqoqua (1983, 35-44) konec koncev tudi Antiohovega preganjanja judovske vere. V 4. stoletju je Judeja prešla izpod perzijske pod vladavino Aleksandra Velikega in njegovih naslednikov. Selevkijski vladar Antioh III., ki je leta 200 vzel Palestino Ptolomejcem, je Postavo priznal kot zakonito pravo ljudstva v Judeji. Tako je ta postala temeljno načelo kozmične zgradbe, nomos. Judovski misleci so si prizadevali pokazati njeno univerzalnost in notranjo vrednost. S tem pa se je Postava v svoji aplikaciji tako rekoč osamosvojila od božanskega zakonodajalca in stopila v proces sekularizacije. (Pravoverni) Judje so zatrjevali, da ima Postava svojo lastno notranjo vrednost, medtem ko je od začetka njena avtoriteta izhajala neposredno od Boga, ki jo je dal Izraelu. Zdaj je vsaj teoretično postalo možno, da se človek pokorava Postavi, ne da bi veroval v Jahveja. Postava je bila eden izmed izrazov kozmičnega zakona, kakršnega so imeli tudi ostali narodi. Mnogim Judom se je to zdelo normalno, na čelu z velikim duhovnikom Menelajem, ki si je s podkupnino kupil veliko duhovništvo od sirskega vladarja nad Judejo Antioha IV. Epifana (prim. 2 Mkb 4,23-29). Ti Judje so začeli v Izraelu uvajati grške običaje (prim. 1 Mkb 1,11-15). Antioh je potegnil nadaljnjo potezo: Jeruzalem je spremenil v trdnjavo, v grški polis, in ukazal po vsem svojem kraljestvu, naj se vsak narod odpove svojim posebnostim in se vsi stopijo v eno ljudstvo (prim. 1 Mkb 1,41sl.). Prva knjiga Makabejcev opisuje, kako je v jeruzalemskem templju uvedel poganske daritve ter pod smrtno kaznijo prepovedal obrezo in druge judovske običaje. Toda, kot rečeno, za nekatere, vključno z omenjenim velikim duhovnikom Menelajem, je to bilo sprejemljivo, celo edino pravilno. On in njegova skupina je izgubila svojo identiteto in se stopila z ostalimi ljudstvi v veliko skupnost, kakršno je začenjal snovati že Aleksander Veliki. Zanje je bila edina zares pristna judovska vera čisto prvotna vernost očakov brez zunanjih oblik, brez templja, obredov, zakonov ... V tej religiji niso čutili »bremena Postave« in so se lahko brez ovir povezovali s pogani. In čutili so se poklicane, da za to svobodo pridobijo tiste Jude, ki še tičijo v zaslužjenosti ...

Toda ljudstvo se je tej novi miselnosti in praksi uprlo. Predpisi Postave, ki bi jih bili helenisti pripravljene sprejemati kot koristne za moralno in fizično zdravje, so postali znamenje ločitve med Judi in Nejudi. In vladar je odgovoril brutalno – oskrnil je tempelj in v opravičilo širil laži o Judih, prepovedal obrezo, obredno čiste jedi, spoštovanje sobotnega počitka in praznikov, branje Svetega pisma, Jude pa silil k sodelovanju pri poganskih obredih. Mnogi so se v veliki stiski uprli, s tem da so se umaknili v puščavo, toda njihov položaj bi bil brezizhoden (prim. 1 Mkb 2), če bi Bog ne posegel s svojo močjo. V tej situaciji je nastala Danielova knjiga; njen avtor v začetku leta 166 pr. Kr. še ne ve za potek dogodkov v drugi polovici leta 166, t.j. za oboroženi upor duhovnika Matatija in

njegovih sinov ter za zmage Juda Makabejca (prim. Dan 11-12). Naslonil se je na preroška besedila Izaija in Ezekiela (Iz 10,5sl.; 14,25; 31,8-9; Ezk 38-39; Zah 14,2; Joel 3,2) in tako predvidel potek dogodkov, ki se sicer niso odvijali povsem tako, kot je napovedal, a njihova eshatološka razsežnost s tem ni zmanjšana. Knjiga je veliko pomagala Judom v njihovem uporuh proti Rimljanom leta 68 po Kr.

Knjigi Makabejcev opisujeta Božjo pomoč ljudstvu, ki se je z oboroženo vstajo uprlo zatiranju vere njihovih očetov. Danielova knjiga to pomoč predstavlja v drugačni obliki. To je apokaliptični pristop k dogodkom in pričevanje o Božji navzočnosti in solidarnosti preganjanimi.

2. Apokalipsa kot odgovor na preganjanje

Helenistična filozofija je pomenila zelo nevarno zanko za judovsko vernost. Ob nekaterih nedvomno resničnih postavkah je postavljala pod vprašaj temeljna načela izraelskega verovanja. Zato je napočil čas, da se odprejo skriti zakladi vednosti, ki jih je Bog poleg zapisane Postave razodel na Sinaju (4 Ezr 14,1-50). Danielova knjiga odstira te zaklade. Apokaliptiku je jasno, da je Bog razodel vse. Zato ne potrebujejo dodatnih naukov na temelju tuje filozofije. V vsej poganski modrosti ni ničesar resničnega in dobrega, kar ne bi bilo že vsebovano v izraelski Postavi. Priznati to resnico za narode pomeni osvoboditev. Glavna oseba Danielove knjige nastopa kot modrec, ki prekaša modrost vseh ostalih modrijanov. Kralju Nebukadnezarju kot predstavniku ljudstev, ki živijo tako rekoč v sanjah, ne da bi jih razumeli, on edini zna razložiti sanje in njihov pomen. Izrael je razodevalec smisla zgodovine! (Lacocque 1983, 147-150).

Danielova knjiga je namenjena rojakom, ki dvomijo v presežno moč njihovega Boga in rade volje sklepajo kompromise s helenistično ideologijo. Namenjena je rojakom, ki trpijo preganjanje, ker ne pristajajo na kompromis s helenizmom. Zato uporablja apokaliptično in s tem deloma tudi mitološko govorico. Kaj je apokalipsa? Zrenje dogodkov, ki se načrtujejo v nebesih, da se bodo zgodili na zemlji. Dogodki se bodo izvršili v zgodovini, hkrati pa so nad-zgodovinski. Tako so zveri, ki vstajajo iz morja v Dan 7, utelešene v zgodovini, to so takratna svetovna kraljestva. Toda stojijo pod usodo kozmičnih razsežnosti in sodba nad njimi se izvrši pred Božjim prestolom v nebesih. Z njihovo smrtno obsodbo se začnjata novo nebo in nova zemlja. Z druge strani se apokalipsa proti vsiljenemu helenizmu bojuje z nasprotnikovim jezikom. Uporablja mitološko govorico heleniziranih ljudstev. Daniel želi opogumiti svoje rojake, žrtve krvavega preganjanja v boju z *zvermi*. Te so politične tvorbe, babilonsko, medijsko, perzijsko in grško kraljestvo, in hkrati orodja satanističnega panzgodovinskega in univerzalnega vladarstva. Predstavljene so kot zstrašujoče kaotične mitološke pošasti (Lacocque 1983, 153-155).

Toda vojsko, nesreče in kugo so prerokovali že preroki (prim. Jer 28,8), ki so postali naravnost sinonim za napovedovanje katastrofe, konkretno, za uničenje Jeruzalema. Uničenje pa ni zadnji zgodovinski dogodek. Po njem napovedujejo obnovo (prim. Jer 24,5-6; 25,12; 29,10 itd.), ki ima svoje vzorce v preteklosti, npr. suženjstvo v Egiptu se konča z veličastnim izhodom. Ta »mit« o uničenju, ki mu sledi obnova, je s svoje strani kar najbolj dobrodošla snov za apokaliptike. Toda zdaj postane ta dogodek edinstven: iz ponavljajočega zgodovinskega preide v kozmični in eshatološki dogodek. Pred tem dokončnim dogodkom se odvija odrešenjska zgodovina, katere obstoj zagotavljajo kozmični zakoni, za katere je Bog po vesoljnem potopu obljubil, da jih bo vzdrževal (prim. 1 Mz 8,22). Odrešenjska zgodovina se odvija v valovanju med človekovim upiranjem in Božjo potrpežljivostjo. Toda, ko želi apokaliptik predstaviti konec zgodovine, mu nobena tipologija iz tega zgodovinskega časa (od izhoda iz Egipta, teofanije na Sinaju) ne ustreza, da bi predočil konec, absolutni eshaton. Kot ustrezen model se mu razodene pračas v 1 Mz 1-11 s svojo mitološko in kozmološko tipologijo. Apokalipsa se poslužuje tipologije uničenje-obnova, kar je temeljno dogajanje binoma pračas-končni čas. Znotraj tega okvirja se posamezni dogodki ocenjujejo v odnosu do vse obsegajočega Božjega načrta, časovno se meri v razmerju do večnosti (Lacocque 1983, 169-175).

Ko pride prevlada svetovnih protibožjih sil do viška, do njihovega navideznega zmagoslavja, nastopi zmaga Božjega (prim. Dan 7; 12). »Staroletni« v Dan 7 absolutno obvladuje svetovno dogajanje, četudi štiri zveri strahujejo zemljo – a le za določen čas. Četrta pošast, ki predstavlja Antioha IV., je namreč »umorjena, njeno truplo uničeno in izročeno požigu ognja« (Dan 7,11). »Sveti Najvišjega« (Dan 7,25), ki jih bo zver preganjala in uničevala, pa bodo sprejeli »kraljestvo in oblast in veličino nad kraljestvi pod vsem nebom« (Dan 7,27). Tako je izražena obnova stvarjenja, kot jo obhajajo v babilonski in kanaanski mitologiji.² S tem upanjem lahko pravični preživijo v času nasilja. Kralji svetovnih imperijev niso izvrševali svoje oblasti kot od Boga pooblaščenji vladarji, kakor je to počel Adam, ki mu je bilo naročeno, da naj gospoduje zemlji. Nasprotno, nastopali so kot pošasti in so kozmos sprevračali v kaos. Zato se je potrebno vrniti na začetek (v pračas in poslednji čas) in ustoličiti sina človekovega, Adama, kot sodnika in kralja, da se rodi nov svet.³ V najhujšem

² V Babilonu morska pošast Tiamat vsako leto vstane in uničuje stvarstvo, zato jo mora Marduk vedno znova premagati in ponovno ustvariti svet. Podobno v kanaanskem Baalovem kultu Baal vsako leto umre in vstane. Ta skupen orientalski religiozni motiv je izraelska vera takoj na začetku prerasla (LaCocque 1983, 182).

³ V sinu človekovem v Dan 7 Daniel združi podobi Adama in Davida kot vladarja vesoljnega in večnega kraljestva. Ta sin človekov združuje kraljevske in duhovniške funkcije, kar so dejansko storili hasmonejski vladarji (LaCocque 1983, 182-186).

preganjanju »nekdo kakor sin človekov« (Dan 7,13) nastopi kot predstavnik ljudstva mučencev, kot prvi, zmagovalec, pred ljudstvom in z njim. V njem je mogoče zaznati podobo trpečega Gospodovega služabnika, ki za muko svoje duše vidi potomstvo (prim. Iz 53,10). Nova zaveza izjavlja, da tega, ki ga Daniel gleda v nočnih videnjih, vidi s svojimi očmi (Lacocque 1983, 183-187).

V Dan 7 se *zver* bojuje s svetimi in zmaga nad njimi, nato pa je »*zver umorjena, njeno truplo uničeno in izročeno požigu ognja*« (Dan 7, 11) in Staroletni preda oblast sinu človekovemu in ljudstvu svetih Najvišjega. Zver je sežgana z ognjem. Jezik, s katerim je opisan konec zveri, je jezik sodbe, kakršnega srečamo pri opisu egiptovskih nadlog (2 Mz 7-11), kaznovanju upornikov v puščavi (4 Mz 16-17), po načinu uničenja pa spominja na pokončanje Sodome in Gomore: »... *in je Gospod storil, da sta od Gospoda, z neba, deževala na Sodomo in Gomoro žveplo in ogenj. Razdejal je ti mesti in vso pokrajino ...*« (1 Mz 19,24-25). Gospod izvrši sodbo nad brezbožnimi. V Danielovi knjigi je še ena sodba z ognjem, v Dan 3. Le-to skuša izvršiti brezbožni vladar, po opisu prva od *zveri* iz Dan 7, babilonski kralj Nebukadnezar. Skuša jo izvršiti nad Božjimi služabniki, Danielom in njegovimi prijatelji. Subjekt in objekt sodbe sta torej tukaj v obratnem redu kot v videnju o zvereh. Zato se tudi v sodbi zgodi preobrat. Iz konteksta sodbe preide v kontekst bogoslužja. In sodba se ne izvrši. V sodbo poseže Bog in reši svoje iz ognja. Ta pripoved je nadaljnje sredstvo, s katerim Danielova knjiga izraža odpor proti nasilni helenizaciji in opogumlja preganjane vernike v njihovi stiski in jih vabi k zvestobi.

3. Bog rešuje svoje verne iz stiske

3.1. Danielovi prijatelji rešeni iz ognjene peči (Dan 3)

V Danielovi knjigi je Bog tam, kjer so njegovi preganjani verniki – v goreči peči, v levji jami, v nepravični obsodbi (Dan 3; 6; DanD 3,1-64). Tretje poglavje Danielove knjige predstavi Danielove prijatelje, ki so v kraljevi službi, Šadraha, Mešaha in Abed Nega, ko se znajdejo v težkem položaju. Kot podložniki babilonskega kralja bi morali častiti zlato podobo, ki jo je dal napraviti. Šlo naj bi za javno bogoslužno dejanje vseh Nebukadnezarjevih podložnikov, nepokorščina naj bi bila kaznovana s smrtjo v goreči peči. Te judovske može so Kaldejci ovadili kralju, ker da se ne menijo za njegov ukaz in ne molijo zlate podobe. Sledi njihovo zaslišanje pred kraljem z znamenito razpravo o tem, ali jih Bog lahko reši iz ognjene peči. Ker izjavijo, da v nobenem primeru ne bodo častili Nebukadnezarjevih bogov, jih na njegov ukaz vržejo v sedemkrat bolj zakurjeno ognjeno peč. Pri izvrševanju ukaza so služabniki ožgani do smrti, hip zatem pa kralj ostrmi nad tem, kar vidi. V peči so štirje možje, ki razvezani hodi-jo sredi ognja, ne da bi bili poškodovani. Na kraljevo povabilo takoj stopi-

jo iz peči – ogenj ni imel nobene moči nad njihovimi telesi. Nebukadnezar spregovori in razloži dogodek: »Hvaljen bodi Bog Šadrahov, Mešahov in Abed Negojev, ki je poslal svojega angela in osvobodil svoje služabnike, kateri so zaupali vanj, prestopili kraljev ukaz in bili pripravljene žrtvovati svoja telesa, da ne bi častili nobenega drugega boga in ga ne molili, razen svojega Boga« (Dan 3,28).

Pripoved govori o čudežnem dejanju. Vendar bi bili *mi* naivni, če bi pripoved razumeli dobesedno. Nastala je v času, ko so številni Judje izgubili svoje življenje zaradi zvestobe svoji veri (prim. 1 Mk 2; 2 Mkb 5,24-7,42 itd.). Eden od načinov odpora je bilo pripovedovanje zgodb, s katerimi so ozaveščali ljudi, da Bog ne zapusti svojih vernih v njihovih stiskah.⁴ Take ljudske pripovedi so piscu Danielove knjige služile kot model. V vesoljnem potopu je Bog rešil pravičnega Noeta z njegovo družino, iz Sodome in Gomore je rešil Lota in njegovo družino, rešil je Hagaro in njenega sina Izmaela v puščavi, ozrl se je na zapostavljeno Jakobovo ženo Lio, pa tudi na Rahelo v njeni stiski, na Jožefa v faraonovi ječi, na Izraelce v egiptovski sužnosti, rešil je Davida iz Savlove roke, Petra iz ječe, Pavla iz Damaska itd. Vse te rešitve so žarki tistega sonca, ki je zažarelo z Jezusovim vstajenjem na velikonočno jutro. Kajti Jezusova obuditev od mrtvih pričuje, da ni nobene ovire, ki bi mogla zapreti pot Bogu Rešitelju do tistega, ki je v stiski. Judovska vera je že pred izkustvom Jezusove rešitve iz smrti izoblikovala močno prepričanje o tem, kako nas Bog rešuje smrti. Gornji primeri govorijo o tej Božji moči. Zanj prosijo številni prošnji psalmi, npr.: »Varuj me kakor zenico v očesu, skrij me v senci svojih peruti, pred krivičniki, ki počenjajo nasilje nad mano, mojimi smrtnimi sovražniki, ki me obdajajo« (Ps 17,8-9). »Ko mi je bilo tesno, sem klical Gospoda, k svojemu Bogu sem klical na pomoč. Slišal je moj glas iz svojega templja, moje vpitje je pred njegovim obličjem, prišlo je v njegova ušesa« (Ps 18,7). povzete V prošnji: »O Bog, ne bodi daleč od mene! Moj Bog, hiti mi pomagat!« (Ps 71,12) so povzeta številna izkustva iz judovske zgodovine.

Ena od stisk je bilo preganjanje judovske vere. Zvestoba je verne pripeljala v hudo stisko, mnogi so umrli. Simbol stiske je v Danielovi knjigi ognjena peč. Pripoved v Dan 3 pa sporoča, da je Bog z zatiranimi v njihovi stiski. Grški dodatek k temu poglavju, ki je ohranjen v Septuaginti, v Teodotionovem, aramejskem, sirskem in latinskem prevodu, ta Božji poseg opiše še bolj nazorno: »Hkrati z Azarjajem in njegovimi tovariši pa je stopil v peč Gospodov angel. Potisnil je ognjeni plamen iz peči in naredil, kakor bi sredi nje pihal vlažen veter, tako da se jih ogenj sploh ni dotaknil, da jim ni nič škodil in jim ni storil nič neprijetnega« (DanD 3,49-50). Tako so prišli iz ognjene peči popolnoma nepoškodovani. To se je zgodilo z narodom kot celoto – preganjanje vere je kot končni sad prineslo utrditev judovske nar-

⁴ To je značilno za samoobrambo vsakega naroda, v skladu z njegovim verovanjem.

odne, državne in verske samostojnosti. O smiselnosti žrtve posameznikov, ki so v tem preganjanju zaradi zvestobe veri izgubili življenje in vseh, ki so po prepričanju grških sodobnikov tako zapravljali življenje, se je judovska skupnost vse resneje vpraševala. O tem nam priča sporočilo Knjige modrosti, npr.: »*Duše pravičnih pa so v Božji roki in nobeno trpljenje jih ne bo doletelo. V očeh neumnih se zdijo mrtvi, njihov odhod velja za polom in njihovo potovanje proč od nas za propad; toda oni so v miru. Čeprav se ljudem zdi, da so bili kaznovani, je bilo vendar njihovo upanje prežeto z nesmrtnostjo in po majhni pokori bodo bogato nagrajeni, saj jih je Bog preizkusil in spoznal, da so ga vredni. Kakor zlato v topilnici jih je prečistil in sprejel kakor žgalno žrtev*« (Mdr 3,1-6). Krivični pa spoznajo svoje izgubljenost življenje: »*Res, brezbožnikovo upanje je kakor pleva, ki jih raznaša veter, kakor rahlo ivje, ki ga odnese burja, razblini se kakor dim, ki ga veter razpiha, in mine kakor spomin na enodnevnega gosta. Pravični pa živijo v večnost, njihovo plačilo je v Gospodu, zanje skrbi Najvišji. Zato bodo prejeli veličastno kraljestvo in prekrasen diadem iz Gospodove roke, kajti s svojo desnico jih bo branil, zaščitil s svojo roko*« (Mdr 5,14-16).

To so besede, ki so se rodile v stiski in omogočale v njej preživeti. Stiska je skrajna tudi za Šadraha, Mešaha in Abed Negoja. Ko odklonijo, da bi po božje častili zlato podobo kralja Nebukadnezarja, to je pravzaprav njega samega, jih kralj pod grožnjo smrti vpraša, če so pripravljene častiti podobo. Sledi znamenit odgovor treh mladeničev, ki predstavlja višek besedila v aramejski verziji Danielove knjige (Meadowcroft 1995, 129). V SSP se njihov odgovor glasi: »*Če nas naš Bog, ki ga častimo, more osvoboditi, nas bo rešil tudi iz goreče ognjene peči in iz tvoje roke, o kralj. Pa čeprav ne, vedi, o kralj, da ne bomo častili tvojih bogov in ne bomo molili zlate podobe, ki si jo postavil*« (Dan 3,17-18). Kaj so mladeniči rekli? Ponujata se dve možni trditvi:

»*Če je Bog, ki ga častimo, nas more osvoboditi ...*«

»*Če nas Bog, ki ga častimo, more osvoboditi ...*«

V prvem primeru naj bi postavljali pod vprašaj obstoj Boga, ki mu služijo, v drugem njegovo moč. Zato se najstarejši prevodi zatekajo k različnim rešitvam in razlagalci ponujajo različne možne dopolnitve besedila. V prvem primeru bi bila osvoboditev tako rekoč nujna posledica Božjega obstoja. Iz Dan 3 pa ni mogoče ugotoviti, ali so mladeniči svojo zvestobo Bogu branili deloma tudi zaradi upanja v njegovo rešitev. V. 18 pa bi predpostavljala, da Bog lahko tudi ne obstaja, a mladeniči – kraljevi uradniki bi se kljub temu, se pravi, iz samega kljubovanja kralju uprli in se odrekli čaščenju malika, kar pa je proti njihovemu ravnanju v celotni knjigi. Z modifikacijo glagola *'itay* (je, so) v *šēzib* (rešiti) trditev ne postavlja pod vprašaj Božjega obstoja in kaže na njihovo zvestobo Bogu ne glede na to, ali bo Bog posegel v njihovo rešitev ali ne. Septuagintin prevod izraža prepričanje mladeničev, da jih bo Bog rešil iz ognja in iz roke

kralja (Meadowcroft 1995, 149-151).

V aramejskem besedilu je ta pogovor s kraljem višek pripovedi, grško besedilo, tako Septuaginta kot Teodotion, pa med v. 23 in 24 vstavljata Azarjajevo molitev in hvalnico treh mladeničev, ki so ju molili sredi goreče peči. V grškem besedilu predstavljata ti dve molitvi središče pripovedi. Aramejsko besedilo pripoveduje o pogumu Judov v diaspori, grško pa poudarja Nebukadnezarjevo ogrožanje judovske vere na eni strani in edinstvenost Izraelovega Boga ter odklanjanje tega, da bi po božje častili vladarja in malike na drugi strani (Meadowcroft 1995, 159-160). Na vprašanje, v katerem jeziku je bila molitev izvorno napisana, hebrejskem, aramejskem ali grškem, obstajajo različne razlage.⁵

3.2. Azarjajevo molitev (DanD 3,24-50) - Razlaga

Vprašujemo se, kako da mladi Judje, ki so bili pripravljene za zvestobo svojemu Bogu umreti, molijo molitev, v kateri priznavajo Bogu, da jih je pravično kaznoval za njihove grehe. Zato so raziskovalci prepričani, da je bila molitev izvorno sestavljena za neko drugo situacijo. Pregarjanje, ki ga odraža, kaže na Antiohovo pregarjanje 168/7-165/4 pr. Kr. Molitev hoče opogumljati Jude k zvestobi. Kasneje so jo začeli povezovati s tremi mladeniči (Koch 1987, 222). Lahko jo označimo kot občestveno izpoved grehov in prošnjo za usmiljenje, značilno za sinagogalne molitve v času drugega templja. Najverjetneje so avtorji duhovniki in leviti (Westermann 1964, 44-80; 1965, 52-64; Koch 1987, 78-79; Steck 1967, 110-128).

Molitve je sestavljena iz več delov:

V. 1-2 (24-25)	Uvod
V. 3-5 (26-28)	Priznanje Gospodove pravičnosti
V. 6-8 (29-31)	Izpoved greha

⁵ Večina razlagalcev meni, da molitev z ostalimi dodanimi besedili, imenovanimi Dodatek, izvira iz skupnega semitskega izvornika, verjetno hebrejskega. Kuhl (1930, 85,132-164) iz napak v grškem besedilu sklepa na dobesečen prevod molitve iz hebrejščine, ki naj bi bila izviren jezik molitve. Predvideva, da sta bili tako Pesem treh mladeničev kot kasneje Azarjajevo molitev dodani, ker v hebrejskem besedilu Dan 3 poganski kralj izreče molitev, medtem ko pobožni Judje ne. Koch (1987, 40-84, 208-209) je kritično raziskal aramejsko besedilo Dodatka v 3. poglavju, skupaj z zgodbo o Belu in zmaju, ki ga je v srednjeveški *Chronicle of Jerahmeel* ob koncu 19. stoletja našel Moses Gaster. Imel jo je za aramejsko predlogo Teodotionove verzije Dodatka. Raziskovalci so njegove razloge zavrnil, Koch pa je na temelju analize zatrdil, da aramejsko besedilo bistveno ustreza predlogi obeh grških ter sirskega prevoda. Koch sklepa, da aram. besedilo ne more izvirati iz njih, temveč iz nekega drugega kroga kot proto-kanonični Daniel. Po njegovem sta Azarjajevo molitev in Pesem treh mladeničev obstajali neodvisno v aramejščini in sta bili kmalu prevedeni v grščino.

V. 9-10 (32-33)	Opis sedanjega ponižanja
V. 11-13 (34-36)	Prošnja za rešitev
V. 14-15 (37-38)	Nadaljnji opis ponižanja
V. 16-18 (39-41)	Prošnja za sprejem njihove skesanosti
V. 19-22 (42-45)	Molitev za rešitev in Božje maščevanje ⁶

Molitev se začne s slavljenjem Boga kot nekatere spokorne molitve (prim. Tob 3,11; 8,5; Neh 9,5; EstG C, 14). Nadaljuje se s priznanjem Gospodove pravičnosti v vsem, kar je zadelo Jeruzalem (prim. Dan 9,14; Ezr 9,15; Neh 9,33; Bar 2,6).

*Slavljen si, Gospod, Bog naših očetov, in hvalevreden,
slavljeno je tvoje ime na veke.*

*Kajti pravičen si v vsem, kar si nam storil;
vsa tvoja dela so resnična in tvoja pota prava,
vse tvoje sodbe so resnica.*

*Resnične sodbe si izvršil v vsem, kar si privedel na nas
in nad Jeruzalem, sveto mesto naših očetov.*

*Kajti po resnici in sodbi si vse to privedel nad nas zaradi naših grehov
(3,26-28).*

Molivec najprej s tremi pridevniki izrazi, da je Bog vreden hvale, nato izjavo utemelji s tremi pridevniki, s tem da »resnične« (αληθινά) ponovi s samostalnikom (αλήθεια). Ta utemeljitev obstaja v priznanju pravilnosti Gospodovega ravnanja do njegovega ljudstva. Sklep v. 28 zopet utemelji, zakaj so Gospodova dela do Izraela pravična. Od priznanja njegove pravičnosti se prevesi v priznanje njihovih grehov. Izraelovi grehi tvorijo antitezo Gospodovi pravičnosti. Značilno se ponavlja priznanje Gospodove resničnosti v njegovih sodbah. Spoznanje pravične in resnične sodbe pri naša jasnost v neizvestnost ob katastrofi in omogoča uzrtje rešitve.

Le-ta v Azarjajevi molitvi, podobno kot v drugih spokornih molitvah (Dan 9,14 sl.; Ezr 9,15; Tob 3,2sl.), poteka preko iskrenega soočenja z lastnimi dejanji, ki jih molivec opiše kot greh, nepostavnost in odpad. Nanašajo se na njihov odnos do Gospodovih zapovedi. To ni odnos do neosebne odredbe, zapovedi je Izraelu izročil njihov Gospod, da bi se jim ob njihovem upoštevanju dobro godilo.

*Grešili smo namreč in nepostavno ravnali, ko smo odpadli od tebe;
grešili smo v vsem in nismo poslušali tvojih zapovedi.*

⁶ Zgradbo navajam po J. J. Collins 1993, 198, razen za v. 11-13 (34-36) v. 16-18 (39-41). Prevod je iz NRSV, ki navaja besedilo po Teodotionu. Septuaginta in Teodotion se v Azarjajevi molitvi le nekoliko razlikujeta.

*Nismo jih spoštovali in ne storili, kot si nam zapovedal,
tako da bi se nam dobro godilo.*

Vse, kar si privedel nad nas, in vse, kar si nam storil, si storil po resnični sodbi (3,29-31).

Priznanje greha spontano preide v opis Gospodovih dejanj, ki sledijo človekovemu odpadu od njegovih zapovedi. Molivec priznava, da je Gospod izvršil resnično sodbo. Toda to je izvršil po najkrivičnejšem tujem kralju.

*Izročil si nas v roke sovražnikom, ki ne poznajo postave
in so najbolj mrzki med odpadniki,
krivičnemu kralju, najhudobnejšemu na vsej zemlji.*

*Zdaj ne moremo odpreti niti ust,
sramota in prezir sta postala delež tvojih služabnikov in častilcev* (3,32-33).

V spokornih molitvah se molivec po izpovedi grehov čuti močno krivega pred pravičnim Bogom. Zaveda se, da nima pravice prositi za spremembo bednega stanja ljudstva. Zato je njegova prošnja zelo ponižna (prim. Neh 9,32.36-37; Dan 9,16-19) ali je celo ne izrazi (prim. Ezr 9). Ko Azarja predstavi njihovo bedno stanje, se obrne k Bogu s prošnjo, naj jih ne prepusti popolnemu uničenju. Ne zaradi njihovih zaslug, temveč zaradi slave njegovega imena, ki je povezana z Izraelovo usodo.

*Zaradi svojega imena nas ne izroči za vekomaj
in ne razdiraj svoje zaveze.*

*Ne odvzemi nam svojega usmiljenja,
zaradi Abrahama, svojega ljubljenega,
zaradi Izaka, svojega služabnika, in Izraela, svojega svetega,
ki si jim obljubil, da boš namnožil njihovo potomstvo
kakor zvezde na nebu
in kakor pesek na obali morja* (3,34-36).

Podobna je prošnja v Dan 9,4 in Neh 9,32. Utemeljena je na obljubah Abrahamu, Izaku in Izraelu – ne na temelju sinajske zaveze, kajti zaradi njene prelomitve so zdaj kaznovani. Prošnji sledi nadaljnji opis Izraelove bede.

*Kajti postali smo, o Gospod, manjši od vseh narodov,
in po vsej zemlji smo danes ponižani zaradi svojih grehov.
V tem času ni vladarja ne preroka ne voditelja,
ne žgalne ne klavne ne jedilne ne
kadilne daritve, ne kraja,*

kjer bi darovali pred teboj in našli usmiljenje (3,37-38).

Da je Izrael postal majhen, je v izrazitem nasprotju z obljubo Abrahamu (prim. Bar 2,13). Izraz je v trpniku *smo danes ponižani*. Opis najbolj ustreza času Antiohovega preganjanja. Posebno težka preizkušnja je, da nimajo daritev, s katerimi bi dobili spravo za svoje grehe (Koch 1987, 51-54; Collins 1993, 201).

Zdaj sledi znamenita prošnja, da bi Gospod sprejel njihovo spokornost kot daritev.

*Toda zaradi strte duše in ponižnega duha nas sprejmi,
kakor zaradi žgalnih daritev
ovnov in juncev ter nepreštevnihtolstih jagnjet.
Taka naj bo danes naša daritev pred teboj in nakloni nam,
da ti s celim srcem sledimo, kajti ne bodo osramočeni tisti,
ki zaupajo vate.
In zdaj hodimo za teboj z vsem srcem,
bojimo se te in iščemo tvoje obličje-
ne osramoti nas (3,39-41).*

Podobno zamenjavo zunanjih daritev s skesano notranjo držo predlagata tudi Ps 51,19; 141,2. "Poduhovljenje" kulta je bilo nujno, ker so Judje izgubili kraj, kjer bi darovali daritve in našli milost. Tukaj pa mladeniči darujejo svoja življenja. Prosilci ponudijo sami sebe namesto daritev, da bi dosegli milost pri Bogu. V primerjavi s psalmistom, ki daruje (*zbh*) svojega potrtega duha in pobito srce (Ps 51,19), oni darujejo svoja življenja kot *thysía*. S tem izrazom Septuaginta prevaja različne daritve kot *zbh*, *mnhh*, *zbh šlmym*. Te se darujejo v templju. Mladeniči pa ponudijo svoja življenja kot *thysía* na morišču; torej zunajkultno usmrtitev, mučeništvo, poimenujejo s kulturnim izrazom.⁷ Toda tudi zunaj templja se to dogaja "pred teboj", t.j., v neposredni Božji navzočnosti, kot v kulturnem dejanju. "Mučeništvo postane nadomestilo za žrtev. Človeške žrtve so v Izraelu odklanjali (prim. Mih 6,7-8). Toda misel, da lahko nedolžna oseba daruje svoje življenje kot daritev za greh, je izražena v četrtem spevu o Gospodovem služabniku (Iz 52,13-53,12). V kasnejšem izročilu je bila oblikovana Izakova žrtev, ki je poudarjala, da je Izak prostovoljno pristal na daritev samega sebe" (Daly 1977, 45-75).

Pri spravi v starozaveznem razumevanju ne gre za žrtev kot človeško, temveč za Božje dejanje, ki ga za človekovo rešitev izvrši Bog. To pa si je mogoče zamisliti samo tam, kjer je Božja svetost v polnosti navzoča, t.j., v templju. Mladeniči v ognjeni peči torej prosijo, da bi se odprla doslej

⁷ Drugačno razlago navaja Koch 1987, 54-55.

nepoznana možnost sprave zunaj institucionalne daritve v templju. Ta je postajala vse nujnejša, ker se izraelska skupnost sama od sebe ni mogla rešiti grehov in ni imela več na razpolago templja, da bi v njem dosegla spravo. S tem so Judje dobili novo upanje: spravno mučeništvo (Koch 1987, 56-57). Tisti, ki s celim srcem hodijo za njim (prim. Joz 14,8sl.), tudi v preganjanju ne bodo osramočeni. To velja v ožjem pomenu za mladeniče zaradi njihove daritve. Molitev pa jih predstavi kot model za Jude, ki so v podobnih stiskah.

Molitev se nadaljuje s prošnjo za rešitev in Božje maščevanje:

*In zdaj hodimo za teboj z vsem srcem,
bojimo se te in iščemo tvoje obličje –
ne osramoti nas, temveč ravnaj z nami po svoji dobroti
in po obilnosti svojega usmiljenja.
Reši nas po svojih čudežnih delih
in daj slavo svojemu imenu, Gospod
Osramočeni naj bodo vsi, ki delajo hudo tvojim služabnikom,
osramočeni z izgubo vse moči in oblasti, njihova moč naj bo strta,
naj spoznajo, da si ti, Gospod Bog, edini, slavljen po vsej zemlji*
(3, 41-45).

Izraelska skupnost je po trpljenju in preganjanju prečiščena in hodi za Gospodom z vsem srcem. Zdaj prosi za osramočenje in uničenje sovražnih tujih vladarjev, ki so jo hoteli osramotiti in uničiti. Naj propade njihova brezbožna oblast. Toda molivec želi, da v tem svojem padcu spoznajo, da je “Gospod Bog, edini, slavljen po vsej zemlji” (v. 45). S tem je molitev v skladu z mislijo celotne Danielove knjige. Podobno se končajo tudi 2., 3., 4. in 6. poglavje.

Sklep

Danielova knjiga pripoveduje o dramatičnih dogodkih, v katerih ne manjka groženj s smrtjo in dejanskih usmrtitev. Toda izkaže se, da tisti, ki vstajajo proti Bogu in preganjajo njegove vernike, nič ne morejo, nazadnje pridejo sami pred Božjo sodbo. Bogu zvesti so vrženi v ognjeno peč in pridejo živi iz nje; zver, ki uničuje svete Najvišjega, je sama umorjena in izročena sežigu (prim. Dan 7). V primežu državne mašinerije, ki podložnikom predpisuje, kaj smejo in morajo verovati, gredo zvesti z upanjem v Boga v ogenj preizkušnje in pridejo nepoškodovani iz nje, zatiralci pa preminevajo kakor železo, glina, bron, srebro in zlato sanjske Nebukadnezarjeve podobe, ko jo zadene kamen, utrgan brez človeških rok (prim. Dan 2). Uničenje in sežig zveri, ki uničuje vse, kar je Božje, je epilog pred nastopom večnega Božjega kraljestva. Ognjeno sodbo nad

svojimi zvestimi pa Bog sprejme kot daritev za narod. Mučenci prosijo za sprejem svoje smrti kot spravne daritve.

Spravna smrt človeka za človeka je bila v judovski verski skupnosti sprejeta zelo premišljeno. Hkrati so premišljevali, če ne zadostuje že pripravljeno umreti, tako da spoznavalec doseže spravo in hkrati ostane pri življenju. Azarajeva molitev je najočitnejša priča za to prepričanje (Koch 1987, 2. 84). V njej molivci prosijo Boga, da sprejme pripravljeno mučencev namesto spravne daritve, ki je zaradi porušenega templja ne morejo opravljati. To je najstarejše pričevanje za idejo nadomestne spravne daritve, ki jo predstavljajo rojaki, obsojeni na smrt zaradi svoje zvestobe Bogu.

Zver, ki žre in drobi in mendra s svojimi nogami, govori drzne besede zoper Najvišjega, si prizadeva spremeniti čase in postavo, se spusti v boj s svetimi in zmaguje nad njimi, ki so izročeni za nekaj časa v njene roke ... (prim. Dan 7) - je podoba, ki se v različnih obdobjih bolj ali manj očitno uresničuje v zgodovini. Taka zver je v polpretekli dobi močno prizadela našo domovino. Toda prepričani smo, da je Najvišji usmrtil zvestih, ki so svoja telesa zasejali v slovensko zemljo, brez dvoma sprejel kot daritev za narod. Črpajmo iz tega velikanskega kapitala! Danes, ko se Cerkev (v naši domovini) nepretrgoma srečuje z nasprotovanji od zunaj in od znotraj, z grešnostjo svojih članov, tudi Bogu posebej posvečenih, nam spokorna molitev iz podobno težkega obdobja naših starejših bratov v veri lahko kaže pot. Tako kot nasploh v Božji besedi v njej najdemo resnico o sebi pred Bogom, z upanjem in pogumom, ki sta nepremagljiva. V velikonočnem času nam je ta resnica še toliko bolj pred očmi in v srcu. Jezusa Kristusa, ki je bil kot moteč element vladajoče elite judovske verske skupnosti odstranjen, je Oče sprejel kot popolno spravo daritev enkrat za vselej in za vse (prim. Heb 7-10). Le v njem bomo našli zatočišče; rešitev je le v tem, da se oklenemo v njem danega upanja, varnega sidra naših duš (prim. Heb 6,19).

Literatura:

- Asmussen, H. J. 1981. *Daniel Prophet oder Fälscher: Eine historisch-kritische und literarhistorische Untersuchung*. Heide: Verlag des Verfassers.
- Bauer, D. 1996. *Das Buch Daniel*. Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 22, ur. C. Dohmen. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH.
- Beek, M. A. 1935. *Das Danielbuch: Sein historischer Hintergrund und seine literarische Entwicklung; Versuch eines Beitrages zur Lösung des Problems; doctor. Dissertation at the Rijksuniversiteit Leiden 1935*. Leiden: Universiteitsboekhandel en Antiquariaat J. Ginsberg.
- Bennett, W. H. 1913. ponat. 1963...1983. The Prayer of Azariah and the Song of the Three Children. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books 1: Apocrypha*, 625-637. ur. R. H. Charles idr. Oxford: Clarendon.

- Collins, J. J. 1993. *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible. ur. F. M. Cross. Minneapolis: Fortress Press.
- Daly, R. J. 1977. The Soteriological Significance of the Sacrifice of Isaac. *CBQ* 39:45-75.
- Delcor, M. 1971. *Le Livre de Daniel*. Sources bibliques. Paris: J. Gabalda.
- Gaster, M. 1984. The Unknown Aramaic Original of Theodotion's Additions to the Book of Daniel. *Proceedings of the Society for Biblical Archeology* 16:280-317; 17:75-91; ponatis: 1971. *Studies and Texts in Folklore, Magi, Medieval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archeology*, 1, 39-68; 3, 16-21. New York: Ktav.; ponatis. Koch, K. 1987. *Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch* 1, 40-84, 208-209.
- Goldingay, J. E. 1987. *Daniel*. WBC 30. Dallas, Texas: Word Publishing.
- Jahn, G. 1904. *Das Buch Daniel nach der Septuaginta hergestellt: Übersetzt und kritisch erklärt; Mit einen Anhang: Die Mesha-Inschrift; Aufs neue untersucht*. Leipzig: E. Pfeiffer.
- Kautzsch, E. 1975. *Die Apokryphen des Alten Testaments und Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* 1. 4. izd. Hildesheim, New York: Georg Olms Verlag.
- Janowski, B. 1982. *Sühne als Heilsgeschehen*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testamenten 55. Neukirchen –Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Koch, K. 1987. *Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch*. *Alter Orient und Altes Testament* 38 1/2. ur. K. Bergerhof in M. Dietrich in O. Loretz. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Kottsieper, I. 1998. *Zusätze zu Daniel*. V: O. H. Steck, R. G. Kratz, I. Kottsieper. *Das Buch Baruch, Der Brief des Jeremiah, Zu Esther und Daniel*, 213-247. ATD Apokryphen Band 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kuhl, C. 1930. *Die drei Männer im Feuer: Daniel Kapitel 3 und seine Zusätze; Ein Beitrag zur israelitisch-jüdischen Literaturgeschichte*. BZAW 55. Giessen: Töpelmann.
- Lattey, C. 1948. *The Book of Daniel*. The Westminster Version of the Sacred Scriptures. Dublin: Browne and Nolan.
- LaCocque, A. 1983. *Daniel et son temps: Recherches sur le Mouvement Apocalyptique Juif au IIe siècle avant Jésus-Christ*. Le Monde de la Bible. Genève: Labor et Fides.
- Meadowcroft, T. I. 1995. *Aramaic Daniel and Greek Daniel: A Literary Comparison*. *Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series* 198. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Moore, C. A. 1977. *Daniel, Esther, and Jeremiah: The Additions*. AB 44. Garden City, New York: Doubleday & Company.
- Nothstein, D. W. 1900. *C. Zusätze zu kanonischen Büchern des Alten Testaments. b) Die Zusätze zu Daniel*. V: *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments in Verbindung mit Fachgenossen übersetzt und herausgegeben von E. Kautzsch* 1: *Die Apokryphen des Alten Testaments*, 172-184. 2. izd. 1962. Tübingen: Lokay.
- Nötscher, F. 1948. *Daniel*. Die Heilige Schrift in Deutscher Übersetzung: Echter Bibel. Würzburg: Echter Verlag.
- Smith-Christopher, D. L. 1996. *The Additions to Daniel*. V: *The New Interpreter's Bible* 7, 153-194. Nashville: Abingdon.
- Steck, O. H. 1967. *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testamenten 23. Neukirchen –Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Westermann, C. 1964. *Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament*. *ZAW* 66:44-80; isti, *The Praise of God in the Psalms*. 1965. Richmond: John Knox.

