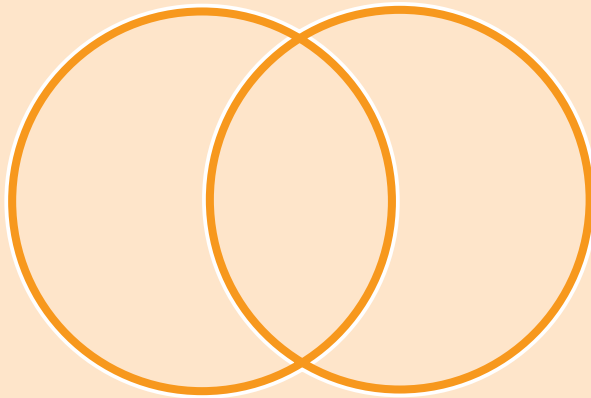


ISSN 2335-4127

UDK 27-675(05)

# *Edinost in dialog*

*Revija za ekumensko teologijo  
in medreligijski dialog*



## *Unity and Dialogue*

*Journal for Ecumenical Theology  
and Interreligious Dialogue*

Nova serija *New Series*

Letnik *Volume* **76**

Številka *Number* **1**

Maribor **2021**

ISSN 2335-4127 (PRINT)

ISSN 2385-8907 (ONLINE)

## **Edinost in dialog**

Revija za ekumensko teologijo in medreligijski dialog

### **Unity and Dialogue**

*Journal for Ecumenical Theology and Interreligious Dialogue*

Izdajatelj in založnik

*Edited and published by*

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

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

Glavni in odgovorni urednik

*Editor in Chief*

Maksimilijan Matjaž

Pomočnik glav. in odg. urednika

*Editor in Chief Assistant*

Samo Skralovnik

Uredniški odbor

*Editorial Board*

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

Lektoriranje *Language Editing*

Aleksandra Kocmut

Korekture *Proofreading*

Lea Jensterle, Aleksandra Kocmut, Aljaž Krajnc, Samo Skralovnik

Oblikovanje *Cover Design*

Peter Požauko

Prelom *Prepress*

Robert Rošker

Naslov uredništva *Address*

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

E-pošta *E-mail*

edinost-dialog@teof.uni-lj.si

Spletna stran *Web Site*

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

Indeksiranost *Indexation*

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

Obvestilo o avtorskih pravicah

*Copyright Notice*



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

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

Tisk *Printing*

Salve, d. o. o.

Naklada *Number of Copies*

300

Letna naročnina

*Annual Subscription*

Za Slovenijo: 10 EUR

Za tujino: 20 EUR

Transakcijski račun

*Bank Account Number*

IBAN SI56 01100603 0707798

Swift Code: BSLJSI2X

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

# ***Edinost in dialog***

*Revija za ekumensko teologijo  
in medreligijski dialog*

## ***Unity and Dialogue***

*Journal for Ecumenical Theology  
and Interreligious Dialogue*

Nova serija *New Series*

Letnik *Volume* **76**

Številka *Number* **1**

Maribor **2021**



Univerza v Ljubljani  
Teološka fakulteta, Enota v Mariboru

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



**TEMA** *THEME***Judovsko-krščanski viri in razsežnosti dialoga***Jewish-Christian Sources and Dimensions of Dialogue***UVOD** *INTRODUCTION*

JOŽE KRAŠOVEC

11

**Možnosti in meje dialoga med Judi in kristjani***Prospects and Limits of Dialogue between Jews and Christians***TEMATSKE RAZPRAVE** *THEMATIC ARTICLES*

MARI JOŽE OSREDKAR

17

**Nastajanje dokumenta *Nostra aetate****Creating of the Document Nostra aetate*

MARIA CARMELA PALMISANO

31

**Od *Nostra aetate* do *Veritatis gaudium*: prehojena pot in nova obzorja v judovsko-krščanskem dialogu***From Nostra aetate to Veritatis gaudium: The Traversed Path and New Horizons in Jewish-Christian Dialogue*

ERVIN BUDIŠEVIĆ

43

**The Importance of the Jewishness of Jesus for Interpreting the Gospels***Pomen Jezusovega judovskega porekla za interpretacijo evangelijev*

DANIJELO ČASNI

63

**God's Own Covenant as the Foundation of Judaism and Christianity from the Perspective of Joseph Ratzinger***Božja lastna zaveza kot temelj judovstva in krščanstva z vidika Josepha Ratzingerja*

FRANJO PODGORELEC

77

**Edith Stein v kontekstu judovsko-krščanskega dialoga: Pogovor s Susanne M. Batzdorff***Edith Stein in the Context of Judeo-Christian Dialogue: Dialogue with Susanne M. Batzdorff*

ŠPELA ABRAM	89
<b>Prevpraševanje dialoga med judovstvom in krščanstvom v delih Jacoba Neusnerja</b>	
<i>Jacob Neusner's Dissection of Dialogue between Judaism and Christianity</i>	
RENATO PODBERSIČ	105
<b>Prof. Angelo Vivian: Prispevek k biografiji pozabljenega judaista slovenskih korenin</b>	
<i>Prof. Angelo Vivian: A Contribution to the Biography of a Forgotten Expert for Judaism with Slovenian Roots</i>	
SAMO SKRALOVNIK	119
<b>Jakob Aleksič: Poklicanost človeka k dialogu</b>	
<i>Jakob Aleksič: Man's Calling to Dialogue</i>	
MARIJA STANONIK	141
<b>Judje v prekmurski literaturi: na primeru Jožefa Smeja in Miška Kranjca</b>	
<i>Jews in Prekmurje Literature: The Case of Jožef Smej and Miško Kranjec</i>	
TEREZIJA SNEŽNA VEČKO	175
<b>Svetopisemska postava o ženski: pomoč, ovira ali odvisno od interpretacije?</b>	
<i>The Biblical Law about Woman: Assistance, Obstacle, or Dependent on Interpretation?</i>	
ANDREJ SAJE	203
<b>Sklepanje zakonske zveze v tradicionalnem judovstvu</b>	
<i>Contraction of Marriage in Traditional Judaism</i>	
TONE RAVNIKAR	219
<b>Judje v manjših štajerskih mestih v srednjem veku</b>	
<i>Jews in Smaller Styrian Towns in the Middle Ages</i>	
ANDREJ PRELOŽNIK	243
<b>Spreobračanje judov na območju koprške škofije med 15. in 18. stoletjem</b>	
<i>The Conversion of Jews in the Area of the Diocese of Koper between the 15<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Centuries</i>	
ALJAŽ KRAJNC	261
<b>Dāwūd al-Muqammaš in njegovo razumevanje krščanskega nauka</b>	
<i>Dāwūd al-Muqammaš and His Reception of Christian Doctrine</i>	



**NETEMATSKA RAZPRAVA** *NONTHEMATIC ARTICLE*

- URŠKA JEGLIČ 277  
**Mekteb v Sloveniji**  
*Mekteb in Slovenia*

**POROČILA** *REPORTS*

- VINKO ŠKAFAR 291  
**Nekaj izbranih besedil o novejših dogodkih ekumenskega in medverskega dialoga**  
*A Collection of some Recent Texts on Ecumenical and Interreligious Dialogue*
- VINKO ŠKAFAR 325  
**Medverska molitev v Jasenovcu**  
*An Interreligious Prayer in Jasenovac, Croatia*
- SIMON MALMENVALL 331  
**»V službi vere, kulture in miru«: zadnje obdobje odnosov med Rusko pravoslavno cerkvijo in Katoliško cerkvijo v Sloveniji**  
*»In Service of Faith, Culture and Peace«: Recent Period of Relations between the Russian Orthodox Church and Catholic Church in Slovenia*
- SAMO SKRALOVNIK 335  
**Maksimilijan Matjaž, novi celjski škof, zavezan ekumenski in dialoški misli**  
*Maksimilijan Matjaž, the New Bishop of Celje, Committed to Ecumenical and Dialogical Thought*
- JAN DOMINIK BOGATAJ, JANEZ POTISEK 341  
**Novi srbski patriarh Porfirije – znanec Slovencev**  
*Porfirije, the New Serbian Patriarch – Acquaintance of Slovenes*
- JAN DOMINIK BOGATAJ 345  
**Vječnaja pamjat – vladika Atanasije Jevtić († 2021)**  
*Memory Eternal – Bishop Atanasije Jevtić († 2021)*



**Špela ABRAM**

dipl. teologije *BA in Theology*  
 Slovenska vas 22, SI-8232 Šentrupert  
 majerle.spela@gmail.com

**Matjaž AMBROŽIČ**

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*  
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*  
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana  
 matjaz.ambrozic@teof.uni-lj.si

**Jan Dominik BOGATAJ**

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

**Ervin BUDIŠEVIĆ**

Dr. *PhD*  
 Biblijski Inštitut Zagreb *Biblical Institut of Zagreb*  
 Kušlanova 21, HR-10000 Zagreb  
 ebudiselic@bizg.hr