Maksimilijan Matjaž
**Od Besede k Osebi. Relacijski vidik
Janezove kristologije**

Povzetek: Termin *logos* spada med najpomembnejše polisemantične termine ne samo Janezovega evangelija, temveč celotnega grškega Svetega pisma. Tako antična kot biblična miselnost prideva *logosu* dve osnovni lastnosti: gre za *besedo* (pripoved, misel) in *stvarnost* (resničnost, pojav) hkrati. Posebno mesto in pomen ima *logos* v prologu Janezovega evangelija, kjer je na najbolj jasen način pokazana edinstvenost in ekskluzivnost krščanskega razodetja. Prispevek predstavi značilnosti Janezovega razumevanja *logosa*, še posebej v povezavi s temo vera, ostajati in spominjati se, ki tvorijo jedro kristološkega in soteriološkega procesa. Semantična in retorična analiza prologa odkriva v *logosu* značilno hermenevitično funkcijo, ki pa jo Janez bistveno razširi. *Logos* Janezovega evangelija je Oseba, ki z učlovečenjem vstopa v človeško zgodovino in človeške odnose, kar zaznamuje tudi koncept spoznanja in vere.

Ključne besede: Logos, beseda, Nova zaveza, Janezov evangelij, prolog, kristologija, večno življenje, odnos, vera

Abstract: **Maksimilijan Matjaž, From the Word to the Person. The Relational Aspect of John's Christology**

The term *logos* belongs to the most important polysemantic terms not only of John's Gospel, but also of the whole Greek Bible. The ancient as well as the biblical mentalities attribute to *logos* two basic characteristics: it simultaneously designates the word (narration, thought) and the reality (objectivity, phenomenon). A special position and meaning is given to *logos* in the Prologue of John's Gospel where the uniqueness and exclusivity of the Christian revelation is shown at its clearest. The paper presents the characteristics of John's understanding of *logos*, especially in connection with the topics of faith, remaining and remembering, which are in the core of the christological and soteriological processes. Semantic and rhetoric analyses of the Prologue discover the characteristic functions of *logos*, which is, however, essentially broadened by John. The *Logos* of John's Gospel is a Person, who by his incarnation enters human history and human relations, which also shapes the concepts of knowledge and faith.

Key words: Logos, word, New Testament, John's Gospel, Prologue, christology, eternal life, relation, faith.

Geslo leta Svetega pisma 2007 v Sloveniji iz Prvega Janezovega pisma – *Oznanjamo Besedo življenja, »to, kar je bilo od začetka* - ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς« (1 Jn 1,1) - zajema na neki način bistvo bibličnega sporočila. Gre za temeljni namen Biblije: oznaniti Boga, ki je vir življenja, oznaniti Boga, ki se človeku razodeva po *besedi* in *znamenjih*. Sveto pismo je *Beseda življenja* (ὁ λόγος τῆς ζωῆς), ker govori o izvoru, vsebini in cilju življenja. Častitljivega naslova Knjiga vseh knjig Sveto pismo ne nosi zgolj zaradi svoje starosti in vsesplošne razširjenosti, tudi ne samo zaradi najvišje človeške modrosti, ki je zbrana v njej, temveč predvsem zato, ker gre za knjigo o *počelu* (ἡ ἀρχή), to je o izvoru in resnici življenja, o Bogu, ki je življenje in daje življenje (prim. Jn 5,26). Prav zato lahko vsak temeljni

premislek o človeku, svetu, življenju in večnosti najde v tej knjigi svoj izvor ali odmev.

Janezovo oznanilo o *Logosu*

V Janezovih spisih je razodetje o učlovečenju *Besede* in o odrešenju človeka po Besedi kot temeljno sporočilo nove zaveze doseglo svoj vrh. Prolog (1,1-18), ki tvori veličastni portal četrtega evangelija in najbolj zanesljivi vhod v razumevanje celotne biblične teologije, predstavlja povzetek teologije Besede in zahteva zato tudi največjo pozornost razlagalcev.¹ Gre za veličastno hvalnico Stvarniku in Besedi - *Logosu*, ki se je učlovečila v času in prostoru. Hvalnica, ki je neke vrste pesem v prozi in deluje kot preludij v simfonijo, nakazuje osnovne teološke teme, ki jih nato evangelij razvija in daje ključ za razumevanje njegovega sporočila (Karris 1996). Janez v prologu, podobno kot Pavel v Kol 1,15-20, Flp 2,6-11 in 1 Tim 3,16 povzema najstarejše krščansko izročilo in ga oblikuje tudi na podlagi izzivov okolja (Brown 1979, 48-70). Prolog predstavlja najširši horizont življenja Besede od njenega absolutnega začetka (*ἀρχή*), ki je v Božji stvariteljski volji, preko inkarnacije te *Besede-Logosa* v času in njenem rojstvu v Sinu, ki biva v Očetovem naročju, do sobivanja Sina s človekom, ki mu razodeva Očeta in mu preko vere vanj podarja življenje. Hvalnica se pne od 1,1, kjer je *Logos* predstavljen kot izrekanje Boga, kot izvor luči in življenja, preko sestopa Logosa v sfero človeškega v 1,14, do zaključka in povzetka v 1,18, kjer se *Logos* izkaže kot Sin, in bistvo življenja kot *odnos*. Predstavljena je stvarjenjska dinamika Boga, ki je Beseda, ki svojo stvarjenjsko-odrešenjsko komunikacijo nadaljuje v konkretni človeški zgodovini. Jn 1,18 lahko torej razumemo kot naslov, ki se s tem predstavlja kot beseda o Bogu in Božja Beseda hkrati (Berger 1995, 130, Theobald 1983, 127-130). S tem je v prologu na programski način nakazana ne samo Janezova, temveč celotna biblična teologija, ki se pne od začetka do danes, od stvarjenja do učlovečenja, od Besede do Osebe, od *Logosa* do Sina.

V pričujoči razpravi bi želeli na podlagi semantične analize termina *logos* ter njegovega mesta v strukturi prologa in evangelija preveriti ključni pomen *Besede* za razumevanje relacijske odrešenjske kristologije Janezovega evangelija. Pri tem bomo upoštevali značilnosti simbolnega jezika četrtega evangelija, ki gradi na analogijah in metaforah, na dvojnem oziroma prenesenem pomenu besed, kar hkrati razkriva in zakriva razodevanje Besede (Hamid-Khani 2000, Léon-Dufour 1981).

Semantika termina *logos* v Novi zavezi in v Janezovem evangeliju

¹ Prim. nekaj najpomembnejše komentarje Janezovega evangelija Barrett ²1978, Brown 1966-1970, Dodd 1953, Fabris ²2003, Léon-Dufour 1988, Moloney 1998, Schnackenburg 1965-1984; pregled sodobnega raziskovanja Jn glej Hengel 1993, Scholtissek 1999; 2001.

Beseda λόγος, ki tvori koren termina *logos*, spada med najpomembnejše polisemantične izraze ne samo Janezovega evangelija, temveč celotnega grškega Svetega pisma. Tako antična kot biblična miselnost priveda *logosu* dva osnovna pomena: gre za *besedo* (pripoved, misel) in *stvarnost* (resničnost, pojav) hkrati. Ni besede, ki ne bi bila resničnost in vsaka resničnost je posredovana preko besede. V grščini in helenizmu je termin močno povezan s procesom racionalizacije ter oblikovanja mišljenja in zajema različne pomene, od *štetja*, *računanja*, *razlaganja*, *govorjenja* do *razumevanja*, *mišljenja* in *razodevanja*. *Logos* kot *modrost*, *duh*, *razum*, *beseda* in *resničnost* je univerzalni pojem, ki preveva kozmos in ga povezuje v harmonično enoto (Kleinknecht 1966). Grški prevod Stare zaveze prevaja z besedo λόγος ali tudi ῥῆμα, največkrat hebrejski termin *dābār*, ki je osrednji termin teologije Božje besede in se v različnih pomenih pojavlja tako v preroških, zakonodajnih kot modrostnih besedilih. Božja Beseda ustvarja, kar izreka (prim. 1 Mz 1,3; Ps 33,9; Iz 40,26; 55,11; Mdr 9,1; Jn 1,3), je učinkovita (Heb 4,12), daje življenje in rešuje (prim. 2 Mz 20,1-17; Ps 107,20; 119; Mdr 16,12). V podobnih konotacijah nastopa *logos* tudi v novozavezni literaturi, kjer pa dobi tudi bistveno nove pomena (Schnackenburg 1963, 257-263). Jezus, drugače kot preroki, ne posreduje Božje besede (prim. Am 1,6), temveč govori z Božjo avtoriteto: »Slišali ste, da je bilo starim rečeno... Jaz pa vam pravim (λέγω)« (Mt 5,21-22). Njegova beseda dela čudeže (Mt 8,16), ozdravlja tudi na daljavo (Mt 8,8: ἀλλὰ μόνον εἰπέ λόγῳ), odpušča grehe (Mt 9,1-7), rešuje obsedene (Mr 7,29) in terja odločitev (Mt 7,24). Jezusova beseda ima tako kot Božja beseda večno veljavo: »Nebo in zemlja bosta prešla, moje besede (λόγοι μου) pa nikakor ne bodo prešle« (Mr 13,31; prim. Iz 40,8).

Termin *logos*, ki se pojavi v Novi zavezi 331-krat, od tega 40-krat v Janezovem evangeliju,² ima lahko tako profan kot teološki pomen in se prevaja kot *beseda*, *izjava*, *izrek*, *vprašanje*, *ukaz*, *nagovor*, *govor*, *poročilo*, *poučevanje*, *oznanilo*, *Božja beseda*, *Beseda življenja*, *Gospodova beseda*, *Jezusova beseda*, *beseda o Jezusu* in *Beseda*. *Logos* kot osebno ime za Jezusa pa se v vsej Novi zavezi pojavi samo dvakrat, in sicer v prologu Janezovega evangelija (1,1.14). V narativni strukturi Janezovega evangelija nastopa termin *logos* v različnih pomenih in povezavah. Najprej in najpogosteje se pojavlja kot izrecna *Jezusova beseda*, njegov izrek (4,37; 15,20), njegova prerokba (18,9.32) ali ves njegov govor (6,60; 7,36.40; 10,19). Te besede se učenci spominjajo (2,22; 15,20), ji verjamejo (4,41.50; 5,24) in v njej ostajajo (8,31). So pa drugi, ki to besedo zavračajo in ji ne verjamejo (8,37; prim. 5,47), je ne poslušajo (8,43) in zato Jezusa tudi ne

² Termin *logos* srečamo nadalje 18 krat v Razodetju, 7 krat v njegovih pismih, 33 krat pri Mt, 24 krat pri Mr, 33 krat pri Lk, 65 krat v Apd in 84 krat pri Pavlu V isto semantično polje spada tudi samostalnik ῥῆμα (68 krat v NZ) in glagol λέγω (1320 krat v NT).

ljubijo (14,24). Kdor se drži njegovih besed, ga bo ljubil (14,23) in bo živel (8,51.52; prim. 6,68); njegova beseda očiščuje (15,3) in bo poslednji dan tudi sodila ljudi (12,48). Termin *logos* označuje tudi *Božjo besedo*, ki govori po postavi (10,35) oziroma besedo postave (15,25) ali prerokov (12,38); to je Očetova beseda (5,38; 14,24; 17,6.14), ki je resnica (17,17) in jo Jezus pozna, jo izpolnjuje (8,55) ter jo oznanja (10,19). Termin *logos* pa, vendar bolj izjemoma, označuje tudi človeško besedo, tako tistih, ki ga oznanjajo (4,39; 21,23) in prebujajo vero v Jezusa (17,20), kot tistih, ki ga zavračajo in terjajo njegovo smrt (19,8.13). Veliko osrednjih tem Janezove teologije je bistveno povezano s terminom *logos*. Omenimo tri, ki najbolj opredeljujejo relacijski vidik Janezove kristologije: *vera* - *življenje*, *ostajati* - *prebivati* in *spominjati se*.

a) *vera* - *življenje*

Beseda prebujajo *vero*, ki je za Janeza sinonim za *življenje* (20,31). Evangelist poroča ob zaključku Jezusovega pogovora s Samarijanko, da jih je »zaradi njegove besede ... še veliko več začelo verovati (ἐπίστευσαν)« (4,41). Vzročna povezava med besedo in vero je očitna tudi pri ozdravitvi uradnikovega sina: »Mož je verjel besedi, ki mu jo je rekel Jezus« (4,50). Vera v Jezusovo besedo ne prinaša le zdravja, temveč *večno življenje* (ζωή αἰώνιον): »Kdor posluša mojo besedo in veruje njemu, ki me je poslal, ima večno življenje« (5,24). Življenja človek ne more najti z izpolnjevanjem postave, tudi ne v mrtvi črki Svetega pisma, temveč ga prejme po veri v tistega, o komer pričuje Sveto pismo: »Preiskujete pisma, ker mislite, da imate v njih večno življenje, a prav ta so, ki pričujejo o meni« (5,39). Beseda želi pripeljati človeka v *odnos*, k Osebi. Večno življenje je v spoznanju Očeta in Sina (17,3) in kdor se drži Očetovih besed, bo Sina spoznal in vanj veroval in vstopil v odnos z njim (17,6-8). Vsak, kdor veruje v Sina, ki živi v osebnem konkretnem odnosu z njim, ima večno življenje (3,15-16.36; 6,40.47; 10,28). On sam je namreč človekova »pot, resnica in življenje« (14,6). Končno je bila želja po oznanilu življenja glavni motiv nastanka zapisanega oznanila (20,31).

b) *ostajati* - *prebivati*

V povezavi s terminom *logos* se pojavlja tudi zelo pomembna Janezova tema *ostajati*, *prebivati*, *ohranjati*, ki je večinoma izražena z glagolom μένω (40 krat v Jn). S tem terminom poudarja Janez življenjsko dinamiko Jezusove besede, katere cilj je izpolniti voljo tistega, ki ga pošilja in dokončati njegovo delo (4,34). Model bivanja v Jezusovi besedi oziroma odnosa z njim, ki jo izgovarja, je v odnosu Sina z Očetom, v njunem sobivanju. Učenec s tem ko veruje, vstopa v ta odnos. »Mar ne veruješ, da sem jaz v Očetu in Oče v meni? Besed, ki vam jih govorim, ne govorim

sam od sebe; ampak Oče, ki prebiva (μένων) v meni, opravlja svoja dela« (14,10). Jezus poziva Jude, ki že verujejo vanj, naj ostanejo v njegovi besedi: »Če ostanete (μείνητε) v moji besedi, ste resnično moji učenci. In spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila« (8,31-32). Njegova beseda je resnica, ki očiščuje (15,3). Tudi pravilna molitev je odvisna od »zadrževanja« v Jezusovi besedi: »Če ostanete v meni in moje besede ostanejo v vas, prosíte, kar koli hočete, in se vam bo zgodilo« (15,7). Ostati v njem in v njegovi besedi pomeni ostati v njegovi ljubezni, ki osvobaja (15,9-10; 14,23). Sprejeti Jezusovo besedo in ostati v njej ni neko teoretično ali intelektualno dejanje, temveč gre za konkretno življenje in način delovanja, za konkretno »zadržanje«. Kdor želi pripadati Jezusu, tega ne more uresničevati le na neki duhovni način, temveč mora »bivati« v besedi, ki prebiva (μένοντα) v njem (5,38). Janez tako v svojem metaforičnem razmišljanju opisuje besedo kot šotor ali hišo, kjer se srečujeta Bog in človek in kjer se odvija življenje (prim. podobo v 1,14). Semantika »prebivanja« je navzoča tudi v pripovedi o poklicu prvih učencev (1,35-51), kjer gre Janez svojo pot in ne sledi sinoptični tradiciji. Ko Krstnikova učenca prideta k Jezusu, mu ne zastavita tipičnega vprašanja, ki ga učenec zastavlja učitelju in ga slišimo pri sinoptikih: »Dobri učitelj, kaj naj storim, da dosežem večno življenje?« (Mr 10,17), temveč »Rabi, kje stanuješ (ποῦ μένεις)? ... Šla sta torej in videla, kje prebiva (μένει), ter ostala (ἔμειναν) pri njem tisti dan« (1,38-39). V ospredju teme učenčevstva torej ni vprašanje o Jezusovem nauku, temveč o njem samem, o njegovem življenju in njegovih konkretnih odnosih. Učenec je povabljen v odnos z Gospodom in šele življenje z njim ga naredi učenca.

c) spominjati se

Končno je potrebno omeniti še eno temo, ki jo Janez tesno povezuje s terminom *logos* in relacijskim vidikom, to je *spomin*, *spominjati se* (μνημονεύω). Beseda je izgovorjena zato, da deluje, da nekaj povzroči. Zato pa mora ostati navzoča, potrebno se je je spominjati. Spomin stori, da Beseda živi tukaj in sedaj. Ko Jezus zapušča svet in se poslavlja od svojih učencev, jih poziva: »Spominjajte se besede (μνημονεύετε τοῦ λόγου), ki sem vam jo rekel« (15,20). Posebej želi, da se v trenutkih preizkušenj, ko pride njihova ura, spomnijo njegovih besed (16,4). Termin *spominjati se* nastopi v dveh pomembnih kristoloških dogodkih, ki nam odpirata Janezovo razumevanje spomina. V pripovedi o očiščenju templja je zapisano, da so se »njegovi učenci spomnili (ἐμνήσθησαν), da je pisano: Gorečnost za tvojo hišo me razjeda« (2,17). Jezusovo dejanje prebudi v učencih spomin na mesijanske prerokbe (Ps 69,10), ki jih poznajo. »Osebek spominjanja je pri Janezu vedno občestvo«, piše v svoji knjigi o Jezusu iz

Nazareta papež Benedikt XVI.³ V luči dogodka, ki se je zgodil, spoznajo učenci pravi smisel in resničnost besed, ki jih ponavzočuje spomin. »*Spomin stori, da pride na dan smisel dejstva in dejstvo šele na ta način postane pomenljivo. Pojavi se kot dejstvo, v katerem je logos, ki izhaja iz Logosa in vodi vanj. Pokaže se povezava med Jezusovim delovanjem in trpljenjem z božjo besedo in tako je v tem razumljiva Jezusova skrivnost sama*« (Ratzinger 2007, 243). Ko Jezus potem napove, da bo v treh dneh obnovil porušeni tempelj, evangelist dodaja: »*Ko je vstal od mrtvih, so se njegovi učenci spomnili (ἐμνήσθησαν), da je o tem govoril, in so verovali Pismu in besedi (πίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ), ki jo je bil Jezus povedal*« (2,22). Če je prvo spominjanje besed iz Ps 69 osvetlilo dejanje očiščenja templja in napovedalo Jezusovo trpljenje, se sedanje spominjanje dogaja v luči vstajenja. »*Vstajenje prebudi spomin in spomin v luči vstajenja stori, da se razkrije smisel besede, ki jo prej niso razumeli, in jo spet postavi v povezavo celotnega Pisma. Edinost Logosa in dejstva je tista točka, na katero meri evangelij*« (Ratzinger 2007, 243). O spominjanju učencev je govor še ob dogodku Jezusovega slovesnega vstopa v Jeruzalem. Njegovi učenci takrat niso razumeli vsega, kar se je dogajalo. »*Ko pa je bil Jezus poveličan, so se spomnili (ἐμνήσθησαν), da je bilo to pisano o njem in da so mu to storili*« (12,16). Spomin, ki ga prebudi vstajenje, razširi obzorje dogodka ter besede in odpira njuno globljo resničnost. Jezusa torej v templju ni razjedala le gorečnost za Gospodovo hišo - jeruzalemski tempelj, temveč gorečnost za osvobajajočo navzočnost Boga med ljudmi, za razodetje učlovečenja Boga ljubezni. Ko je bil ljubljani Sin poveličan na križu, se je resnica Božje ljubezni do človeka v polnosti razodela - razodela se je njegova slava (δόξα).

Termin *logos* v strukturi prologa

Analiza temeljnega Janezovega teksta 1,1-18 je v zgodovini eksegeze odpirala številna vprašanja. Poudarki so se razlikovali glede na izbiro diahrone ali sinhrona analize (Potterie 1984, 354-357, Theobald 1988, 6-161, Schnackenburg 1965, 259-269; 1984, 201-202). Do sredine prejšnjega stoletja so v analizi prologa prevladovala diahrone metode, ki se ukvarjajo predvsem z zgodovino nastajanja teksta. Raziskovalci so si zastavljali vprašanja o sestavljenosti, različnih virih teksta in vplivih na njegovo dokončno oblikovanje. Odprto je ostalo tudi vprašanje redaktorjev ter o kontinuiteti oziroma diskontinuiteti med prologom in ostalim delom

³ »Spominja se v skupnosti in s skupnostjo Jezusovih učencev, v Cerкви in s Cerkvijo. Kolikor pisatelj kot posameznik, kot priča, stopa v ospredje, toliko je osebek spominjanja, ki tu govori, vedno občestvo skupnosti učencev, občestvo Cerkve. Ker je spominjanje, ki sestavlja osnovo evangelija, očiščeno in poglobljeno s tem, da je uvedeno v spomin Cerkve, je zgolj neko banalno spominjanje na dogodke preseženo« (Ratzinger 2007, 242).

evangelija. Ena od izrazitejših teorije tega obdobja govori o postopnem dograjevanju prologa, ko naj bi hvalnico Logosu kot najstarejši del teksta (1,1.3-5.11.12a) skupnost v naslednji fazi dopolnila z vidikom inkarnacije (1,14.16), v tretji fazi pa naj bi tekst doživel še evangelistovo literarno-teološko predelavo z dodatkom 1,2.6-10.12b-13.14d.15.17-18 (Käsemann 1960, 155-180). V osemdesetih letih pride do prevlado sinhrono nad diahrono metodo in ponovno se več pozornosti posveča tekstu kot celoti, predvsem analizi strukture in njenim literarnim, sintaktičnim in semantičnim aspektom. Na ta način se bolj izpostavijo posamezni elementi v njihovi medsebojni povezanosti in dopolnjevanju, kar bistveno pripomore k razumevanju izvirne Janezove teologije (Theobald 1978).

Prelom v zgodovini analize prologa se zgodi leta 1953 z Boismardovo študijo o kiastični strukturi, ki so jo mnogi kasneje prevzeli in izpopolnjevali (Culpepper 1981, Staley 1986, Meynet 1989). Analiza ugotavlja retorično natančno zasnovano besedilo in vključuje vseh osemnajst vrstic, tudi t. i. prozne dodatke (vv. 6-8.15), in izpostavlja teološko sporočilo celote Janezovega evangelija:⁴ *Logos* je izšel iz Boga (1,1), da ga razodene kot Očeta (1,18) in človeku podari Božje otroštvo (1,12-13). Verzi v prologu so simetrično razporejeni, tako da ima verz iz prvega dela (1,1-11) svojo vzporedno izjavo v drugem delu (14-18). Vrstice 1-2 in 18, ki tvorijo inkluzijo, predstavljajo naravo *Logosa*, njegove relacije in njegovo naloge, vrstici 12-13 pa tvorita jedro oziroma tečaj diptiha in kažeta na soteriološki cilj učlovečenja *Logosa*. Ta dinamika prologa je kasneje povzeta tudi v Jezusovem poslovnem govoru učencem: »Izšel sem od Očeta in prišel na svet, spet zapuščam svet in grem k Očetu« (16,28).

Kritiki te strukture ji očitajo po eni strani preveliko racionalizacijo in nedinamičnost, ki je tuja semitskemu duhu, po drugi strani pa nekatere neprepričljive paralelizme, npr. med vv. 4-5 in v. 16, predvsem pa oslabilitev položaja osrednje teološke izjave evangelija o učlovečenju *logosa* v v. 14 (Brown 1966, 22-23, Léon-Dufour 1988, 25-30; Moloney 1993, 23-52). Kot alternativo predstavljajo progresivno strukturo v obliki spiral na raz-

⁴ A) vv. 1-2
 B) v. 3
 C) vv. 4-5
 D) vv. 6-8
 E) vv. 9-11
F) vv. 12-13
 E₁) v. 14
 D₁) v. 15
 C₁) v. 16
 B₁) v. 17
 A₁) v. 18

ličnih nivojih.⁵ Tudi ta struktura vključuje prolog kot celoto, ki se razvija v treh valovih, a tvori eno samo temo, to je razodevanje *logosa* in odgovor na to razodevanje. Tudi princip te strukture temelji na paralelizmih, ki se pojavljajo v valovih, pri čemer vsak nadaljnji val prevzema prejšnjega. S tem je prikazan proces spuščanja *logosa* iz življenja v Bogu v sfero sveta, ko postaja luč ljudem (1.), nato v učlovečeno Besedo-Logos (2.) in končno v Osebo Jezusa Kristusa (3.), ki je po veri navzoč v krščanski skupnosti (Potterie 1984, 367-374). Obe literarni strukturi pa se v resnici medsebojno dopolnjujeta, saj Logos-Sin ostaja v najintimnejši povezavi z Bogom Očetom, na kar kaže inkluzija med 1,1-2 in 1,18, tudi ko v svetu razodeva resnico o Bogu in dopolnjuje proces Božjega sestopanja, kar nakazuje v. 18 (Giblin 1985, Viviano 1998, 168-171). Ključno za razumevanje vloge *logosa* v prologu in odnos prologa do evangelija pa je pravilna interpretacija 1,18 (Devillers 2005, Fennema 1985, Hofius 1987, Stolle 2006).

Logos kot avtentični interpret Boga - ekskluzivnost krščanskega razodetja

Vrstici 1,17-18 povzemata izjavo iz 1,14.16 o razumevanju odrešenja v takratnem judovstvu in se z njo kritično soočita ter ji odpreta nov kristološki horizont. V. 17 je s predlogom ὅτι antitetično navezana na v. 16 in predstavlja sintezo predhodnega, ki poudarja, da prihaja milost - Božje odrešenje (ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια) edino in samo po učlovečenem *Logosu*, to je po Sinu Jezusu Kristusu. Odrešenjska moč Postave, ki je bila posredovana po Mojzesu, je s tem očitno zanikana. V resnici gre za soočenje dveh zavez: sad prve - Mojzesove - je Postava, sad druge - Jezusove - pa »milost in resnica«, to je življenje in odrešenje. Pri tem pa ni zanikan Božji izvor Postave, na kar kaže tudi teološki pasiv ἐδόθη (*je bila dana*), temveč le njena funkcija. Za Janeza ima Postava, tako kot pri Pavlu, zgolj nalogo razkriti človekov greh in ga postaviti pred Božjo pravičnost. Postava je torej tožiteljica (prim. 5,45: »Ne mislite, da vas bom jaz tožil pri Očetu; vaš tožnik je Mojzes, v katerega upate.«; tudi 7,19), ne pa prinašalka odrešenja, po kateri bi lahko človek pridobil večno življenje (Hofius 1989, 170). To je izključno sad učlovečenja *Logosa*, ki pomeni radikalni preobrat v zgodovini odrešenja. Odslej verni niso več podvrženi Postavi, temveč milosti in resnici, »kar se je uresničilo (začelo obstajati - aor. ἐγένετο) po Jezusu Kristusu« (v. 17b). Edinstvena vloga *Logosa* pa je izpostavljena tudi z izjavo, da je bila Postava dana po Mojzesu. S tem je postavljena v kontrast z *Logosom*, ki je bil »že na začetku (ἐν ἀρχῇ)« (1,2)

⁵ 1. val: A₁ vv. 1-2
2. val: A₂ vv. 6-8
3. val: A₃ v. 15

B₁ v. 3
B₂ vv. 9-11
B₃ vv. 16-17

C₁ vv. 4-5
C₂ vv. 12-14
C₃ v. 18

pri Bogu. Postava torej ni bila v Bogu že pred stvarjenjem sveta kakor Logos, in mu je zato podrejena.

V 1,18 je edinstvenost Logosa v odnosu do Boga še močneje poudarjena in utemeljena. Judje so se zavedali, da ne more nihče videti Boga in ostati živ (Iz 6,5). Tudi Mojzes, ki je posredoval Božjo postavo, ni videl in doživel Božjega obličja (2 Mz 33,20.23), temveč je le slišal Božjo besedo (2 Mz 34,6). Tako je lahko tudi Postava, ki je bila dana po njem, zgolj opis Boga, ne razodeva pa njegovega bistva. Tudi v nadaljevanju Janezovega evangelija je večkrat poudarjeno, da človek ne more videti Boga (5,37; 6,46), da je mogoče do Očeta samo preko Sina (14,6) in da kdor vidi njega, vidi Očeta (14,9). Samo on, ki prihaja iz nebes, zmore iz lastnega izkustva govoriti o nebeških stvareh (3,31sl.). Ni mogoče bolj radikalno naglasiti ekskluzivnost krščanskega razodetja. V v. 18 je to Jezusovo edinstveno poslanstvo, da v svoji osebi in po svojih delih ljudem razodene Boga, opisano na neposreden in na metaforičen način. Jezus - *Logos* - je po svoji naravi Bog, kar razodeva že v. 1c (θεὸς ἦν ὁ λόγος), edinstveni, ker je »edinorojeni Bog (μονογενὴς θεός)«. ⁶ Božja narava Logosa in njegov enkratni odnos z Očetom, sta opisana še na metaforični način: ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς. Podoba biti v naročju nekoga opisuje v stari zavezi tako intimnost zakonskega (1 Mz 16,5; 5 Mz 13,7; 28,54.56; Sir 9,1), družinskega (1 Kr 3,20) kot religioznega odnosa (4 Mz 11,12). Tukaj nikakor ne gre za brezosebno spojitvev dveh, ki bi postala eno, ampak za najglobljo osebno obliko sobivanja. Dinamika tega odnosa je nakazana tudi z uporabo predloga εἰς, ki poudarja temeljno naravnost Sina na Očeta, ki trajno živi iz tega odnosa. Odnos med Očetom in Sinom je intimni odnos ljubezni in kot tak arhetip oziroma počelo vseh ostalih odnosov in izvir življenja (Dodd 1953, 187-200).

Prolog se zaključí s frazo ἐκεῖνος ἐξηγήσατο (aor.) - Jezus, ki biva v enkratnem odnosu z Bogom, ga je tudi razodel (razložil) na enkrat in zgodovinski način (Schnackenburg 1964, 200). Termin ἐξηγέομαι (*pripovedovati, razložiti, razodeti*) nastopa že pri Jožefu Flaviju kot tehnični izraz za uradno razlago postave (*JV* I, 649; II, 162). Srečamo pa ga tudi v Luku in Apd, kjer učenci pripovedujejo o Jezusovem delovanju (Lk 24,35; Apd 10,8; 15,12.14; 21,19). Edini avtentični razlagalec Boga in njegovega razodetja je tisti, ki živi v enkratnem odnosu z njim, to je Edinorojeni Sin. Janez v evangeliju vedno znova predstavlja Jezusa kot razodetje Očeta, kot njegovo komunikacijo: poslal ga je Bog, zato »govori Božje besede« (3,34), poznati njega pomeni poznati Očeta (8,19), govori to, kar je videl

⁶ Starejše tekstne priče imajo formulacijo μονογενὴς θεός, vendar se mnogi nagibajo k varianti ὁ μονογενὴς υἱός, ki je med drugim tudi v A in bolj ustreza v. 14 (Schnackenburg 1965, 253); mogoče je θεός razumeti tudi kot apozicijo k ὁ μονογενὴς in prevesti: »Edinorojeni, ki je Bog« (Hofius 1989, 164).

pri Očetu (8,38) in ničesar ne govori sam od sebe (12,49-50), on je »pot, resnica in življenje«, in videti njega pomeni videti Očeta (14,6-11). Učlovečeni *Logos* postane kot Edinorojeni Sin interpret in komunikacija nevidnega Boga (Grasso 2006, 113).

Logos - od Besede k Osebi

Čeprav je *logos* glavni subjekt prologa, nastopa samo v 1,1.14 kot osebno ime za Božjega Sina. S formulacijo ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος se Jn 1,1 navezuje na začetek knjige stvarjenja: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν (LXX 1 Mz 1,1) in nedvoumno opredeli vstop Logosa v zgodovino in njegovo učlovečenje kot novo stvarjenje. Vendar pa temo začetka tudi poglobi, saj ne misli samo na stvarjenjski, temveč na absolutni začetek, na nek »pred-čas« oziroma izvor časa (Theobald 1983, 41, Schnackenburg 1965, 209). Ta vidik izpostavi tudi konstrukcija stavka, kjer ni poudarjen ἦν, temveč ἐν ἀρχῇ in ὁ λόγος, in je tako izpostavljena večna navzočnosti *Logosa* v Bogu (Potterie 1978, 385). Še več skupnih točk pa ima Janezov opis *Logosa* z modrostno literaturo, kjer je izvor (ἀρχή) Modrosti običajno postavljen onkraj meje časa in stvarstva, v prostor absolutnega, v prostor življenja Boga. Tako Prg 8,23: »Bila sem zasnovana od vekomaj, od začetka (πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ), preden je bila zemlja«; Sir 24,9: »Pred vekom, od začetka, me je ustvaril (πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέν με) in na veke ne bom nehala biti«. V prologu je opisana podobna situacija. Termin ἐν ἀρχῇ ne pomeni rojstva sveta in časa, temveč predstvarjenjsko, večno življenje Boga in njegovega *Logosa*. Janez s tem že misli na Logos-Osebo, ki je v odnosu z Bogom in se bo v zgodovinskem trenutku učlovečila. To podaja v. 1b: ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν. in se ponovi v v. 2: ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. Z določnim členom ὁ λόγος poudarja integriteto *Logosa*, s predlogom πρὸς pa njegovo izhajanje iz Boga in njegovo konstantno naravnost nanj. Povedek θεός v v. 1c kaže, da *Logos* ni preprosto identičen z Bogom in tudi ni kakšen drug Bog poleg Boga, temveč je *Božji*, je Božje narave. Bog se je v *Logosu* popolnoma izrekel (Theobald 1983, 43). Intenzivni odnos med *Logosom* in Bogom, ki je v 1,1-2 izpostavljen in v v. 3 še enkrat povzet, je v sklepu prologa opredeljen kot intimni, enkratni odnos med Očetom in Sinom (v. 18). Sin - učlovečeni *Logos*, je to enost z Očetom v mišljenju, volji in dejanjih (10,30; 14,11) oznanjal kot odrešenjski odnos, v katerega so pritegnjeni vsi, ki vanj verujejo: »Da bodo vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi, naj bodo tudi oni v nama eno (ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν), da bo svet veroval, da si me poslal ti« (17,21). V tem odnosu se razodeva njegova slava (δόξα), ki jo je imel pri Očetu, »preden je bil svet« (17,5).

Himna *Logosu* doseže svoj vrh v v. 14: Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς

παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. Prvi in drugi del stavka povezuje subjekt ὁ λόγος med seboj in z v. 1, tretji del pa zaznamuje osebek ἡμῖν, ki vnaša v himno novo občestveno dimenzijo. Vrhunec himne izzveni v nezaslišanem paradoksu: Večni *Logos*, ki je poln Božje slave in izvor življenja, stopa v sfero zemeljskega in prevzema *meso* (σάρξ) kot najbolj tipično človeško dimenzijo, da bi lahko živel s človekom popolni odnos. Zgodí se absolutna in enkratna novost (ἐγένετο) v zgodovini odrešenja, saj se odpre nova in enkratna komunikacija med Bogom in človekom (prim. Heb 1,1; Flp 2,6-11). Termin σάρξ za Jn ne pomeni zgolj človeka (ἄνθρωπος), ampak pomeni vse, kar je »spodaj«, pozemeljsko (3,31; 8,23), pomeni človeško minljivost in ranljivost (6,51-63), vse, kar ni duh in kliče po Duhu (3,6). Izjava, da se je *Logos* »ušotoril med namí« (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν), vnaša v himno starozavezni modrostni motiv in motiv shodnega šotora. Najbolj očitna navezava je v Sir 24,6, ki govori o Modrosti (σοφία), ki šotori v nebesih: »Na nebeških višavah sem razpela svoj šotor (κατεσκήνωσα) in moj sedež je bil na oblačnem stebru«, in ki je po Stvarnikovem naročilu prestavila svoj šotor na zemljo: »V Jakobu postavi svoj šotor (σκηνήν), v Izraelu prevzemi svojo dediščino!« (24,8). Močno motivno podlago ima Janezova terminologija tudi v podobi šotora, ki so ga Izraelci postavljali skrinji zaveze in Jahvetu, da se je tja naselila njegova slava (prim. 2 Mz 27,21; 40.34sl.). Šotor je predstavljal prebivališče Boga med ljudmi (4 Mz 35,34; Joz 22,19 in dr.), kraj srečevanja Mojzesa in ljudstva z Jahvetom (2 Mz 33,7-11), ki je kasneje v jeruzalemskem templju dobil svojo najveličastnejšo obliko (2 Sam 7,1-13). Oba starozavezna konteksta tako opisujeta šotor kot kraj vstopa Božjega v človeško, kraj srečanja in kraj komunikacije. V učlovečenju Logosa se ta podoba dokončno in v polnosti uresničuje.

Opozoriti je potrebno še na izpostavljeno mesto občestva, v katerega vstopa *Logos*. Zaimek ἡμῖν opredeljuje tako kraj, kamor se je *Logos* naselil, kot tiste, ki gledajo njegovo slavo. Samo občestvo verujočih lahko vidi slavo učlovečenega *Logosa*. Večni *Logos* postane za njih nekaj realnega in nekaj izkustveno dostopnega. Tukaj je najprej gotovo mišljeno prvo občestvo, o katerem piše 1 Jn 1,1, da so ga slišali, videli, otipali in zanj pričevali. Zaimek ἡμῖν pa v kontekstu evangelija nikoli ne izključuje univerzalnega občestva verujočih. V v. 16 je krog tistih, ki so videli »njegovo slavo«, nedvoumno razširjen na vse verujoče: »Kajti iz njegove polnosti smo vsi prejeli (ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν) milost na milost«. Končno pa gre pri tem tudi za preroško dimenzijo, ki v ta krog vključuje tudi aktualno občestvo verujočih in tudi vsakokratne bralce evangelija.⁷

⁷ Theobald 1983, 57: v navezavi na tradicijo formulacijo h`mei/j pa,ntej imenujemo kar »pluralis ecclesiasticus«.

Zaključek

Ob koncu Janezovega evangelija je jasno povzet njegov namen: zapi-
san je, »da bi vi verovali, da je Jezus Mesija, Božji Sin, in da bi s tem, da
verujete, imeli življenje v njegovem imenu« (20,31). Iz tega namena sta
razvidni dve glavni temi evangelija, ki ju v teološkem jeziku formuliramo
kot kristologija in soteriologija (Van der Watt 2005, 101). Prva, kristolo-
ška tema se v evangeliju razvija v procesu razodevanja in spoznavanja
Jezusa kot Božjega Sina, ki je Božji Logos, druga, soteriološka, pa v raz-
odevanju odnosa med Očetom in Sinom v Sinovi komunikaciji tega od-
nosa. Logos s tem na neki način prevzame hermenevitično funkcijo, ki jo
terminu pripisuje že Filon Aleksandrijski, vendar z bistveno razliko: *Lo-
gos* Janezovega evangelija je Oseba, ki z učlovečenjem vstopa v človeško
zgodovino in človeške odnose. Logosa zato ni mogoče spoznati samo na
razumski način. Bistven za Janezov koncept spoznanja je odnos, izvor in
počelo (ἀρχή) odnosov pa je odnos med Očetom in Sinom. Spoznanje je
torej neločljivo povezano z vero (Dodd 1953, 151-186). Človek se preko
vere, to je preko »prebivanja« v Jezusovi besedi, vključuje v ta odrešenj-
ski odnos. Na ta način se dogaja novo rojstvo, ki ga v Jn Jezus Nikodemu
razloži kot proces rojevanja »od zgoraj« (ἄνωθεν), »iz vode in Duha« (3,5).
Tako kristološka kot soteriološka tema evangelija sta povzeti v prologu:
»Tistim pa, ki so jo sprejeli, je dala moč, da postanejo Božji otroci, vsem,
ki verujejo v njeno ime« (1,12). Logos-Beseda zato lahko v vsakem času
rojeva osebo.