**Danijel ČASNI**

mag. teologije *MSc in Theology*  
 Biblijski Inštitut Zagreb *Biblical Institut of Zagreb*  
 Kušlanova 21, HR-10000 Zagreb  
 dcasni@bizg.hr

**Bogdan DOLENC**

doc. dr. v pokoju *PhD, Assist. Prof. Emer.*  
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*  
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana  
 bogdan.dolenc@guest.arnes.si





**Stanko GERJOLJ**

prof. dr. v pokoju *PhD, Prof. Emer.*  
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*  
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana  
stanko.gerjolj@teof.uni-lj.si

**Roman GLOBOKAR**

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*  
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*  
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana  
roman.globokar@teof.uni-lj.si

**Urška JEGLIČ**

mag. religiologije in etike *MSc in Religious Studies and Ethics*  
mlada raziskovalka *Junior Researcher*  
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*  
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana  
urska.jeglic@teof.uni-lj.si

**Bogdan KOLAR**

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

**Aljaž KRAJNC**

mag. arab. in isl. Studijev *MSc in Arabic and Islamic Studies*  
mladi raziskovalec *Junior Researcher*  
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*  
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana  
aljaz.krajnc@teof.uni-lj.si



**Jože KRAŠOVEC**

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

**Simon MALMENVALL**

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*  
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*  
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana  
 simon.malmenvall@teof.uni-lj.si  
 Fakulteta za pravo in poslovne vede *Faculty of Law and Business Studies*  
 Katoliški inštitut *Catholic Institute*  
 Krekov trg 1, SI-1000 Ljubljana

**Aleš MAVER**

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*  
 Filozofska fakulteta *Faculty of Arts*  
 Univerza v Mariboru *University of Maribor*  
 Koroška c. 140, SI-2000 Maribor  
 ales.maver@um.si

**Mari Jože OSREDKAR**

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*  
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*  
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana  
 marijoze.osredkar@teof.uni-lj.si

**Maria Carmela PALMISANO**

izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*  
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*  
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana  
 mariacarmela.palmisano@teof.uni-lj.si

**Renato PODBERSIČ**

dr. *PhD*  
 Študijski center za narodno spravo *Study Centre for National Reconciliation*  
 Tivolska 42, SI-1000 Ljubljana  
 renato.podbersic@scnr.si



**Franjo PODGORELEC**

izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*  
Katoliška teološka fakulteta *Catholic Faculty of Theology*  
Univerza v Zagrebu *University of Zagreb*  
Vlaška ulica 38, HR-10 000 Zagreb  
franjo.podgorelec@gmail.com

**Janez POTISEK**

mag. teologije *MSc in Theology*  
mladi raziskovalec *Junior Researcher*  
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*  
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana  
janez.potisek@teof.uni-lj.si

**Andrej PRELOŽNIK**

Inštitut za arheologijo in dediščino *Institute of Archaeology and Heritage*  
Fakulteta za humanistične študije *Faculty of Humanities*  
Univerza na Primorskem *University of Primorska*  
Titov trg 5, SI-6000 Koper  
andrej.preloznik@fhs.upr.si

**Tone RAVNIKAR**

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*  
Filozofska fakulteta *Faculty of Arts*  
Univerza v Mariboru *University of Maribor*  
Koroška c. 140, SI-2000 Maribor  
anton.ravnikar@um.si

**Andrej SAJE**

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*  
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*  
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana  
andrej.saje@teof.uni-lj.si

**Samo SKRALOVNIK**

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*  
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*  
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana  
samo.skralovnik@teof.uni-lj.si



**Marija STANONIK**

prof. dr. v pokoju *PhD, Prof. Emer.*  
 izredna članica SAZU *Associate Member of the SASA*  
 znanstvena svétnica v pokoju *Retired Research Advisor*  
 Inštitut za slovensko narodopisje ZRC *The Institute of Slovenian Ethnology SRC*  
 SAZU *SASA*  
 Novi trg 5/II, SI-1000 Ljubljana  
 marija.stanonik@zrc-sazu.si

**Vinko ŠKAFAR**

izr. prof. dr. v pokoju *PhD, Assoc. Prof. Emer.*  
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*  
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana  
 vinko.skafar@rkc.si

**Anton ŠTRUKELJ**

prof. dr. v pokoju *PhD, Prof. Emer.*  
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*  
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana  
 anton.strukelj@teof.uni-lj.si