Seznam literature:

- Barret, Charles K. ²1978. *The Gospel according to St. John*. London: S.P.C.K.
- Berger, Klaus. 1997. *In Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des virten Evan-
geliums*. Stuttgart: Quell Verlag.
- Boismard, Marie-Emile. 1953. *Le Prologue de St Jean*. LD 30. Paris: Ed. du Cerf.
- Brown, Raymond E. 1966-1970. *The Gospel According to John*. AB 29, 29a. Garden City:
Doubleday.
- Brown, Raymond E. 1979. *The Community of the Beloved Disciple*, New York: Paulist
Press.
- Culpepper, Alan R. 1981. The Pivot of John's Prologue. *New Testament studies* 27: 1-31.
- Devillers, Luc. 2005. Le sein du père. La finale du prologue de Jean. *RB* 112/1: 63-79.
- Dodd, Charles H. 1953. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge Universtiy:
Cambridge.
- Fabris, Rinaldo. ²2003. *Giovanni. Traduzione e commento*. Borla: Roma.
- Fennema, D. A. 1985. John 1.18: 'God the only Son'. *NTS* 31: 124-135.
- Giblin, Charles Homer. 1985. Two complementary literary structures in John 1:1-18. *JBL*
104: 87-103.
- Grasso, Santi. 2006. »In principio era la comunicazione«: polisemantica del termine logos
nel Quarto vangelo (Gv 1,1). V: »Generati da una parola di verità« (*Gc 1,18*). *Scritti in
onore di Rinaldo Fabris nel suo LXX compleanno*, ur. Santi Grasso, Ermenegildo Man-
nicardi, 109-121. Supp. Rivista biblica 47. Bologna: Edizione Dehoniane Bologna.
- Hamid-Khani, Saeed. 2000. *Revelation and concealment of Christ. A theological inquiry into*

- the elusive language of the fourth gospel*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Reihe 2/120. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hengel, Martin. *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 67. Tübingen: Mohr, 1993.
- Hofius, Otfried. 1989. »Der in des Vaters Schoß ist« Joh 1,18. *ZNW* 80 1989: 163-171.
- Karris, Robert J. 1996. *A Symphony of New Testament Hymns*, Colledgeville: Liturgical Press.
- Käsemann, Erns. 1960. *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.
- Kleinknecht, Hermann. 1966. Der Logos in Grichtentum und Hellenismus. V: *TWNT IV*: 76-89.
- Léon-Dufour, Xavier. 1981. Towards a symbolic reading of the Fourth Gospel. *NTS* 27:439-456.
- Léon-Dufour, Xavier. 1988, 1990, 1993. *Lecture de l'évangile selon Jean*. PD. Paris: Editions du Seuil.
- Meynet, Roland. 1989. Analyse rhétorique du Prologue de Jean. *RB* 96: 481-510.
- Moloney, Francis J. 1993. *Belief in the Word*. Minneapolis: Fortress.
- Moloney, Francis J. 1998. *The Gospel of John*. SP. The Liturgical Press: Colledgeville.
- Potterie, Ignace de la. 1978. La Notion de »commencement« dans les écrits Johanniques. V: *Die Kirche des Anfangs. Für Heinz Schürmann*, ur. Rudolf Schnackenburg et al., 379-403. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Potterie, Ignace de la. 1984. Structure du Prologue de Saint Jean. *NTS* 30: 354-381.
- Ratzinger, Joseph - Benedikt XVI. 2007. *Jezus iz Nazareta. Od krsta v Jordanu do spreminjive*. Ljubljana: Družina.
- Schnackenburg, Rudolf. 1965, 1971, 1975, 1984. *Das Johannesevangelium*. HThKNT. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Scholtissek, Klaus. 1999, 2001. Neue Wege in der Johannesauslegung. *Theologie und Glaube* 89: 263-295; 91: 109-133.
- Segalla, Giuseppe. 1997. Il prologo di Giovanni (1,1-18) nell'orizzonte culturale dei suoi primi lettori», *Teologia* 22: 14-47.
- Staley, Jeff. 1986. The Structure of John's Prologue: its implications for the Gospel's narrative structure. *CBQ* 48: 241-264.
- Stolle, Volker. 2006. Jesus Christus, der göttliche Exeget (Joh 1,18). Zur theologischen Standortbestimmung neutestamentlicher Exegese. *ZNW* 97: 64-87.
- Theobald, Michael. 1978 Der Primat der Synchronie vor der Diachronie als Grundaxiom der Literarkritik. Methodische Erwägungen an Hand von Mk 2,13-17 / Mt 9,9-13. *Biblische Zeitschrift* 22: 161-186.
- Theobald, Michael. 1983. *Im Anfang war das Wort. Textlinguistische Studie zum Johannesprolog*. SBS 106. Stuttgart: Kath. Bibelwerk: 1983.
- Theobald, Michael. 1988. *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh*. NTAb 20. Münster: Aschendorff.
- Van der Watt, Jan Gabriël. 2005. Salvation in the gospel according to John. V: *Salvation in the New Testament. Perspectives on soteriology*, ur. Van der Watt, Jan Gabriël, 101 - 131. NT Supp. 121. Leiden: Brill.
- Viviano, Benedict T. 1998. Bemerkungen zur Struktur des Johannesprologs. V: *Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute*. Festschrift für Hermann-Josef Venetz, ur. Sabine Bieberstein, Daniel Kosch, 167-175. Luzern: Exodus.
- Zumstein, Jean. 1995. Le Prologue, seuil du quatrième évangile. *Recherches de science religieuse* 83: 217-239.

Mirjana Filipič SL
Pavlov zgled oznanjevanja Kristusa

Povzetek: V predstavitvi Pavlovega zgeda oznanjevanja izpostavimo lastnost skladnosti, ki se odraža na dveh ravneh in na poseben način pripomore k prepričljivosti in učinkovitosti oznanila: v notranji naravnosti pred njegovim življenjskim preobratom in po njem ter v primerjavah med predstavitvijo Kristusa in svojega življenja. Ta skladnost prihaja konkretno do izraza ob Pavlovi udeleženi v trpljenju zaradi oznanjevanja Kristusa. Ob izbranih odlomkih iz njegovih pisem (Gal 1,13-17; Flp 3,3-11; 2 Kor 4,7-10) ugotavljamo, da je oznanjevanje posledica celostnega odnosa do Kristusa, ki ga Pavel zaživi v življenjskem preobratu na bivanjski ravni. Udeleženi v trpljenju je predstavljena kot nujnost, kjer oznanjevalec omenja svojo slabotnostin krepi zavest, da Kristus sam po njem dopolnjuje delo oznanjevanja.

Ključne besede: Pavel, oznanjevanje, metafora, moč, slabotnost, trpljenje

Abstract: **Mirjana Filipič SL, Paul's Example of Preaching Christ**

In presenting Paul's example of preaching, the quality of congruity is emphasized, which is expressed at two levels and contributes to the persuasive power and the effectiveness of the preaching in a special way: in his inner orientation before the turning point of his life and after it and in the comparisons between the presentation of Christ and his autobiography. This congruity is concretely expressed in Paul's participation in the suffering because of preaching Christ. On the basis of selected passages from authentic letters (Gal 1:13-17; Phil 3:3-11; 2 Cor 4:7-10), it can be established that the preaching is a consequence of an integral relation to Christ lived by Paul at an existential level after the turning point of his life. The participation in the suffering is presented as a necessity where the preacher is confronted with his weaknesses and at the same time strengthens his consciousness that Christ himself makes the preaching complete through him.

Key words: Paul, preaching, metaphors, strength, weakness, suffering.

Uvod

Geslo leta Svetega pisma, ki se glasi: »*To vam oznanjamo: besedo življenja*« (prim. 1 Jn 1,1), izpostavlja v svojem kontekstu vsebino oznanila, učlovečeno Besedo, Jezusa Kristusa, ki prihaja od Očeta. Pisec Janez poudarja resničnost te vsebine, saj so jo prvi predali tisti, ki so Besedo življenja na svoje oči videli, slišali, opazovali in otipali s svojimi rokami. Razodela se je kot večno življenje, ki je bilo pri Očetu. Vera v Kristusa je potem prehajala po oznanjevalcih iz roda v rod.

To nam zastavlja vprašanje, kaj za današnjega človeka pomeni sprejeti Besedo življenja, sprejeti Kristusa v svoje življenje in ga posredovati naprej novim generacijam. V odgovor pogledjmo zgled sv. Pavla, apostola narodov, ki nam je zapustil spise, iz katerih lahko razberemo identiteto gorečega »kristjana vseh časov«. Srečanje s Kristusom ga je tako globoko zaznamovalo, da je vero vanj lahko posredoval mnogim ljudem.

Ob izbranih besedilih iz pisem Gal, Flp in 2 Kor izpostavimo notranjo povezanost oz. skladnost različnih razsežnosti, ki se prepletajo v oznanjevalcu in na poseben način pripomorejo k prepričljivosti in učinkovitosti oznanjevanja. Najprej predstavimo skladnost Pavlove življenjske poti z dogodkom pred Damaskom, nato skladnost med Pavlom in Kristusom, ki je središče vsega, ter na koncu še skladnost med Pavlovo notranjo naravnostjo in trpljenjem ob oznanjevanju.

1. Skladnost notranje naravnosti pred življenjskim preobratom in po njem.

Poglejmo, v kakšni notranji naravnosti je Pavel srečal Kristusa. Na splošno govorimo o dveh obdobjih njegovega življenja, ki ju deli dogodek pred Damaskom. Ta mejnik je večkrat predstavljen kot spreobrnjenje, kot preobrat iz slabega v dobro, saj naj bi Pavlov življenjski preobrat pomenil preobrazbo vnetega preganjalca kristjanov v gorečega oznanjevalca Kristusa. Pa vendar je do takega predstavljanja potrebna previdnost. Ko Pavel sam govori o dogodku pred Damaskom v svoji najobširnejši avtobiografiji v Gal 1,15-16, ga predstavlja kot poklicanost, kot notranje razodetje Božjega Sina,¹ ki spominja na model poklicanosti starozaveznih prerokov Izaija in Jeremija (Pitta 1996, 94) in v ničemer ne vsebuje namiga na predhodno, v moralnem smislu negativno naravnost življenja. Tudi če izhajamo iz Pavlove avtobiografije v Flp 3,8-12,² vidimo, da se opis notranjega preobrata začne s seznamom sedmih pozitivnih dobrin oz. danosti (Flp 3,5-6),³ ki izražajo izbranost glede Pavlovega naravnega izvora (ἐν σαρκί), a jih potem ob spoznanju Kristusa vse ovrže.

V Flp 3,5 opredeli svojo pripadnost judovstvu z edinstvenim izrazom *κατὰ νόμον Φαρισαίος*, »po postavi farizej«, ki ga ne najdemo v nobeni rabinski literaturi, samo pri Jožefu Flaviju (Pitta 1998, 62). Čeprav o značilnostih farizejskega judovstva v Pavlovem času vemo malo, ker so po porušenju drugega templja leta 70 farizeji počasi izumrli, nam vendar nekatere tipične teme Pavlove teologije potrjujejo vpliv farizejske miselnosti: npr. nauk o vstajenju teles ob koncu časov (1 Kor 15); pogled na

¹ »Ko pa se je Bogu, ki me je izbral (avfori,saj) že v materinem telesu in me poklical (kale,saj) po svoji milosti, zdelo prav razodeti (avpokalu,yai) v meni svojega Sina, da bi ga oznanjal med pogani,...« (Gal 1,15-16)

² Zgradba celotne avtobiografije se v klasičnem smislu deli na tri dele: 3,4-7: Pavlovo vrednotenje lastne naravne danosti pred Kristusom; 3,8-12: edinstvena vez s Kristusom in pogled v prihodnost; 3,13-14: opis cilja poti.

³ »Obrezan sem bil osmi dan, sem iz izraelskega ljudstva, iz Benjaminovega rodu, Hebrejec izmed Hebrejcev, po postavi farizej, po gorečnosti preganjalec Cerkve, po pravičnosti v postavi neoporečen.« (Flp 3,5-6)

izvolitev Izraela; poudarjanje osebne odgovornosti v procesu odrešenja; pozornost na obredno čistost pri prehranjevanju.

V Gal 1,14a omenja Pavel strastno vnemo za očetna izročila in tako poudarja, da je v svojem ravnanju prekašal mnoge sovrstnike. Z besedo τῶν πατρικῶν μου παρά δοσεῖς, »moja očetna izročila« najbrž misli na ustno postavo, ki se je razlikovala od zapisane.⁴ V Flp 3,6 omenja izraz ἄμειπτος, »neoporečen« v odnosu do tradicije očetov, torej ustne Postave, kar izraža veliko gorečnost v vzgajanju samega sebe po pravilih postave, hkrati pa tudi zavest zglednosti za druge. Predkrščanski Pavel torej temelji na zvestem udejanjanju tega, v kar veruje.

V Gal 1,14b pa kot višek svojega gorečega delovanja v judovstvu omenja »zagrizeno preganjanje Božje Cerkve« ter v Flp 3,6 ponavlja κατὰ ζῆλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν, »po gorečnosti preganjalec Cerkve«. Razlog za preganjanje je torej gorečnost (ζῆλος) oz. napredovanje v judovstvu, pa ne zaradi lastne slave, ampak zaradi trdnega prepričanja, da krščanstvo nasprotuje in škoduje judovstvu.⁵ Gorečnost je nasploh značilna za judovstvo Pavlovega časa in tudi za kumranske skupnosti, saj poznamo več primerov, kjer gorečnost do Boga privede celo do ubijanja ljudi.⁶ Ob tem je pomembno poudariti, da Pavlovi nasprotniki v obdobju preganjanja niso bili posamezni kristjani, ampak neposredno Kristus in celotna Cerkve. Tako tudi kasneje ostajajo največji nasprotniki tisti, ki na napačen način oznanjajo Kristusa (prim. Flp 1,28).

Vse te lastnosti kažejo na notranjo skladnost Pavlove osebnosti v mišljenju in dejanju, na temeljno naravnost na Boga in kvaliteto gorečnosti v ljubezni do Njega, vse do dejavnega nasprotovanja temu, kar škoduje Bogu in veri. Iz avtobiografskih opisov lahko razberemo tudi Pavlovo mirno vest glede svojega predkrščanskega obdobja, saj je bil v celoti vreden pripadnik izvoljenega ljudstva, zaradi česar je zagrizenopreganjalec Kristusa in Cerkve. Tega zaradi ravnanja v skladu s svojo vestjo sam ni mogel opredeljevati negativno. Njegova gorečnostin notranja naravnost samo na Boga je bila rodovitna podlaga za razodetje Kristusa. To

⁴ Dejstvo, da je Pavel razlikoval med dvema postavama, nam potrjuje tudi formula, ki jo je dvakrat uporabil v svojih pismih »izročil sem vam, kar sem tudi sam prejel« in je tipična za oblikovanje ustne postave. (Izreki očetov, *Pirke Abot* 3,9)

⁵ »Cerkve nisem preganjal zaradi človeških razlogov, ampak zaradi gorečnosti do Boga, seveda zmotne, a kljub temu le zaradi gorečnosti. Če me v tej zmoti ni vodila želja po lastni slavi, ne kakšna druga strast, ampak le notranji nagib iz gorečnosti do Boga, so toliko bolj sedaj, ko sem spoznal resnico, odsotni ti razlogi. Takoj ko sem prestopil v krščanstvo, sem se osvobodil vseh predsodkov judovstva, in torej pokazal še večjo gorečnost, ki je znamenje, da sem res spremenjen in me vodi le gorečnost do Boga ter ljubezen do resnice.« Janez Krizostom. *Komentar Pisma Galačanom*.

⁶ 1 QH 6/14,14: Kolikor bolj se približujem Bogu, raste v meni gorečnost do vseh hudobnežev in prevarancev.« Prav tako pri Filonu iz Aleksandrije. (Spec. Leg. 2,253.)

lastnost je Pavel ohranil in še v veliko globlji meri razvil v svojem drugem, krščanskem obdobju življenja.

Močna in goreča ljubezen do tega, kar je Božje, je v Pavlovem življenju torej nekaj konstantnega. V čem se je potem zgodil temeljni življenjski preobrat v dogodku pred Damaskom? Za osnovo pogledimo Pavlovo avtobiografijo v Flp 3,7-11, kjer prikaže preobrat z metaforama dobička in izgube. Vrline, ki so določale Pavlovo pripadnost izvoljenemu ljudstvu, in Pavlov odnos do njih, se s Kristusom iz dobička spremenijo v smeti.⁷ Preobrat ni opisan kot preobrat na moralni, ampak na notranji, spoznavni ravni. Razodetje Jezusa Kristusa v Pavlovi notranjosti (Gal 1,16), ki ga v Flp 3,8 izrazi z besedami »*vzvišenost spoznanja Kristusa Jezusa, mojega Gospoda*«, je nova vsebina, ki nadomesti starozavezne privilegije izvolitve in izbranosti. Če je prej temeljil na gorečem samoizpopolnjevanju v odnosu do Boga glede na očetna izročila, zdaj želi v sebi vse mesto dati le Božji Osebi-Kristusu, Njegovi ljubezni, v kateri je sprejel identiteto »*novega človeka*«.

Pavlov notranji preobrat je torej v tem, da »*jaz gorečega, neoporečnega farizeja*« odstopi prostor Kristusu samemu, ki se naseli v njem in mu daje zavedanje lastne biti »*v Kristusu*«. Pavel si želi vedno bolj pridobiti Kristusa in se preobraziti po Njegovi podobi, zato On postane v metaforičnem smislu ves Pavlov »*dobiček*«. V Gal 2,20 izpove to z besedami: »*Živim, pa ne več jaz, ampak Kristus v meni*.«⁸

2. Skladnost med podobo Kristusa in Pavlovo avtobiografijo v Flp

Poglejmo zdaj, kdo je Kristus, ki ga Pavel želi »*pridobiti*«, kakor se izrazi v svoji avtobiografiji (Flp 3,3-14), in katerega vzvišenost je spoznal. Kristološka hvalnica v Flp 2,6-11 nam osvetljuje Njegovo podobo v povezanosti z Bogom Očetom in ciljem celotne poti odrešenja.

Izhodišče Pavlove avtobiografije je izpoved: »*Ponašamo (καυχώμενοι) se v Kristusu Jezusu, pri tem pa ne zaupamo v meso*« (Flp 3,3). »*Ponašati se*«, *καυχάομαι*, je tipično Pavlov glagol, ki je temeljno vezan na odnos do Kristusa. »*Ponašati se*« pomeni tudi »*povzdigovati se, hvaliti se*« in to priključuje vsebino hvalnice v Flp 2,6-11, kjer povišanje Kristusa (ὑπερψώσεν) dopolni Bog Oče, potem ko je Kristus samega sebe v svo-

⁷ Pavel ima pred vsemi, katerim je pismo namenjeno, nek plus. Iz tega sklepamo, da ima na misli pogane, ki niso izvoljeno ljudstvo in se torej ne bi imeli pred njim v ničemer ponašati.

⁸ Tu velja posebej poudariti, da Pavlov »*jaz*« ni egoistični »*jaz*«. Pavla kot pravovernega Juda si ne moremo predstavljati v egocentričnem smislu, saj je ves gorel za očetna izročila in bil zvest Bogu. Zato tudi ne poudarja odpovedi samemu sebi, ampak kaže na resnično novost in prednost, ki jo odpira Kristus glede na starozavezno pot do Boga, ki jo je sam dobro poznal.

bodni izbiri ponižal (ἐταπείνωσεν) vse do smrti na križu. Povišanje Kristusa ima za cilj slavo Boga Očeta, ki mu jo bodo izkazali vsi ljudje, vsa ljudstva. V tem okviru odrešenjskega dogajanja je potrebno razumeti Pavlove besede »ponašanja v Kristusu«, saj vključujejo paradoksalnost Kristusove poti, ko ga preko sramotne smrti na križu Oče povzdigne v slavo (Bittasi 2003, 134).

Tudi utemeljitev notranjega preobrata »zaradi vzvišenosti spoznanja Kristusa Jezusa, mojega Gospoda« v 3,8 lahko osmislimo s hvalnico v 2,6-11. Pavlovo spoznanje Kristusa Jezusa doseže svoj smisel v dejstvu, da se bodo pred njim vsi poklonili, da ga bodo vsi priznali. Takega Kristusa ima Pavel pred seboj, ko gleda v prihodnost. Najprej ga sam priznava in se mu »pokloni«, ko ga samo na tem mestu imenuje »moj Gospod«. Nato pa želi spoznavati svoj delež pri Njegovem trpljenju, ki je vezan na pridobivanje ljudi za Kristusa, da bi ga čim prej vsi priznali za Gospoda. Želi pripomoči k razodevanju Kristusove slave, ki mora zajeti čim več ljudi. Pot, na kateri je Kristusu Oče dal to lastnost, je izničenje vse do smrti na križu, zato tudi Pavel bere svoje življenje v tem ključu skrivnostne udeležbe pri Njegovem trpljenju.

Povezave med hvalnico in avtobiografijo nam kažejo skladnost Pavlovega razmišljanja glede na Božjo ekonomijo. Sklenjen krog zgodovine odrešenja od Kristusovega prihoda na svet do dokončne slave Boga Očeta, ko bodo vsi priznali, da je Kristus Gospod, izpostavlja način, na katerega Bog posega po Kristusu. Temu istemu načinu je tudi Pavel zvest, ko ima vse za smeti, da bi si pridobil Kristusa.

Odnos med Kristusom in Očetom, ki je izpostavljen v hvalnici, ima izrazito zastonsko razsežnost, ki kaže na popolnost Božje ljubezni: Kristus je sam prostovoljno zapustil vse privilegije, ki jih je imel kot Bog, ni jih ljubosumno varoval zase. Bog mu je podaril ime, ki je nad vsa imena, da bi vsi slavili Kristusa in bi bil Bog Oče proslavljen. Ko pa Pavel prepozna svoj delež v tem odrešenjskem dogajanju, se izraža tudi z metaforičnimi izrazi pridobivanja in izgubljanja ter izbere jezik »ekonomije«, ker gre za dopolnitev Božjega načrta, za vključitev v proces, ki ga vodi hrepenenje, da bi se čim prej dopolnil.

3. Preverjanje skladnosti v premagovanju naporov pri oznanjevanju

Konkretni napori in težave, ki jih Pavel srečuje pri oznanjevanju, najdejo svoje mesto in smisel v odnosu s Kristusom, v udeležnosti pri trpljenju skupaj z Njim. To vsebino najbolj izpostavlja v 2 Kor, ki ga imenujemo tudi *magna charta* Pavlove apostolske službe. Pri tem temelji na spoznanju, da se »Božja moč razodeva v slabotnosti«. Preizkušnje in ovi-

re prihajajo po večini od zunaj, od nasprotnikov,⁹ čeprav pozna tudi notranje razsežnosti trpljenja, ki ostajajo izražene na skrivnosten način.¹⁰ Pavel utemeljuje doživljanje slabotnosti v oznanjevanju s samo naravo človeka, ki jo vzvišeni dar Kristusa daleč presega. To izraža v 4,7 na metaforični ravni:¹¹ Ta zaklad (θησαυρὸν) pa imamo v lončenih posodah, da bi bila ta presežnost moči Božja in ne iz nas.

Nosilni pomen daje metafori beseda θησαυρός, ki pomeni zakladnica, oz. utrjen prostor za dragocene predmete.¹² Ker je ta beseda v stavku uporabljena z določnim členom (τοῦτου), ima Pavel v mislih točno določeno stvar iz konteksta. Zaklad je v najglobljem smislu besede lahko le Kristus, posledično pa, glede na vzporednico iz 4,1, διακονία, služba oznanjevanja Jezusa Kristusa (v. 5). Zaklad ni nekaj, kar naj bi človek ljubosumno varoval sam zase,¹³ ampak mu je dan, da ga posreduje naprej, saj ga je prejel popolnoma zastonjsko.¹⁴

Metafora o ljudeh kot lončenih posodah sicer izhaja iz starozaveznega sveta,¹⁵ vendar ne vsebuje elementa zaklada, ki je Pavlova novost. Pri Ju-

⁹ Oznanjevanje pa lahko poteka tudi v mirnih in naklonjenih okoliščinah. V Flp 4,12 zato pravi: »Znam biti reven in znam biti v obilju. Na vse mogoče sem se navadil: biti sit in biti lačen, biti v obilju in biti v pomanjkanju.« Najpomembnejša je notranja svoboda oznanjevalca, v kateri se je mogoče prilagoditi vsaki situaciji.

¹⁰ Še danes nam je neznano, kaj ima Pavel v 2 Kor 12,7-8 na misli, ko pravi, da mu je »bil dan v meso trn, satanov sel, ki naj bi me tepel, da se ne bi prevzel. Trikrat sem prosil Gospoda, da bi ga umaknil od mene, a mi je rekel: dovolj ti je moja milost.« Tudi v Gal 6,17 omenja, da nosi »Jezusova znamenja (στίγματα) na svojem telesu«.

¹¹ To metaforo pozna že Ciceron, ki jo uporablja v dualističnem smislu: telo je posoda, duša pa vsebina posode (zaklad). Pavel pa isto metaforo uporabi v holističnem, globalnem smislu, saj se posoda nanaša na celotno osebo človeka, ki ji je zaupan zaklad Kristusa. Izraz »lončena posoda« nastopa večkrat v Novi zavezi, vendar ima različne pomene. Prim. 2 Tm 2,20; Mt 6,19-21; Lk 12,32-34. Pri sinoptikih se nanaša na Božje kraljestvo.

¹² θησαυρός je beseda, ki se nahaja samo na tem mestu in v Kol 2,3 še (»in bi globoko spoznali Božjo skrivnost Kristusa, v katerem so skriti vsi zakladi (οἱ θησαυροὶ) modrosti in spoznanja«).

¹³ Primerjava s Flp 2,6, kjer Kristus svojega »zaklada«, to je »Božje narave«, μορφή θεοῦ, ne varuje ljubosumno zase, ampak izprazni sebe.

¹⁴ Metafora človeka kot glinaste posode je živa tudi v klasičnem latinskem svetu (Cicero), kjer je uporabljena v dualističnem smislu: telo odgovarja posodi, duša pa njeni vsebini. Pavel pa uporabi metaforo v holističnem smislu, saj se nanaša na celotno osebo. V grškem svetu metafora pomeni nasprotje med dušo in telesom.

¹⁵ Metafora se nanaša na starozavezno podobo Boga, ki je kot lončar, ki iz gline ustvarja ljudi in vsakomur določi svoj namen. Preroka Izaija in Jeremija s to metaforo izražata temeljno človekovo pripadnost Bogu, kakor je med glino in njenim upodabljavcem. Samo če se glina pusti oblikovati od Gospoda, lahko živi za namen, s katerim je bila ustvarjena. »In zdaj, Gospod, si ti naš Oče! Mi smo glina, ti si naš upodabljavec, vsi smo delo tvojih rok.« (Iz 64,7). Prim. Jer 18,1-12; Iz 64,7-8; Žal 4,2; 1 Mz 2,7.

dih tudi ni bila navada, da bi zaklade hranili v lončenih posodah, saj se zaradi krhkosti niso zdele primerne. Zato še toliko bolj izstopa kontrast, ki ga Pavel želi tu podariti človeku, ki je zgolj ustvarjeno bitje, je zaupan tako velik zaklad, kot je Kristus sam, ki se naseli v njem, da bi ga prinašal drugim. Pavel z izpostavljanjem tega kontrasta poudarja, kako se oznanjevalec nujno zdi sam sebi slaboten spričo tako velike naloge oznanjevanja. Ravno občutek slabotnosti vzpostavlja pravilno naravnost do te službe, saj oznanjevalca neprestano opominja, da le Bog sam daje moč, ki je Kristusova, in je nasprotna moči tega sveta. To je moč v meri ljubezni in daritve za Kristusa, ne pa v zunanjem izražanju premoči nad kom. Ravno krhkost posode priča o Božjem izvoru vsebine, s katero je napolnjena.¹⁶

Metafori sledi nekaj antitetičnih misli, ki potrjujejo notranje doživljanje oznanjevalca, da »ima« res neuničljiv Božji zaklad v krhki človeški posodi. Poglejmo le prvo, ki ima v grščini dva nasprotujoča si sedanja deležnika: *Od vseh strani smo stiskani* (θλιβόμενοι), *pa nismo utesnjeni* (ἐξαπορούμενοι) (4,8a). Čeprav ljudje od vseh strani pritiskajo na oznanjevalca, se ne čuti utesnjenega. Razlog za to ni neobčutljivost do stisk drugih,¹⁷ saj Pavel na več mestih govori o tem, kako mu gre do srca stiska drugih (2,4). Razlog je skupnost s Kristusom, ob katerem je edino merilo v prenašanju stisk ljubezen. Zato Pavel v 5,14 tudi pravi: »Kristusova ljubezen nas stiska (συνέχει).« (2 Kor 5,14) Kristusova ljubezen pa lahko stiska oz. priganja le tako, da dopušča popolno svobodo v izbiri. Pavel v tej svobodi doživlja, da je v njegovem izbiranju in odločanju prisotno le Kristusovo hotenje in Njegova volja, da ga to priteguje močnejše kot lastno hotenje in nagibi, zato čuti, da ga v notranjosti zavezuje, naj živi samo Zanj. Ko na vse načine doživlja »stisko: zunaj boji, znotraj strahovi,«, prav sredi stiske doživlja moč Kristusove ljubezni, zato pravi, da je to le »naša trenutna lahka stiska (θλιψις)« (4,17), ki pripravlja »čez vso mero težko, večno bogastvo slave«. Trpljenje torej povezuje z razodevanjem slave, ki ima vstajenjsko razsežnost. Nasprotje lahka stiska / težka slava nam pomensko osvetljuje hebr. beseda *kabod*, slava, ki dobessedno pomeni *teža*, *bogastvo* v smislu resnice in pomembnosti, v smislu edinega temeljnega obstoja, ki ga človek mora pripisati Bogu. Zato je sedanja stiska »lahka« v primerjavi s »čez vso mero težko slavo«, ki se bo razodela v prihodnosti. Pavel tudi v Rim 8,18 pravi, da je trpljenje sedanjega časa neprimerljivo (οὐκ ἄξια ... πρὸς) slavi, ki se bo razodela v nas. Kristusova ljubezen torej kljub stiski v njem ustvarja prostor za ljudi, da se ne naveliča izpovedovati: *naše srce se je na široko odprlo, v nas ni pretesno za vas.*

¹⁶ Podoben motiv v antropološkem smislu vsebujejo tudi Filonovi spisi. Duša, ki ima višjo naravo, je nekaj dragocenega, in se nahaja v telesu, ki je krhko in nižje narave. Prim. *De Somniis*, 1.26, str. 340.

¹⁷ V 4,8 se beseda θλιψις nanaša na fizično, psihično ali duhovno stisko.

Vse konkretne izpostavljenosti v oznanjevanju imajo teološko utemeljitev v 2 Kor 4,10:

Vedno nosimo v svojem telesu (ἐν τῷ σώματι) Jezusovo umiranje (τὴν νέκρωσιν),

da bi se razodelo v našem telesu (ἐν τῷ σώματι) Jezusovo življenje.

Jezusovo umiranje (νέκρωσις),¹⁸ o katerem tu govori Pavel, je konstantne narave: navzoče je vedno, povsod, v vseh okoliščinah. To ni vezano le na priložnostno trpljenje ali pa enkratni dogodek bližine smrti, ki je pogojen s težkimi zunanjimi situacijami oznanjevanja (Harvey 1996, 58). Jezusovo umiranje je torej bivanjskega značaja (Furnish 1984, 283). V metaforičnem smislu predstavlja obleko, ki si jo človek nadene nase s krstom in jo nosi v svojem umrljivem telesu. Ker je »Jezusovo«, se v njem razodeva Jezusovo življenje, saj vsebuje razsežnost odrešenjskega dogodka Kristusovega vstajenja od mrtvih. Oznanjevalec je zaradi skupnosti s Kristusom deležen te preobrazbe že v sedanjem življenju.

Pozornosti je vredno tudi dejstvo, da Pavel tu ne govori neposredno o umiranju samemu sebi, ampak uporabi podobo nošenja Kristusovega umiranja kakor obleke na svojem telesu, preko česar se razodeva Njegovo življenje (Murray 2005, 340). Ne želi izpostavljati lastnega jaza in zavedanja trpljenja samega na sebi, prednost daje vstalemu Kristusu, ki živi v njem.

Kraj tega dogajanja je njegovo telo (σῶμα), ki je tipično Pavlov pojem in ga je potrebno razumeti v vsej kompleksnosti. To ni le fizično telo, ki je človekova naravna danost, ampak zajema celoten splet odnosov, ki ga uravnava najgloblja notranjost človekove osebnosti, to je v semitskem izražanju srce. Zato Pavel besedo σῶμα razume kot telesnost v svoji odnosni naravi in ne telo samo na sebi. Ker ima Pavel holističen, judovski princip osebnosti in je človek zanj vedno celota, je v razumevanju pojma σῶμα vse odvisno od tega, kam je naravnano človekovo srce, kakšno je temeljno vodilo, ki uravnava človekov način vstopanja v odnose. Če je to po Kristusovem zgledu trdna odločenost, da daruje svoje življenje v ljubezni, je σῶμα duhovno naravnana in je pomen telesa v tem, da se uporabi v daritvi; če pa je človek v življenju usmerjen vase in išče ugodja zase, govori Pavel o mesenem telesu.

V 2 Kor 4,10 Pavel pove, kaj pomeni iz dna svoje biti živeti v logiki odrešenjskega dogodka, ko se v nošenju Jezusovega umiranja na kristjani razodeva Jezusovo življenje. Pomeni trdno odločenost človekovega srca, da se v svojem telesu daruje za druge in je pri tem v Kristusu deležen preobrazbe. To pa kliče oznanjevalca v tako tesen odnos s Kristusom, da že v sedanjem trpljenju doživlja veselje Njegovega vstajenja.

¹⁸ Izraz se pojavi samo še v Rim 4,19 in ga lahko razlagamo na različne načine. Kaže pa bolj na trajajoči proces kot na enkratni dogodek.

Zaključek

Zgled sv. Pavla nam na različne načine izpostavlja vsebine, pomembne pri oznanjevanju Kristusa.

Pavlov življenjski preobrat kaže naravnost, v katero je poklican vsak kristjan. To je vzpostavitev odnosa s Kristusom na najgloblji, bivanjski ravni, kjer lastnega jaza samega na sebi ne doživlja več, ker v njem živi Kristus. To je življenjski proces, ki ni zaznamovan z nadomestitvijo lastne biti s Kristusovo, ampak s preobratom, preobleko, oz. upodabljanjem lastnega srca, mišljenja in čutenja po Kristusovem. Osebna razsežnost najgloblje biti človeka ostaja, samo nadeti si mora Kristusa oz. zaživeti v Njem. Za ta življenjski proces spreobračanja je po zgledu Pavlove življenjske poti zelo pomembno, da človek kot osebnost deluje skladno in celostno vstopa v odnose ter ne dopušča raznih oblik notranje razdvojenosti, tako tipičnih za današnji čas. Za Kristusa je potrebno celo srce: tako govorijo tudi Pavlova poročila o dogodku pred Damaskom.

Ko Pavel ves čas obrača pozornost na Kristusa, pove tudi, kdo je Kristus, ki ga želi oznaniti. Najprej izstopa zelo osebna nota odnosa z Njim, saj je trdno prepričan, da ga je vzljubil in dal življenje zanj. Kristus mu v odrešenjskem dogodku predstavlja nebeškega Očeta in cilj celotne zgodovine odrešenja, ko ga bo priznaval za Gospoda vsak človek. Pavlova dejavnost oznanjevanja se rodi iz najbolj notranjega hrepenenja, da bi na osebno doživeto Kristusovo ljubezen odgovoril z vso intenzivnostjo oz. gorečnostjo in bi dopolnil svoj delež pri Kristusovem trpljenju. To pa pomeni, da spoznanje Kristusove ljubezni, ki mu je bilo zaupano kot zaklad, ne ostaja le zanj samega, ampak ga želi posredovati ljudem. Pri tem je tudi nujno, da sooča razne vrste človeške slabotnosti, po katerih pa se razodeva Kristusova moč. Oznanjevanje Kristusa je za Pavla nenehno izkušanje preobrazbe, ko v svoji notranjosti doživlja udeleženo v Jezusovem umiranju, da bi se razodelo Njegovo življenje.

Začetno vprašanje: kako danes sprejeti Kristusa v svoje življenje in ga posredovati ostalim, ima ob Pavlu en sam odgovor. Kaže nam pot iskrenega, celostnega odnosa do Kristusa, kjer ravno sprejemanje raznih slabotnosti, ki prihajajo od zunaj ali od znotraj človeka, postaja prostor za rast v ljubezni. To ni pot posebnih razodetij, čeprav je bil Pavel tudi z njimi obdarovan, ampak dejavne ljubezni, ki jo je prvi prehodil Kristus, ko se je moč vstajenja razodela v slabotnosti križa.

Seznam literature

- Bittasi, Stefano. 2003. *Gli esempi necessari per discernere*. Roma: PIB.
- Buscemi, A. P. 2000. *Una Sinfonia. Gli inni di Paolo a Cristo Signore*. Jerusalem: Franciscan Printing Press.

- Crisostomo, Giovanni. 1982. *Commento alla lettera ai Galati*. Roma: Città Nuova.
- Fabris, Rinaldo. 2000. *Filippesi*.
- Furnish, Victor Paul. 1984. *II Corinthians*. AB 32A. New York: Doubleday.
- Harvey, A.E. 1996. *Renewal Through Suffering. A Study of 2 Corinthians*. Edinburgh: T&T Clark.
- Hebrian, J. 1983. Retto fronein e kenosis. Studio esegetico su Fil 2,1-5.6-11. Roma: LAS.
- Manzi, F. 1999. La dipendenza letteraria diretta di Fil 2,5-11 da Is 52,13-53,12. *Rivista Biblica* 47: 277-360.
- Murray, J. Harris. 2005. *The Second Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Penna, Romano. 2002. *Lettera ai Filippesi. Lettera a Filemone*. Roma: Città Nuova.
- Pitta, Antonio. 1998. *Il paradosso della croce*. Casale Monferrato: Piemme.
- Pitta, Antonio. 1996. *Lettera ai Galati*. Bologna: Dehoniane.
- Thurén, Lauri. 2000. *Derhetorizing Paul. A Dynamic Perspective on Pauline Theology*. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Udoh Fabian, E. 2000. Paul's views on the Law: Questions about Origin (Gal 1:6-2:21; Phil 3:2-11). *Novum Testamentum*. 42: 214-237.
- Vanhoye, A. 1999. Pistis Christou: fede di Cristo o affidabilità di Cristo. *Biblica*. 80: 1-21.

Miran Špelič OFM
**Sveto pismo kot temelj oznanila
in teologije cerkvenih očetov**

Povzetek: Ob treh patrističnih avtorjih, Ireneju (ki ima podporo kasneje še v Tertulijanu), Origenu in Avguštinu si bomo ogledali tri zgrešene pristope k Svetemu pismu, na katere so ti veliki možje opozorili v svojih delih. Potem bomo nakazali, v čem je še danes možno enako napačno prebirati svete spise in v čem je še danes aktualen odgovor očetov. Irenej tako zavrača markionite, ki so reducirali Sveto pismo zgolj na nekatere knjige (Lk in Pavlova pisma) in zavrnili celotno Staro zavezo; Origen se zoperstavi gnostičnemu mitiziranju Stare zaveze, ki ji odvzame vso zgodovinsko utemeljenost; Avguštin pa indirektno zavrne arijansko samovoljno teološko interpretacijo Svete Trojice, ki se hoče opirati na Sveto pismo.

Ključne besede: Sveto pismo, patrologija, Irenej, Origen, Avguštin, markionizem, gnosticizem, arianizem

Abstract: ***Miran Špelič OFM, The Bible as the Basis of Church Fathers' Preaching and Theology***

On the basis of the works of three patristic authors, Irenaeus (later also supported by Tertullian), Origen and Augustine, the paper shows three erroneous approaches to the Bible, to which these great men drew attention. Then it is indicated how nowadays the Scriptures can be read in the same erroneous manner and how the reaction of the Fathers of the Church remains topical. Thus, Irenaeus rejected the Marcionites, who reduced the Scriptures to only a few books (Luke's Gospel and Paul's Letters) and rejected the whole Old Testament; Origen refuted the Gnostic mythologisation of the Old Testament divesting it of all its historical roots; Augustine indirectly refuted the unfounded Arian theological interpretation of the Holy Trinity that wanted to be based on the Bible.

Key words: Bible, Patrology, Irenaeus, Origen, Augustine, marcionism, gnosticism, arianism.

Sveto pismo Nove zaveze je nastalo kot živo oznanilo o Kristusu, njegovem življenju, smrti in vstajenju; njegovo jedro je tako imenovano apostolsko oznanilo (κέρυγμα),¹ ki se v svoji najosnovnejši obliki kar nekajkrat pojavi v Pavlovih pismih,² je predmet oznanila v Apostolskih delih,³ kot razširjeno pa je navzoče v obliki evangelijev samih.⁴ V njih se je kerigmi pri-

¹ Prim. Domenico Marafioti, *L'esegesi dei Padri*, v: *I Padri della Chiesa e la Teologia* a cura di A. Orazzo (Torino: San Paolo 1995), 51-56; <http://home.att.net/~nathan.wilson/kerigma.html> (Nate Wilson, 21.9.2007); <http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=539&C=606> (C.H.Dodd, 21.9.2007).

² Prim. Rim 1,2-4; 1 Kor 1,17-18; 15,12; .

³ Prim. Apd 1,8; 2,14-18. 30; 17,3; 30,38.

⁴ Prim. konec Markovega evangelija, ki nekako kaže na smisel in cilj celotnega spisa Mr 16,20.

družil še spomin (ἀναμνήσις) in življenjski pouk (διδασχῆ), kot svojska vez so dodani še molitveni deli (εὐχαί). In s tem imamo replicirano tudi temeljno strukturo Stare zaveze, ki se je organsko priključila novemu oznanilu: razodetje enega Boga, zgodovina ljudstva, postava in modrostni pouk ter molitev. Bibličistom prepuščamo podrobnejšo razpravo o navdihu, ki stoji za svetopisemskimi spisi, pa tudi o podrobnejši zgodovini kanona. Spustili se bomo v čas cerkvenih očetov, ki se delno sicer še prekriva z bibličnim, čas, ko je Sveto pismo dobilo svojo sedanjo obliko in svoje mesto v Cerkvi.

Prvi poapostolski oznanjevalci niso hoteli niti niso mogli vzeti druge snovi za svoje oznanilo kot prav Sveto pismo. Že v dobi oblikovanja Svetega pisma in tudi takoj potem, ko je bilo to zastavljeno in sprejeto, so očetje njegovo vsebino privzeli kot jedro svojega oznanjevanja. In ko so se pojavile prve težave in ob njih prvi odgovori, se je tudi vse to pogosto sukalo ravno okrog Svetega pisma.⁵ Nekaj slik iz tega dogajanja bomo podali tudi v tem prispevku. Tedanja vprašanja bomo poskušali aktualizirati, prenesti v današnji čas, in videti, ali odgovori nanje še s čim nagovarjajo današnjega teologa. Imensko kazalo virov v novem Katekizmu katoliške Cerkve je zelo bogato s cerkvenimi očeti in čakamo na podrobno analizo njihove navzočnosti v pokoncilski teologiji. Dotlej pa se zadovoljimo s temi nekaj prikazi.