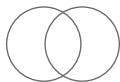
**Terezija Snežna VEČKO**

doc. dr. v pokoju *PhD, Assist. Prof. Emer.*  
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*  
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana  
 terezija.vecko@guest.arnes.si

**Bojan ŽALEC**

prof. dr. *PhD, Prof.*  
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*  
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana  
 bojan.zalec@teof.uni-lj.si





Jože Krašovec

## **Možnosti in meje dialoga med judi in kristjani**

*Prospects and Limits of Dialogue  
between Jews and Christians*

Judovsko-krščanski viri in razsežnosti dialoga je delovno področje simpozija o možnostih dialoga med Katoliško cerkvijo in judovstvom ali splošneje med judovstvom in krščanstvom. Simpozij se navezuje na izjavo o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev, *Nostra aetate*, ki so jo koncilski očetje drugega vatikanskega cerkvenega zbora sprejeli 28. oktobra 1965. Za jude je temeljna teološka osnova razmišljanja o možnostih dialoga Sveto pismo Stare zaveze v obsegu judovskega trodelnega kanona, za kristjane pa Sveto pismo Stare in Nove zaveze. Dialoško razmerje v zgodovini judovstva nikoli ni bilo samoumevno. Že preroki Stare zaveze izredno pogosto bičajo nezvestobo svojega ljudstva do Boga, Jezus v stikih s »farizeji« kritiko starozaveznih prerokov samo še zaostri, kristjani pa so skozi dva tisoč let odnos do judov presojali pod vplivom svetopisemske kritike nezvestobe in trdosrčnosti »Jezusovih morilcev«. Vzklikanje judov »Križaj ga!«, kot poročajo evangeliji v zvezi z Jezusovo obsodbo pred Pilatom, je skozi vso zgodovino vplivalo na odnose med judi in kristjani.

Onkraj krize dialoga med judi in kristjani pa odkrivamo globljo krizo odnosov med Bogom in človekom, ki se kaže v poročilih o stvarjenju Adama in Eve in v zgodbi o Kajnu in Abelu. Apostol Pavel je v svojih pismih, zlasti v Pismu Rimljanom, poglobljeno razložil nasprotje med človekovo zasidranostjo v grehu in brezpogojno milostjo Božjega odrešenja. S tem

je zavrnil vsak poskus utemeljevanja človekove samoodrešitve na ravni humanizma. Bog judov ni izbral za izvoljeno ljudstvo zaradi moralnih prednosti pred drugimi ljudstvi, ampak zato, ker so bili najšibkejši in torej najbolj potrebni Božje milosti. Ko razmišljamo o možnosti dialoga med judi in kristjani ter sploh dialoga med ljudmi, se odločamo med »humanistično« vizijo dialoga in med dialogom z navdihom vere v Boga, ki je onkraj dobrega in zlega in s svojo suverenostjo vse ljudi rešuje krivde in smrti. V luči vere v Boga Svetega pisma, ki je eden, svet in vsemogočen, obstaja možnost dialoga, ki ga ne moremo meriti s humanističnimi in družbenimi merili. Enost Boga omogoča edinstvo vesoljnega človeštva, tudi ko se vse okrog nas ruši zaradi gospodarskih, političnih in zdravstvenih zlomov – morda najbolj takrat.

Prva značilnost dialoga, ki ga vzpostavlja Bog med ljudmi, je konflikt. Preroki so od izvoljenega ljudstva zahtevali spoznanje in zvestobo. Zagovarjali so resnico, da ista Božja merila morale veljajo brezpogojno enako za faraone, cesarje in njihove sužnje. Na tej osnovi je možen resničen dialog, na drugih osnovah se pase iluzija. Ko je Mojzes po Božjem naročilu stopil pred faraona, je od njega moral zahtevati brezpogojno pokorščino Bogu vsega stvarstva. Ko so nadloge zlomile faraonovo samovoljo, je sledil izhod iz egiptovske sužnosti, ki je kmalu dobil tipološki pomen izhoda iz vseh vrst zemeljske sužnosti, izhoda iz krivde in izhoda iz smrti, kot je razvidno iz vsebin krščanskega praznika velike noči.

Enost Boga stvarnika, ki brezpogojno rešuje človeka, omogoča edinstvo svetopisemske odrešenjske zgodovine v razponu med začetkom in koncem, znotraj te zgodovine pa stalno napetost med obljubo in izpolnitvijo. Ta napetost določa možnosti in meje dialoga med Bogom in človekom, interakcijo med Staro in Novo zavezo in končno možnosti ter meje dialoga med ljudmi. Bog nastopa kot Beseda, ki ni abstrakten koncept v sistemu razpravljanja o razmerju med fizikalnim vzrokom in učinkom, temveč učlovečena beseda Božja osebe, ki stopa v samo središče človeške osebe.

Svetopisemska resnica o Bogu razodetja in o človeku predstavlja stalno preizkušnjo za vsako vrsto interpretacije Svetega pisma. Bog razodetja je osebni Bog, zato naš dialog v razmerju do Boga lahko poteka v moči intuicije in mističnega doživljanja Božje bližine. Ko dojemanje Boga na osebni ravni, ki poteka brez besed, prehaja v verbalni dialog, ki ga



določa jezik s svojimi besedami in slovničnimi oblikami, se začanja »kulturna« kriza dialoga. Ko poskušamo vsebine temeljnega besedišča in temeljnih literarnih oblik Svetega pisma ustrezno prevesti v svoj jezik, smo v težavah, ker so temeljne vsebine Svetega pisma tako izrazito duhovne narave, da jih jezikovna znamenja ne morejo ustrezno zajeti.

To stanje je razlog, da se je v zgodovini interpretacije Svetega pisma tako v judovstvu kot v krščanstvu razvilo razlikovanje med dobesebnim in raznimi duhovnimi pomeni jezikovnih znamenj. Pisci svetih besedil pa so si pomagali s celotno poetično govorico, ki je sposobna nakazati pomen, širši in globlji od tistega, ki ga izražajo posamezna jezikovna znamenja. Že antični prevodi Svetega pisma pričajo, da so prevajalci Svetega pisma v indoevropske jezike nekatere temeljne hebrejske besede prevajali z več izrazi svojega jezika. V grški Septuaginti in latinski Vulgati so nastala širša semantična polja, ki so z večjim obsegom besedišča izrazila širok pomen temeljnega hebrejskega besedišča.

Zaradi občutnih premikov v pomenskih poudarkih v grškem prevodu Svetega pisma judje Septuaginti nikoli niso pripisovali enake avtoritete kot izvirnemu hebrejskemu besedilu. Že dva tisoč let se pri vrednotenju hebrejskega izvirnika in prevodov izvirnika v druge jezike kažejo meje možnosti teološkega dialoga med judi in kristjani. Še bolj pa se kažejo na področju razlage Svetega pisma Nove zaveze. Judje na splošno zavračajo sistemski pristop krščanske teologije, ker so sami bolj vsestransko ohranili tradicijo zgodb kot temeljnega sredstva posredovanja svetopisemskih zgodb. Zato je judovska zgodovina interpretacije Svetega pisma tudi bolj odprta za prepoznavanje večpomenskosti temeljnega besedišča Svetega pisma. Judovski razlagalci radi poudarjajo pluralnost v judovski interpretaciji Svetega pisma do mere, ko pogosto ni več gotovo, ali pri tem dopuščajo prava nasprotja v razlagah ali le komplementarne razlike. Z obratom sodobne strokovne eksegeze iz prevlade zgodovinske kritike v literarno kritiko pa so se možnosti dialoga med judovskimi in krščanskimi razlagalci Svetega pisma povečale. Dialog med judovskimi in krščanskimi izvedenci Svetega pisma Stare zaveze je v moderni dobi že kar samoumevno dejstvo.

Toliko bolj so judje pozorni na pristop krščanske razlage Nove zaveze v razmerju do Stare zaveze v primerih besedil, ki prikazujejo jude kot



nasprotnike Jezusovega evangelija. Dejstvo je namreč, da so se zagovorniki antisemitizma skozi dva tisoč let pogosto sklicevali na negativno podobo judov v Novi zavezi. Zato dokument *Nostra Aetate* ne izpostavlja takih mest, temveč najbolj temeljne skupne točke vere v enega Boga stvarnika in odrešenika. Nov dialoški pristop je izziv za razlago razmerja med Staro zavezo kot obljubo in Novo zavezo kot izpolnitvijo. Iskanje globlje razlage razmerja med obljubo in izpolnitvijo povečuje možnosti dialoga z judi, ker to razmerje najbolj vsestransko kaže na kontinuiteto odrešenjske zgodovine, na primarno vlogo Božje milosti v Svetem pismu in na osrednji pomen Božjega dela odpuščanja in sprave v judovstvu in krščanstvu.