1. Irenej Lyonski (+ ok. 202)

Brez posebnih težav ga smemo imeti za prvega velikega krščanskega teologa. Prek svojega učitelja Polikarpa, ki je bil Janezov učenec, se dotika svetopisemskih časov. Iz domače Smirne v Mali Aziji ga je pot pripeljala v galski Lugdunum, kjer je postal voditelj krščanske skupnosti in najverjetneje tudi tam dal življenje za Kristusa na začetku tretjega stoletja. Dve njegovi deli sta uspeli preživeti stoletja, obe v prevodih in le delno v izvorni grščini, in sicer v latinskem prevodu *Adversus haereses* (= *AdvHaer*; Zoper krivoverstva) in v armenskem *Epideixis* (= *Epid*; Prikaz apostolskega nauka). Čeprav še zdaleč ni bojevit, pa sta obe deli nastali v okviru njegovega zavračanja krivoverstev.

1.1. Falsifikator Svetega pisma: Markion (+ ok. 160)

Markion iz Ponta, severne Male Azije, ki je prav tako šel proti zahodu in dospel do Rima, je tako rekoč sprožil nastanek teologije, ko je postavil pod vprašaj sestavo Svetega pisma. Spričo tolikih težav, ki jih je zastavljalo usklajevanje med Staro in Novo zavezo, se je Stari preprosto odpovedal, jo zavrzel, ji dal jasen negativni predznak in ohranil zgolj tiste dele

⁵ Manlio Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo* (Soveria Mannelli: Rubettino, 1994), 29-41.

Nove zaveze, ki se niso nujno navezovali na Staro. Tako je v svoj korpus svetih knjig sprejel le okrnjeni Lukov evangelij in prirejena Pavlova pisma. S tem je radikaliziral Pavlovo stališče o relativnosti postave, ki od Kristusa dalje ne veže več z vsemi svojimi določili. Novemu verniku ni potrebno najprej sprejeti judovstva v vseh njegovih izraznih oblikah, da bi lahko šele potem vstopil v krščanstvo. Vendar pa že vstop v Jezusovo skrivnost potegne s seboj tudi priznavanje avtoritete Stare zaveze.⁶

Markion je tu opravil radikalen rez: krščanstvu je posekal judovske korenine na vseh ravneh, tudi na zgolj simbolni. Kristus zanj ne izhaja iz judovskega ljudstva, Judje tako ali tako nikoli ničesar niso razumeli, njihov Bog, bog Stare zaveze je neki drug bog.

V podporo tej tezi je sestavil *Antiteze*, v katerih je skušal pokazati na očitna nasprotja med obema zavezama oziroma med Bogom Stvarnikom, ki je krut, neveden in sploh omejen, ter Bogom Najvišjim, ki ga je razodel Kristus, Bogom, ki je dober, usmiljen in vsemogočen. Zato v *Antitezah* – ohranjene so le v fragmentih – postavi v nasprotje npr. odlomek, v katerem se pokaže Jahvejeva nevednost (»Kje si Adam?« 1 Mz 2,9; stopiti mora dol, da vidi, kaj se dela v Sodomi; 1 Mz 18,21) z odlomkom o vsevednosti Vzvišenega Boga (Jezus spozna, kaj njegovi nasprotniki mislijo v svojih srcih. Lk 5,22); mesta, kjer Jahve koga prevara (Jeremija v »Prevaral si me, Gospod) ali se kesa (da je naredil človeka 1 Mz 6,6; da je izbral Savla za kralja 1 Sam 15,11), z mesti, kjer je Bog porok resnice in neomajnosti (Tvoja beseda je resnica; Jn 17,17). Sklep, ki ga prinaša, je enostaven: Stara zaveza je ne le nepotrebna, ampak je celo škodljiva in zavajajoča. Krščansko sporočilo je ne potrebuje, še več, mora se ji postaviti po robu.⁷

Iz te predpostavke je Markion krščanstvo iztrgal iz zgodovinskega konteksta in iz konkretnosti in mu dal pečat nekakšne eteričnosti. Ker Kristus ni mogel priti iz judovskega ljudstva, mu je namreč odvzel pravo telesnost in mu pripisal le prividno telo (tu se približa sicer precej različnim gnostikom). Čeprav je zavrnil dekalosko postavo, je svoje vernike usmerjal v rigorozni asketizem. S svojim pristopom poenostavitve je stvar pravzaprav močno zapletel. In njegova novost je kar klicala po odgovoru kljub bogatemu daru 200.000 sestercijev, ki ga je lahko kot bogat ladjar in trgovec lahko namenil rimski krščanski skupnosti.

1.2. Irenej odgovarja

Irenej je sicer nameraval posvetiti celo delo zavračanju Markionovih stališč, vendar ne vemo, ali je to tudi uspel spisati ali ne. Dejstvo pa je, da

⁶ Prim. E. C. Blackman, *Marcion and His Influence* (Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2004).

⁷ Prim. <http://www.earlychristianwritings.com/marcion.html> (Peter Kirby, 21.9.2007) <http://www.geocities.com/Athens/Ithaca/3827/antithesis.html> (21.9.2007)

v ohranjenem delu *Adversus haereses* pogosto navede in zavrne Markionova stališča. Kmalu na začetku ga tudi predstavi kot Kerdonovega naslednika:

Nasledil ga (to je Kerdon) je Markion iz Ponta in razvil ta nauk z nersramno bogokletnostjo proti Bogu, o katerem govorijo postava in preroki, češ da je stvarnik slabih reči, da uživa v vojnah, je nestalnega razpoloženja in se sam spreminja; da pa Jezus prihaja od Očeta, ki je daleč bolj vzvišen od tega Boga, ki je naredil svet; da se je v dneh upravitelja Poncija Pilata, ki je bil namestnik cesarja Tiberija, pojavil v človeški podobi tistim, ki so bili v Judeji; da je privedel postavo in preroke do konca in tudi vsa dela Boga Stvarnika sveta; ta Bog je, kot pravi, vladar tega sveta. Poleg tega je obrezal evangelij po Luku, tako da je izrezal vse, kar govori o rojstvu našega Gospoda; iz njegovih naukov pa je odstranil tudi precej odlomkov, kjer je zapisano, da je odkrito priznaval Stvarnika tega sveta za svojega Očeta. ... Na podoben način je pohabil (db. kastriral) Pavlova pisma, tako da je iz njih odstranil vse, kar je apostol jasno izrazil o Bogu, ki je naredil svet, ko pravi, da je ta Oče našega Gospoda Jezusa Kristusa. ... Pravi, da je odrešenje samo za duše, tiste duše, ki sprejmejo njegov nauk; telo, ki prihaja iz zemlje, nikakor ne more biti deležno odrešenja. ... dodaja še, da je Kajna, može iz Sodome in Egipčane in njim podobne, katerih življenje je bilo koncentrat zlobe, Gospod rešil, ko je šel v podzemlje in so mu ti pritekli nasproti; medtem pa Abel, Enoh in Noe ter ostali pravični ter očaki povezani z Abrahamom niso deležni odrešenja ... Njihove duše so ostale v podzemlju.⁸

Šele če poznamo to ozadje, so nam jasni vsepovsod po Irenejevih delih razsejani namigi o enakosti Boga Nove in Stare zaveze, kjer sicer niti z besedico ne omenja Markiona, očitno pa tiho vzgaja svoje bralstvo k enosti Boga obeh zavez in enosti njegovega nauka. Sploh je »unitas« eden njegovih ključnih pojmov.⁹ Zares je zanimiva njegova metoda, ko tudi z nenehnim implicitnim ponavljanjem teme o enosti uspešno zavrača Markionovo deljenje. Tako s tega stališča povsem drugače razumemo molitev s konca njegovega dela *Adversus haereses*:

*K tebi kličem, Gospod,
Bog Abrahamov, Bog Izakov, Bog Jakobov in Izraelov,
ti, ki si Oče našega Gospoda Jezusa Kristusa.
O Bog, v svojem neskončnem usmiljenju si hotel,
da se naučimo spoznavati tebe;*

⁸ *AdvHaer* I, 27, 2-3.

⁹ Prim. Adalbert Hamman, *Korenine naše vere* (Ljubljana: Družina 1993) 29.

*ti si ustvaril nebo in zemljo, ti si vladar vseh stvari,
samo ti si pravi Bog, nad teboj ni nikogar.
Po našem Gospodu Jezusu Kristusu
nam daj kraljestvo Svetega Duha;
daj vsem, ki bodo to brali,
da te bodo spoznali, ker si edino ti Bog; utrdi jih v sebi,
odvrni jih od slehernega krivega in brezbožnega nauka,
v katerem ni Boga.¹⁰*

Podobno ravnanje zasledimo v njegovem *Prikazu*, ki je nekakšen mali katekizem, priročnik za branje Svetega pisma in njegovo razumevanje v pravovernem ključu, torej s povezavami med Staro in Novo zavezo in ne v antitezah.

Tako se torej izkaže, da je eden Bog Oče neustvarjen, neviden, Stvarnik vsega, nad katerim ni drugega boga in po katerem ni drugega boga. ... Tako je urejena naša vera in utemeljena zgradba in utrjen naš način življenja. Bog Oče, neustvarjen, nezaobjemljiv, neviden, en Bog, Stvarnik vesoljstva. To je prva točka naše vere. Druga točka je: Božja Beseda, Božji Sin, Jezus Kristus, naš Gospod, ..., po katerem je vse nastalo, ki je ob koncu časov postal človek med ljudmi, viden in otipljiv, da bi vse povzel v sebi, da bi uničil smrt in pokazal življenje in da bi izvršil občestvo Boga in človeka. Tretja točka pa je: Sveti Duh, po katerem so prerokovali preroki in so se očaki naučili božjih reči, ki je vodil pravične po poti pravičnosti in ki je bil na nov način izlit ob koncu časov na človeštvo po vsej zemlji in človeka prenavlja za Boga.¹¹

Povsem očitno je, da vse tri osebe Trojice Irenej poveže in umesti v vse dobe ene same zgodovine odrešenja. En sam Oče in Stvarnik je povezan z Besedo, ki ima delež pri stvarjenju, saj je po njej vse nastalo; Duh razodeva tedaj in bo posvečeval ob koncu časov. Irenej skratka ne dopušča nobenega ločevanja oziroma dualizma na področju božjega.

Novo zavezo razume kot izpolnitev obljub iz Stare zaveze.

Izpolnil je tudi obljubo, dano Abrahamu, ko mu je obljubil, da bo njegovega potomstva kot zvezd na nebu. To je namreč storil Kristus, rojen iz Device, ki je iz Abrahamovega rodu, ko je kot zvezde na nebu postavil tiste, ki verujejo vanj in je z isto vero kot Abraham opravičil pogane.¹²

¹⁰ *AdvHaer* 3,6.

¹¹ *Epid* 5-6.

¹² *Epid* 35.

Poleg tega pa dodaja celo vrsto uresničenih prerokb, ki tudi povezujejo obe zavezi.

Ko so ga pribili na križ in je prosil pijače, so mu dali kisa, pomešanega z žolčem. Tudi to je bilo povedano po Davidu: »Za hrano so mi dali žolč in za žejo so mi dali piti kisa. (Ps 69,22)«¹³

V sklepu pa jasneje pove, čemu je delal te povezave in kakšno naj bo mišljenje in verovanje njegovih bralcev:

To je treba z vso vestnostjo varovati s tem, da ugajamo Bogu z dobrimi deli in zdravim mišljenjem, ko nihče Boga Očeta nima za nekoga drugega kot za njega, ki nas je ustvaril; tako mislijo krivoverci. Ti njega, ki je Bog, zaničujejo, njega, ki ni, pa delajo za malika in »Očeta« nad njim, ki nas je naredil in izoblikoval, in mislijo, da so si našli nekaj večjega od resnice. Vsi ti so brezbožniki in bogokletniki do svojega Stvarnika in Očeta.¹⁴

V tem kontekstu se je oblikovala prva pravoverna teologija, sprejemanje in razlaganje *regule fidei*, vodila je v tem, da se sprejme celovitost Trojice in razodetja, celovitost človeka in njegovega odrešenja.

1.3. Odgovarja še Tertulijan

Od Tertulijana imamo podatek, skoraj datum, ko je rimska Cerkev Markionu izplačala njegov vložek in ga odslovila. To je bilo julija 144. Tertulijan piše o tem pol stoletja kasneje, precej po Markionovi smrti, ki ga je doletela okrog leta 160.¹⁵ To pomeni, da je bila stvar še močno aktualna in potrebna obravnave. In to celo v Afriki, v Kartagini, kjer živi in piše ta prvi latinski krščanski pisec. Očitno se je markionizem znal dobro ukoreniniti in je prepredel vse cesarstvo. Njegovo najboljše delo je ravno *Adversus Marcionem*, ki obsega kar pet knjig. V prvih dveh zavrača Markionov dualizem, v tretji pokaže na enakost med starozaveznim Mesijem in novozeveznim Jezusom, v zadnjih dveh pa analizira Markionovo skrajšano različico Lukovega evangelija in Pavlovih pisem.

Pravnik Tertulijan pa v svojem kratkem delu *De praescriptione haereticorum* (*Ugovor na postopek s krivoverci*) prinese še nezaslišan pristop. Krivoverci tako ali tako nimajo pravice uporabljati Svetega pisma, ker ga niso dobili v neposrednem apostolskem izročilu. Njihova argumenta-

¹³ *Epid* 82.

¹⁴ *Epid* 98-99.

¹⁵ Tertulijan, *Adversus Marcionem* I, 19.

cija je povsem brezpredmetna in se nanjo ni treba niti ozirati.¹⁶ No, ko bi to vzel zares, ne bi pisal petih knjig proti Markionu; očitno pa je tudi v takšni argumentaciji lahko pokazal na neupravičenost in nedoslednost izjav krivovercev.

1.4. Je spor z Markionom danes še aktualen?

Markionizem naj bi se v starem veku zlil z manihejstvom, ki je v svojem dualizmu še radikalnejše.¹⁷ Boj očetov prvih stoletij proti herezijam pa ni le stvar njihovega časa, ampak tudi šola strategije za danes. Zlahka si namreč kdo, zlasti pod vplivom še ne zamrlega racionalizma in teološke samozadostnosti, jemlje pravico nad navdihnjenostjo božje besede in določa ne le načina razlaganja, ampak tudi vsebino, ki naj bi jo Sveto pismo imelo. Na neki način bi *mutatis mutandis* lahko med posnemovalce Markiona prišteli tudi tiste, ki izločajo in prilagajajo svetopisemske odlomke, ker se jim zdi, da bi morda z neoknjenim besedilom prizadeli poslušalstvo. Namesto zahtevnejše razlage posežemo kar po škarjah.

Tu je potreben isti odgovor, kot sta ga dala Irenej in Tertulijan. Čeprav sta imela za seboj komaj dobro stoletje, mi pa že skoraj dve tisočletji, je odgovor apostolsko izročilo, neprekinjena veriga bralcev in poslušalcev, ki sega do učlovečenega Božjega Sina. Kakršnokoli dodajanje novih učiteljev, ki bi se povzdigovali nad edinega Učitelja, prinese le zlorabo in izkrivljanje. Z nekaj pravniške ali jezikoslovne verziranosti je namreč mogoče Svetemu pismu podtakniti marsikatero misel, ki še zdaleč ni v skladu z njegovim izvirnim navdihom. In ravno to je zanka neo-markionizmov; in tu so nam očetje že dober zgled vztrajnosti in mirnega nasprotovanja v prizadevanju za celovitost božje besede in razodetja. Kontekstualizacija oziroma branje v celotnem kontekstu je torej odgovor, ki se ga lahko naučimo pri njih.

2. Origen (ok. 185 - 254)

Aleksandrijski genij od mladih nog, drzen v življenju (ko se ne boji mučeništva) in mišljenju (ko se ne boji platonizma), prodoren pri mnogovrstnem branju Svetega pisma in pri zavračanju zmotnega zožujočega branja. Nerazumljen v lastni Cerkvi v Aleksandriji, čeprav ji je položil temelje, skrit tudi v vesoljni Cerkvi, ki mu je v marsičem dolžnica. Rojen ob Nilu, pokopan v deželi ceder, prav tako ob Sredozemskem morju. Vmes pa naj bi napisal prek 6000 del, od katerih je ohranjenih komaj 2000 naslovov in fragmenti iz 600.

¹⁶ Tertulijan, *De praescriptione haereticorum* 15.

¹⁷ Prim. http://encyclopedia.jrank.org/MAL_MAR/MARCION.html (Encyclopedia Britannica 1911; 21.9.2007).

2.1. Falsifikatorji Svetega pisma: gnostiki

Origenov genij se je prebudil, ko je opazil nevzdržnost gnostičnega stališča spričo Svetega pisma. Skupine izbrancev, ki so poganjale kot gobe po dežju, so si vzele še več pravic kot Markion. Niso sicer vzele istega orodja, to je škarij, da bi izrezale, so pa vzele pero in dodajale po svoji presoji, in papirus, da so razlagale s svojih izhodišč. Gnosticizem, o katerem se še zagreto razpravlja, ker v današnjem času dobiva precej modnih privržencev, je v svoji polimorfnosti naredil največji korak, ko si je dovolil svobodno interpretacijo svetopisemskih besedil, pri kateri si je dopustil tudi moralno prevrednotenje oseb (pravični Abel je slabič, morilec Kajn je postavljen za zgled kot močna osebnost), mitizacijo zgodovine (ciklično pojmovanje časa, ko se arhetipi ponavljajo v nedogled), raztelesenje odrešenja (ki je namenjeno le božanski komponenti zgolj vnaprej določenih izbrancev). Sredi drugega stoletja ciljajo celo na mesto rimskega škofa. Seveda neuspešno.

Zaradi višjega statusa in izobrazbe se je marsikaj najprej porodilo med gnostiki. Tudi eksegeza. A ta eksegeza je podrla vsebine evangeljskega sporočila o odrešenju. Takšno eksegezo ponujata npr. Herakleon in Ptolomej, ki sta razlagala Janezov evangelij. Svetega pisma nikakor ne bere ta na dobesedni ravni, ampak povsod iščeta skrite kode, ki naj bi govori- le v prid njihovemu nauku, npr. o delitvi ljudi na tri skupine. Tako Pavlovo nasprotje med Judi in pogani vidita kot nasprotje med psihiki in pnevmatiki. Za gnostike je celotno Sveto pismo ena sama alegorija oziroma mit, ki ga je treba spoznati in se prek tega spoznanja združiti z enoto prazivira. Tudi Kristusovo vstajenje je seveda le mit, saj meso ni deležno odrešenja.

2.2. Origen odgovarja

Že Irenej je nastopil proti njim in poudaril odrešenje vsega človeka. Origen pa slabega pol stoletja kasneje začne s svojo obilno razlagalsko produkcijo in močnimi argumenti zavračati do tedaj malodane edino, gotovo pa prevladujočo šolo v Aleksandriji.¹⁸ V svojem *Komentarju Janezovega evangelija* dosledno zavrača Herakleonove trditve.

Predvsem pa Origen pokaže na svojo vrhunsko miselno moč, ko v delo *De principiis (O počelih)* poda teološko refleksijo svojega branja Svetega pisma. Nikakor namreč ne dopušča, da bi se preskočilo ali omalovaževalo zgodovinsko raven in dobesedno branje. Najprej je treba posvetiti vso pozornost tej ravni in šele potem iti dalje na moralno in duhovno, to pa seveda lahko tudi s pomočjo alegorije, ki pa ima za svojo prvenstve-

¹⁸ Manlio Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione* (Brescia: Morcelliana 2004).

no nalogo, da vidi v besedilih, ki bi sicer bila manj pomembna, navzočnost Jezusa Kristusa. Lahko se zgodi, da dobesedni pomen kakega odlomka za nas ni več merodajen in ga smemo pustiti ob strani, vendar pa ne vnaprej, temveč šele po natančni preučitvi; gotovo pa ima tak odlomek duhovni in moralni pomen, do katerih se je treba dokopati ali pa se do njih povzpeti.¹⁹

Tako npr. Origen izriše nemogočo Noetovo barko, a niti z besedo ne omeni, da je to nesmisel, pač pa nadaljuje z duhovnimi in moralnimi pomeni, ki jih vselej podvrže kontroli celotnega razodetja oziroma *regule fidei*. Oglejmo si primer na odlomkih iz Origenove razlage Geneze, iz njegove druge homilije, ki govori o Noetovi barki.

1. Najprej predložimo tisto, kar je napisano. (dobesedni pomen). ...

Najprej se vprašamo, kakšen videz in obliko barke si moramo predstavljati. Iz tega, kar se pokaže iz opisanega, si jo predstavljamo kvadratno, tako da se ob dviganju oži od spodaj navzgor, kjer se zoži na en komolec. Rečeno je namreč, da so ji dali pri temelju tristo komolcev dolžine in petdeset širine, da so jo dvignili trideset komolcev, da pa je imela vrh tako ozek, da je imel samo komolec v dolžino in širino ... En komolec torej v ... kvadratu pomeni .. tristo komolcev, če vzamemo natančno. (Barka bi bila tako dolga 90000 komolcev oz. okrog 45 km.) ...

3. Zdaj pa najprej molimo k njemu, ki edini lahko odgrne zastor na branju Stare zaveze, potem pa poskusimo preiskati, kakšno duhovno zgradbo vsebuje čudovita gradnja te barke. ... Kolikor mi dopušča majhnost mojega uma, mislim, da potop, s katerim je bil tedaj svet skoraj pokončan, nosi podobo tistega konca sveta, ki bo šele prišel. ... Tako vzpenjaje se po posameznih stopnjah prebivališč dospemo do samega Noeta - njegovo ime pomeni »počitek« ali »pravični«, ki je Kristus Jezus. ... 5. Potem je govor o dolžini in širini barke in o njeni višini. ... Omenjene so tudi številke: tristo komolcev dolžine, petdeset širine in trideset višine. Tristo je trikrat po sto. Število sto pa je od vseh najbolj polno in najbolj popolno. Vsebuje skrivnost vsega razumnega stvarstva, kakor beremo v evangelijih, kjer je rečeno, da je imel nekdo sto ovac. ... Širina pa ima število petdeset. To število je posvečeno vračilu in odpuščanju. Po postavi je bilo namreč vsako petdeseto leto vračilo, ... Število višine trideset pa vsebuje podobno skrivnost kot tristo. Kar je tam sto, naredi tukaj trikrat pomnožena desetica. ... Pravijo, da je bil trideset let star Jezus, ko je prišel h krstu ...

6. Ker pa je Bog ukazal zgraditi barko, ki jo skušamo opisati, ne le dvonadstropno, ampak tudi trinadstropno, se potrudimo in k temu dose-danjemu dvojnemu razlaganju po božji zapovedi dodati še tretje. Prvo, ki je za nami, je zgodovinsko in kot nekakšen temelj, postavljeno čisto spo-

¹⁹ Origen, *Počela* (Split: Samostan sv. Klare, 1985).

*daj. Drugo, mistično, je odličnejše in bolj vzvišeno. Kot tretje, če ga zmoremo, bomo dodali moralno razlaganje. ... Če pa ti delaš barko, če si zbirraš knjižnico, si jo zberi iz preroških in apostolskih govorov ali iz govorov tistih, ki so jim sledili po ravnih črtah vere.*²⁰

Noetova barka postane tako tudi podoba za samo Sveto pismo, ki si ga moramo na neki način sami zgraditi, in sicer »po ravnih črtah vere« in v »treh nadstropjih« pomena nebeških skrivnosti.²¹

2.3. Je danes še treba nastopati proti gnostikom?

Origenova drža je vse prej kot zastarela. Znova je namreč popularno iz Biblije delati zbirko mitov, ki govorijo o istih arhetipih kot vse ostale zbirke; privlačno je opuščati zgodovinsko zaradi svojih bibličnih literarnih prijemov, ki odstopajo od sodobnega zgodovinopisja, in pripovedim odvzeti fundament dejanskosti in otipljivosti. Tako Sveto pismo je povsem nenevarno in nezavezujoče. Ne pove ničesar novega in le potrjuje bralčeve predpostavke.

Origenova večplastnost branja in poudarjanje nujnosti filološkega pristopa nas vrača k besedilu, ki nas mora vznemiriti v naših gotovostih in prebuditi v naši svobodi, da se učimo dajati osebni odgovor v odgovornosti. Njegova poetičnost v drznih podobah pa odvzame tudi suhoparnost preveč črkarskim začetkom. Še posebej pa je pomembno – med drugimi branji seveda – njegovo kristocentrično branje Stare zaveze, ki omogoči sprejetje teh spisov, kar nikakor ni samoumevno.

3. Avguštin (354-430)

Oče Evrope, ki je skoraj vse življenje prebil v Afriki, a si ne moremo predstavljati naše teologije brez njega. Spreobrnjenec iz krivoverstva k veri otroštva. Stalna tarča vseh mogočih očitkov in namigovanj, a v resnici globok mož, ki je iskal in našel ljubezen. Neutruden pridigar, mojster tudi pisane latinske besede, oster dialektični um in iskren poznavalec svoje duše. Ravno pravšen, da se loti brskanja po skrivnosti Svete Trojice.

3.1. Arijeva inventivnost

Arij in Avguštin se nista nikoli srečala, ker pripadata dvema različnima časoma in dvema svetovoma, a ju povezujemo s Trojico. Arij je Grk, iz Aleksandrije, o kateri Avguštin piše, da ve zanjo, a da si jo predstavlja

²⁰ Origen, *Hom in Gen* 2,1-6; <http://www2.arnes.si/~supmspel/patres/origen/ORG-NoeL.pdf> (21.9.2007).

²¹ Prim. Martine Dulaey, *Des forêts de symboles* (Paris: Librairie générale française 2001), 197.

le v mislih, ob tem pa ne ve, ali je ta predstava točna ali ne.²² Arije odpira zlato 4. stoletje, Avguštin ga zapira. Še ena primerjava, malce drzna: tu se soočita napuh rahlo nadpovprečnega uma in ponižnost veleuma nad veleumi.

Arij na netočnem branju nekaterih svetopisemskih navedkov (zunaj celote, seveda) iznajde logično zgradbo Svete Trojice, in sicer postulira večstopenjsko božanstvo. Kristusu ne odvzame božanstva, a ga degradira, ker sliši, da je manjši od Očeta. Dalje gre samo še kot plaz; potem ni sovečen z Očetom; Duh je še manjši od njega. Videti je, kot da se vse sklada. Prva dva koncila pometeta z vsemi arijanskimi argumenti in samo politični podpora cesarskega dvora se mora arianizem zahvaliti za svojo polstoletno kariero in še nekajstoletno kasnejšo navzočnost med Germani.

3.2. Posredni Avguštinov odgovor

Avguštinu se ni treba boriti z Arijem, ker je ta že premagan, zato v miru, ko mu ostale polemike dopuščajo, raziskuje skrivnost Trojice, a brez pretenzije, da jo bo odkril in razložil. Zato tudi njegovo delo *De Trinitate* (*Trin*, O Trojici) lahko nastaja tako dolgo časa. In tukaj se na prvem koraku svoje metode, ko je prebral vse, kar mu je bilo dostopno, loti analize celega Svetega pisma, ki ga prečeše v iskanju kakršnihkoli namigov na Sveto Trojico. Tako pregleda vse starozavezne teofanije in se sprašuje, ali so delo druge osebe ali cele Trojice.²³ Šele potem, ko ima za seboj podrobno svetopisemsko analizo, gre dalje z dialektiko in psihološkim uvidom; a še tega utemelji na biblični izjavi o človekovi bogopodobnosti. Zato, ker je Bog-Trojica naredil človeka po svoji podobi, si upa iskati podobe Trojice v sebi.²⁴

3.3. Drugi Avguštinov biblični priročnik

Avguštin se je zavedal, da je potrebno Sveto pismo brati na svojski način, ki se ga v šolah ne učijo. Koliko težav je imel sam, preden je začel doumevati Sveto pismo. Sprva ga je sploh zavrnil zaradi nerazumljivosti, čeprav je takrat že odlično obvladal branje klasikov. Zato se odloči v delu *De doctrina christiana* (*Doc Chr*, O krščanskem nauku) poučevati bralca prav o tem, kako naj bere Sveto pismo. S tem bo obenem tudi obvladal nauk krščanske vere.

Pri razlaganju Svetega pisma veljajo določena načela, o katerih bi bilo po mojem mnenju nadvse koristno poučiti njegove preučevalce. Tako namreč ne bi napredovali zgolj ob branju drugih piscev, ki so razkrili skriv-

²² Avguštin, *Trin* VIII, 6, 9.

²³ Avguštin, *Trin* III.

²⁴ Avguštin, *Trin* IX.

nosti svetih spisov, marveč tudi ob tem, ko bi jih razkrivali sami. O teh načelih sem se torej namenil poučiti vse, ki imajo voljo in sposobnost za učenje, če mi le naš Gospod in Bog pri pisanju ne bo odrekel misli, ki mi jih sicer vselej pošilja, kadar razmišljam o tem predmetu. ... Sleherna razlaga Svetega pisma temelji na dvojem: kako odkriti in določiti, kar je treba razumeti, in kako izraziti, kar smo razumeli.²⁵

Zanimivo je, kako svetopisemski navdih primerja z učlovečenjem druge božje osebe.

Kako je modrost prišla, če ne tako, da je »Beseda postala meso in se naselila med nami«? Nekaj podobnega se dogaja, kadar govorimo. Za to, da bi misel, ki jo nosimo v duši, zdrsnila v dušo poslušalca skoz njegova telesna ušesa, postane beseda, ki jo hranimo v srcu, šumot in dobi ime »govor« [locutio]. Vendar pa se naše razmišljanje ne spremeni v ta šumot, marveč samo ostane nedotaknjeno in privzame obliko glasu, v kateri lahko vstopi v ušesa, ne da bi se omadeževalo z najmanjšo spremembo. Prav tako se tudi Božja Beseda ni spremenila, a je kljub temu postala meso, da bi se naselila med nami.²⁶

Razlog za zagonetne podobe v Svetem pismu pa vidi v tem, da vodijo bralca k ponižnosti, če vsega takoj ne razume; obenem pa tudi v uživanju ob lepih podobah.

Toda množica raznovrstnih nejasnosti in dvoumnosti površne in nepremišljene bralce zavede, tako da razumejo eno namesto drugega, na nekaterih mestih pa ne vidijo možnosti za sploh nobeno domnevo, še za napačno ne. Tako jim nekatere nejasne besede zastrejo pomen z najgostejšo temo. In ne dvomim, da je za vse to poskrbel Bog, da bi z naporu ukrotil naš napuh in odvrnil naš razum od naveličanosti, saj razumu to, kar odkrije z lahkoto, običajno postane brez vrednosti.

Zato takoj poda za primer najprej »suho« besedilo

Nekdo lahko, denimo, reče, da se najdejo sveti in popolni ljudje, katerih življenje in nravi so Kristusovi Cerkvi v pomoč, da novodošle odtrga od slehernega praznoverja in jih s tem, ko posnemajo pravične, na neki način sprejme v svoje telo; ti pravični so kot zvesti in pravi božji služabniki odložili svetna bremena in prišli k sveti kopeli krsta, ko pa se dvignejo iz nje, dajejo sadove dvojne ljubezni do Boga in človeka, ker jih je napolnil Sveti Duh.

Temu pa sledi takoj podoba in njena razlaga.

Kako torej, vprašam, da so poslušalcu takšne besede manj povšeči, kakor če bi govorec izrazil isti smisel z mestom iz Visoke pesmi, kjer zaročenec hvali Cerkev kot kako lepo žensko in ji govori: »Tvoji zobje so kot čreda strižnih ovc, / ki so prišle s kopanja; / vse imajo dvojčke, / jalove ni

²⁵ Avguštin, *DocChr* predg, I,1.

²⁶ Avguštin, *Doc Chr* I,13.

med njimi«? *Mar se človek nauči kaj drugega kot tedaj, ko sliši isto misel, izraženo s povsem jasnimi besedami, brez pomoči te primere? In vendar, ne vem, kako to, da premišljam o svetih z večjim užitkom, ko jih vidim kot zobe Cerkve, ki trgajo ljudi od njihovih zmot in jih nosijo v njeno telo vse omehčane, kakor bi bili razgrizeni in prežvečeni. Z največjim veseljem uzrem tudi strižne ovce, ki so odložile svetna bremena kakor volno in »prihajajo s kopanja«, se pravi od krsta, kako »imajo vse dvojčke« – dve zapovedi ljubezni –, in vidim, da med njimi ni jalovke brez tega svetega sadu.²⁷*

3.3. Zakaj hočejo vsi brati Avgušтина (razen teologov)?

V omenjenih delih, poleg njiju pa še v stotinah govorov, v razlagah vseh psalmov in Janezovega evangelija ter prvega pisma in v dobrem ducatu drugih eksegetskih del Avguštin bere knjigo vseh knjig. Ob njej se je tudi spreobrnil, najprej v manihejstvo, ker je ni prenesel; potem nazaj v krščanstvo, ker ga je končno zadela v srce.²⁸ Za njeno razumevanje zahteva goreče srce, ki mu ga je ikonografija pogosto dodala kot atribut v roke. Šele ljubezen, ki pa mora biti čista, lahko pripelje do razumevanja svetih besedil. Razen v prvih spisih takoj po spreobrnjenju tiste milanske jeseni 386, ki so bili še vsi filozofski in niso v ničemer dajali slutiti kakšnega bodočega škofa,²⁹ je pri njem vselej navzoče Sveto pismo, pa naj stopa v polemiko ali pa prijateljsko svetuje ali pastirsko uči.

Izredno dragocena je njegova zavzetost pri razlaganju, obenem pa za vest ponižnosti spričo skrivnosti. Ko razlaga Tikonijeve sedem načel za razlaganje, brez zadržkov opozori bralca

Ko bi bil tu zapisal: »Obstajajo namreč mistična pravila, ki sežejo do nekaterih skrivnih kotičkov postave« ali vsaj »ki sežejo do mnogih skrivnih kotičkov postave«, ne pa »do skrivnih kotičkov celotne postave«; ko ne bi zapisal: »se bo vse, kar je zaprto, odprlo«, temveč »se bo marsikaj, kar je zaprto, odprlo« – tedaj bi govoril resnico.³⁰

In tukaj se lahko vsaj nekateri bralci Svetega pisma pogosto ujamemo; upam, da ne vsi. Prepričanje o obvladovanju je lahko silno nevarno in zlahka pripelje do kakega sodobnega arianizma, ki niti ni nujno trinitaričen, ampak se njegova metoda razleze na katerokoli področje teologije ali tudi drugih ved. Avguštin tukaj sveti z zgledom natančnega študija predhodnih avtorjev in podrobne analize virov. Potem pa opozarja, naj svojih izjav, če le zmoremo, ne absolutiziramo, ampak jih, kolikor je le

²⁷ Avguštin, *Doc Chr* II,7,8.

²⁸ Prim. Avguštin, *Izpovedi* 8,12.

²⁹ Prim. Avguštin, *Proti akademikom* (Ljubljana: Slovenska matica, 2006).

³⁰ Avguštin, *Doc Chr* III,30,43.

mogoče, znamo tudi relativirati in prepuščati dokončno sodbo njemu, ki stoji za Svetim pismom in vsem ustvarjenim.

Uči pa nas še nečesa, kar današnji stehinizirani in informatizirani svet ne dojema, ker mu je neobvladljivo. Namreč, da je za vsako spoznanje potrebna ljubezen. *Nil nisi per amicitiam cognoscitur*. Samo tisto, kar imaš rad, lahko spoznaš.³¹

In to velja tudi za Sveto pismo. In za njegove prve bralce, cerkvene očete.

Sklep

Na treh primerih cerkvenih očetov smo torej lahko uvideli, da so se prvi veliki problemi znotraj Cerkve in krščanstva pojavili ravno zaradi branja Svetega pisma, in sicer zato, ker so ga nekateri brali na neustrezen način. In rešitve teh težav so ponudili ravno prvi cerkveni očetje s premišljenim branjem in razlaganjem Svetega pisma. Ne le z vsebino, ki so jo pri tem odkrivali, marveč tudi z načinom so nam lahko še danes močan vzor.

Spletne povezave:

The Center for Marcionite Research Library

<http://www.geocities.com/Athens/Ithaca/3827/Library.html>

Marcion, Antithesis

<http://www.geocities.com/Athens/Ithaca/3827/antithesis.html>

Marcion

<http://www.earlychurch.org.uk/marcion.php>

Marcion: Portrait of a Heretic; by Robert I. Bradshaw

http://www.earlychurch.org.uk/article_marcion.html

Tertullianus, Adversus Marcionem

http://www.tertullian.org/works/adversus_marcionem.htm

Tertullianus, Adversus Marcionem, ed. Evans 1972

http://www.tertullian.org/articles/evans_marc/evans_marc_00index.htm

Schede per un orientamento teologico: Marcionismo

<http://www.riforma.net/apologetica/schedeteologia/schmarcio.html>

Heracleon: Fragments from his Commentary on the Gospel of John

<http://www.gnosis.org/library/fragh.htm>

Literatura:

Blackman, E.C. *Marcion and His Influence*. Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2004.

Corsato, Celestino. *Lecture patristiche della Scrittura*. Padova: Messaggero, 2004.

Dulaey, Martine. *Des forêts de symboles*. Paris: Librairie générale française, 2001.

Fitzgerald, Alan D. *Augustine through the Ages. An Encyclopaedia*. Grand Rapids, Cambridge: W. B. Eerdmans, 1999.

Hamman, Adalbert. *Korenine naše vere*. Ljubljana: Družina, 1993.

Lire la Bible à l'école des pères. Paris: Migne, 1997.

Hill, Charles E. *The Johannean Corpus in the Early Church*. Oxford: University Press, 2004.

Marafioti, Domenico. L'esegesi dei Padri, v: *I Padri della Chiesa e la Teologia* a cura di A. Orazio. Torino: San Paolo, 1995.

³¹ Prim. Avguštin, *De diversis quaestionibus LXXXIII* 71,5.

Monaci Castagno, Adele. *Origene. Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2000.

Simonetti, Manlio. *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*. Roma: Augustinianum, 1985.

Ortodossia ed eresia tra I e II secolo. Soveria Mannelli: Rubettino, 1994.

Origene esegeta e la sua tradizione. Brescia: Morcelliana, 2004.

Ilaria Montanar SL
La conversione di Francesco d'Assisi nella
Legenda Trium Sociorum

Povzetek: Spreobrnjenje Frančiška Asiškega v Legendi treh tovarišev

Po uvodnem delu, posvečenem predstavitvi življenjepisa *Legenda trium sociorum*, njegovemu mestu v frančiškanskih virih ter splošni strukturi življenjepisa, sledi osrednji del naše razprave.

To legendo analiziramo na podlagi klasične »quaestio franciscana« (frančiškanskega vprašanja) in preko kratkega primerjanja z drugimi bolj znanimi življenjepisi. Glavni predmet naše raziskave je prvih sedem poglavij legende, posvečenih pripovedi o spreobrnjenju svetega Frančiška Asiškega. Gre za proces spreobrnjenja, ki ga avtor legende podaja po spiralni zasnovi zato, da bi postopno poglobil motiv uboštva. Vrhunec dogajanja je Frančiškovo srečanje z Gospodom ob križu sv. Damijana, ki pa se nadaljuje, ko zapušča svet in se posveti novemu življenjskemu načrtu.

Ključne besede: Frančiškovi življenjepisi, frančiškanski viri, Frančišek Asiški, »quaestio franciscana«, *Legenda trium sociorum*, spreobrnjenje, prvotno frančiškansko izkustvo.

Abstract: The Conversion of St. Francis of Assisi in Legenda Trium Sociorum

The introductory part of the paper presents the biography *Legenda trium sociorum*, its position in Franciscan sources and the general structure of the biography. In the main part of the paper the Legend is analyzed on the basis of the classic so-called »quaestio franciscana« and by comparison with other, better known biographies. The main object of study are the first seven chapters of the Legend comprising a narrative about the conversion of St. Francis of Assisi. It is a process of conversion presented by the author of the Legend in a spiral design in order to gradually deepen the motive of poverty. The process reaches its peak when Francis meets the Lord at the crucifix at St. Damian and when he leaves the world and dedicates himself to a new design of his life.

Key words: Franciscan biographies, Franciscan sources, St. Francis of Assisi, »quaestio franciscana«, *Legenda trium sociorum*, conversion, original Franciscan experience.

Sommario: Dopo una parte introduttiva, dedicata alla presentazione generale della *Legenda trium sociorum*, alla sua collocazione nell'ambito delle fonti, nonché alla sua struttura generale, segue la parte centrale del nostro studio. Sullo sfondo della classica »questione francescana« e operando un breve confronto con altre più famose biografie, viene presentata un'analisi interpretativa della Legenda. Oggetto principale d'indagine sono i primi sette capitoli della Legenda dedicati al racconto della conversione di Francesco. Si tratta di un processo di conversione, svolto dall'autore della Legenda secondo un impianto a spirale, volto ad approfondire progressivamente il tema della povertà. Tale itinerario culmina nell'incontro di Francesco con il crocifisso di S. Damiano e si realizza nell'abbandono del mondo e nell'abbraccio di una nuova forma di vita.

Parole chiave: biografie francescane, fonti francescane, Francesco d'Assisi, questione francescana, *Legenda trium sociorum*, conversione, esperienza francescana originaria

1. Il problema storiografico

Le biografie francescane duecento-trecentesche, sia quelle ufficiali che quelle non ufficiali, essendo testimonianza di fede e dello sviluppo del culto nei confronti di un uomo divenuto santo sono influenzate da modelli agiografici tradizionali: prefiggendosi un obiettivo di edificazione, avendo funzione di esempio, di modello, sia per i frati minori che per tutti i fedeli, sottolineano sempre più certi aspetti e sempre meno altri. Non sono importanti i fatti storici in se stessi ma i significati che essi racchiudono e rivelano. In questo senso si introducono semplificazioni, a volte anche deformazioni di una memoria che già di per sé è frutto e nello stesso tempo ricerca di conciliazione fra tradizione scritta e orale. Così la figura di Francesco si modifica, cambia, perde spesso contorni definiti e spessore storico per assumere sempre più un carattere di esempio irraggiungibile, di straordinarietà, di mito, di perfezione così assoluta, tanto da allontanarsi, paradossalmente, dalla realtà e dalla vita degli uomini. Eppure un nucleo di verità storica difficile da individuare ma reale rimane sempre alla base. È la questione dell'intreccio fra il Francesco »storico« ed il Francesco »della leggenda«, difficile da sciogliere fino in fondo¹, nonostante gli scritti personali di Francesco ci siano di notevole aiuto nell'accostarci all'esperienza originaria.

2. La *Legenda Trium Sociorum* e la sua collocazione nell'ambito delle fonti francescane

Tra le diverse biografie duecentesche su Francesco abbiamo scelto di soffermare l'attenzione sulla *Legenda Trium Sociorum*,² un testo che filologicamente ha presentato in passato e presenta tutt'ora per gli studiosi numerose difficoltà di identificazione e di collocazione. Ad alcune questioni controverse riguardanti per lo più l'esatta definizione del testo, l'autore (o gli autori), il legame con la lettera di spedizione dei compagni di Greccio,

¹ Si vedano in proposito le osservazioni di Attilio Bartoli Langeli, in *La »questione francescana« dal Sabatier a oggi*, Società internazionale di studi francescani, Atti del I convegno internazionale, Assisi, 18-20 ottobre 1973, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Assisi 1974.

² Nelle linee generali questo studio riprende, con alcuni aggiornamenti, il primo capitolo della tesi di laurea difesa presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università statale di Trieste. Cf. I. Montanar, *La conversione di Francesco e la primitiva vita dell'ordine minoritico nella »Legenda Trium Sociorum« tra teologia e storia*, (relatore prof. G. Miccoli), ms inedito, Trieste 1993, 1-64. Per il testo della *Legenda trium sociorum*, ci basiamo sull'edizione critica curata da Th. Desbonnets; cf. Th. Desbonnets, *Legenda trium sociorum. Edition critique*, in *Archivum Franciscanum historicum*, LXVII (1974), 38-114. (D'ora in poi *Leg. III soc.* nel testo). Il testo della menzionata *Legenda* è stato tradotto in sloveno da M. Špelič, *Zapiski neznanega Peružana in Legenda treh tovarišev*, Ljubljana, Brat Francišek, 1998.

la dipendenza con le altri fonti, non è ancora possibile dare una risposta precisa. Per l'approfondimento di tale problematiche rimandiamo ai lavori e alle opere di tanti eminenti studiosi.³

Sembra accolta da tutti la dipendenza della *Leg. III soc.* dall'*Anonimo Perugino* (o, come in tempi più recenti si preferisce dire, dal *De inceptione*⁴); per quanto riguarda la datazione, sembra accettabile l'ipotesi del Desbonnets e del Beguin che la collocano nel 1246, nel gruppo di biografie compilate per iniziativa del Capitolo di Genova indetto dall'allora Generale Crescenzo da Jesi. L'autore della *Leg. III soc.* instaura un dialogo con alcune fonti prece-

³ In particolare, mi riferisco al lavoro ormai classico di G. Abate, *Nuovi studi sulla leggenda di S. Francesco detta dei »Tre compagni«*, in *Miscellanea francescana* 39 (1939), 1-55, 225-62, 359-432, 635-55 e a quelli posteriori di S. Clasen, *Zur Kritik Van Ortroys an der »Legenda Trium Sociorum«*, in *Miscellanea Melchor de Pobladora* I, 35-73; S. Clasen, *Die Dreigefährtenlegende des heiligen Franziskus*, Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westfalen 1972; L. Di Fonzo, *L'Anonimo Perugino tra le fonti francescane del secolo XIII*, in *Miscellanea Francescana* 72 (1972), 117-483; Th. Desbonnets, *La Légende des trois compagnons, Nouvelles recherches sur la généalogie des biographies primitives de saint François*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, LXV (1972), 66-106; G. Philippart, *Le manuscrits perdus de la »Legenda trium Sociorum« de S. François d'Assise*, in *Analecta Bollandiana* 91 (1973), 356-62; *La »questione francescana« dal Sabatier ad oggi cit.*; P.B. Beguin, *L'Anonyme de Pérouse. Un témoin de la fraternité franciscaine primitive confronté aux autres sources contemporaines*, Éditions Franciscaines, Paris 1979. Negli ultimi decenni c'è stata una nuova fioritura nell'ambito degli studi francescani e diversi sono gli autori che si sono occupati di un'analisi delle fonti e, almeno marginalmente, anche della *Legenda Trium sociorum*. Ne cito solamente alcuni: R. Manselli, *»Nos qui cum eo fuimus«*. *Contributo alla questione francescana*, Istituto storico dei cappuccini, Roma 1980; G. Miccoli, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Einaudi, Torino 1991; i contributi di numerosi studiosi, tra cui E. Prinziavalli, in M.P. Alberzoni, *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Einaudi, Torino 1997; J. Dalarun, *La Malavventura di Francesco d'Assisi. Per un uso storico delle leggende francescane*, Biblioteca francescana, Milano 1996; E. Pásztor, *Le fonti biografiche di S. Francesco*, in *Francesco e la »questione francescana«* (a cura di A. Marini), Ed. Porziuncola, S. Maria degli Angeli-Assisi 2000, 1-13; F. Uribe, *Introduzione alle agiografie di san Francesco e santa Chiara d'Assisi (secc. XIII-XIV)*, Ed. Porziuncola, S. Maria degli Angeli-Assisi 2002; L. Pellegrini, *La Legenda trium sociorum*, in Id., *Frate francesco e i suoi agiografi*, Ed. Porziuncola, S. Maria degli Angeli-Assisi 2004, 249-265; F. Accrocca, *La leggenda trium sociorum: una peculiare attenzione all'umanità di Francesco*, in *Frate Francesco* 71 (2005), 543-574.

⁴ Si vedano in proposito le considerazioni di F. Accrocca, *Un'opera preziosa e a lungo dimenticata: De inceptione vel fundamento Ordinis*, in *Frate Francesco* 71 (2005), 169-201. Pur condividendo le osservazioni di tale autore, ci atterremo in questa sede alla dizione tradizionale.

denti, quali Tommaso da Celano Primo⁵, Anonimo Perugino⁶, Scritti di Francesco⁷. Non manca poi la presenza della tradizione orale, difficile da verificare con precisione. La redazione degli ultimi due capitoli sembra essere posteriore al testo della *Leg. III soc.*, vista la presenza in essi di alcuni riferimenti posteriori al 1246. Nonostante alcune ipotesi recenti, rimane ancora irrisolto il problema riguardante l'autore – o gli autori della *Legenda*.⁸

Affrontando l'esame dei primi sette capitoli della *Leg. III soc.* riguardanti il processo di conversione, cerchiamo di accostarci all'immagine di Francesco offertaci dall'autore, in un momento in cui, a vent'anni circa dalla morte del santo, memoria scritta e memoria orale confluiscono, nell'intento di orientare soprattutto i più giovani membri dell'ordine che non hanno conosciuto personalmente l'Assisiato.

3. La *Legenda Trium Sociorum*: struttura generale

La *Leg. III soc.* è un trattato spirituale sotto forma di biografia che comprende diciotto capitoli. Inizialmente ci troviamo di fronte alla vita giovanile di Francesco; fino a tutto il capitolo settimo è analizzato il processo di conversione; dall'ottavo all'undicesimo si narra la vita fraterna della prima comunità; seguono alcuni capitoli dedicati all'approvazione apostolica, alla prima organizzazione del gruppo francescano; infine, gli ultimi due capitoli riguardano le stigmate, la morte e la canonizzazione di Francesco. Ad una prima parte strettamente storico-cronologica fino al capitolo settimo, fanno seguito alcuni inserimenti riguardanti il passato e il futuro di Francesco, nonché la vita dei primi fratelli. Non manca una certa tendenza a spirale del testo, un ritorno continuo su alcuni temi ma in un processo di approfondimento continuo. Tipico è anche il carattere pacifico del testo, volto a proporre l'immagine di un Francesco che non è segno di contraddizione, anzi piuttosto di unione, per i suoi seguaci. Come ha fatto notare G. Philippart in un suo significativo intervento al primo convegno di Studi Francescani del 1973, la *Legenda* presenta una notevole originalità, mettendoci di

⁵ Per il testo di questa fonte, mi baso sull'edizione critica: Tommaso da Celano, *Vita prima sancti Francisci*, in *Analecta Franciscana*, X, Ad Claras Aquas prope Florentiam 1926-41, 3-117; (d'ora in poi *I Cel.* nel testo).

⁶ Mi baso sull'edizione critica di P.B. Beguin, *L'Anonyme* cit. Il testo a pp. 26-105 riproduce l'edizione del Di Fonzo, *L'Anonimo* cit. (d'ora in poi *AP*).

⁷ Per gli scritti di Francesco, *Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis*, [»Bibliotheca franciscana ascetica medii aevi, tom XII], denuo edidit iuxta codices mss. C. Esser, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 1978.

⁸ In tempi recenti F. Accrocca, rifacendosi da una parte alla »ipotesi manselliana« e dall'altra alle ricerche del Desbonnets, ha confermato l'ipotesi dell'origine assisiana della *Legenda*. Cf. F. Accrocca, *La legenda trium sociorum: una peculiare attenzione all'umanità di Francesco*, in *Frate Francesco* 71 (2005), 543-574.

fronte ad una progressiva conversione, espressa anche tramite elaborate corrispondenze tra la prima e la seconda parte, culminante nell'incontro con il crocifisso di S. Damiano⁹. E' quanto cercheremo di evidenziare, almeno in parte, nel presente contributo.

4. Le tappe della conversione

Nella *Legenda trium sociorum*, la conversione di Francesco ci viene presentata secondo uno sviluppo progressivo. Si tratta di un processo complesso, che riguarda e coinvolge tutte le sfere della personalità umana e che pertanto viene descritto nei minimi particolari.

L'autore della *Legenda* ci pone inizialmente di fronte l'abituale vita nel »saeculo« di Francesco. Ne vengono così descritti il carattere, gli atteggiamenti, le qualità e i difetti, secondo quanto già narrato in *I Cel.* Entrambe le biografie ricordano che Francesco era de »civitate Assisii, quae in finibus Spoletanae vallis sita est«¹⁰, a differenza dell'*Anonimo* che invece inizia la sua biografia dando un taglio direttamente teologico più chiaro: nell'anno del Signore 1207, vedendo l'umanità ingrata e dimentica di Lui, Dio decide di inviare operai nella sua messe, illuminando, in »civitate Assisia«, Francesco, di cui molto concisamente si ricorda la professione di mercante e il suo essere »vanissimo dispensatore di ricchezze secolari«¹¹. L'autore della *Legenda*, si propone da una parte di storicizzare l'*Anonimo*, d'altra parte, proprio riferendosi al racconto di *I Cel.*, conferisce un ordine più chiaro agli eventi riguardanti la conversione, dando spazio ad una visione alternativa volta a correggere il quadro buio dipinto da Tommaso. Secondo la visione di Tommaso da Celano la vicenda di Francesco è infatti fin dall'inizio sotto il segno della corruzione, riguardante la stessa educazione impartita dai genitori. Di Francesco si sottolinea che fino a venticinque anni condusse una vita contrassegnata dal peccato¹². Il biografo celanense intende evidentemente riferirsi alle parole del *Testamentum* in cui Francesco sintetizza il periodo precedente la conversione con la famosa e concisa formula »cum

⁹ Cf. Intervento di G. Philippart in *La Questione francescana dal Sabatier ad oggi cit.*, 239-241.

¹⁰ *Leg. III soc.* cap. I, par. 2, 90; *I Cel.*, cap. I, par. 1, 5. Sulla presenza nelle fonti di termini riguardanti la città di Assisi cf. S. da Campagnola, *La società assisiana nelle fonti francescane in Assisi al tempo di S. Francesco*, Atti del V convegno internazionale, Società internazionale di studi francescani, Assisi, 13-16 ottobre 1977, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Assisi 1978, 361-362.

¹¹ *AP*, cap. I, par. 3b »Et illuminavit virum, qui erat in civitate Assisio, nomine Franciscum mercatoremque officio, dispensatorem vanissimum opulentiae saecularis«.

¹² usque ad vigesimum quintum aetatis suae annum tempus suum miserabiliter perdidit et consumpsit. Immo super omnes coetaneos suos in vanitatibus male proficiens, incentor malorum et aemulator stultitiae abundantius exsistebat ...«.

essem in peccatis»¹³. Tommaso desidera evidenziare la radicalità della conversione di Francesco, il lavoro in lui compiuto dalla grazia e pertanto introduce solo in seguito i lati positivi della sua personalità. Procedendo per antitesi, per accostamenti di opposti, unendo scene di ombra e di luce, si riferisce a tutta una tradizione agiografica precedente¹⁴. La comprensione da parte del lettore è immediata, essendo così chiaramente visualizzata.¹⁵ In occasione della canonizzazione di Francesco, avvenuta a soli due anni di distanza dalla morte, il biografo celanense con la prima vita ufficiale desidera proporre un'immagine di santità a più ampio raggio, che possa essere di esempio per tutti. »Attraverso la sottolineatura della giovinezza negativa di Francesco e del quadro intorno a lui Tommaso intende probabilmente rappresentare la situazione, l'attesa religiosa da parte di una società intera«¹⁶ e guarda la stessa fraternità originaria dal punto di vista ormai concreto della fondazione di un ordine religioso inserito pienamente in quest'opera di rinnovamento della società.

A differenza di Tommaso, la *Leg. III soc.*, vicina ad Assisi e alle vicende della città per i particolari che presenta, tanto da meritare il titolo di »Legenda Assisiensis«¹⁷, ci mette subito di fronte ad un quadro diverso. Francesco è collocato in un contesto sociale preciso, la sua vita è presentata nel suo svolgersi concreto e realistico: è uomo del suo tempo, attivo collaboratore del padre.¹⁸ Svolge l'attività di mercante, come suo padre, ma è di lui più allegro e generoso. È abituato al dialogo con le persone, soprattutto con i clienti del negozio. Il suo comportamento però si ispira ed aderisce ad uno stile di vita cortese che rappresenta un pò il suo ideale di vita, tipico di

¹³ Per il testo del *Testamentum* (d'ora in poi *Test.*), e gli altri scritti di Francesco, ci riferiamo alla già citata edizione critica curata da K. Esser.

¹⁴ Basti pensare allo schema agostiniano delle *Confessiones*. Un esplicito riferimento segnalato nell'apparato critico di *I Cel.* è ad es. S. Augustinus, *Confessionum*, I,II, cap. 3, (Migne, *P.L.*, t. 32, 678).

¹⁵ Per un'analisi puntuale del processo di conversione in *I Cel.* cf. F. De Beer, *La conversion de Saint Francois selon Thomas de Celano. Etude comparative des textes relatifs à la conversion en Vita I et Vita II*, Ed. Franciscaines, Paris 1963. Si veda anche G. Miccoli, *La »conversione« di san Francesco secondo Tommaso da Celano*, in *Studi medievali*, 3 Serie, V, II, (1964), 775-792.

¹⁶ Cf. intervento di G.P. Caprettini, G. Magliano, A. Salassa, *Agiografia tra storia e semiotica* in D.E. Covi - F. Raurell, *Metodi di lettura delle Fonti francescane*, Collegio S. Lorenzo da Brindisi, Roma 1988, 341-342.

¹⁷ Per l'attribuzione di questo titolo alla *Leg. III soc.*, cf. R. Manselli, *Nos qui cum eo fuimus*, Istituto storico dei cappuccini, Roma 1980,25-27. Si veda anche il già citato contributo di S. da Campagnola.

¹⁸ »Postquam fuit adultus, et subtilis ingenii factus, artem patris id est negociationem exercuit, sed dissimiliter, valde quoniam ipso hilarior et liberarior«. *Leg. III soc.*, Cap. I, par. 2, 90.

un'altra classe sociale. Questo aspetto legato al mondo cavalleresco è sottolineato più volte nel corso della *Legenda* fin dall'inizio specie quando, tra le caratteristiche di Francesco, si nominano la »curialità« e la »larghezza«, la cortesia e la liberalità, o nei sogni cavallereschi che precedono l'inizio vero e proprio della conversione.¹⁹ Fa parte di una compagnia di amici, condivide un modo di vita associativo non gerarchico, dedito a divertimenti mondani, è solito spendere il denaro in cose vane, volto ad attirare in tal modo l'attenzione su di sé²⁰. Dopo le caratteristiche negative, ci vengono presentate quelle positive, tra cui una naturale generosità e gentilezza di modi²¹. La *Leg. III soc.* evidenzia le doti naturali buone di Francesco, descrivendo i propositi fatti come effetto di tali doti, sottolineando un codice d'onore a cui si attiene strettamente e che diventerà norma di vita proprio quando lo infrangerà. È una cultura, un comportamento a cui Francesco aderisce con tutto se stesso²². La fisionomia di Francesco risulta essere così più completa e reale, rispetto alle biografie precedenti. Si inseriscono poi al posto giusto, seguendo una logicità nel discorso, alcuni aspetti della vita di Francesco, quali alcuni episodi sulla povertà, che nella *Vita I* compaiono appena nel paragrafo 17. Chiaro è dunque l'intento del compilatore della *Leg. III soc.* di correggere cronologicamente il testo celanense e di integrarlo dove non è chiaro. La *Leg. III soc.* attribuisce infatti particolare rilevanza all'incontro di Francesco con i poveri fin dalla giovinezza. Questo tema

¹⁹ Ad esempio, di Francesco si dice che »erat largus, immo prodigus« (*Leg. III soc.*, cap. I, par. 2, 91); »naturaliter curialis in moribus et in verbis« (*Leg. III soc.*, cap. I, par. 3, 91); »largus et curialis« (*ibid.*); »profusior largitate« (*ibid.*, cap. II, par. 5, 92). Per quanto riguarda i sogni cavallereschi, »apparuit ei quidam... ducens ipsum in quoddam amoenum palatium plenum militaribus armis« (*ibid.*, 92-93); »et responsum est illi haec omnia sua esse militumque suorum« (*ibid.*); »iter arripere deliberat in Apuliam ut miles fiat« (*ibid.*).

²⁰ Francesco è »largus, prodigus, sed etiam in indumentis multipliciter excedebat, cariores pannos faciens quam ipsum deceret habere. In curiositate vanus...«*Leg. III soc.*, cap. I, par. 2, 91.

²¹ »quasi naturaliter curialis in moribus et in verbis, iuxta cordis sui propositum nemini dicens verbum iniuriosum vel turpe«*Ibid.* par. 3, 91. Per questo era famoso e si distingueva, pur essendo »iocosus et lascivius«. *Ibid.* Cf. G. Nanni, *Rilettura della Leggenda dei tre compagni*, in *Studi francescani* 79 (1982), 104-105. Il Nanni sottolinea sia i lati positivi che negativi di Francesco emergenti dalla *Leg. III soc.* Un parere diverso presenta D. Berg, secondo il quale nelle leggende e nelle biografie del primo periodo non ci sarebbero sottolineature negative, ma esclusivamente amplificazioni retoriche, inizio dell'idealizzazione di Francesco. Cf. D. Berg, *Vita Minorum. Zum Wandel des franziskanischen Selbstverständnisses im 13. Jahrhundert*, in *Wissenschaft und Weisheit*, 45-46 (1982-1983), 174.

²² »ex quo largus et curialis es apud homines a quibus nihil recipis nisi favorem transitorium et inanem, iustus est ut, propter Deum qui largissimus est in retribuendo, pauperibus sis curialis et largus *Leg. III soc.*, cap. I, par. 3, 91.

viene sviluppato progressivamente dalla Legenda secondo il suo tipico schema a spirale.

4.1 *L'episodio del povero*

È un incontro ricordato da tutte e tre le biografie considerate: un giorno giunge un povero a chiedere l'elemosina in negozio. Avendogliela negata per cupidità di ricchezze e per la preoccupazione dell'affare, Francesco si rimprovera di essere venuto meno ai suoi propositi e decide nel cuore di non negare più nulla che gli venisse domandato »pro Rege regum et omnium Domino«²³. Mentre Tommaso da Celano parla di questo episodio a conversione già avvenuta,²⁴ l'*AP* lo menziona sin dall'inizio, sottolineandone l'importanza decisiva per il futuro di Francesco.²⁵ E' da questo autore che la *Leg. III soc.* lo riprende quasi letteralmente. Nell'*Anonimo* il processo è sintetico e concentrato: si sottolinea come Francesco prima neghi, poi si accorga del gesto, toccato dalla grazia. Decide subito di riparare facendo l'elemosina, tanto da essere chiamato dall'autore »beatus virus«. La *Leg. III soc.* sottolinea la sofferenza interiore di Francesco nell'accorgersi di essere venuto meno al suo proposito. Così l'autore evidenzia la sensibilità, le doti naturali di Francesco, una certa sua religiosità naturale che ha al suo interno un'immagine di Dio corrispondente a quella che è la sua mentalità cavalleresca: »propter Deum qui largissimus est in retribuendo«²⁶, »pro

²³ *Ibid.* »Cum autem quadam die in apotheca ubi pannos vendebat circa huiusmodi staret sollicitus, venit quidam pauper ad eum petens eleemosynam amore Dei. Cumque cupiditate divitiarum et mercationis cura detentus illi eleemosynam denegasset, divina prospectus gratia seipsum arguit magnae rusticitatis, dicens: 'Si pro magno comite vel barone pauper ille a te aliquid postulasset, certe postulatum sibi dedisses. Quanto ergo magis pro Rege regum et omnium Domino id facere debuisti!'. Cuius rei causa exinde in corde suo proposuit pro tanto Domino postulata de cetero non negare«.

²⁴ *I Cel.*, cap. 6, par. 17, 16 »nam cum die una, praeter morem sum, quia curialissimus erat, cuidam pauperi postulanti ab eo eleemosynam exprobrasset, statim *poenitentia ductus*, coepit *dicere intra se*, magni vituperii fore magnique dedecoris petenti pro nomine tanti Regis subtrahere postulata. Posuit deinde in corde suo nemini pro Deo a se petenti, secundum posse de caetero aliquid denegare. Quod et diligentissime fecit et implevit, quousque totum omnimode praebuit semetipsum, evangelici consilii primitus executor quam doctor effectus: *Qui petit a te*, inquit, da ei, et volenti a te mutuari, ne avertaris«.

²⁵ *A.P.*, cap. I, 4 a, 4 b, 28-30, »Qui cum quadam die in apotheca, in qua pannos consueverat vendere, circa huiusmodi negotia secum sollicitus cogitaret, apparuit pauper quidem postulans ab eo pro Domino elemosinam sibi dari. Cui dictus Franciscus, illectus cogitatione divitiarum et cura supradictorum, data licentia elemosinam denegavit. Quo recedente, divina prospectus gratia, coepit seipsum redarguere velut magnae rusticitatis, dicens: 'Si pro aliquo Comite vel barone magno pauper huius postulas, ei petita porrexisses...'. Cuius rei causa exinde in corde suo proposuit pro tanto Domino postulata de cetero se nemini negaturum. Et vocans dictum pauperem sibi elemosinam est largitus«.

²⁶ *Leg. III soc.*, 91.

Rege regum et omnium Domino»²⁷; si premura però anche di sottolineare i pericoli connessi. Per poter veramente attuare fino in fondo il bene, le doti naturali non sono sufficienti, c'è bisogno di un passaggio ulteriore, molto più profondo: si tratta di cambiare, di »convertire« la mentalità di fondo, il cuore. Se infatti le virtù sono esercitate per ricavarne qualcosa per sé, anche se solo la gloria, sono vissute egoisticamente, come un possesso e non più come un dono. Questo progressivo cambiamento interiore viene messo in luce dalla *Leg. III soc.* quando evidenzia come Francesco inizi ad essere messo in discussione dal Signore a partire proprio dall'interno di una mentalità »secolare«, di desiderio di gloria e di successo.²⁸

L'estrema sensibilità di Francesco verso le persone emerge anche nel periodo di prigionia durante la guerra tra Perugia ed Assisi, quando è l'unico a stringere amicizia con un prigioniero abbandonato da tutti per aver insultato un compagno. E' un episodio sottolineato solo dalla *Leg. III soc.*

4.2 Il »sogno di Spoleto«

La *Leg. III soc.* colloca l'inizio del processo concreto e cosciente di conversione dopo »paucos vero annos«, che l'autore lascia nel buio, e dopo aver ricordato il desiderio di Francesco di partecipare, nella brama di diventare cavaliere o un grande principe, alle imprese d'armi in Puglia di un nobile assisiano, dopo essersi procurato, a tal fine, un corredo di panni preziosi. Preparato da tutti gli eventi precedenti, è posto dalla *Leg. III soc.* in diretta relazione con due »sogni«, collegati l'uno all'altro: il sogno »delle armi« e quello di »Spoleto«, caratterizzati da uno schema cavalleresco-cortese tipico²⁹ che riflette per l'autore della *Legenda* anche una componente caratteristica dell'atteggiamento di Francesco.³⁰

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Cf. note precedenti riguardanti la *Leg. III soc.* Inoltre *Leg. III soc.*, cap. II, par. 4, 92. »Quid putatis de me? Adhuc adorabor per totum mundum«; oppure *Leg. III soc.*, cap. II, par. 5, 92, quando, dopo aver deliberato di andare in Puglia per partecipare alla spedizione del conte Gentile, si dice: »Nocte igitur quadam, cum ad haec consummanda tota se deliberatione dedisset et ad iter agendum desiderio aestuaret, visitatur a Domino qui eum, tanquam gloriae cupidum, fastigio gloriae per visionem allicit et exaltat«.

²⁹ Per l'analisi dei sogni cavallereschi presenti nelle fonti, cf. F. Cardini, *San Francesco e il sogno delle armi*, in *Studi Francescani* 77 (1980), n 1-2, 15-28.

³⁰ *Leg. III soc.*, cap. II, par. 5-6, 92-93, »Cum enim illa nocte dormiret, apparuit ei quidam vocans eum ex nomine ac ducens ipsum in quoddam speciosae sponsae amoenum palatium plenum militaribus armis... Et responsum est ille haec omnia cum palatio sua esse militumque suorum... iter arripere deliberat in Apuliam ut miles fiat... Cum ergo iter arripens ivisset usque Spoletum ut in Apuliam pergeret coepit aliquantulum aegrotare. Sollicitus autem nihilominus de suo itinere, cum se sopori dedisset, audivit semidormiens quendam interrogantem ipsum quo tendere cupiebat.«

Per quanto riguarda la presenza nel racconto di questi due sogni, Cardini è prudente nell'attribuire loro un riscontro concreto nell'esperienza di Francesco.³¹ Il Nanni invece non ha dubbi e li ritiene autentici.³² È difficile dare una risposta univoca. Forse si tratta di sottolineature che non si escludono a vicenda. Il fatto di ritrovare più volte rilievi di questo tipo all'interno delle biografie è indice, oltre che delle possibili distorsioni o amplificazioni nella memoria e al di là di significati simbolici strettamente connessi, legati ad un linguaggio tipico dell'epoca, di un evento di base che si può ipotizzare reale. Per quanto riguarda poi la *Leg. III soc.* essa ritiene questi sogni reali sia nel loro valore concreto che simbolico e attribuisce loro notevole importanza sia per evidenziare alcuni tratti del carattere di Francesco sia per mostrarci l'inizio della sua conversione. Anche in questo caso l'autore li riprende direttamente dall'*AP* che li riporta entrambi,³³ mentre si discosta da *I Cel.* che ricorda solo il primo sogno delle armi. Tommaso infatti sottolinea solo il sogno in cui Francesco, chiamato per nome da un tale e condotto in un palazzo pieno di armi, si sente dire che ogni cosa è sua e dei suoi cavalieri. Per il biografo celanense, infatti, forse perché non era al corrente dell'episodio di Spoleto, riveste maggiore importanza il primo sogno che ricollega direttamente all'altra circostanza concreta, a sua volta assente nella *Leg. III soc.*: la malattia. In *I Cel.* il Signore all'improvviso richiama la coscienza travolta di Francesco attraverso un'infermità corporale a cui segue una crisi interiore, in cui inizia a cambiare. Permane ancora in lui però il desiderio di gloria e in questo si colloca la »visione« suddetta, attraverso cui il Signore »lo conquistò con lo stesso miraggio di una gloria più alta.«³⁴ È allora che Francesco delibera di andare in Puglia.

³¹ Cf. F. Cardini, *San Francesco* cit., 16-17. Per Cardini si tratta di »sogni che non sappiamo se siano un dato di fatto concreto di cui veramente ha parlato Francesco, o se siano un espediente drammatico-parenetico, una parabola, magari di origine sanfrancescana medesima, per evidenziare meglio i passaggi.«

³² G. Nanni, *Rilettura* cit., 84, »il santo narrò il sogno-visione... lo narrò a uno e anche a più di uno... gli ascoltatori non solo la conservarono per se ma, a loro volta, la narrarono. Che meraviglia se in questo succedersi di narrazioni, i particolari venissero allargati...? Ciò che conta ed ha realmente importanza è il fatto del sogno-visione e neppure il fatto per se stesso, ma in quanto legato alla vita di Francesco.«

³³ *AP*, cap I, par 5a-6b, 30-32, »Quia cum nocte dormiret in stratu suo, apparuit ei quidam qui, vocans eo ex nomine, duxit in quoddam indicibilis et speciosae amoenitatis palatium, plenum armis militaribus... responsum accepit ab eo a quo ducebatur: 'Haec omnia sunt tua cum palatio militumque tuorum'... Unde disposuit ad comitem Gentilem, ... quatenus ab eodem comite miles fieret in Apuliam proficisci... Cum autem Spoletum pervenisset sollicitus sui itineris, et nocte facta se deposuisset ad dormiendum, audivit semidormiens vocem quandam ipsum quo vellet ire interrogantem.«

³⁴ *I Cel.*, cap. II, 7-9, »Sicque diu infirmitate attritus, ut... coepit intra se alia solito cogitare... Ab ea itaque die coepit seipsum vilescere sibi, in contempto quodam habere, quae prius in admiratione habuerat et amore. ... Nocte igitur quadam, cum ad haec consum-

Perché la *Leg. III soc.* non riprenda esplicitamente l'episodio della malattia di Francesco non è così chiaro. Due ipotesi sono proponibili: la prima, è che l'autore semplicemente la sottintenda, includendola in quel »dopo pochi anni«; non ha bisogno dunque di nominarla, perché non ha bisogno di correggere nulla. La seconda ipotesi è che voglia di proposito scostarsi, proponendo un'interpretazione diversa. Riteniamo sia più attendibile la seconda supposizione. È strano infatti che del racconto di *I Cel.* la *Legenda* tralasci un unico e così importante elemento come è quello della malattia. È più plausibile pensare che l'abbia omesso di proposito, volontariamente, perché non corrispondente allo svolgimento reale dei fatti. Inoltre non bisogna dimenticare che la malattia è un tipico elemento celebrativo, un »topos« ricorrente nella tradizione agiografica. Probabilmente è per questo che l'autore della *Legenda* ritiene opportuno e più aderente ai fatti reali non inserirlo subito, ma spostarlo al momento in cui ritiene che si sia veramente verificata, quando cioè Francesco era »sollicitus itinere«. A questo punto infatti, mentre è tutto intento nel viaggio, egli »coepit aliquantulum aegrotare«.

Sono riscontrabili altri elementi di novità rispetto a *I Cel.*: prima di tutto la sottolineatura del fatto che questo primo sogno è causato, secondo la *Legenda*, da una prova di cortesia e nobiltà d'animo, cioè l'aver donato ad un cavaliere povero le vesti sgargianti appena fatte fare.³⁵ Al di là di un probabile richiamo agiografico³⁶ è interessante notare come, per l'autore della *Legenda* sia soprattutto la carità naturale di Francesco a giocare un ruolo importante nella conversione. Così facendo si avvicina all'*AP* che, pur non parlando di un cavaliere povero, collega comunque il primo sogno con l'episodio di cortesia verso quell'indigente di cui abbiamo parlato precedentemente. Un altro fondamentale elemento di novità è l'inserimento del sogno di Spoleto strettamente accostato alla visione delle armi. Forse Tommaso da Celano non era al corrente di questo episodio prima di scrivere la *Vita Prima*, lo terrà però presente nella stesura della *Vita Seconda*,

manda tota se deliberatione dedisset et desiderio aestuans ad iter agendum maxime anhelaret, qui percusserat eum in virga iustitiae, per visionem nocturnam visitat eum in dulcedine gratiae... Videbatur ei namque domum suam totam habere plenam militaribus armis, sellis scilicet clipeis, lanceis et caeteris apparatus... Cumque ad subitum rerum eventum stuperet non modicum, responsum est ei, omnia haec arma sua fore militumque suorum.«

³⁵ *Leg. III soc.*, 93, »Quoddam tamen magnae curialitatis et nobilitatis indicium in eo praecesserat die immediate praecedenti visionem praedictam quod ipsius visionis non modica occasio creditur exstitisse. Nam omnia indumenta sua quae de novo sibi fecerat curiosa et cara cuidam pauperi militi donaverat illa die.«

³⁶ Il dono della veste a un povero è tipico infatti dell'agiografia. Cf. *PL*, t. 20, 162 (Sulpicius Severus, *De vita Beati Martini*).

o *Memoriale in desiderio animae*³⁷, riferendosi alla Leg. III come farà del resto pure Bonaventura nella *Legenda maior*.

Per l'autore della Leg. III è la »visione di Spoleto«, messa a confronto con quella precedente³⁸, ad assumere particolare importanza nell'itinerario di conversione di Francesco. E' proprio commentando il secondo sogno che rileva un primo importante cambiamento interiore con le parole »immutatus iam mente«³⁹, cui seguiranno altri cambiamenti, evidenziati dall'uso di particolari locuzioni che culmineranno nell'episodio del crocifisso di S. Damiano, continuando poi nell'abbandono definitivo del »secolo«, davanti al vescovo di Assisi. Fino alla visione di Spoleto, Francesco viene presentato come »vir«.⁴⁰ Ora il primo chiaro cambiamento: »immutatus iam mente«; seguito, dopo l'esperienza dell'»estasi«, da »quasi in virum alterum mutatum«⁴¹, a cui si aggiungerà, subito dopo l'incontro determinante con i lebbrosi che prelude alla conversione completa, il rovesciamento di valori significato dall'opposizione dei termini »amarus/dulcis«⁴². Dopo la lotta interiore per la prima volta verrà chiamato »vir Dei«⁴³, »miles Christi«⁴⁴, e »mutatus in virum alterum«⁴⁵ (da notare la differenza: prima era »quasi«, poi lo sarà »definitivamente«). Infine, terminata la preghiera davanti al crocifisso di S. Damiano, a cambiamento di logica ormai definitivamente avvenuto, si dirà che il suo cuore era »vulneratum et liquefactum«⁴⁶ al pensiero e al ricordo della Passione di Cristo e che è ormai »novus miles Christi«⁴⁷. All'abbandono definitivo del mondo verrà chiamato più volte »vir Dei«, a significare quanto avvenuto precedentemente. Tale appellativo sarà

³⁷ *II Cel*, cap. II, par. 6.

³⁸ Commentando il primo sogno l'autore sottolinea che Francesco si svegliò »Expergefactus itaque gaudenti animo mane surrexit, saeculariter cogitans, tanquam qui nondum spiritum Dei plene gustaverat, se in hoc debere magnifice principari« *Leg. III soc*, 93.

³⁹ *Ibid*, cap. II, par. 6, 94, »Immutatusque iam mente, in Apuliam ire recusat et se voluntati divinae desiderat conformare.«

⁴⁰ Alcuni esempi: »Franciscus de civitate Assisii...« (*Leg. III soc*, 90); »Franciscus cum multis suis concivibus...«, »Franciscus respondit...«, »Franciscus ei societatem non denegat...«, »Franciscus est reversus...«, »Franciscus aspirat...« (*Ibid*, 92); »Franciscus revelasset...«, »Franciscus ait...« (*Ibid*, 93).

⁴¹ *Ibid*, cap. III, par. 7, 95.

⁴² *Ibid*, cap. IV, par. 11, 97.

⁴³ *Ibid*, cap IV, par. 12, 98.

⁴⁴ *Ibid*.

⁴⁵ *Ibid*, 99.

⁴⁶ *Ibid.*, cap.V, par.14, 100.

⁴⁷ *Ibid.*, cap.VI, par.16, 102.

usato come sinonimo insieme ai frequenti »miles Christi«, »beatus«, »servus Dei«. ⁴⁸

Ritorniamo al sogno di Spoleto, come ci viene narrato dalla *Leg. III soc.* A Francesco che sta poco bene e che è preoccupato del viaggio, semiaddormentato, »qualcuno« fa una domanda precisa ed importante sull'obiettivo e il fine di questo suo andare: »quo tendere cupiebat«. Dopo che Francesco ha rivelato il suo proposito, segue un dialogo »che è al tempo stesso evangelico-paolino e cavalleresco«⁴⁹: »Quis potest tibi melius facere? Dominus aut servus? Cui cum respondisset »Dominus«, dixit »Cur ergo relinquis pro servo dominum et principem pro cliente?«. E dopo aver compreso l'identità dell'interlocutore e aver domandato; »Quid me vis facere, Domine?«, si sente rispondere, con le stesse parole dette a Saulo sulla via di Damasco: »Revertere in terram tua et tibi dicetur quid sis facturus«⁵⁰. In più c'è il consiglio e l'invito ad interpretare e comprendere diversamente la visione avuta precedentemente cioè non nei termini di presagio di gloria terrena, di »milizia saeculi«, ma in un altro modo⁵¹. Francesco prende dunque coscienza delle proprie intenzioni. Per la prima volta, similmente all'*AP*⁵², viene riportato un dialogo concreto e diretto del protagonista con il Signore. Per questo dunque il sogno di Spoleto, registrando un passaggio spiritualmente importante - dal pensare o riflettere su Dio a un parlare direttamente con Lui - viene particolarmente sottolineato. È proprio quando Francesco è in difficoltà e non sa più se riuscirà a portare a compimento il viaggio, non stando bene in salute, che inizia a tener conto di qualcun altro, concretamente. Mentre nella *I Cel* non è chiaro come Francesco passi dall'entusiasmo alla rinuncia rispetto alla spedizione pugliese e cominci ad alludere alle sue nuove prospettive, nella *Leg. III soc.* maggiore è lo sforzo di assicurare una consequenzialità al discorso, anche se giustamente una parte resta comunque avvolta nel mistero. E' chiaro il riferimento biblico a Paolo sulla via di Damasco, un'immagine conosciuta e facilmente comprensibile, che avvicina l'autore della *Legenda* a Tomma-

⁴⁸ Es. »sed miles Christi«, 103; »altissimi Dei servus«, 104; »surrexit igitur vir Dei...«, »inventus est vir Dei...«, 105; »servus Franciscus...«, 106; »ipse vir Dei...«, 106, etc. Cf. anche L. Laba Lajar, *Franciscus vir Dei. Indagine analitico-teologica sulla figura di San Francesco come uomo di Dio in San Bonaventura, nel contesto dell'agiografia precedente*, tesi di dottorato, Roma 1980, 83-88.

⁴⁹ F. Cardini, *San Francesco* cit., 23.

⁵⁰ *Act.* 9, 6-7, »Et tremens ac stupens, dixit: Domine, quid me vis facere? Et Dominus ad eum: Surge, et ingredere civitatem, et ibi dicetur tibi quid te oporteat facere«.

⁵¹ A questo proposito, cf. A. Fortini, *Nova vita* cit., 225-228, v. I.

⁵² *AP*, 6b, 32, »Cui per ordinem totum suum propositum revelavit. Cui vox iterum: 'Quis potest melius facere Dominus an servus?' Qui respondit: 'Dominus'. 'Quare ergo relinquis pro servo Dominum et Principem pro cliente?'. Cui Franciscus: 'Quid Domine, vis faciam?'. 'Revertere, ait, in terram tuam, facturus quae tibi Dominus revelabit.«

so da Celano per quanto riguarda lo stile dei richiami biblici. Le domande rivolte a Francesco, su dove desideri andare e su chi possa più giovargli, il »Dominus« o il »servus«, sono volte a farlo riflettere su quale sia l'atteggiamento migliore da assumere. Mentre l'*AP*, ed é l'unico, parla di un preciso scudiero che accompagna Francesco, la *Leg. III soc.* non ne fa menzione. Forse per evidenziare che si trattava di una persona concreta che Francesco voleva seguire, il cavaliere Gentile, con il suo progetto di spedizione in Puglia, un »dominus« dunque, che non era ancora veramente il »Dominus« al di sopra di tutti. Un'altra interpretazione, ad un livello teologico più profondo, potrebbe essere quella secondo cui l'opposizione dei termini servo/padrone, oltre a riprendere precisamente un linguaggio cavalleresco, quello che Francesco conosceva, indicherebbe anche un'opzione fondamentale del cuore: scegliere e ritenere se stesso (e/o un'altra persona umana, o un oggetto, o un progetto, o la gloria terrena) come signore, come fine della propria vita, su cui basarsi e in cui riporre unica fiducia, o fondarsi su Dio. Questo è espresso con un linguaggio allegorico, probabilmente intendendo per servo tutto quello che dipende da qualcuno, che è limitato, che non è assoluto, che non può autodeterminarsi fino in fondo, etc. Così Francesco, scegliendo il »Dominus«, sceglie il Signore e comincia a considerare se stesso e tutto quello che ha in relazione a Lui, orientando la propria vita verso di Lui.

Quello che il nostro testo ci tiene a sottolineare è un preciso cambiamento in Francesco: l'inizio di un dialogo con il Signore e nello stesso tempo un conoscere meglio anche se stesso, i propri pensieri, i propri sentimenti. Un atteggiamento che ha degli effetti concreti: mentre infatti dopo il primo sogno era quasi tutto »extravagatus«⁵³ e fuori di sé per la grande gioia, nel desiderio di ricchezze e onori temporali, con un entusiasmo quasi irrealista, dopo la seconda visione entra invece più in sé stesso, »collegit intus se totum«⁵⁴. Questo primo cambiamento è indicato con i termini »immutatus iam mente«⁵⁵. La parola »immutatus« suggerisce infatti l'idea dell'inizio di un processo di cambiamenti, che continuerà più tardi con la ripetizione dei termini »mutatus«.⁵⁶ L'effetto immediato è che la mattina dopo Francesco ritorna lieto ad Assisi, non vuole più andare in Puglia, ma con-

⁵³ *Leg. III soc.*, 94, »Evigilans autem coepit de hac visione diligentissime cogitare, et sicut in prima visione fuerat quasi totus extravagatus prae magna laetitia prosperitatem desiderans temporalem, sic in ista collegit intus se totum, vim eius admirans et considerans adeo diligenter quod illa nocte ultra dormire nequivit«.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, 94.

⁵⁶ *Ibid.*, par. 10, 96, »Divina igitur gratia sic mutatus, licet adhuc esset in saeculari habitu, cupiebat esse in aliqua civitate ubi tanquam incognitus proprios pannos exueret«; par. 12, 99, »Propterea cum extra cryptam exibat, ad socium mutatus in virum alterum videbatur.«

formarsi alla volontà divina. Anche Tommaso da Celano utilizza la stessa locuzione, specificando però »immutatus mente et non corpore«⁵⁷, ma senza spiegarla. Da lui il nostro autore dunque la riprende per evidenziare come tutto questo avvenga, prima interiormente e poi manifestandosi gradualmente anche a livello esteriore.

4.3 »Quasi in virum alterum mutatum«

In seguito viene descritta la festa con gli amici del »saeculum«, una cena in cui Francesco, secondo le usanze cortesi, viene nominato »dominus«.⁵⁸ Si tratta di riferimenti originali della *Legenda*, ripresi in seguito da *II Cel.* Francesco, diversamente dal solito, pur partecipando alla serata, non canta, non parla, ma è immerso nella meditazione, si tiene in disparte ed è proprio allora che avverte di essere visitato dal Signore. Si tratta di un evento così intenso che non può più muoversi, »nemmeno se lo avessero fatto a pezzi«⁵⁹. Anche questo è un elemento originale della *Legenda*, non registrato dall'*Anonimo*, che introduce invece a questo punto la vendita di stoffe a Foligno. *I Cel.* lo accenna nell'episodio del sogno delle armi quando si dice che »per visionem nocturnam visitat eum in dulcedine gratiae«. Anche in questo caso il fenomeno è accompagnato da un sentimento di dolcezza.⁶⁰ Tale episodio, commentato dall'autore della *Legenda* con le parole »sicut ipse postea dixit«, potrebbe fare riferimento a delle memorie orali attribuibili, per la presenza dell'»ipse dixit«, allo stesso Francesco. Coinvolto in tutte le sfere della sua persona, egli avverte di essere accolto ed amato dal Signore. Mentre prima era »immutatus mente«, ora è »quasi in virum alterum mutatum«⁶¹. Si tratta cioè di un cambiamento che ora inizia a rivelarsi anche esteriormente, allo sguardo dei compagni, che lo vedono e lo percepiscono diverso e se ne chiedono la ragione, attribuendola ad un innamoramento. Da quel momento inizia l'esercizio di preghiera quotidiano, in segreto, in luoghi diversi, che gli rinnova nel cuore quella dolcezza già provata. Il termine »dulcis«, lo ricordiamo, ricorre negli scritti di Francesco⁶²; così pure l'opposizio-

⁵⁷ *I Cel.*, cap. III, par. 6, 9, »Immutatus quoque, sed mente non corpore ire in Apuliam iam recusat, et voluntatem suam studet dirigere ad divinam.«

⁵⁸ Cf. Th. Desbonnets, *Dalla intuizione* cit., 84; F. Cardini, *Francesco* cit., 105; A. Fortini, *Nova vita* cit., 163-170.

⁵⁹ *Leg. III soc.*, 94, »Et ecce subito visitatur a Domino, tantaque dulcedine repletur cor eius quod nec loqui nec moveri poterat, nihilque aliud sentire vel audire nisi dulcedinem illam valebat, quae ita ipsum alienaverat a sensu carnali quod, sicut ipse postea dixit, si fuisset tunc totus frustatim incisus non potuisset se de loco movere.«

⁶⁰ *I Cel.*, par. 5, 8, »... per visionem nocturnam visitat eum in dulcedine gratiae.«

⁶¹ *Leg. III soc.*, 95.

⁶² In generale il termine »dulcedo«, o »dulcis« ricorre negli scritti di Francesco con due

ne di termini dolce/amaro, che viene ad esempio ripresa nel Testamento, quando a proposito della conversione si dice che, desiderando in qualche modo indirizzarsi non più verso se stesso ma verso Dio, »id quod videbatur mihi amarum, conversum fuit mihi in dulcedinem animi et corporis«⁶³. Anche nella *RegNB* 23,9, affrontando il tema della preghiera, si riprende il termine riferendolo a Gesù Cristo⁶⁴. Un ultimo riferimento nelle *LaudDei* 6, collegato strettamente alla carità, cioè all'amore di Dio per l'uomo e che l'uomo può a sua volta accogliere e donare⁶⁵. Evidentemente si fa riferimento a qualcosa di vissuto personalmente e a tutto questo probabilmente anche il nostro autore si vuole riferire, avvalendosi di determinati termini.

A questo punto la *Legenda* ripropone ed approfondisce l'atteggiamento di Francesco verso i poveri. Ricollegandosi al cammino già percorso, si evidenzia come ora Francesco compia tutto in segreto. Non ha più bisogno di essere visto, di mostrarsi, di aspettarsi un certo riconoscimento, un prestigio. Così riempie la mensa di pani per i poveri, particolare originale ricordato solo dalla *Leg. III*⁶⁶ e fa l'elemosina a chiunque chieda per amore di Dio. Adesso il suo cuore è tutto per i poveri, come prima lo era per gli amici della compagnia che frequentava. Desidera addirittura recarsi in una città dove poter essere completamente sconosciuto, per spogliarsi dei propri abiti e per chiedere lui stesso l'elemosina per amor di Dio; più tardi non si vergognerà di mendicare di fronte a tutti. Si tratta di un cambiamento di mentalità, di una graduale e sempre più profonda conversione che, anche se non è espressa nei termini di opposizione di *I Cel.*, ci sembra egualmente molto efficace. Secondo la *Leg. III soc.* Francesco si sta sempre più identificando con coloro che lo colpivano al cuore, i poveri.⁶⁷ Non si tratta più di un concetto solo cortese-cavalleresco di disponibilità »anche« verso i

accezioni diverse: il più delle volte è strettamente collegato a Gesù Cristo, al dialogo e relazione con lui, ma qualche volta si riferisce anche al modo di ragionare »saeculariter«, quando l'uomo si ribella volontariamente a Dio ed è indirizzato unicamente verso se stesso. In quest'ultimo caso al corpo è »dolce« commettere il peccato. Alcuni esempi concreti nell'*EpFid I*:1,13 e nell'*EpFid II*:54; *EpFid. I*: I, 13, 109; *EpFid. II*: 123. *EpFid. I*: I, 11, 111.

⁶³ *Test.*, 3, 307.

⁶⁴ Di Gesù Cristo si dice che »nihil ergo aliquid aliud desideremus, nihil aliud velimus, nihil aliud placeat et delectet nos nisi Creator et Redemptor et Salvator noster, solus verus Deus, qui est plenum bonum, ... qui solus est bonus, pius, mitis, suavis et dulcis...« *RegNB*, 291.

⁶⁵ »Tu es spes nostra, fides nostra, caritas nostra, Tu es tota dulcedo nostra...« *LaudDei.*, 91.

⁶⁶ *Ibid*, 96, »Cum vero patre suo absente remanebat in domo,... implebat mensam panibus ac si pro tota familia praepararet.«

⁶⁷ »Divina igitur gratia sic mutatus, cupiebat esse in aliqua civitate ubi tanquam incognitus proprios pannos exueret et alicuius pauperis indumenta mutuo accepta indueret, probaretque amore Dei elemosinas postulare« *Ibid.*, par. 10, 96.

poveri, ma un diventare povero lui stesso, per ora solo per poco tempo e in un posto sconosciuto, quasi simbolicamente, anticipando quello che concretamente vivrà in seguito. Così Francesco parte per Roma e là, davanti a S. Pietro, dove molti indigenti chiedono l'elemosina anch'egli, dopo aver scambiato in segreto i propri panni con quelli di un uomo »pauperculus«, chiede la carità, in francese, forse per essere ancora più sconosciuto⁶⁸. È un processo di spossessamento di sé, di rovesciamento dei propri criteri, di un uomo che prima voleva diventare »un grande principe«, »adorato in tutto il mondo«, e che già era famoso, se non altro per la sua stravaganza. Si libera da tutto, secondo il nostro autore, procedendo in modo contrario al suo solito agire, diventando interiormente sempre più disponibile. Così Francesco torna ad Assisi e prega il Signore di indicargli la via da seguire.

4.4 *L'incontro con i lebbrosi*

E' a questo punto che si colloca l'incontro con i lebbrosi, che approfondisce il cammino spirituale di Francesco, coinvolgendo nel processo di conversione tutti i comportamenti abituali, anche ciò che gli è sgradevole. Può così sperimentare come ciò che gli era amaro poteva trasformarsi in dolcezza⁶⁹. Si narra inizialmente un incontro con un lebbroso preciso, in seguito viene ripreso un rapporto collettivo, con il ricordo delle visite di Francesco agli ospizi dei lebbrosi⁷⁰. La *Leg. III soc.* ha a disposizione due testi base di riferimento: il *Test.* di Francesco e *I Cel.* par.17; l'*AP* infatti non menziona l'episodio.⁷¹ Nel *Test.* Francesco si ricollega a questo incontro in modo molto concreto, per esprimere il senso della propria conversione. Nella vita del secolo anche a Francesco era infatti amaro, come per tutti a quell'epoca⁷²,

⁶⁸ »Exiens autem ante fores ecclesiae ubi multi pauperes aderant ad eleemosynas petendas, mutuo accepit secreto panniculos cuiusdam paupercoli hominis et suos deponens illos induit. Stans in gradibus ecclesiae cum aliis pauperibus, eleemosynam gallice postulabat...«*Leg. III soc.*, 96-97.

⁶⁹ La *Leg.* si esprime così »quae tibi prius suavia et dulcia videbantur erunt tibi importabilia et amara, atque in his quae prius horrebas hauries magnam dulcedinem et suavitatem immensam« *Ibid.*

⁷⁰ La *Legenda* narra che »cum prope Assisium equitaret, leprosum quemdam obvium habuit. Et quia consueverat multum horrere leprosos, vim sibimetipsi faciens, descendit de equo et obtulit illi denarium osculans sibi manum... Et accepto osculo pacis ab ipso, rescendit equum et prosequitur iter suum«.

Leg. III soc., 97.

⁷¹ *AP*, 32-34, »Qui subito divina gratia in virum... alterum est mutatus. Mane autem facto revertitur ad propria ut sibi fuerat imperatum. Et iter faciens, cum Fulgineum devenisset vendidit equum...«

⁷² Tra il XII e XIII secolo si verifica l'apogeo della diffusione della lebbra. I lebbrosi, in quel tempo, ma non solo allora, erano veramente i più poveri dei poveri, esclusi dalla società e dal consorzio umano. Questa malattia fin dall'antichità assunse anche un signi-

incontrare i lebbrosi⁷³. Siamo del resto informati che ad Assisi c'era un ospedale di lebbrosi; secondo le indicazioni del Fortini⁷⁴ esso sorgeva nel territorio dell'Arce. L'atteggiamento generale verso questi indigenti era di rifiuto; i pochi che si avvicinavano al lebbroso o che curavano le sue piaghe entrarono così a buon diritto nella leggenda e nell'agiografia⁷⁵. *I Cel.* situa l'episodio dopo aver già chiuso il discorso sulla conversione, riandando però con la memoria ad un ricordo precedente. La *Leg. III soc.*, riprendendo lo stesso episodio, riporta e sistema cronologicamente tutto quello che secondo una sequenza logica risale già al primo periodo, così come precedentemente aveva fatto per l'incontro con i poveri. Non manca però anche nella *Leg. III* un forte condizionamento agiografico. Quello che nel *Test.* è un ricollegarsi ad una concretezza di vita, viene ristretto, su condizionamento di *I Cel.*, all'incontro con una sola persona. Si tratta di un tipico richiamo volto forse più a celebrare il coraggio del santo, che ad evidenziare una realtà esistenziale difficile. La *Leg. III soc.* utilizza un procedimento tipico dell'agiografia, basti considerare la *Vita di San Martino di Tours* di Sulpicio Severo⁷⁶: anche in quel caso infatti l'incontro avviene a cavallo. L'unica differenza di rilievo è che nella *Legenda* al posto del povero compare il lebbroso. Nella *II Cel.*, addirittura, dopo il bacio, il lebbroso scomparirà misteriosamente dalla vista di Francesco.⁷⁷ Non mancano comunque nella *Leg. III* i riferimen-

ficato simbolico di peccato. Una serie di norme giuridiche, diverse da luogo a luogo, sanzionavano l'esclusione dei lebbrosi dalla società, fissando loro residenze obbligate e prescrizioni vincolanti, tra cui il segnalare la presenza con il suono di una campanella. I lebbrosari erano situati comunque «a un tiro di pietra dalla città, affinché la carità fraterna potesse esercitarsi» Cf. J. Le Goff, *La civiltà* cit., 373.

⁷³ Così afferma infatti che «cum essem in peccatis, nimis mihi videbatur amarum videre leprosum». È il ricordo di un'esperienza concreta, nello stesso tempo simbolo e sintesi del rovesciamento dei valori correnti che aveva accompagnato il suo cominciare a fare penitenza. *Test.*, 1-3, 307. Cf. G. Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, t. 2, *Dalla caduta dell'impero romano al secolo XVIII*, Einaudi, Torino 1974, 736-37. J. Le Goff, *La civiltà dell'Occidente medievale*, Sansoni, Firenze 1969, 378.

⁷⁴ A. Fortini, *Nova vita* cit., 259-263.

⁷⁵ Proprio perché la lebbra «esprimeva il colmo dell'abiezione fisica, essa suscitava anche il gesto massimo di carità cristiana: il bacio al lebbroso, come aveva dato esempio S. Luigi». Cf. M. S. Mazzi, *Salute e società nel medioevo*, La Nuova Italia, Firenze 1978, 52. Cf. J. C. Schmitt, *Religione, folklore e società nell'occidente medievale*, Laterza, Roma-Bari, 291-92. A questa situazione si riferisce anche *I Cel.* quando, dopo aver narrato, ricollegandosi al *Test.*, che anche per Francesco la vista dei lebbrosi era insopportabile, tanto che si tappava il naso con le mani, al par.17 ci descrive il bacio al lebbroso per mostrarci la pienezza della nuova vita di Francesco *I Cel* 17, 16 »Leprosus unum obvium habuit die quadam, et semetipso fortior effectus accessit, et osculatus est eum.«

⁷⁶ *PL*, t. 20.,462.

⁷⁷ *II Cel.*, cap. V, par. 9, 136: »Nam inter omnia infelicia monstra mundi Franciscus leprosus naturaliter abhorrens, leprosum die quadam obvium habuit, cum iuxta Assisium

ti ad una realtà storico-sociale ben precisa, quando si narra delle visite di Francesco ai lebbrosi.⁷⁸ Le »visitationes« ai lebbrosi erano infatti espressione tipica della pietà del tempo. L'importanza di tale episodio risiede piuttosto nel passaggio progressivo di conversione: l'incontro con il primo lebbroso rappresenta una vittoria importante su se stesso. Da allora, aggiunge il nostro autore, »vere quod prius sibi erat amarum, id est de leprosis videndis et tangendis, in dulcedinem est conversum«⁷⁹. D'ora in avanti Francesco è amico e compagno dei lebbrosi. Per indicare questa evoluzione la *Legenda* ancora una volta non a caso utilizza un aggettivo nuovo e molto più forte del »mutatus«; adopera infatti »alteratus in bonum post leprosorum visitationes«⁸⁰. L'atto concreto riassuntivo del disprezzo della mentalità del secolo si realizza nell'incontro con i lebbrosi. Da quel momento egli continua a svincolarsi dal proprio egoismo, fino al punto di »sapersi vincere perfettamente, con l'aiuto di Dio«⁸¹. Non si tratta di un cammino facile, anzi comporta una lotta spirituale contro ogni ripensamento, sfiducia, tentazioni, dubbi, accompagnata da sofferenza interiore, insicurezza sul proprio futuro, non sapendo come compiere »opere« ciò che la mente aveva concepito. Tutto questo avviene mentre Francesco rimane per alcuni giorni in preghiera nella grotta.⁸² Anche in quest'occasione punto di riferimento è *I Cel.* par.6,11-27. È proprio in occasione di questa sofferenza spirituale che per la prima volta compaiono nella *Leg. III soc.* i termini »vir Dei« e »miles Christi«.⁸³ Secondo l'analisi puntuale di L. Laba Lajar, »il titolo 'vir Dei' riferito a Francesco appare 9 volte nella parte che tratta della sua conversione, 9 volte nella parte sulla fondazione dell'ordine e la vita dei primi seguaci, (par.25-45), dove anch'essi sono chiamati 'viri Dei'; 11 volte nei paragrafi dedicati all'approva-

equitaret. Qui licet sibi taedium non parvum ingereret et horrorem, ne tamen velut mandati transgressor datae fidei frangeret sacramentum, ad deosculandum eum, equo lapsus accurrit... Et statim equum ascendens et huc et illuc se convertens cum campus pateret undique liber, nullis obiectis obstaculis, leprosum illum minime vidit«.

⁷⁸ Si ricorda infatti »Post paucos autem dies, assumens multam pecuniam ad hospitale leprosorum se transtulit, et congregans omnes simul dedit cuilibet eleemosynam osculans eius manum« *Leg. III soc.*, cap. IV, par. 11, 97.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Leg. III soc.*, cap 4, par 12, 28.

⁸¹ *Leg. III soc.*, 97, »Exinde coepit magis ac magis seipsum contemnere donec ad sui victoriam perfecte Dei gratia perveniret«.

⁸² *Ibid.*, 98-99, »Quod attendens humani generis inimicus ipsum ab incepto bono retrahere nititur, ei timorem incutiens et horrorem. Nam quaedam mulier erat Assisii gibbosa deformiter quam daemone viro Dei apparens, sibi ad memoriam reducebat... Sed Christi miles fortissimus minas diaboli vilipendens intra cryptam devote orabat ut Deus dirigeret viam suam.«

⁸³ *Leg. III soc.*, 98, »... viro Dei apparens, sibi ad memoriam reducebat...«; »Sed Christi miles fortissimus, minas diaboli vilipendens, intra cryptam devote orabat«.

zione della forma di vita e prima organizzazione (46-67), e 2 volte nella parte finale⁸⁴. Da sottolineare, per quanto riguarda l'utilizzo dello stesso termine anche nei confronti dei primi seguaci, che probabilmente serve a portare avanti il discorso di identificazione dei fratelli nel fondatore.

A questo punto, seguendo lo schema del *Test* e di *I Cel.*, Francesco comprende meglio tutto il cammino precedentemente compiuto. Si pente così dei suoi peccati: può in effetti farlo solo quando è già cambiato. In tal modo la Legenda si sforza di spiegare il Testamento. Francesco rifiuta coscientemente tutto il male, ogni tipo di male, però non è sicuro di non ricadervi. Il Francesco che l'autore ci presenta non è dunque un eroe infallibile, ma è persona conscia dei propri limiti. Di che cosa poi dovesse pentirsi, non ci viene rivelato. Del resto anche nel *Test*, ricordando la propria conversione, Francesco definisce il periodo precedente con un generico »cum essem in peccatis«⁸⁵. Probabilmente intende riferirsi più ad un atteggiamento del cuore, ad una mentalità che aveva bisogno di essere cambiata. Come propone il Manselli, forse il pensare »saeculariter« non sarebbe altro che, fondamentalmente, un dimenticarsi di Dio, un »agire« di fatto come se non esistesse.⁸⁶ A questo punto, per evidenziare il cammino compiuto, il nostro autore rinnova la memoria degli amici, da cui Francesco è ormai lontanissimo »mentaliter«, sebbene »corporaliter« ogni tanto si ritrovi con loro. Viene quasi ripetuto l'episodio della »brigata« ricordato in precedenza. È solo dopo aver compreso meglio anche tutta la propria personale povertà, che Francesco è pronto per un'ulteriore coscientizzazione, apice della nuova mentalità: scopre infatti che il »Dominum« è Gesù Cristo crocifisso. Siamo giunti così al culmine di questa prima parte e di tutta l'opera.

4.5 *Il crocifisso di S. Damiano*

È il punto di arrivo di tutto il precedente cammino, come in un »itinerarium mentis ad Deum«. Alcuni giorni dopo che il Signore ha rivelato a Francesco che gli sarà fatto conoscere »quid agere oportet«, si svolge l'episodio di S. Damiano. In *I Cel.* tale comprensione avviene, come nella Legenda, dopo l'episodio della lotta spirituale. La ripresa è letterale⁸⁷, volta a segnalare l'inserimento di un elemento di novità nella tradizione comune, e nello stesso tempo una correzione precisa. Tommaso, dopo aver narrato l'incontro con

⁸⁴ Cf. L. Laba Lajar, *Franciscus vir Dei* cit., 84 ss.

⁸⁵ *Test.*, 1, 310.

⁸⁶ Cf. R. Manselli, *San Francesco d'Assisi*, Bulzoni, Roma 1980, p 49.

⁸⁷ *I Cel.*, cap III, par 7, 10 »Quadam vero die, cum Domini misericordiam plenissime invocasset, ostensum est ei a Domino, quid ipsum agere oportet.«; *Leg. III soc.*, cap. V, par. 13, 99, »Quadam vero die, cum misericordiam Domini ferventius imploraret, ostendit illi Dominus quod sibi diceretur in proximo quid ipsum agere oportet.«

gli amici, mostra un Francesco che »convertito e sospinto dalla forza impellente dello Spirito«, v'è a vendere a Foligno un grosso carico di stoffe.⁸⁸ E vende anche il cavallo, che pur doveva servirgli per il viaggio di ritorno. Tommaso giustifica questo fatto col dire che fu 'felix mercator', ma questo non soddisfa pienamente le richieste di spiegazione di chi legge.⁸⁹ L'*AP* si comporta allo stesso modo e situa subito dopo il sogno di Spoleto la vendita delle stoffe.⁹⁰ L'autore della *Leg. III soc.* risulta invece più chiaro, forse perchè a conoscenza di particolari inediti. Come fa notare il Nanni, ora tutto acquista un senso logico: »ecco l'autore della Leggenda proteso a dare una base, che nel Celano difettava⁹¹, inserendo al posto giusto l'episodio chiarificatore: l'estasi-visione-locuzione del crocifisso di S. Damiano⁹². Nella *Leg. III soc.* »dopo l'incontro, infiammato nel cuore d'amore per Gesù crocifisso, Francesco, intendendo riparare la chiesa, così come ha compreso, si muove subito e v'è a Foligno per vendere le stoffe. Vuole vendere perchè per riparare una chiesa occorrono molti denari. Così la vendita del cavallo acquista un senso insieme alle altre azioni di Francesco⁹³. Probabilmente però il significato vuole essere ancora più profondo. Con l'incontro di S. Damiano il lungo cammino della conversione di Francesco trova la svolta decisiva, perchè d'ora in poi egli sarà »vulneratum et liquefactum« nel cuore al ricordo della passione del Signore. Sono termini che esprimono una realtà ancora più forte del »mutatus« e »alteratus«. Si tratta di un percorso che lo ha portato ad incontrare e ad immedesimarsi con i poveri, in modo sempre più profondo. Un incontro anticipato dagli incontri precedenti, (con i poveri, con l'indigente che chiedeva l'elemosina, con i lebbrosi), ma che nello stesso tempo li svela e li comprende profondamente. Qui l'«itinerarium» giunge al suo culmine: Francesco fa l'esperienza di Cristo povero e sofferente. Da questo deriva tutto il resto.

⁸⁸ *I Cel.*, 11, »Surgit proinde... et praeparato equo, super eum ascendit assumptisque secum pannis ad vendendum, ad civitatem quae Fulgineum vocatur, festinus devenit. Ibi ex more venditis omnibus quae portabat, caballum cui tunc insederat, felix mercator, assumpto pretio dereliquit... ».

⁸⁹ G. Nanni, *Rilettura della Leggenda dei tre compagni*, in *Studi Francescani* 79 (1982), 100.

⁹⁰ *AP*, 34.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Leg. III soc.*, 99-100, »Paucis autem diebus elapsis, cum ambularet iuxta ecclesiam Sancti Damiani, dictum est illi in spiritu ut in eam ad orationem intraret. Quam ingressus coepit orare ferventer coram quadam imagine Crucifixi, quae pie ac benigne locuta est ei dicens: 'Francisce, nonne vides quod domus mea destruitur? Vade igitur et repara illam mihi'«.«Ab illa itaque hora ita vulneratum et liquefactum est cor eius ad memoriam Dominicae passionis...»; »Ex dicta igitur visione et allocutione Crucifixi gavisus surrexit... et ascendens equum assumensque pannos diversorum colorum ad civitatem quae dicitur Fulgineum pervenit, atque ibi venditis equo et omnibus quae portaverat, ad ecclesiam Sancti Damiani continuo est reversus.«

⁹³ G. Nanni, *Rilettura cit.*, 100.

Che si tratti dell'incontro con Cristo povero è manifesto dalle azioni conseguenti. La visione di Cristo gli suggerisce infatti la spogliazione dei beni. Francesco si priva di quello che possiede; vende ogni cosa, anche il cavallo. È la conclusione di un processo in cui l'autore della *Leg. III soc.* ha scandito i passi, sottolineando, rispetto alle fonti precedenti, molti più episodi o riferimenti attinenti ai poveri. Che sia il punto culminante è rilevato anche dalla struttura stessa del racconto, che fino ad ora ha seguito uno schema cronologico, con alcune riprese a spirale. Arrivato a questo punto, l'autore si arresta, riassume il passato di Francesco e annuncia il suo avvenire. Come sottolinea, tra gli altri, anche G.Petrocchi, «nella *Legenda Trium Sociorum* c'è una consapevole concezione del cristocentrismo di Francesco»⁹⁴. E Cristo assume un volto preciso, quello di un povero.

Se confrontiamo quanto ci dice la *Leggenda* con l'esperienza che Francesco ci presenta di sé, si può notare una certa aderenza ai suoi intendimenti. Il tema del Cristo povero è presente negli scritti di Francesco: egli infatti intende la «sequela» come cammino di identificazione con i poveri reali e concreti del suo tempo. Basta considerare anche solamente le indicazioni contenute nella *RegNB* concernenti il lavoro, l'elemosina, il divieto di possesso del denaro⁹⁵ per rendersi conto che la sua proposta cristiana si basa sull'assunzione di un modo di essere concreto, di una vita basata sul non avvalersi di alcun strumento di potere. Consisteva nel condividere fino in fondo la condizione di instabilità, precarietà e insicurezza tipica dei poveri del suo tempo. Francesco ricongiunge esplicitamente due situazioni che fino ad allora si escludevano.⁹⁶ Egli incontra Cristo personalmente e concretamente nei poveri, negli ultimi della società. La *Leg. III soc.* non percepisce tutta la portata concreta di questa «sequela»; evidenzia tuttavia una consapevolezza dell'intuizione di base, dell'importanza attribuita da Francesco all'incontro con i poveri del suo tempo. La *Legenda* ci offre inoltre la prima testimonianza del crocifisso di S. Damiano, il che ci fa ritenere, come espresso anche dal Beguin⁹⁷ che tali ricordi provengano dalla memoria dei compagni che avevano vissuto personalmente con Francesco.

⁹⁴ G. Petrocchi, *Francesco d'Assisi. Gli scritti e le leggende*, Rusconi, Milano 1983, 38; S. da Campagnola, *Francesco d'Assisi nei suoi scritti e nelle sue biografie dei secoli XIII-XIV*, Ed. Porziuncola, Assisi 1977, 106.

⁹⁵ Es. *RegNB* VII, VIII, IX.

⁹⁶ M. Mollat, *I poveri nel medioevo*, Laterza, Roma - Bari 1983, 39, 65, 133-144, «La generazione di Francesco di Assisi ha assegnato certo un posto nuovo ai poveri nella società, acquistando consapevolezza della loro condizione e mutando atteggiamento verso di loro... Gli atti di Francesco »trovano radici nello spessore di una tradizione di carità più che millenaria, nel riferimento diretto al Vangelo, passando per gli At, come per i loro predecessori»; «Ecco la novità: la stima del povero e dell'afflitto per il suo valore spirituale e umano, e non più in quanto strumento ancora servile, di salvezza del ricco».

⁹⁷ P.B. Beguin, *L'Anonyme* cit., 175, 286.

Questo episodio, ripreso sia dalla II Cel, sia dalla *Legenda maior* di Bonaventura, subirà variazioni e amplificazioni notevoli.⁹⁸ Al di là del problema di attendibilità storica in se stessa, - un nucleo base di verità storica è comunque sicuramente presente -, quello che si può riscontrare è soprattutto la diversa valenza che tale episodio assume nelle varie biografie. Nella *Leg. III soc.* è chiaramente sottolineato un momento di comprensione interiore di Francesco, si tratta del culmine di un processo di trasformazione iniziato precedentemente. Nelle biografie successive acquista invece sempre più importanza l'aspetto agiografico-miracolistico. L'episodio subisce così un'evoluzione: non si tratta più tanto di una comprensione interiore, ma di una visione. Così in Bonaventura il crocifisso finirà per muovere le labbra.⁹⁹ Per quanto riguarda la *Leg. III soc.*, il crocifisso di S. Damiano è il culmine di una linea di immedesimazione sempre più profonda con gli ultimi, di una scala, in cui un progressivo approfondimento interiore si traduce in termini sociali. Inizia a questo punto il tema della conformità di Francesco a Cristo, si ricorda infatti che «Ab illa itaque hora ita vulneratum et liquefactum est cor eius ad memoriam Dominicae passionis, quod semper dum vixit stigmata Domini Iesu in corde suo portavit, sicut postea apparuit...». Ferite che poi si fecero vedere visibilmente nel suo corpo. Così spesso piangeva ad alta voce, e per ricordarsi della sofferenza di Cristo si asteneva anche da cibi e da bevande. Questi «flash» riguardanti il futuro di Francesco intendono mostrare la sua conformità al maestro, dovuta al fatto di aver sperimentato personalmente l'amore, fino alla croce, del Signore per lui.

Il rovesciamento dei criteri di giudizio e di comportamento, evidenziato progressivamente e giunto proprio qui al suo culmine, è la premessa per l'uscita concreta «corporaliter» di Francesco dal secolo, per l'abbandono totale dei valori correnti. L'incontro con Cristo povero e crocifisso ha determinato e gli fa comprendere un nuovo rapporto con la realtà, a cui è legato tutto, passato, presente e futuro e che si realizzerà poi pienamente nella scoperta della vita «evangelii»¹⁰⁰. Proprio perché l'uscita dal mondo fa da premessa alla «scoperta» della vita evangelica, alla comprensione profonda della proposta religiosa che Francesco intese attuare insieme ai fratelli, rinviando ad altra occasione un'analisi puntuale di tali momenti.

⁹⁸ Cf. anche Th. Desbonnets, *La Legenda des Trois Compagnons. Nouvelles Recherches* cit.

⁹⁹ *Leg. mai.*, cap. II, par. 1, 563, «Cumque lacrimosis oculis intenderet in dominicam crucem vocem... Tremefactus Franciscus, cum esset in ecclesia solus, stupet ad tam mirandae vocis auditum, cordeque percipiens divini virtutem eloquii, mentis alienatur excessu...»

¹⁰⁰ *Test.* 14, 15, 310, «Et postquam Dominus dedit mihi de fratribus, nemo ostendebat mihi, quid deberem facere, sed ipse Altissimus revelavit mihi, quod deberem vivere secundum formam sancti Evangelii.»; *Ibid.*, 16, 310, «Et illi qui veniebant ad recipiendam vitam, omnia quae habere poterant, dabant pauperibus.»

5. Conclusioni

L'analisi interpretativa dei primi capitoli della *Legenda Trium Socio-rum* dedicati al processo di conversione di Francesco, ci ha permesso di giungere ad alcune prime conclusioni, che confermano le ipotesi di partenza. Il processo di conversione, volto ad approfondire progressivamente il tema della povertà, culmina nell'incontro con il crocifisso di S. Damiano e si realizzerà poi nell'abbandono del mondo. Gli elementi di novità che la *Leg. III soc.* presenta, rispetto alle fonti precedenti, sono, da una parte, un preciso impianto teologico-spirituale di base, dall'altra una maggior attenzione ed una maggiore fedeltà ai dati storici, tanto da far emergere diversi elementi di quotidianità della città di Assisi, presenti solo in tale biografia. Non manca la registrazione e la presenza, nel tessuto del testo, di alcuni elementi agiografici. Queste brevi considerazioni ci fanno ritenere quanto mai necessario proseguire nell'analisi di questa fonte, che ha ancora molto da rivelare sulla figura di Francesco, sulla forma di vita evangelica da lui vissuta e sull'esperienza comunitaria della fraternità che allora ebbe origine.

Roman Globokar
Ali potrebujemo novo etiko?
Kritično ovrednotenje bioetičnega
utilitarizma Petra Singerja

Povzetek: Izreden znanstveni razvoj postavlja na preizkus tradicionalno etiko. Človekova vedno večja moč kliče po novi odgovornosti. Ali tradicionalna načela etike še lahko pomagajo reševati povsem nove dileme? Peter Singer je prepričan, da je potrebno tradicionalno etiko nedotakljivosti človeškega življenja zamenjati z etiko kvalitete življenja. Dostojanstvo osebe pripisuje bitjem, ki izpolnjujejo določena merila: sposobnost čutenja, razumnost, zavedanje samega sebe, sposobnost načrtovanja prihodnosti. Teh sposobnosti nimajo ne zarodki ne novorojeni ne težko prizadeti, pa tudi neozdravljivo bolni ne. Imajo pa jih nekateri višje razviti sesalci. Prepričani smo, da njegova etična teorija temelji na arbitrarnosti ter tako prinaša nove oblike diskriminacije. Sodobne etične dileme ne kličejo k sesutju tradicionalne etike, ampak k poglobitvi etičnega temelja spoštovanja vsake človeške osebe in k razširitvi človekove odgovornosti do vsega, kar živi, ter do prihodnjih generacij.

Ključne besede: kriza etike, znanstveno-tehnična civilizacija, biocentrizem, bioetika, utilitarizem, oseba, splav, detomor

Abstract: **Do We Need New Ethics? Critical Evaluation of Peter Singer's Bioethical Utilitarianism**

The exceptional scientific development strongly tests traditional ethics. Man's increasing power demands a new responsibility. Are traditional principles of ethics still helpful in resolving completely new dilemmas? Peter Singer is convinced that traditional ethics concerned with inviolability of human life should be replaced by an ethics on the basis of quality of life. He holds that the dignity of a person can be attributed to beings fulfilling certain criteria: ability to feel, reason, awareness of the self, ability to plan one's future. Neither embryos nor newborns nor severely handicapped nor those with incurable diseases have these abilities. On the other hand, some higher developed mammals have them. We believe that Singer's ethical theory is based on arbitrariness and thus brings new forms of discrimination. The present ethical dilemmas do not require a destruction of traditional ethics but call for a deepening of the ethical foundation of the respect for every human person and for a broadening of the responsibility for everything alive and for the future generations.

Key words: ethical crisis, scientific-technological civilization, biocentrism, boethics, utilitarianism, person, abortion, infanticide.

.1 Novi izzivi za etiko

Nove pridobitve civilizacije

Človek danes bolj kot kdaj koli lahko izbira med življenjem in smrtjo: svojega življenja, življenja njegovih bližnjih, celega človeštva, vseh živih bitij. Razvoj tehnike na medicinskem področju drvi z astronomsko hitrostjo. To, kar so bile pred desetletje samo sanje, je danes že resnično. Trženje s krvjo, z organi, z embriji, genetsko spremenjene rastline in živali,

manipulacija s človeškimi geni, umetno oplojevanje, kloniranje in problem presežnih zarodkov, vprašanje evtanazije in vzdrževanja življenja na aparatih (vse to in še kaj bi se lahko dodalo) spreminja naš pogled na življenje, na zdravje/bolezen in na smrt.

Novi dosežki na tehničnem področju omogočajo modernemu človeku, da odločilno posega v človekovo življenje in biosfero ter ju spreminja. Krize dvajsetega stoletja pa razkrivajo dvorezen značaj te želje po napredku. Ni vse, kar je tehnično mogoče, tudi etično sprejemljivo. Ekološka kriza in konflikti na področju medicine, ki se pojavljajo zaradi novih tehnik, možnosti genske manipulacije, problem prenaseljenosti, proces globalizacije z njenimi pozitivnimi in negativnimi posledicami ter vprašanje o globalni pravičnosti silijo k poglobljenemu etičnemu razmišljanju in izdelavi smernic za ravnanje v teh novih situacijah.

Ključno vprašanje je, ali je človek moralno dorasel moči, ki jo je pridobil z izsledki znanstveno-tehničnega razvoja. Zna *odgovorno uporabljati* pridobitve naše civilizacije? Mnogi moralni filozofi in teologi govorijo o nujnosti oblikovanja nove etike – etike, ki bi zmoгла uravnati ta razvoj, da bi tako človeštvo obvarovala pred lastnim uničenjem in uničenjem planeta.

Etični vakuum

Okvir današnjega življenja predstavlja znanstveno-tehnična civilizacija, ki nam vsak dan znova postreže z novimi odkritji in dognanji. Pri tem pa lahko kritično opazimo, da človekova moč in njegova odgovornost nista v sorazmerju. Judovski filozof Hans Jonas ugotavlja, da je človek danes pridobil izjemno moč, njegova etična odgovornost pa tej moči ni dorasla. Jonas ugotavlja, da se je obljuba moderne tehnike sprevrgla v grožnjo in da »dokončno neobzdrani Prometej kliče po etiki« (Jonas 1984, 7). Živimo v radikalno novem, neprimerljivem položaju, kjer predstavlja moderna tehnika predmet in obzorje etičnega razmišljanja. Novih izzivov, ki jih prinaša s seboj nov položaj, pa naj ne bi bilo mogoče rešiti s tradicionalnimi etičnimi principi.

Zakaj? Samo bistvo človekovega delovanja se je namreč kvalitativno spremenilo. Tehnika ni več samo sredstvo, ki človeku služi, ampak postaja človek vse bolj v službi tehnike, ki predstavlja zanj vseobsegajoče okolje njegovega delovanja. Tehnika čedalje bolj posega na vsa področja človeškega bivanja in odločilno določa razumevanje in delovanje človeka. Moderni človek se je znašel v paradoksnem položaju. Izredna moč, ki jo modernemu človeku ponuja tehnika, se uporablja v praznini etičnih norm in smernic. Narava je bila razglašena za etično nevtralno, brez notranje etične vrednosti, zato lahko človek v tak »razvrednoten svet« postavlja svoje vrednote, neodvisno od kakega naravnega oz. večnega reda. Naslednji korak v »razvrednotenju« pa predstavlja »razvrednotenje človeka«:

končno postane tudi človek etično nevtralen, tudi on postane ne samo predmet različnih znanosti, ampak tudi predmet moderne tehnike. Nove tehnologije dajejo človeku moč, da z novimi posegi izboljšajo njegovo bivanje. Toda vprašanje, ki se tukaj postavlja, je, kaj pomeni »izboljšati« življenje? Jonas opozarja, da živimo v »etičnem vakuumu« (Jonas 1984, 57) in da nimamo jasnih moralnih načel, po katerih naj bi se odločali. Moderni človek trepeti pogreznjen v goloto nihilizma, »v kateri se največja moč družji z največjo praznino, najvišja sposobnost z najmanjšim znanjem o tem, čemu« (Jonas 1984, 57).

Biološko-kozmična marginalnost človeka

Novoveška etika temelji na avtonomiji človeka. Človek je vedno lahko le cilj moralnega delovanja, nikoli pa ne sredstvo. Človek je razumljen kot svobodno in razumno bitje, ki je nedotakljivo. Ena od formulacij kategoričnega imperativa pri Kantu pravi, da ravnaj tako, da je človek vedno cilj delovanja, in nikoli sredstvo (prim. Kant 2003, 102).

Postmoderno vzdušje na etičnem področju zaznamuje neke vrste zbežanost glede človekove svobode. Obdobje naivnega zaupanja vanjo, ki je bilo na neki način značilno za moderno, je mimo. Zavedamo se ambivalentnosti človekove svobode, njene večplastne pogojenosti (biološke, psihološke, družbene, ekološke ...). Za to zbežanostjo pa se skriva – kot pravi moralni teolog Josef Römelt – »radikalnejše eksistenčno vprašanje, kakšen smisel ima svobodno in zavestno življenje znotraj nepremostljive družbene in biološke določenosti, znotraj univerzalne in hkrati anonimne evolucije« (Römelt 1996, 26). Takšna negotovost glede smisla človekovega življenja privre na dan pri različnih bioetičnih vprašanjih (tako na področju medicinske kot na področju ekološke etike). Kdo je sploh človek in kakšen je pomen njegovega življenja? Današnja kultura je postala do temeljev negotova glede pomena razlikovanja med različnimi oblikami življenja, glede odnosa med človekom kot bitjem svobode in človekovim okoljem, med človekom in živaljo, med človeško osebo in njegovim telesom. Iz antropocentričnega pogleda na svet, ki je bil značilen za humanistično etiko novega veka (poudarjanje človekove svobode), se razvija »biotehnološka kazuistika genetične in funkcionalne identitete« (Römelt 1996, 26). Poudarja se t.i. biocentrizem, ki človeku v naprej ne pripisuje nobene posebne vloge, ampak je vse odvisno od npr. stopnje sposobnosti čutenja, kakor je pač hierarhija v naravi.

Novoveški znanstveni razvoj na področju medicine je človeku prinesel neverjetno razširitev njegovega polja svobodnega delovanja, vendar pa se obrača tudi proti njegovi izkušnji svobode. Človek postaja z razvojem medicine tudi predmet svojega delovanja. Z obvladovanjem naravnih vzročnih povezav je človek samega sebe popredmetil. Tako nekateri razumejo željo po evtanaziji kot protest proti stehnziranemu svetu in za-

govor človekove svobode ter spoštovanja osebnega dostojanstva. Toda, ali je lahko neposredna in aktivna povzročitev smrti (evtanazija) izraz dostojanstva svobode?

V tej novi situaciji so različne teorije, ki odrekajo človeku posebno mesto znotraj kozmosa. Ena od takih teorij je utilitaristična etika Petra Singerja.

.2 Personalizem Petra Singerja

Peter Singer se je rodil leta 1946 v Melbournu v Avstraliji in je eden od najvplivnejših sodobnih bioetikov. Njegovi pogledi dvigajo veliko prahu. Za nekatere je najvplivnejši živeči filozof, za druge pa najbolj nevaren človek na svetu. Največ k temu kontroverzному pogledu nanj prispeva njegovo prepričanje, da se mora človek odreči utvari, da je nekaj posebnega znotraj celotnega naravnega okolja. Priviligiranje človeka na podlagi pripadnosti vrsti *homo sapiens* obtožuje *specizma*, t.j. nedovoljeni diskriminaciji drugih živalskih vrst s strani človeka, ki temelji na predpostavki o človekovi večvrednosti (prim. Singer 2004, 206). Človek s samim dejstvom, da je človek, nima posebnega mesta znotraj živih bitij. Singerjeva filozofija postane eno temeljnih izhodišč gibanja za pravice živali. Njegova misel temelji na enakovrednem upoštevanju interesov vseh bitij, ki lahko občutijo užitek ali bolečino, ne glede na pripadnost vrsti (prim. Singer 1975).

Pojmovanje osebe

V nasprotju s tradicionalno etiko Singer ne razlikuje med človekom in ostalimi bitji, ampak med osebo in ne-osebo. Posebno mesto človeka je plod verskih predsodkov, ki jih je po Singerju treba preseči. Znanstveno gledano ni bistvene razlike med človekom in ostalimi živalmi, zato je potrebno spremeniti tudi naš etični pogled na živali. Tudi žival, ki ni človek, je potrebno prepoznati kot osebo in ji pripisati osnovne pravice, če izpolnjuje določene kriterije. Oseba ni le opisna značilnost nekega bitja, ampak vsebuje etični temelj za zaščito pravice do življenja. Kdo je torej oseba po Singerju? Oseba je bitje, ki čuti, razmišlja, se zaveda sebe in načrtuje prihodnost (prim. Singer 1984, 78 in 104). Iz tega izhaja prepričanje, da človeški zarodek, anencefalični otrok in bolnik v terminalnem stadiju bolezni niso osebe in imajo nižji moralni status kot odrasle gorile ali šimpanzi, ki jim Singer podeljuje status osebe. Sprašuje se: »Zakaj bi morali obravnavati življenje anencefaličnega človeškega otroka kot sveto, hkrati pa ubijati zdrave pavijane, da bi jim vzeli organe?« Prepričan, da ni nobene bistvene ločnice med človekom in ostalimi živimi bitji, odgovarja: »Nova vizija ne dopušča nobenega prostora tradicionalnim odgovorom na ta vprašanja, češ: ljudje smo posebna stvaritev, neskončno dra-

gocenejša od vseh drugih živih bitij, in sicer zato, ker smo ljudje. V luči novega razumevanja našega mesta v vesolju bomo morali opustiti tradicionalne odgovore in popraviti meje naše etike« (Singer 2004, 217).

Znanstveno-tehnološki razvoj je pripeljal do situacij, v katerih bi bilo po Singerjevem mnenju absurdno ravnati po načelih tradicionalne etike. Mejni primeri kažejo, da bi bilo podaljševanje življenja marsikdaj povsem nehumano. Stari etiki nedotakljivosti življenja, ki izhaja iz svetosti vsakega človeškega bitja, Singer postavlja nasproti novo etiko »kvalitete življenja«, po kateri človeku status osebe ni dan že s samim dejstvom, da je človek, ampak je oseba bitje, ki čuti, razmišlja, se zaveda in lahko načrtuje prihodnost. S pomočjo teh novih kriterijev bi lahko rešili marsikatero sodobno bioetično dilemo. Tradicionalna etika naj bi bila po mnenju avstralskega bioetika protislovna, nedosledna in nesposobna soočenja s spremembami na področju medicinske tehnologije. Bistveno naj bi k njeni krizi pripomogel zaton religiozne avtoritete v sodobnem svetu (predvsem je tukaj mišljeno krščanstvo) ter vedno večji znanstveni napredek in boljše poznavanje izvora in narave naše vrste (prim. Singer 2004, 11-17).

Za rešitev iz tega nemočnega položaja je potrebno radikalno pretresti naša dosedanja stališča. Singer pledira za temeljni obrat tudi na področju etičnega mišljenja, saj se je tradicionalno gledanje na življenje nasploh sesulo: »Čas je za novo kopernikansko revolucijo. Spet bo to revolucija proti sistemu idej, ki smo jih podedovali iz obdobja, ko je mišljenju gospodovala vera. Ker bo izzvala naš predsodek, po katerem smo ljudje v središču *etičnega* vesolja, bo naletela na močan odpor s strani tistih, ki se ne morejo sprijazniti s takšnim udarcem po človeškem ponosu. Na začetku se bodo pokazale težave, ki jih bo prinesla s sabo, in treba bo previdno ubirati korake na novih tleh. Mnogim se bodo zdele njene ideje preveč šokantne, da bi jih jemali resno. Toda sčasoma bo le prišlo do spremembe. Tradicionalni nazor, da je sleherno človeško življenje sveto, se preprosto ne more več soočiti s celo vrsto dejstev, ki so že del življenja. Nov pogled pa obljublja svežino in pristop, ki obeta več« (Singer 2004, 223). Gre torej za temeljit premislek o vprašanju statusa človeškega življenja znotraj naravnega sveta, ki nadomešča stare etične predpostavke z novimi temelji.

Ena od bistvenih predpostavk nove etike je, da je vsaka diskriminacija na podlagi vrste nedopustna. Singer navaja dejstvo, da je genetska razlika med človekom in šimpanzom le 1,6 %, kar je manj kot razlika med dvema različnima vrstama gibbonov (prim. Singer 2004, 210). Biološka sestava človeka ne postavlja temeljev za poseben status človeka znotraj živalskega sveta. Singer navaja, da je človeštvo skozi zgodovino širilo krog tistih, ki jih upošteva kot sebi enakovredne: »od plemena do naroda, od naroda do rase, od rase do vrste« (Singer 2004, 240). Sedaj pa je čas, da

ta krog razširimo na vsa živa bitja, ki so sposobna čutenja, bolečine in zavesti. Pravice, ki jih zagotavljamo ljudem, moramo zagotavljati tudi živalim, ki imajo podobne značilnosti kot ljudje. Zato Singer ugotavlja, da »ne more biti upravičeno, da bolj ščitimo človeško življenje kakor življenje živali, ki ni človek, kadar človeško bitje v katerikoli odločilni značilnosti očitno ne dosega ravni živali« (Singer 2004, 242). Tako naj bi bilo življenje anencefaličnega otroka manj vredno od življenja malega šimpanza, saj dosega prizadeti otrok nižjo življenjsko raven od šimpanzovega mladiča. V svojem delu *Practical Ethics* v podobnem kontekstu zapiše: »Življenje novorojenega ima torej manjšo vrednost kot življenje prašiča, psa ali opice« (Singer 1984, 121). Človek se mora soočiti z dejstvom, da ni nič posebnega znotraj naravnega sveta in da v marsikaterem primeru bitja druge vrste presegajo njegove sposobnosti. »Intelektualno razvitejše živali, ki niso ljudje, imajo duševno in čustveno življenje, ki je v vsakem pomembnem pogledu enako ali večje od intelektualno hudo prizadetih človeških bitij« (Singer 2004, 238). Za vnetega zagovornika pravic živali je tako stališče dejstvo in ne subjektivna ocena.

Vprašanje splava in detomora

Najbolj stališča tradicionalne etike pretresa Singerjeva presoja o etični dopustnosti detomora (infanticida) v primeru prizadetih otrok. Še vedno živ spomin na evgenično početje nacističnega režima, ki je odločal o tem, katero življenje je vredno, da živi, in katero ne, onemogoča nekritično sprejemanje Singerjevega stališča. Po njegovem prepričanju bi morali starši odločati o usodi življenja svojega otroka in ne država. S tem se distancira od nacistične ureditve in se zelo približa ureditvi večini držav glede vprašanja dopustnosti splava. Z legalizacijo splava torej države dopuščajo, da človek odloča o vrednosti drugega življenja in mu odreče temeljno pravico do življenja. Singer jasno pokaže na absurdno, pravzaprav hipokratsko držo sodobnih pravnih ureditev, ki omogočajo splav, hkrati pa prepovedujejo detomor. V knjigi *Razmislimo znova o življenju in smrti* navaja primer dveh zakoncev, ki sta se v štiriindvajsetem mesecu nosečnosti odločila za splav, ker je zarodek ogrožal življenje matere. Naslednji dan po odločitvi je prišlo do prezgodnjega rojstva. Ker je bila velika verjetnost, da bo otrok, če bo preživel, prizadet, sta prosila, da naj zdravniki ne uporabijo nobenih metod zdravljenja. Zdravniki želji staršev niso ustregli, saj jih zavezuje medicinska etika in pravo, da ohranjajo življenje. Otroka so priključili na respirator, čeprav je bilo kmalu jasno, da bodo njegovi možgani poškodovani. Mati je zapisala v svoj dnevnik: »Ženska lahko prekine popolnoma zdravo nosečnost s splavom pri štiriindvajsetih in pol tednih, to je legalno. Tudi narava lahko konča zapleteno nosečnost v štiriindvajsetem in pol tednu, toda otroka je potrebno rešiti za vsako ceno. Kar koli manj od tega je nelegalno in nemoralno« (navaja Singer 2004, 106).

Singer ugotavlja, da »drobcen in mnogo prezgodaj rojen otrok na oddelku za intenzivno nego v prvem dnevu svojega življenja v resnici ni bil tako drugačen od zarodka, ob katerem sta se starša odločila za splav, se pravi dan pred njegovim rojstvom. Čemu naj bi bila lokacija zarodka/novorojenca, znotraj ali zunaj maternice, tako pomembna, da bi določala začetek novega človeškega življenja« (Singer 2004, 126). Na drugem mestu ugotavlja podobno: »Kako ima lahko bolnišnica oddelek za intenzivno nego prezgodaj rojenih otrok, kjer se zdravniki in sestre trudijo štiriindvajset ur na dan reševati mnogo prezgodaj rojene otroke, medtem ko na drugem koncu hodnika porodničarji in ginekologi splavljajo zarodke, ki so bolj razviti kot prezgodaj rojeni otroci, katere si prizadevajo rešiti?« (Singer 2004, 106)

Avstralski bioetik želi priti do dna vprašanja, kdaj se začne osebno dostojanstvo posameznega bitja. Pri tem se delno nasloni na argumente nasprotnikov splava, ki zagovarjajo kontinuiteto v človekovem razvoju, iz česar sledi, da rojstvo ne predstavlja pomembne spremembe v naravi bitja (prim. Singer 2004, 159). Tudi pred rojstvom je zarodek nedvomno človeško bitje. Vendar to za Singerja ni argument za to, da bi to bitje imele moralni status osebe. Novorojenec sam v sebi še nima statusa osebe, torej nima neodtujljive pravice do življenja. Po njegovem je rojstvo sicer pomembna točka, vendar še ni tista ločnica, »pred katero je bil zarodek brez pravice do življenja in od koder naprej jo nenadoma pridobi, kakor vsako drugo človeško bitje« (Singer 2004, 159).

Kdaj se torej začne osebno dostojanstvo človeškega bitja? Singer se sprašuje, če je zmožnost občutenja bolečine zadosten razlog za pravico do življenja, ter zaključuje: »Če mislimo, da je, bomo morali priznati enako pravico (vsaj) vsakemu normalno razvitemu vretenčarju z relativno majhnimi možgani, denimo žabam in ribam; pri teh je namreč več dokazov o možganski dejavnosti in o zmožnosti občutja bolečine kakor pri zarodku v desetem tednu nosečnosti« (Singer 2004, 245). Dosledno zagovarjanje enakosti živalskih vrst postavlja zarodek na nižjo stopnjo vrednosti kot življenje žabe oz. ribe. Na podlagi tega Singer zagovarja, da bi bilo potrebno prepovedati poskuse na živalih, prav tako tudi ribolov (razen v primeru, če človek ne more drugače priti do zadostne količine hrane). Glede splava pa je po mnenju našega avtorja bistveno, da zarodek ne občuti bolečine, zato bi ga morali opraviti dovolj zgodaj oz. na neboleč način. Zaključí z besedami, da ni »nobenega razloga za nasprotovanje umetni prekinitvi nosečnosti, preden pridobi zarodek zavest« (Singer 2004, 246). Ker trpi riba v mreži bolj kot zarodek med umetno prekinitvijo nosečnosti, je po Singerju »argument proti hranjenju z ribami veliko močnejši od argumenta proti splavu« (Singer 2004, 246).

Avtor se zaveda, da s svojimi stališči deluje zelo provokativno in da večina ljudi ni pripravljena sprejeti njegovih pobud. Vendar je prepričan,

da je njegovo stališče koherentno in da bo prihodnost etičnega razmišljanja pokazala, da je njegova smer pravilna.

Kot smo že poudarili, za našega avtorja rojstvo ni bistvena ločnica, iz česar sledi, da tako kot zarodek tudi novorojenec še ni oseba, zato njegovo življenje ni »nič bolj upravičeno do zaščite kakor življenje zarodka« (Singer 2004, 247). Verjetno nas tako radikalno stališča šokira, vendar je skladno s globalnim stališčem Singerja. Kdo pravzaprav odloča o tem, kdaj ima človek pravico do življenja? Odločilno je sprejetje otroka s strani drugih.

Če obstaja možnost, da bo otrok, ki ga mati noče, posvojen, potem je to razlog za ohranitev njegovega življenja. »Nobenega razloga pa ni za ohranitev življenja novorojenca, če potem otroci čakajo na posvojitve in ni nikogar, ki bi jih vzel k sebi« (Singer 2004, 248). Odločilno besedo imajo torej starši oz. morebitni skrbniki. Če ni sprejetja novorojenca s strani drugega človeka, nima pravice do življenja. Sam v sebi, kolikor je rojeno človeško bitje, še ni odlikovan z neodtujljivo pravico do življenja. Tako stališče je seveda v nasprotju s sedaj veljavnimi pravnimi predpisi v domala vseh državah sveta.

Singer skuša opravičiti detomor v primeru rojstva prizadetih otrok. Svetuje, naj se starši odločijo za evtanazijo otrok, še preden se nanje navežejo. »To pomeni, da se ne navežemo na otroka, ki se je rodil, da se rešimo teh vezi, še preden se spletejo« (Singer 2004, 251). Na ta način bi se odpovedali svojemu otroku in dali priložnost, da bi se rodil drug otrok, ki bi imel boljše možnosti za življenje. Singer ugotavlja, da je danes prednatalna diagnostika rutina in da se od žensk pričakuje, da bodo splavile, če se pokažejo anomalije na plodu. Če si par želi otroka, poskusi znova. Ker Singer ne vidi bistvene razlike med zarodkom in novorojencem, dopušča, da se ista logika aplicira tudi v primeru novorojenega otroka, ki ga starša ne moreta sprejeti.

Še vedno pa nismo prišli do odgovora, kdaj postane otrok oseba. Singer predlaga, da je to osemindvajseti dan po rojstvu. Zaveda se, da gre za arbitrarno odločitev in da v tem obdobju otrok še nima razvitih vseh lastnosti, ki označujejo osebo, vendar se lahko v tem času starši odločijo, »ali je bolje prekiniti življenje, ki se je slabo začelo« (Singer 2004, 255). Pri tem spominja, da je tudi postavitve rojstva kot bistvena ločnica arbitrarna odločitev.

.3 Kritičen komentar

Etična stališča Petra Singerja so doživela in doživljajo veliko kritičnih ugovorov. Predvsem različne skupine, ki se ukvarjajo s prizadetimi osebami in različne krščanske skupnosti so se ostro odzvale na njegovo spreminjanje koncepta osebe. Zaradi njegovih radikalnih stališč glede odobra-

vanja evtanazije za težko prizadete otroke mu je nemški notranji minister celo prepovedal vstop v Nemčijo.

Glavni očitek njegovim stališčem je, da posameznik ne sme odločati o življenju druge osebe na podlagi njegovih kvalitiet. Takšen pogled je zelo blizu evgeniki, ki je izločala bolne in nenormalne otroke in ohranjala pri življenju samo zdrave. Dejstvo pa je, da je Singerjeva filozofija tudi blizu sodobni potrošniški logiki, da je vse, kar obstaja, na razpolago človeku, da bi užival in se obvaroval bolečine. Zakaj torej ne bi izvedli določenih poskusov, če nam tehnične možnosti to omogočajo? Bioetika kvalitete življenja razume človekovo dostojanstvo kot nekaj relativnega. Človeku samemu je zaupana presoja o tem, katero življenje je vredno živeti in katero ne. Tak način razmišljanja odpira vrata neskončnim možnostim manipulacije in zlorab. Kdo bo konec koncev zadnji razsodnik, ali je moje življenje še vredno živeti ali ne? Jaz sam, zdravniki, moji bližnji?

Po zrušenju teološkega temelja etike je razsvetljenstvo postavilo kot temelj človeško osebo, ki ne sme biti nikoli sredstvo, ampak vedno le cilj človekovega delovanja (Kant). Spodmakniti ta temelj nedotakljivosti in svetosti človeške osebe pomeni pravzaprav konec etike in predaja goli pragmatičnosti. Oseba ni oseba, ker jo kot tako sprejmejo, temveč je bitje sprejeto kot oseba, ker je oseba.

Za priznanje pravice do življenja po Singerju ni odločilna pripadnost določeni biološki vrsti, ampak samo stopnja samozavedanja, čutenja, uporabe razuma in zmožnosti načrtovanja prihodnosti, ki jo živo bitje doseže. Praktične posledice takega etičnega pogleda so več kot očitne. Vodijo k temu, da bodisi prepovemo vse poizkuse na višje razvitih sesalcih ali pa da dovolimo ekvivalente poskuse na novorojenčkih ali na duševno prizadetih ljudeh (prim. Singer 1984, 76-77). Znotraj etične perspektive je pod določenimi pogoji potrebno dati prednost živali, ki je na višji stopnji čutenja, pred človekom. Tako bi bilo etično dati prednost neki domači živali oz. hišnemu ljubljencu pred življenjem zarodka ali pa življenjem osebe v zadnjem stadiju bolezni.

Proti takšni logiki razmišljanja moramo ugovarjati, da tudi znotraj naravnega sveta vsaka živalska vrsta skrbi naprej za preživetje lastne vrste. Zato je potrebno postaviti pod vprašaj Singerjevo primerjanje človekovega dožemanja o posebnem mestu v kozmosu z rasističnimi predsodki. Singer na nek način predpostavlja posebnost človeka, ki prevzema odgovornost za druga živa bitja, hkrati pa njegovo specifičnost relativizira, ko človeka izpostavi pragmatičnemu primerjanju z ostalimi živimi bitji na podlagi določenih kvalitiet. Tu se postavlja vprašanje, zakaj bi moral človek sploh biti etičen, zakaj naj bi spoštoval dostojanstvo osebe ostalih ljudi in živali.

Prav tako ni jasno, kaj je z odraslim človekom, kadar spi. Je v tistem trenutku oseba ali ne, saj se med spanjem aktivno ne zaveda samega sebe,

tudi ne uporablja razuma. Ali ima neodtujljivo pravico do življenja? Če je odgovor pozitiven, se moramo vprašati, *zakaj*. Ponavadi odgovarjamo, da zato, ker mu pripisujemo njegove specifične sposobnosti tudi takrat, ko jih aktivno ne uporablja. Vprašanje pa je, ali utilitaristična etika ne predstavlja nevarnosti preozkega pojmovanja človeškega bivanja. Ali je dovolj zgolj empirično pojmovanje osebe, ki ne priznava globljega metafizičnega temelja?

Prav tako ni samorazvidno, *zakaj* so za pojmovanje osebe odločilni prav ti kriteriji, ki jih navaja Singer, in ne kakšni drugi. Je sploh še smiselno govoriti o osebi, o pravicah oseb, ali ni boljše govoriti o človeku, o človeškem življenju? Ali je torej smiselno ločevati med pripadnostjo biološki vrsti *homo sapiens* in opredelitvijo bitja kot osebe? Gotovo, da ima pojem vrednostni značaj: označuje bitje, ki ima neprecenljivo vrednost. Kant trdi, da je oseba vsak človek po svoji naravi – besedi »oseba« in »človek« imata pri Kantu enak obseg – v različnih kontekstih se uporabljata različna pojma. V delu *Metaphysik der Sitten* uporablja Kant pojem *človek* v sistemu narave, ko opisuje vrsto; človek kot *oseba* pa je človek kot subjekt moralnega uma, kot cilj v sebi, kot nekdo, ki ima absolutno notranjo vrednost (prim. Ricken 2003, 176-178). Zato po Kantu ne glede na naravni, biološki razvoj človeka, vsakemu pristoji dostojanstvo osebe. Biološka razvitost ni pogoj za etično vrednotenje.

Pomembno je torej razlikovati med moralno vrednoto in ostalimi vrednotami. Singer s svojim sklepanjem prekrši t.i. Humov zakon, ki prepoveduje prehajanje iz deskriptivnega govora v normativni jezik. Iz dejstev ni dovoljeno izpeljevati moralnih načel, iz opisa stanja ni dovoljeno delati etičnih zaključkov. Iz tega, kar je, ni mogoče sklepati, kaj mora biti. Neposredni prehod od naravnih dejstev do etike, od biti do morati, je prepovedan.

Če drži predpostavka, da sta biti človek in biti oseba dve ločeni lastnosti, ki sicer dejansko v večini primerov sovpadata, ki pa se nujno ne prekrivata, potem je proti Singerjevi sicer radikalni teoriji težko ugovarjati. Biti oseba v moralnem smislu in biti človek v biološkem smislu bi bili dve neodvisni stvarnosti, ki v večini primerov sicer sovpadata, ni pa nujno. »Vsi pripadniki vrste *homo sapiens* pa niso hkrati tudi osebe niti niso vse osebe pripadniki vrste *homo sapiens*« (Singer 2004, 242). Ločevati biti človek in biti oseba vnaša po našem prepričanju v etično presojo arbitrarnost, ki ne rešuje etičnih dilem, ampak vnaša še nove, mnogo težje rešljive težave.

Pravice pri Singerju temeljijo na *želji*. Vendar sama želja ni zadostni pogoj za neko pravico. Nimam pravice do vsega, kar si želim. Vprašajmo se, ali je želja nujni pogoj za pravico. Če bi bilo to res, potem bi oseba do tiste dobe, ko še ne bi bila sposobna izraziti želje za življenje, bila brez pravic. S takim pogledom spet odpiramo prostor za etični vakuum v določenih obdobjih človekovega življenja.

Gotovo je zunaj teološke perspektive težko odgovoriti, zakaj je človeško življenje bolj dragoceno od drugih življenj. Krščanski temelj osebnega dostojanstva vsakega človeka ne glede na raso, spol, starost itd. izhaja iz vere, da je Bog ustvaril človeka po svoji podobi, da je torej vsak človek Božja podoba, ter da smo v Jezusu Kristusu vsi ljudje odrešeni in smo postali Božji posinovljenci. V okrožnici *Evangelij življenja* je papež Janez Pavel II. zapisal: »Človeško življenje je sveto, ker če od vsega začetka potrebuje stvariteljsko Božje delovanje in ostane za zmeraj v posebnem razmerju do svojega Stvarnika, svojega edinega cilja. Samo Bog je Gospod življenja od njegovega začetka do njegovega konca« (EV 53). Temelj brez-pogojnega spoštovanja dostojanstva človeške osebe kristjan odkriva v Bogu Stvarniku in v Božjem Sinu Jezusu Kristusu, po induktivni pot ni mogoče priti do absolutnega temelja spoštovanja človeške osebe. Pomembno je poudariti, da je taka utemeljitev moralnega dostojanstva v Absolutnem tudi znotraj sekulariziranega sveta razumna. Prepričanje o presežni utemeljitvi človekovega dostojanstva ni nič manj razumno kot prepričanje, da Boga oz. presežne razsežnosti človeka sploh ni.

Če želimo dati temelj izven teološke oz. ontološke osnove vrednosti osebe same v sebi, potem nas pot kar sama vodi na utilitaristično pot skupaj z Lockom, Benthamom, in tudi Petrom Singerjem. Če iščemo značilnosti, ki so moralno pomembne za opredelitev nekega bitja kot osebe, potem se znajdemo pred zelo težko nalogo, saj je nemogoče najti neke nepristranske kriterije. Če se odmaknemo od temeljne predpostavke, da imajo vsi ljudje zaradi svoje človeškosti temeljne pravice in da so med seboj enakopravni, potem zelo hitro pademo v nove diskriminacije, npr. na podlagi razvitosti določenih lastnosti življenja.

Kar nekaj sodobnih bioetikov želi na novo opredeliti tradicionalni pojem osebe. Tako išče John Harris neko splošno definicijo osebe, ki ne bi bila diskriminatorna, ko pravi, da so osebe »bitja, ki so sposobna vrednotiti svoj lastni obstoj« (2002, 43). Ljudje postanejo osebe, ko se v njih razvije sposobnost, da ovrednotijo svoj lastni obstoj, in prenehajo biti osebe, ko jih ta sposobnost zapusti. Seveda se postavlja tudi tukaj vprašanje meje, kdaj je kdo začne vrednotiti svoje življenje, kdaj nastopi nezmožnost vrednotenja življenja, ter seveda kdo odloča v mejnih situacija, ali je nek človek že/še oseba ali ne. Tristram Engelhardt pravi, da osebo opredeljujejo lastnosti samozavedanja, racionalnosti, težnje k pohvali in k izogibanju graje ter svobode. Oseba je bitje, ki je sposobno moralnega presojanja in ki je sposobno z drugimi moralnimi bitji skleniti dogovor. Podobno kot Singer zagovarja, da niso vsa človeška bitja osebe (npr. zarodki, otroci, težko umsko prizadeti, tisti, ki so v nepovratni komi). »So člani človeške vrste, toda sami po sebi nimajo statusa članov laične moralne skupnosti« (Engelhardt 1999, 159). Znotraj laičnega pojmovanja morale človeška bitja, ki nimajo razvitih določenih lastnosti, nimajo mo-

ralnega statusa. Zato znotraj laične etike po Engelhardtovem mnenju ni smiselno govoriti o spoštovanju avtonomije zarodkov, otrok ali odraslih s prizadetostjo, ki jim onemogoča racionalno delovanje. »Izločeni so iz svetišča laične morale« (1999, 160). Tako razločevanje med osebami in ljudmi ima seveda globoke posledice za reševanje različnih bioetičnih vprašanj.

Tako Harris kot Engelhardt ostaneta v veliki meri znotraj miselnega konteksta Singerja. Njegov poskus presejanja diskriminacije na podlagi vrste je v končnem rezultatu privedel do nove diskriminacije na podlagi razvitosti sposobnosti čutenja, zavesti, razumevanja in načrtovanja prihodnosti, o čemer odločajo zunanji razsodniki. Taka oblika etičnega razmišljanja vodi v razvrednotenje človeške osebe in razvrednotenje etike kot take. Razvrednotenje moralnega statusa osebe kot notranje lastnosti vsakega človeškega bitja vodi v nova razslojevanja glede na »vrednost življenja«, kar pa ruši temeljne etične principe dostojanstva in enakosti med ljudmi.

Sodobne etične dileme po našem prepričanju ne kličejo k sesutju tradicionalne etike, ampak k poglobitvi etičnega temelja spoštovanja vsake človeške osebe in k razširitvi človekove odgovornosti do vsega, kar živi, ter do prihodnjih generacij. Osrednja vloga človeške osebe v etiki ne pomeni nespoštovanja drugih živih bitij, ampak gre za sprejetje dejstva, da je samo človek sposoben moralnega življenja in moralne odgovornosti.

Naj ob koncu omenimo še pomenljivo izkušnjo iz Singerjevega življenja. Njegova mati je imela Alzheimerjevo bolezen. V skladu z njegovo filozofijo človek s tako boleznijo nima več statusa osebe, torej nima več neodtujljive pravice do življenja. Singer se kljub temu ni odločil za evtanazijo, ampak je porabil veliko sredstev za njeno oskrbo. Priznal je, da mu je izkušnja dala razumeti, kako težko se je odločiti v takšnih trenutkih (prim. Specter 1999). Leto dni kasneje pa je v nekem intervjuju povedal, da ni edini, ki odloča o življenju svoje matere, saj ima besedo tudi njegova sestra. Če bi sam odločal, potem mogoče njegova mati ne bi bila več živa (prim. Bailey 2000). Kmalu za tem je njegova mati umrla, mnogi kritiki pa so mu očitali dvoličnost. V Singerjevo obrambo lahko rečemo, da sam ne zahteva evtanazije za tiste, ki nimajo več statusa osebe, ampak da zagovarja, da je v takem primeru dejanje evtanazije moralno dopustno. Vendar nam njegova lastna izkušnja kaže, kako težko je v praktičnem življenju dosledno slediti njegovi lastni etični teoriji.

Uporabljeni viri in literatura:

- Bailey, Ronald. 2000. The Pursuit of Happiness. *Reason*. December. [Http://www.reason.com/news/show/27886.html](http://www.reason.com/news/show/27886.html) (pridobljeno 8. februar 2007).
- Engelhardt, Tristram H. Jr. 1999. *Manuale di bioetica: nuova edizione*. Milano: Saggiatore.
- Harris, John. 2002. *Vrednost življenja: uvod v medicinsko etiko*. Ljubljana: Krtina.

- Jonas, Hans. 1984. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Taschenbuch.
- Kant, Immanuel. 2003. *Kritika praktičnega uma*. Ljubljana: Analecta.
- Ricken, Fiedo. 2003. *Allgemeine Ethik: Grundkurs Philosophie 4*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Römel, Josef. 1996. *Vom Sinn moralischer Verantwortung: zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft*. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Singer, Peter. 1975. *Animal Liberation: a New Ethics for our Treatment of Animals*. New York: New York review/Random House.
- Singer, Peter. 1984. *Praktische Ethik*, Stuttgart: Reclam Verlag.
- Singer, Peter. 2004. *Razmislimo znova o življenju in smrti: sesutje naše tradicionalne etike*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Specter, Michel. 1999. The Dangerous Philosopher. *New Yorker*, 6. september. [Http://www.michaelspecter.com/ny/1999/1999_09_06_philosopher.html](http://www.michaelspecter.com/ny/1999/1999_09_06_philosopher.html) (pridobljeno 8. februarja 2007).

POROČILO

**TEOLOŠKA FAKULTETA
V ŠTUDIJSKEM LETU 2006-07**

Osnutek poročila je bil pripravljen za srečanje akademskega zbora fakultete dne 4. junija 2007 in za delovna telesa fakultete, ki so se srečevala ob zaključku študijskega leta 2006-07. V nadaljevanju so bile dodane nekatere informacije o dogodkih, ki so se zvrstili v poletnih mesecih, to je do konca septembra 2007.

Statistični podatki o vpisanih študentih in o študijskih programih

V študijskem letu 2006-07 je TEOF na *dodiplomski stopnji* izvajala naslednje študijske programe: enopredmetni program Teologija (vseh vpisanih 375), dvopredmetni program Teologija (skupaj s Filozofsko fakulteto v Ljubljani ter s Pedagoško fakulteto Univerze v Mariboru; vseh vpisanih 162) in visokošolski strokovni program Teologija (vseh vpisanih 224). Podiplomski programi so bili naslednji: specializacija Pastoralna teologija (12 vpisanih), specializacija Zakonska in družinska terapija (27 vpisanih), magistrski študij Zakonska in družinska terapija (38 vpisanih), magistrski študij Duhovnost (nič vpisanih) in magistrski študij Teologija (13 vpisanih). Dva programa sta bila na doktorskem študiju: Teologija (vpisanih 10) in Zakonska in družinska terapija (6 vpisanih). Tako je bilo 18. oktobra 2006 na fakulteto vpisanih 867 študentov (vključno z absolventi) (od tega 779 redno, 88 izredno). Vsi dodiplomski programi so se izvajali na dveh krajih: v Ljubljani in Mariboru. Podiplomski študij se je izvajal samo v Ljubljani. Predavanja je obiskovalo še nekaj drugih slušateljev, za katere je znano, da niso vpisani študentje.

Struktura vpisanih študentov in študentk po spolu je bila naslednja: enopredmetni program Teologija (64 % žensk, 36 % moških), dvopredmetni program (70 % žensk, 30 % moških) in visokošolski strokovni program (59 % žensk, 41 % moških). Od 761 vpisanih na dodiplomski študij je bilo iz vrst semeniščnikov in članov redovnih skupnosti skupaj 86 študentov in študentk (10% od vseh; 59 v Ljubljani, 27 v Mariboru). Poleg tega je fakulteta izvajala še program dopolnilnega izobraževanja za učitelje predmeta Verstva in etika; v tem študijskem letu je bila organizatorica predavanj naša fakulteta (v prejšnjem študijskem letu je to bila Filozofska fakulteta). To je bil (glede na določbe Ministrstva za šolstvo in šport) zadnji razpis za takšno obliko izobraževanja; vpisalo se je 38 kandidatov in kandidatke, od katerih so vsi uspešno opravili vse obveznosti. V tem študijskem letu je Teološka fakulteta vse programe izvajala po

ustaljenem dosedanjem sistemu, ker še noben prenovljen program ni dosegel akreditacije.

Prijave za vpis za študijsko leto 2007-08

Konec meseca marca smo že dobili podatke o prijavah za vpis v študijskem letu 2007-08. Za to leto smo za vpis v prvi letnik na vseh programih razpisali 195 mest (za 10 % manj kot v preteklem letu) za redni in 60 mest za izredni študij. Za razpisana mesta se je prijavil (upoštevana je bila prva želja) 101 kandidat ali 51,8 % za redni študij in 9 kandidatov za izredni študij (15 %). Od tega se jih je za univerzitetni program Teologija enopredmetno prijavilo 31 (23 v Ljubljani, 8 v Mariboru), na dvopredmetni program 31 (na Filozofski fakulteti v Ljubljani 23, na Filozofski fakulteti v Mariboru 8, na Fakulteti za naravoslovje in matematiko v Mariboru pa 0). Na visokošolski strokovni program se jih je skupaj prijavilo 70 (to je 116,7 %), od tega v Ljubljani 49, v Mariboru pa 21. Že nekaj let (UL je analizo naredila za zadnja tri leta) opažamo, da v Mariboru pada zanimanje za enopredmetni študij teologije. Glede na presojo Uprave Univerze v Ljubljani in po lastni analizi vpisovanj v zadnjih nekaj letih prihajamo do ugotovitve, da v prihodnje ne bo več smiselno in ne racionalno izvajati vseh programov na obeh krajih. Naslednje študijsko leto bo v tem smislu morale prinesiti določeno spremembo.

Pedagoško delo

Poleg že prej navedenega je pedagoško delo obsegalo predvsem skrb za izvajanje rednih predavanj in mentorstva. Na Tomaževi proslavi je bilo povedano, da je v tem študijskem letu do tedaj diplomu enopredmetnega študija doseglo 33 študentov, dvopredmetnega študija 13 študentov, pastoralne specializacije 7, specializacije ZDT 18 študentov, magistrskega študija teologije 4. Na isti slovesnosti je 1 študent prejel Tomaževo nagrado za dobro pripravljeno diplomsko nalogo, doc. dr. Branko Klun pa priznanje najbolj priljubljenega visokošolskega učitelja. V istem obdobju so naslov doktorja znanosti dosegli štirje študentje naše fakultete. Med tem časom so doktorirali še trije doktorandi, ki so tudi že bili promovirani na UL. Kot vsako leto je bila v tem študijskem letu opravljena študentska anketa o pedagoškem delu visokošolskih učiteljev, ki je osnova za pripravo mnenj Študentskega sveta pri volitvah v nazive. Rezultati ankete so tudi pomemben okvir za načrtovanje izboljšanje kvalitete dela in s tem boljših študijskih rezultatov. Ob številnih vprašanjih, ki so se v preteklih letih pojavljala ob vprašanjih izvajanja in vrednotenja rezultatov ankete, je zaenkrat ta oblika še najbolj ustaljena. Pripravljeno je bilo obsežno poročilo o kakovosti poslovanja fakultete, ki je bilo vključeno v poročilo nacionalne komisije za kakovost visokošolskega študija v Slo-

veniji. Za podeljevanje sredstev je, poleg drugih dejavnikov, pomemben odstotek prehodnosti iz prvega v drugi letnik in število diplomantov. Na voljo so nam podatki o prehodnosti za študijsko leto 2005-06: na enopredmetnem programu je bila 56 %, na dvopredmetnem malo manj kot 54 %, na strokovnem programu 65 %. Na podiplomskih programih je bila prehodnost naslednja: specializacija ZDT 100 %, magistrski študij teologije 46 %, magistrski študij ZDT 94 % in na doktorskem študiju teologije 50 %. Poročilo Komisije za kakovost UL nam je v tem letu zadalo nekatere naloge, katerim bomo morali nameniti več pozornosti. Predvsem od nas pričakujejo hitrejšo pripravo in implementacijo prenovljenih programov. Načrtno usposabljanje pedagoških delavcev je bilo organizirano v obliki dveh študijskih dni; septembra in februarja, to je na začetku vsakega semestra. Večji poudarek bo treba dati pedagoškemu usposabljanju učiteljev samih in uvajanju tutorstva. – Boljše pogoje pedagoškega dela bodo dali prenovljeni prostori, dve predavalnici v Ljubljani ter ena v Mariboru.

Znanstveno-raziskovalno delo in objavljanje

S študijskim letom 2006-07 so se na fakulteti zaključili štirje projekti; dva programa trajata še naprej. Morda nam bo uspelo, da v letošnjem razpisu, ko bo objavljen, dobimo kakšen projekt. Sredi septembra, ko se je iztekel rok za prijavo, smo oddali predlog kandidata za mentorja mladega raziskovalca in tri predloge projektov (dva temeljna in enega podoktorskega). Za razvoj mladih raziskovalcev - na fakulteti so zaposleni 4, dva se jim bosta pridružila še to jesen - skrbijo izbrani mentorji, ki jih je izbrala ARRS. V študijskem letu so bile zagovarjane 4 magistrske naloge in 4 disertacije. Marjana Harcet je zagovarjala disertacijo *Etika nenasilja in oblikovanje ženske identitete v islamu in krščanstvu* (mentor prof. dr. Drago K. Ocvirk). Mag. Mateja Pevec-Rozman je zagovarjala disertacijo *Moralnost med etično skepsjo in vrlino: MacIntyrejev poskus utemeljitve etike* (mentor doc. dr. Anton Jamnik, somentor prof. dr. Anton Stres). Mag. Blaž Jezeršek je zagovarjal disertacijo *Zadržek različne vere pri sklepanju zakona med katoliško in muslimansko stranjo* (mentor prof. dr. Borut Košir). Maja Lopert je zagovarjala disertacijo *Življenjska relevantanca religije in institucija Cerkve* (mentor prof. dr. Vinko Potočnik).

S 1. januarjem 2007 je nastopil novi urednik *Bogoslovnega vestnika* doc. dr. Miran Špelič. Publikacije, ki so jih pripravili učitelji na naši fakulteti in so izšle v tem letu, so bile: *Acta Ecclesiastica Sloveniae*, št. 28; Drago K. Ocvirk, *Misijoni – povezovalci človeštva*; Ciril Sorč – *V prostranstvu Svete Trojice*; Ciril Sorč – *Od kod in kam? Stvarstvo in zgodovina trinitarnih razsežnosti*; Anton Štrukelj – *Trojica in Cerkev*; *Person and Good* (urednika Janez Juhant in Bojan Žalec); *On Cultivating Faith and Scien-*

ce. Reflections on Two Key Topics of Modern Ethics (uredila Janez Juhant in Bojan Žalec), LIT Verlag Berlin 2007; *Dialogue and Virtue. Ways to Overcome Clashes of Our Civilizations* (uredili Pter Hünermann, Janez Juhant in Bojan Žalec), LIT Verlag Berlin 2007; Katarina Kompan Erzar – *Ljubezen umije spomin*; Slavko Krajnc – *Sakralno bogastvo župnije sv. Bolfenka in občine Trnovska vas*. Zaslužni profesor dr. Rafko Valenčič je izdal monografijo o sv. Hieronimu *Mož s Krasa*. V organizaciji Slovenske teološke akademije v Rimu in Inštituta za zgodovino Cerkve na Teološki fakulteti je bil od 10. do 14. septembra v Rimu simpozij, posvečen lavantinskemu škofu dr. Ivanu Jožefu Tomažiču. Ob isti priložnosti je izšel zbornik *Torošev simpozij v Rimu*, kjer so objavljena predavanja lanskega simpozija. Vrsta objav je v serijskih publikacijah. Kot izraz znanstvenega sodelovanja je mogoče obravnavati znanstvene posvete in študijska srečanja, ki so bila na fakulteti. V okviru tedna UL je bil pripravljen simpozij o filozofu dr. Francu Kovačiču. Velikonočni simpozij je obravnaval svetopisemske tematike. Maja je bil simpozij ob 300-letnici posvetitve ljubljanske stolnice. Naši predavatelji in raziskovalci so sodelovali na vrsti mednarodnih srečanj. Aktivno sodelujejo v poklicnih mednarodnih združenjih; za Slovenijo je ustanovljena posebna sekcija Evropskega združenja teologov. Nekaj članov se je od 13. do 16. septembra 2007 udeležilo kongresa združenja v Leuvnu pod naslovom *Religion and the European Project. Theological Perspectives*.

Veliko pozornosti je veljalo pripravam XIX. svetovnega kongresa bibličistov Stare zaveze (IOSOT), ki je bil julija 2007. Ob drugih članih Inštituta za Sveto pismo, judovstvo in zgodnje krščanstvo je največjo težo dneva nosil akademik prof. dr. J. Krašovec. Posle generalnega sekretarja je opravljal prof. dr. Jožef Plevnik SJ. Biblični festival ob začetku kongresa in predavanja, ki so trajala več dni, so pritegnili številne mednarodno uveljavljene strokovnjake. Na festivalu pa so udeležence poleg predsednika organizacijskega odbora akad. prof. dr. Jožeta Krašovca pozdravili še predsednik vlade RS Janez Janša, predsednik SAZU prof. dr. Boštjan Žekš, rektorica UL prof. dr. Andreja Kocijančič, ljubljanski metropolit in veliki kancler TEOF msgr. Alojz Uran in ljubljanski župan Zoran Jančič. V okviru leta Svetega pisma in mednarodnega kongresa bibličistov je bila v cerkvi sv. Jožefa postavljena razstava z naslovom *Živa beseda* (razstava je bila odprta od 14. junija do 31. julija).

Osnova vsega raziskovalnega in pedagoškega dela sta obe knjižnici; zadovoljni smo, da je uspelo na obeh krajih pridobiti dodatne prostore za skladišča, v Ljubljani pa še usposobiti prostor za čitalnico. Tu smo tudi zaposlili sodelavca s 5. stopnjo izobrazbe. V zadnjem času so se javili nekateri glasovi, ki zahtevajo boljše pogoje dela v knjižnici oz. v čitalnici. Pogovor z vodstvom knjižnice je pokazal na nekatere možnosti za izboljšanje pogojev dela in za še boljšo uporabo čitalniških prostorov. Z adap-

tacijo in novo opremo so se izboljšale tudi možnosti delovanja čitalnice na Enoti v Mariboru.

Komisija za kakovost je ugotovila, da bo v letu 2007 treba dati večji poudarek kakovosti raziskovalnega dela (večje sodelovanje pri mednarodnih projektih, vzpostavljanje rednega sodelovanja s predavatelji-gosti, več objavljanja v mednarodnih revijah). V tem študijskem letu je v teku uvajanje novega načina citiranja (*Chicago Manual of Styles*); uvedel ga je že *Bogoslovni vestnik*, postopoma ga bodo sprejele druge publikacije, ki jih izdaja fakulteta (okvirni datum za začetek novega načina je bil 1. januar 2007).

Mednarodna dejavnost

Ta razsežnost poslanstva fakultete se je razvijala v okviru programa Socrates-Erasmus in na ravni sporazumov naše fakultete z drugimi fakultetami. Dosedanjim sporazumom smo dodali še sporazum z Milltown Institutom v Dublinu, Irska, začeli so se pogovori o možnostih sodelovanja z International Theological Institute for Studies on Marriage and Family v Gmingu (Avstrija). Izmenjano je bilo pismo o nameri s Katoliškim inštitutom v Toulousu, ki nam zagotavlja izmenjavo predavateljev in možnosti obiskov tako študentov kot predavateljev. Tik pred zaključkom so priprave za obnovitev pogodbe o sodelovanju s Teološko fakulteto Univerze v Zagrebu. V tem letu se še ni pokazalo posebno zanimanje za izmenjavo študentov, kaže, da bo tega več v prihodnjem študijskem letu, saj se jih je prijavilo 7. Za to se je zelo zavzel izr. prof. dr. Branko Klun. Ker je izmenjava profesorjev pogojena z izmenjavo študentov, bo že v kratkem to onemogočeno, ker z določenimi univerzami takšne menjave že več let ni bilo. To se bo zgodilo z univerzo v Innsbrucku. Prepričan je, da bi bilo vsekakor koristno izmenjavi študentov nameniti večjo pozornost in izkoristiti možnosti, ki nam jih ponuja program Socrates-Erasmus, tudi v smislu odkrivanja talentov za nadaljnji študij. Kot je že močno navzoča tendenca, bo v prihodnje za podiplomske študente postala obveza bivati in študirati vsaj en semester v tujini in temu ustrezno potem prilagoditi individualne študijske programe. V primerjavi z drugimi fakultetami je na naši še vedno premalo zanimanja za študij v tujini. V tem študijskem letu smo imeli lepo število predavateljev-gostov iz tujine, ki so delo fakultete naredili še bolj zanimivo (znani so podatki za vsaj osem gostov). V bližnji prihodnosti bomo morali narediti več za uvajanje programov oz. predavanj v angleškem jeziku (vsaj pri nekaterih predmetih), če bomo hoteli, da pridejo k nam še študentje, ki niso večši slovenskega jezika. Sodelovanje na mednarodni ravni bo v prihodnje moralo dobiti še pomembnejše mesto tudi v okviru načrtovanja projektov in vključevanja v mednarodne projekte, ker ta razsežnost postaja vse po-

membnejša pri pridobivanju sredstev in pri vrednotenju celotnega pedagoško-raziskovalnega dela. Bistvena pot za uveljavljanje na tem področju je sodelovanje v mednarodnih združenjih in na njihovih zborovanjih.

Delo z laičskimi študenti

Velika večina študentov Teološke fakultete je laikov, kar utripu fakultete daje poseben pečat. Naši diplomanti so si že pridobili mesto v javnih ustanovah, med drugim tudi na ravni države. S tem, ko se odpirajo možnosti zaposlovanja laičskih diplomantov v cerkvenih ustanovah na Slovenskem, tudi na fakulteti čutimo potrebo po še večjem sodelovanju z njimi in nujnost po celovitem informiranju. S študenti bolj intenzivno sodelujeta oba koordinatorja za laičke študente (v Mariboru doc. dr. M. Matjaž, v Ljubljani doc. dr. R. Petkovšek). K temu bo gotovo pripomogla brošura, ki predstavlja poklice in službe v Katoliški Cerkvi na Slovenskem. Koristnost za boljše informiranje vidimo v sodelovanju s Katehetskim uradom, od koder tajnik urada as. dr. Tadej Stegu redno prihaja na fakulteto v Ljubljani in je na voljo za dodatne informacije. Morda ga bo v prihodnje treba še bolj vključiti v ritem študentskega življenja. Dobre izkušnje, ki jih takšen urad že ima v Mariboru, spodbujajo njegovo uveljavljanje tudi v Ljubljani. Želimo si, da bi se še bolj sistematično uredilo njihovo zaposlovanje, tudi v smislu organiziranja pripravništva in strokovnih izpitov (v tem smislu pozdravljamo sklep, ki ga je na zadnji seji 23. maja 2007 sprejel Slovenski pastoralni svet, ki je najbolj kompetenten sogovornik v tem vprašanju). Nove možnosti zaposlovanja so se odprle z novelo Zakona o socialnem delu; v tem smislu je bilo več srečanj s funkcionarji Socialne zbornice. V okviru projekta *Nosce te ipsum* so študentje pripravili 4 zanimive okrogle mize.

Kadrovske zadeve

V tem študijskem letu je pedagoško in raziskovalno delo izvajalo naslednje število visokošolskih učiteljev in sodelavcev ter znanstvenih sodelavcev (ki imajo s fakulteto različne oblike delovnih razmerij): 7 rednih in 9 izrednih profesorjev, 19 docentov, 3 višji predavatelji, 15 asistentov, 7 raziskovalcev (od tega so bile 4 mlade raziskovalke), 5 visokošolskih učiteljev-gostov in 4 nekdanji visokošolski učitelji, ki še predavajo. Dve predavateljici sta poučevali tuje jezike (predvsem angleški jezik, kjer je veljal poudarek seznanjanju s teološko terminologijo v tem jeziku). Kolikor je bilo mogoče, smo skrbeli za redno napredovanje (ali ponovne izvolitve) v nazive. V tem študijskem letu so bili izvoljeni: v naziv rednega prof. dr. Borut Košir, v naziv izrednega prof. doc. dr. Branko Klun, v naziv docenta pa as. dr. Janez Vodičar in as. dr. Katarina Kompan Erzar. Ponovno so bili izvoljeni: doc. dr. Bogdan Dolenc, as. dr. Roman Globo-

kar, doc. dr. Anton Jamnik, izr. prof. dr. Bogdan Kolar, doc. dr. Peter Kvaternik, doc. dr. Avguštin Lah in doc. dr. Marijan Peklaj. Naziva sta bila poveljavljena za doc. dr. Leona Debevca in doc. dr. Bojana Žalca. Za naslednje študijsko leto je napovedanih nekaj upokožitev. Tako se bo fakulteta morala srečati z vprašanjem novih visokošolskih učiteljev. Sicer pa je njena stalna skrb iskanje novih sodelavcev in vključevanje novih doktorjev znanosti v njeno delo.

Prenova študijskih programov

V tem študijskem letu je bilo veliko pozornosti in časa namenjeno prenovi študijskih programov v skladu z načeli bolonjske prenove. Delovno komisijo je vodil prodekan doc. dr. Robert Petkovšek. Dejstvo, da morajo biti vsi programi, ki želijo biti razpisani za študijsko leto 2009-10, ko je zadnji termin za njihovo uvajanje, akreditirani do datuma, ko se zbirajo podatki za razpis (to je november 2008), je fakulteto postavilo pred zahtevno nalogo. Pozornost je veljala primerjavi pripravljenih programov v drugih okoljih, predvsem v sosednjih deželah. Komisija za dodiplomski študij na Univerzi v Ljubljani je že obravnavala enoviti magistrski program Teologija, strokovne službe so dale pripombe. Določeni so bili poročevalci, katerih mnenje bo odločilno za nadaljnje postopke. Zaradi nedorečenosti pogojev za izobrazbo učiteljev še ni bilo določeno, kako bo strukturiran dvopredmetni študij. Za pripravo tega programa sodelujemo s Filozofsko fakulteto Univerze v Ljubljani ter z obema fakultetama Mariborske univerze, ki sta prevzeli del programov skupne Pedagoške fakultete.

Sodelovanje z UL in drugimi visokošolskimi ustanovami

Visokošolski učitelji in raziskovalci z naše fakultete so vključeni v senat, različne komisije in druga delovna telesa UL. Ob tednu UL decembra 2006 je upokojeni akad. prof. dr. Alojzij Slavko Snoj dobil odlikovanje zaslužnega profesorja UL. V tem letu je posebna pozornost veljala uredničenju strategije UL do leta 2009, pripravljale so se spremembe Statuta UL, uvajanje nove oblike študentske ankete, veliko pozornosti pa je pritegnil tudi osnutek predloga Zakona o visokem šolstvu, razvojni in raziskovalni dejavnosti, ki ga je pripravilo Ministrstvo za visoko šolstvo, znanost in tehnologijo. Predstavniki UL so sodelovali na prireditvah, ki jih je imela TEOF, med drugim tudi na Tomaževi proslavi, rektorica prof. dr. Andreja Kocijančič pa se je udeležila tudi otvoritve novih prostorov čitalnice februarja 2007. Kot druge fakultete smo se srečali z dilemami glede dajanja informacij, ki so jih zahtevali novinarji in je njihove zahteve podprla tudi pooblaščenka za posredovanje informacij.

Zaključek

Obilno delo je bilo mogoče izvesti samo ob dobrem sodelovanju celotne ekipe uprave, raziskovalcev, visokošolskih učiteljev in sodelavcev, delavcev v knjižnicah, referatu ter drugih. Vso podporo smo imeli s strani velikega kanclerja in strokovnih služb obeh nadškofij, v Ljubljani in v Mariboru. Zahvala velja pomožnemu škofu dr. Antonu Jamniku, ki je kot 'šolski' škof posebej povezan z našo ustanovo in sodeluje v prenavljanju programov po načelih bolonjske reforme. Upravno poslovanje fakultete, ki ga usklajuje senat, je bilo v obliki sej senata; teh je bilo 8. Upravni odbor je v tem letu imel 7 sej. Dobro je bilo sodelovanje s Študentskim svetom fakultete in z njegovo predsednico; posebej dragoceni so bili prispevki, ki so jih v delu posameznih komisij prispevali člani iz vrst študentov. Tako smo kljub občasnim omahovanjem, ko so nam nekateri želeli vsiliti drugačna merila delovanja, ohranjali obojno zvestobo.

Bogdan Kolar

POROČILO

Etične dileme raziskovanja na človeških matičnih celicah

Pod naslovom “*Matične celice - Kakšna naj bo zdravljenje v prihodnosti?*” sta Svetovna zveza katoliških zdravniških združenj (FIAMC) in Pa-peška akademija za življenje (PAV) organizirali konferenco, ki je potekala od 14. do 16. septembra 2006 v Rimu. Konference so se udeležili zdravniki, raziskovalci, ki se posvečajo predvsem raziskavam na odraslih matičnih celicah, bioetiki ter moralni teologi. Nekdanji predsednik FI-AMC, dr. *Gian Luigi Gigli* je v uvodnem nagovoru poudaril tri temeljne namene omenjene konference: pokazati na koristnost raziskav na matičnih celicah, ki jih bodo deležni bolniki ter ob tem podati najnovejše znanstvene dosežke, promovirati raziskave na ne-zarodkovnih matičnih celicah ter vnesti argumentirane podatke v politične razprave, ki se danes vrtijo okoli teh raziskav. Pri tem velja omeniti, da je bilo vprašanje financiranja raziskav na zarodkovnih matičnih celicah eno ključnih vprašanj pri sprejemanju sedmega okvirnega raziskovalnega programa Evropske unije, kot tudi eno izmed najbolj aktualnih političnih vprašanj v ZDA.

Sama konferenca je bila razdeljena na pet tematskih delov, kjer so raziskovalci predstavili zgodovinski razvoj raziskav na matičnih celicah, zgradbo tako odraslih kot zarodkovnih matičnih celic ter ekonomske in politične interese, ki vplivajo na tovrstne raziskave. Poseben sklop predavanj je bil posvečen t.i. alternativnim raziskavam, ki vključujejo pridobivanje ne-zarodkovnih matičnih celic. Tako so raziskovalci predstavili pomen hibridnih zarodkovnih matičnih celic, reprogramiranja somatskih celic v pluripotentne matične celice ter pridobivanje matičnih celic iz popkovnične krvi in iz posteljice (placente) novorojenega otroka. Ob tem so poudarili izjemne dosežke na področju zdravljenja z odraslimi matičnimi celicami. Posebnega odmeva so bila deležna predavanja, v katerih so raziskovalci predstavili uspehe pri zdravljenju poškodb hrbtenjače, poškodb srca in posledic možganske kapi. Udeleženci te konference se niso mogli izogniti tudi mejnim raziskavam, kjer se znanost srečuje z lastnimi omejitvami in etiko. Tako je dr. *M. L. Condit* iz Univerze v Salt Lake City (ZDA) predstavila postopek pridobivanja zarodkovnih matičnih celic brez uničenja človeškega zarodka. Posebej je izpostavila možnost ustvarjanja zarodkov, ki bi ob svojem nastanku izgubili t.i. totipotentnosti, kar pomeni, da se ne bi mogli razviti v višje stopnje zarodka. Takšnim etično občutljivim znanstvenim vprašanjem se je pridružil tudi dr. *T. A. L. Bevini* iz milanske univerze, ki je predstavil pridobivanje matičnih celic iz t.i. partenogenetskih struktur. Gre za možnost, da žensko jajčno ce-

lico brez oploditve spremenimo v zarodku podobno strukturo, ki bi lahko predstavljala nov vir za pridobivanje matičnih celic. Obe raziskavi sta načeli občutljivo vprašanje, ali ne gre v teh primerih že za človeška bitja, ki bi bili v takšnih primerih uničeni ali pa gre v bistvu za etično sprejemljive postopke pridobivanja matičnih celic. Preko tridesetim predavanjem je zadnji dan konference sledilo zelo zanimivo predavanje moralnega teologa in bioetika *prof. M. Faggionija*, ki je predstavil temeljne probleme povezane s pridobivanjem zarodkovnih celic iz zamrznjenih zarodkov, kloniranja v t.i. terapijske namene in ustvarjanja zarodkov izključno v raziskovalne namene.

Konferenca se je končala s sprejemom pri papežu Benediktu XVI., ki je v nagovoru udeležencem odločno poudaril, da Katoliška cerkev ne nasprotuje znanosti, temveč le tistim raziskavam, v katerih raziskovalci ustvarjajo in uničujejo človeške zarodke za potrebe pridobivanja matičnih celic. Takšne raziskave so nevzdržne in moralno zelo sporne. Kot je v nadaljevanju poudaril, je zgodovina v preteklosti že večkrat obsodila vse tiste raziskave, ki niso spoštovale človeškega življenja. Zato se mora znanost tudi danes zoperstaviti tovrstnim raziskavam na zarodkih. Ob tem je povabil vse raziskovalce, da se še bolj posvetijo razvoju novih etično sprejemljivih metod zdravljenja. Takšnim prizadevanjem Cerkev izreka vso tisto podporo, kot jo sama izkazuje že 2000 let, ko brezpogojno podpira vse oblike raziskovanja, ki vodijo v razvoj novih oblik zdravljenj bolezni in v dobrobit vsega človeštva. Papež se je ob tej priliki zahvalil tudi škofu mons. *Eliju Sgreccia*, predsedniku PAV, in organizatorjem omenjene konference. Skupaj z vsemi udeleženci ga je povabil, da naj se še naprej zavzema za lajšanje trpljenja bolnih kot tudi za spoštovanje človeškega življenja od spočetja do naravne smrti.

as. dr. Tadej Strehovec

DESETI JUBILEJNI VELEHRADSKI KONGRES

V prostorih zgodovinske Slovanske dvorane, ki je del obnovljene nadškofijske gimnazije v Velehradu na Moravskem in je po letu 1907 gostila vseh devet zborovanj, je bil v dneh od 28. junija do 1. julija 2007 ob obhajanju stoletnega jubileja pripravljen deseti velehradski kongres, srečanje teologov latinskega in vzhodnega obreda. Na grobu sv. Metoda so želeli obnoviti prizadevanje za večje sodelovanje in ovrednotiti prispevek, ki sta ga pri ustvarjanju evropske kulture dala brata Ciril in Metod. Njun pomen pri oblikovanju krščanskih temeljev Evrope je ob več priložnostih poudaril papež Janez Pavel II., na poseben način leta 1990, ko je nekaj mesecev po padcu berlinskega zidu obiskal Velehrad. 22. aprila 1990 je v homiliji dejal: »V Velehradu (kot na primer na Monte Cassinu, od koder je sv. Benedikt zgradil latinsko Evropo) odkrivamo vogelni kamen evropske edinosti, kjer sta solunska brata za vedno vtisnila rimsko in bizantinsko izročilo. Oba velika prispevka, oboje izročil, čeprav sta različni, pripadata drug drugemu. Skupaj oblikujeta krščansko Evropo – nekdanjo in sedanjo.« Osrednje vodilo tokratnega zborovanja je bilo izraženo v geslu Za večjo solidarnost med kristjani v Evropi.

Prvi unionistični kongres je bil pripravljen v Velehradu od 25. do 27. julija 1907 na pobudo metropolita Galicije in Lvova Andreja Šeptitskega, ki je bil po vsej Evropi poznan po svojih unionističnih prizadevanjih. Na kongresu so sodelovali teologi iz Poljske, Rutenije, Rusije, Hrvaške, Slovenije in Slovaške. Kot program so si načrtali, da se bodo srečevali vsaki dve leti. Pri iskanju poti za večjo edinost med kristjani so se sklicevali na apostolsko delo solunskih bratov, to je na krščanstvo pred velikim razkolom, ko je kot središče povezanosti veljal Rim, a so že priznavali različnost kot sestavni del katoliške skupnosti. Druga polovica 19. stoletja je prinesla več tisočletnih jubilejev, ki so bili zgodovinski okvir za praznovanje in ohranjanje dediščine solunskih bratov: 863 – njun prihod na Moravsko, 869 – ustanovitev škofije na Moravskem in smrt sv. Cirila, 885 – smrt sv. Metoda. Isti jubileji so bili priložnost za temeljito prenovo velike bazilike in za vrsto drugih pobud, ki so segale na področje pastorale, verske preнове, organizacijskih in kulturnih dejavnosti. Ob nekaterih posameznikih je bilo gibalna sila priprave kongresov Apostolstvo sv. Cirila in Metoda pod varstvom blažene Device Marije (ustanovljeno leta 1891, v Ljubljanski škofiji od 1909), čigar temelj je bila molitvena Bratovščina sv. Cirila in Metoda, za katero je dal pobudo lavantinski škof Anton Martin Slomšek. Zborovalci so večkrat poudarili pomen, ki ga je pri gibanju za povezovanje kristjanov dal škof Slomšek, poleg njega so h gibanju veliko

prispevali še Peter Jakovljevič Čaadajev v Rusiji, Ivan Sergejevič Gagarin v Parizu in Josip Juraj Strossmayer med Hrvati. Pomemben sad takšnih prizadevanj je bila enciklika o sv. Cirilu in Metodu Grande munus, ki jo je leta 1880 objavil papež Leon XIII. V obdobju avstrijske monarhije sta bila pripravljena še kongresa v letih 1909 in 1911, med dvema vojnama pa leta 1924, 1927, 1932 in 1936. Načrtovani osmi kongres, ki naj bi bil spomin na 500-letnico koncila v Firencah, je zaradi vojnih dogodkov odpadel (1939). Po drugi svetovni vojni so navdušeni delavci za krščansko edinost, ki so želeli ohraniti predvojno izročilo, v Velehradu pripravili dve manjši srečanja: leta 1946 in 1947. Ker so bile dejavnosti Cerkve na Moravskem zaradi nastopa komunističnih oblasti onemogočene, so bila po prizadevanju prof. Františka Dvornika pripravljena tri manjša zborovanja med izseljenci v ZDA: v letih 1956, 1957 in 1959 v benediktinski opatiji sv. Prokopija, Lisle, Illinois.

Po zavzemanju uglednega moravskega duhovnika in poznejšega olomuškega nadškofa Antona Cirila Stojana (umrl je leta 1923) je Velehrad tako postal kraj ohranjanja bogate dediščine svetih bratov ter hkrati priložnost, da so se predstavniki pravoslavnega vzhoda seznanjali s katoliškim zahodom in skupaj iskali odgovore na odprta vprašanja. Božji služabnik nadškof Stojan, po katerem se imenuje vrsta ustanov na Moravskem in za katerega se je začel postopek za prištetje med blažene, je našel močnega podpornika za pripravo srečanj v metropolitu Andreju Šeptitskem, voditelju ukrajinske grko-katoliške skupnosti (umrl leta 1944). Mons. Stojan je pridobil in obnovil nekdanji samostan cistercijanov v tem kraju in v njem ponudil prostor za srečanja. »Vsakoletna teološka srečanja so Stojanu nudila priložnost, da je vzgajal in vodil nov rod duhovnikov v duhu ciril-metodijske ideje, ob stalnem spoštovanju želje po edinosti v veri. Ideja zedinjenja je bila navzoča v številnih redovnih skupnostih, a delo je bilo razdrobljeno. Zato je Stojan predlagal unionistične kongrese v Velehradu,« je v pozdravnih besedah izrekel mons. Jan Grabner, sedanji nadškof-metropolit v Olomoucu, ki je hkrati s kard. Lubomírom Husarjem, voditeljem sinode grko-katoliške Cerkve v Ukrajini bil sklicatelj jubilejnega velehradskega shoda. Po besedah nadškofa Graubnerja so »velehradski kongresi postavljali v prvo vrsto teološke cilje, ki so vplivali na celotno Cerkev. Oblikovali so splošna načela, na temelju katerih so gradili koncept cerkvene edinosti in njeno prenavo. Kazali so smer nadaljnega teološkega dela, ki se je v polni meri pokazalo na drugem vatikanskem cerkvenem zboru.« Metoda dela na kongresu je bil poglobljen in celovit dialog, tudi s pravoslavnim svetom, ki je bil hkrati tudi največji dosežek vsega velehradskega dogajanja. Za načrtno in strokovno spremljanje dela je bila leta 1910 ustanovljena Velehradska akademija (za zgled so začetniki vzeli nemško Görres Gesellschaft). Gradivo kongresov je izhajalo v zbirki Acta conventus Velehradensis. Ugledni

teologi, ki so se navdihovali ob kongresnih pobudah in se zanimali za krščanstvo med vzhodnimi Slovani, so svoja znanstvena dela objavljali v zbirki *Acta Academiae Velehradensis*.

Že od vsega začetka je velehradsko dogajanje imelo številne simpatizerje tudi med Slovenci. Pri izvedbi kongresov in širjenju idej, ki so se utrjevale med zborovalci ter njihovem teološkem potrjevanju, je opravil zgodovinsko nalogo dr. Franc Grivec, profesor na ljubljanski Teološki fakulteti in ugleden teološki mislec, »veliki slovenski teolog 20. stoletja«, kot ga je leta 2002 imenoval papež Janez Pavel II. Grivec je bil aktivni udeleženec vseh kongresov, pobudnik in nato sodelavec Velehradске akademije za študij vzhodnega krščanstva in avtor številnih prispevkov, ki so jih objavile njene publikacije. Intenzivno je duha kongresnih zborovanj presajal na slovenska tla, organiziral podobna srečanja (med temi je bil najbolj odmeven kongres za vzhodne študije v Ljubljani leta 1925) in skrbel za uveljavljanje kongresnih spoznanj. Kot sodelavec cerkvenih publikacij in pobudnik revije *Kraljestvo Božje* je postavil tisk v službo krščanskega zedinjenja in večjega sodelovanja med Slovani. Bil je redni predavatelj na znanstvenih srečanjih v Pragi, Bratislavi, Brnu, Olomoucu, Prešovu in drugod. Leta 1929 je bil imenovan za dopisnega člana Slovanskega inštituta v Pragi in bil leta 1948 ob praznovanju 600-letnice Karlove univerze v Pragi promoviran za častnega doktorja iste univerze.

Vsemu dogajanju ob 100-letnici velehradskih kongresov so dali pečat številni udeleženci iz Ukrajine, voditelji tamkajšnje Katoliške univerze, okoli dvajset škofov in metropolitov, domala vsi škofje in nadškofje obeh obredov iz Češke, Moravske in Slovaške, grko-katoliški škofje iz Bolgarije, Romunije in Poljske, profesorji Papeškega vzhodnega inštituta iz Rima ter predstavniki teoloških šol iz vseh omenjenih dežel. Navzoči so bili škofje, ki vodijo škofije vzhodnega obreda med izseljenci v zahodni Evropi in v Severni Ameriki. Med udeleženci so bili tudi člani ukrajinske pravoslavne Cerkve moskovskega patriarhata. Svojo odsotnost so opravičili škofje, ki vodijo grko-katoliške skupnosti na tleh nekdanje Jugoslavije. Zaradi poslabšanja zdravstvenega stanja je moral udeležbo zadnji trenutek odpovedati kard. Husar.

Predavanja so pokazala osrednje teme pozornosti. Metropolit Estonije Stephanos je govoril o viziji *Communio Ecclesiarum* za sodobno Evropo. Viljem Judak, škof iz Nitre, je podal svoj pogled na očiščenje spomina in spravo. Člana ukrajinske pravoslavne Cerkve Petro Zujev in Konstantin Sigov sta predstavila pravoslavni pogled na zdravljenje ran in na ukrajinske žrtve zaradi zvestobe resnici in edinosti. Ivan Dacko, predsednik Ukrajinske katoliške univerze, je orisal ekumenski pogled metropolita A. Šeptitskega, prof. Michael Altrichter pa ekumensko vizijo metropolita A. C. Stojana. Prispevek Ukrajinske katoliške univerze sta dala še njen rektor Boris Gudziak (govoril je o solidarnosti med evropskimi kristjani)

in Antoine Arjakovsky, voditelj ekumenskega inštituta na isti univerzi; predavanje je namenil ekumenski razsežnosti socialne pravičnosti. Z odmevnim predavanjem je nastopil p. Marko Ivan Rupnik, profesor na Papeškem vzhodnem inštitutu in voditelj Centra Aletti v Rimu; predaval je o poklicu slovanskih kristjanov v dokumentih papežev Janeza Pavla II. in Benedikta XVI. Kongresno dogajanje sta zaznamovala kardinala Tomaš Špidlik (imenovali so ga 'patriarh moravske duhovščine') in Miroslav Vlk; prvi s predavanjem o aktualnosti delovanja bratov Cirila in Metoda, drugi s predstavitvijo vizije, ki bi jo lahko danes evropski družbi prispeval njen slovanski del ter obnovljena velehradski srečanja. Poleg plenarnih predavanj so velehradski kongres sestavljale delovne skupine: *Communio Ecclesiarum* v Evropi, sporočilo velehradskih kongresov za naš čas, prihodnost Evrope v luči evangelija (očiščenje spomina), ekumenske perspektive o sodelovanju med kristjani v Evropi, pričevanje mučencev (zgleddi sodelovanja med kristjani v zgodovini) in sodobni pastoralni trenutek – izzivi za ekumensko delo.

Udeležencem kongresa je poslal posebno poslanico kard. Walter Kasper, voditelj Papeškega sveta za krščansko edinost, ki je spomnil na mesto svetih bratov kot sozavetnikov Evrope in njun pomen pri utrjevanju krščanstva (poslanico je posredoval p. Milan Žust, svetovalec omenjenega papeškega sveta in sodelavec Centra Aletti). »Krščanska identiteta ni abstraktni sistem naukov in predpisov; je oseba Jezusa Kristusa. Ni krščanstvo kot takšno, temveč je to Jezus Kristus. Namen tistih, kot na primer sv. Pavla, ki so prinesli krščanstvo v Evropo, ni bil ustvarjanje krščanske kulture, temveč oznanjati vero v Jezusa Kristusa. V določenem smislu je krščanska kultura, če se tako izrazimo, nastala kot dodaten sad. Danes ne more biti drugače. Prenovo Evrope je mogoče doseči le prek ponovne evangelizacije. To bo pomenilo ponovno inkulturacijo vere in prenovo evropske kulture, to je novega obraza Evrope, katerega temeljni značilnosti bosta solidarnost in medsebojno razumevanje,« je v poslanici zapisal kard. Kasper.

Jubilejni velehradski kongres je na izviren način izražal duha začetnikov. Predavanja so spremljale razprave, posveti, delo v skupinah, priprava skupnih besedil in slovesna bogoslužja v baziliki Marijinega vnebovzetja in bratov Cirila in Metoda. Močna ukrajinska skupina je poskrbela za lepa bogoslužja, petje, svoj prispevek za izvorno ekumensko čutenje pa so prispevali tudi gostoljubni domačini. Željo in potrebo po nadaljnjem sodelovanju in vključevanju slovanske razsežnosti v evropski prostor ter pri prenavljanju krščanskih korenin Evrope je poudarila zaključna izjava, kjer je vodilo Za večjo solidarnost med kristjani v Evropi dobilo izraz v načelu Enotnost v potrebnih stvareh, svoboda v dvomih, v vsem pa ljubezen. »Udeleženci desetega velehradskega kongresa čutimo odgovornost, da spomnimo kristjane na našo skupno duhovno de-

diščino in poudarimo pomembnost ekumenskega pričevanja svetih slovanskih apostolov Cirila in Metoda. Ker predstavljamo krščanske Cerkve vzhodnega in zahodnega izročila, želimo dati skupno pričevanje evangelija Evropi in celotnemu svetu. Na kristjane v Evropi se obračamo s povabilom, da gojijo medsebojno prijateljstvo in solidarnost, ki izhajata iz ljubezni Očeta, v polni meri razodete v edinorojenem Sinu in podarjeni Cerkvi po delovanju Svetega Duha,« so udeleženci kongresa zapisali v zaključni izjavi. »Verjamemo, da bosta bratstvo in solidarnost med kristjani postala za evropske narode najboljše znamenje in zgled zdravljenja ran in sprave, medsebojnega odpuščanja in vračanja k avtentičnim vrednotam. Samo z medsebojnim sodelovanjem bodo kristjani imeli moč, da Evropo spomnijo na njene krščanske korenine in da poudarjajo svoje poslanstvo pri širjenju demokracije, pravičnosti, miru in bratstva v službi svetu.« V sklepni izjavi so se udeleženci obvezali, da bodo delali za večje medsebojno spoštovanje in solidarnost med vsemi krščanskimi skupnostmi; da se bodo izogibali izjav ali objav, ki bi bile žaljive za kristjane z drugačnim izročilom; da bodo pospeševali in širili izročilo sv. Cirila in Metoda, ki je skupno tako katoličanom kot pravoslavnim; da bodo načrtno delali za uveljavljanje ekumenskih idej, ki jih je v svojem učenju pokazal papež Janez Pavel II.; da bodo skupaj organizirali in sodelovali v socialnih in karitativnih projektih, ki bodo v prid socialno najbolj ogroženih, priseljencev, bolnih in drugih; da bodo namenjali posebno skrb skupnemu pastoralnemu delu za mešane zakonske zveze in pospeševali njihovo polno vključevanje v cerkveno življenje; da bodo širili globoko spoštovanje za dostojanstvo vsake človeške osebe in vrednoto človeškega življenja na vseh stopnjah njenega razvoja, od spočetja do naravne smrti. Predvideno je sodelovanje pri pripravi publikacij, v katerih bodo kristjani različnih skupnosti nepristransko predstavili sporna vprašanja in zgodovinska dogajanja. Na poseben način so izrazili ekumensko solidarnost s kristjani v Belorusiji in duhovno podporo njihovim prizadevanjem za pričevanje evangeljskega življenja. Pri tem so spomnili, da so beloruski teologi od vsega začetka kazali zanimanje za dogajanje v Velehradu (njihovo sodelovanje se je začelo na petem kongresu leta 1927), da so ideje velehradskih kongresov odmevale na konferencah v Pinsku (pripravljene so bile v tridesetih letih 20. stoletja) in da je bilo živo izročilo bratov Cirila in Metoda navzoče na konferencah, ki so jih vsako leto s podporo beloruske pravoslavne Cerkve organizirali v Minsku. Solidarnost so izrazili z ekumenskim patriarhom Bartolomejem I. iz Carigrada in kristjani v Turčiji, ko se zavzemajo za širjenje evangeljskega sporočila v nenaklonjenih pogojih. Turški vladi so naslovili pismo, s katerim dajejo podporo patriarhu in njegovemu zavzemanju za temeljne pravice pri izpovedovanju vere in posebej njegovi pravici, da obnovi bogoslovno šolo v kraju Halki.

Pri izvedbi tokratnega srečanja je sodelovala jezuitska redovna skupnost, ki od leta 1890 vodi župnijo in škofijsko gimnazijo v Velehradu. Prostor nekdanje cisterce v teh mesecih dobivajo novo podobo in odpirajo vrata obnovljeni škofijski izobraževalni ustanovi (komunistične oblasti so gimnazijo ukinile v letu 1950, prostori pa so bili namenjeni bolnikom z duševnimi motnjami). Ob baziliki, cerkvi sv. Cirila, lapidariju, romarskem domu (ki se imenuje po nadškofu Stojanu) in več drugih cerkvenih ustanovah Velehrad še danes ohranja značaj pomembnega duhovnega središča. Če je jubilejni kongres želel biti predvsem spomin na pomembne zgodovinske dogodke, je hkrati ponudil priložnosti za osebna srečanja, dialog in za nadaljnje sodelovanje.

Bogdan Kolar

Blaž Jezeršek, **Zadržek različne vere pri sklepanju zakona med katoliško in muslimansko stranjo** (doktorsko delo), Ljubljana 2007, XVI+259 f., COBISS.SI-ID: 234071296

Dr. Blaž Jezeršek je izdelal doktorsko delo **Zadržek različne vere pri sklepanju zakona med katoliško in muslimansko stranjo** in ga uspešno zagovarjal 5. julija 2007. S tem si je pridobil naziv doktorja znanosti na področju teologije. Doktorsko delo je izdelano z veliko natančnostjo in znanstveno doslednostjo, kar je ugotovila komisija za zagovor. O omenjenem doktorskem delu morem podati naslednjo oceno:

Doktorsko delo obravnava nad vse aktualno problematiko mešanih zakonov med katoliško in nekrščeno stranjo. Gre za zakon z različno vero (v pravnem pomenu besede so mešani zakoni tisti, ki so sklenjeni med katoliško krščeni, če ta s formalnim dejanjem ni izstopil iz Katoliške cerkve in veljavno krščeni v kakšni drugi krščanski skupnosti). Omenjeni zakon je bil že v praksi v krščanskem obdobju pod posebnim nadzorom, saj je šlo že takrat za veliko nevarnost, da bo krščanska stran zaradi nove situacije, v kateri se je s sklenitvijo takšnega zakona znašla, zavrgla svojo vero. S tem problemom so se tako ukvarjali že apostoli, ki niso branili skleniti zakona, tudi naslednjega ne, če je šlo za ovdovele, le da je bil zakon sklenjen "v Gospodu", se pravi z osebo, ki je prav tako izpovedovala krščansko vero.

Avtor doktorske disertacije celotno delo postavi v zanimiv kontekst, ki sodobno družbo še kako zadeva. Vedno več je namreč znamenj, da se predvsem islam v svetu širi tudi z nasiljem (ne samo pač pa tudi), ki ga povzemamo z besedo "džihad". Kakršna koli je že razlaga predstavnikov muslimanske skupnosti v zvezi s tem, je dejstvo, da stari krščanski svet ta pojav občuti kot napad na civilizacijske vrednote, ki jim pripada in katerih temelj je krščanstvo, ki je s svojim religiozno-vrednostim sistemom pomagalo izgraditi kulturo, ki smo ji zavezani. Tudi zaradi nekakšne civilizacijske izčrpanosti t.i. starega sveta, ki mu sami pripadamo, imajo včasih druge civilizacijske strukture, ki jih prinašajo številni migranti, lahko delo za širjenje vrednot in vere, ki ji pripadajo. To se nemalokrat zgodi tudi nasilno, še posebej ko so nekatere predvsem islamske skupine prevzele nasilje kot način svojega delovanja. Avtor doktorske disertacije se v izhodišču vpraša, ali je tudi poroka muslimanov z nemuslimani način, s katerim širijo svojo vero v področja, v katera prihajajo, je tudi to oblika džihada v okolju, v katerem živimo. Ta dilema pa seveda ni nova, kar je razvidno iz citiranega stavka cesarja Manuela II. Paleologa, ki je živel v 14. in 15. stoletju. Odziv dela muslimanskega sveta na papežev citat omenjenega cesarja je bil buren, kar po svoje kaže na dejstvo, da je jasna beseda povzročila strah, da bodo stvari kljub drugačnim razlagam prej ali slej postavljene na svoje mesto.

Doktorsko delo raziskuje v zoženem delu pogled na zakon kot zakonsko skupnost, kakor ga razume Katoliška cerkev in po drugi strani muslimanska skupnost. Problem, s katerim se je srečal doktorand je najprej ta, da je tako teološki kot pravni pogled na zakon v Katoliški cerkvi enovit in izdelan, kar pa v islamu ni tako. Avtor doktorskega dela se je moral nujno omejiti na eno izmed vej islama, saj bi drugačen pristop presegel meje tega dela. Osredotočil se je na ureditev, ki jo oblikuje sunitska veja islama, šiitska veja s svojimi predpisi pa v nekaterih delih le osvetli prejšnjo. Pri tem naj poudarim, da tudi sunitska veja islama ni enovita. Na področju zakonodaje nauk sunitske veje oblikujejo štiri t.i. pravoverne pravne šole. Avtor se naslanja na učenje janifitske pravne šole, ki ji pripadajo dežele bivšega Otomanskega cesarstva.

Naloga je razdeljena na štiri poglavja. V prvem poglavju avtor poskuša pokazati pojmovanje zakona in družine v obeh sistemih, predvsem z vidika verske zakonodaje. Tako poda definicijo zakonske zveze in cilje, ki naj bodo s sklenitvijo zakonske zveze in oblikovanje družine uresničeni. Prvo poglavje na kratko povzame tudi zgodovino oblikovanja obeh zakonodaj.

Drugo poglavje obravnava določila verske zakonodaje na področju sklepanja zakona in opiše pogoje, ki jih ena in druga stran postavlja za veljavno in dopustno sklenitev zakona. Nekaj prostora nameni samemu obredu poroke, govori pa

tudi o ločitvi zakona, pri čemer se obe zakonodaji močno razlikujeta.

V tretjem poglavju avtor fragmentarno opredeli posamezne zakonske zadržke, da more tako postaviti zadržek različne vere v kontekst celotne zakonskopravne tematike, kakor jo določa kanonsko pravo. Posebno pozornost seveda nameni samemu zadržku različne vere. Najprej predstavi zgodovinske razloge, ki so privedli do tega zadržka, po drugi strani pa tudi, pod katerimi pogoji je za muslimanske pravnike vendarle mogoča sklenitev mešane-ga zakona. Primerjava obeh zakonodaj pokaže, kateri izmed pravnih sistemov je v našem primeru uspešnejši pri ohranjanju verske istovetnosti zakoncev.

V četrtem poglavju je obdelan tisti del problematike, ki je pravzaprav rekapitulacija celotnega doktorskega dela, namreč pastoralni izzivi, ki se postavljajo pred vse, ki smo odgovorni za versko in moralno identiteto tistih, ki sklenejo zakon z različno vero. Kot pravi avtor doktorske naloge: "Mešani zakoni vendarle niso le politični in civilizacijski problem, temveč imamo v vsakem od njih opravka s povsem konkretnimi ljudmi, njihovim »veseljem in upanjem, žalostjo in tesnobo« in nenazadnje z vprašanjem njihovega zveličanja, fenomen mešanih zakonov ni in ne more postati zgolj vprašanje prestiža ene ali druge veroizpovedi oz. civilizacije. Vedno ostaja v prvi vrsti pastoralno vprašanje. Mešani zakoni se namreč srečujejo s povsem specifičnimi problemi, ki zahtevajo specifične pristope pasto-

ralnih delavcev in njihovo usposobljenost za soočanje s to problematiko. Temu je v celoti namenjeno četrto poglavje. Tam se bomo srečali s temeljnimi dokumenti, ki jih je v ta namen pripravila katoliška Cerkev in Evropski Svet krščanskih Cerkev. Ogleдали si bomo nekatere sodobne poskuse pomoči zakoncem mešanih zakonov, ki se zaradi različnih pogledov na verska in kulturna vprašanja znajdejo v težavah in se pri tem morda vprašali, kako je s tovrstno pomočjo v Sloveniji.”

Izzivi, ki jih prinašajo migracije prebivalstva v sodobnem svetu, so temeljnega pomena tudi za delo

Katoliške cerkve. Odgovor na omenjeno problematiko mora izhajati iz temeljnega evangeljskega sporočila, čemur morajo biti prilagojene tudi pastoralne metode, ki jih apliciramo pri reševanju omenjenih vprašanj. Pri tem pa seveda ne moremo pozabiti, da je “dobrina vere” ena izmed najbolj varovanih dobrin v vsej zgodovini krščanstva. Kako jo zaščititi in kako reševati sodobna pastoralna vprašanja v primeru zakonov z različno vero, ki so sklenjeni med katoliško in muslimansko stranjo, je temeljno osvetlilo pričujoče doktorsko delo.

Borut Košir