Poglobljena razlaga edinosti med Staro in Novo zavezo pa je vsestransko kompleksno vprašanje. Ključnega pomena je ugotovitev, da so knjige Stare zaveze knjige stalnega pričakovanja. Druga pomembna ugotovitev je, da zgodovina nastajanja knjig Stare zaveze kaže na nove razlage starih izročil o Božjem razodetju, to pa je osnova za tipološko razmerje med starimi in novimi izročili. Izhod iz Egipta pomeni tip za dojetje poznejših izhodov iz situacije stiske: izhod iz raznih oblik suženjstva, med drugim izhod iz krivde in smrti. Te značilnosti starozaveznih besedil omogočajo proces aktualizacije starozaveznih besedil v novih situacijah, predvsem pa pot poglobljanja in širitve duhovne razlage starozaveznih tipoloških razmerij v odnosu do Nove zaveze. Razlaga razmerja med Staro in Novo zavezo pa v zgodovinskem razvoju človeštva ne pomeni samo razlage Nove zaveze v luči Stare zaveze, temveč tudi razlago Stare zaveze v luči Nove zaveze. To je bila značilna pot prve Cerkve, kot je razvidno predvsem iz Apostolskih del in iz Pavlovih pisem.

Vera v Božje razodetje omogoča osvobajanje vseh pred »črko«, ki ubija, z milostjo Božjega razsvetljenja. Odprtost za dialog omogoča tako judom kot kristjanom obojestransko plemenitenje spoznanja o Bogu in človeku, o problemu zla in o veselem sporočilu Božjega razodetja, ki se bo končalo ob izpolnitvi obljube o dopolnitvi stvarstva. Ko vera pomeni zaupanje v Božjo navzočnost v našem svetu, ostane živo upanje v razvoj dialoga med vsemi verujočimi. S tem pa se zmanjšuje nevarnost pasti slepega zaupanja družbenim modelom, ki sestavljajo okvir lokalne in globalne zemeljske domovine.





Vse, kar so avtorji prispevkov tega simpozija razkrili v svojih analizah cerkvenih dokumentov, zgodovine v odnosu do judov in literarnih pristopov v prikazih judov v življenjskih okoliščinah, nam lajša pot do »tujcev«, da jih doživimo kot sosede v dojemanju veselega oznanila v razponu med obljubo in izpolnitvijo.

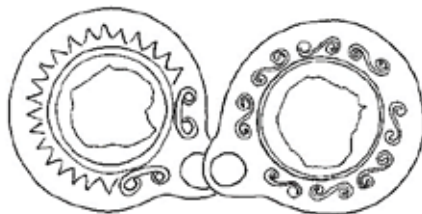


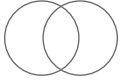
**Posebna številka revije  
*Edinost in dialog* 76 (2021) 1**

*Special issue of Unity and Dialogue 76 (2021) 1*

**Judovsko-krščanski viri  
in razsežnosti dialoga**

*Jewish-Christian Sources and  
Dimensions of Dialogue*





*Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)*  
*Besedilo prejeto Received: 29. 9. 2020; Sprejeto Accepted: 30. 10. 2020*  
UDK UDC: 26:27-732.3"1962/1965"  
DOI: 10.34291/Edinost/76/Osredkar  
© 2021 Osredkar CC BY 4.0

Mari Jože Osredkar

## Nastajanje dokumenta *Nostra aetate*

*Creating of the Document Nostra aetate*

**Izveček:** Dokument drugega vatikanskega koncila, na katerem temelji moderen katoliški nauk o medreligijskem dialogu, *Nostra aetate* oz. *Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev*, je nastajal v letih od 1960 do 1965. Papež Janez XXIII. je delo zaupal kardinalu Avguštinu Beu. Osnutek besedila dokumenta je šel skozi štiri redakcije. Koncilski očetje so besedilo želeli najprej uvrstiti kot dodatek dokumentu *O ekumenizmu*, nato so predlagali, da bi bil samostojno poglavje v dokumentu *Lumen Gentium* (*Dogmatična konstitucija o Cerkvi*); končno so izglasovali, da besedilo, ki je v zametkih želelo govoriti le o judih, na koncu pa je opredelilo razmerje Katoliške cerkve do nekrščanskih verstev, postane samostojen koncilski dokument.

**Ključne besede:** *Nostra aetate*, razvoj besedila, kardinal Avguštin Bea, judje, medreligijski dialog

**Abstract:** *The document of the Second Vatican Council, on which the modern Catholic doctrine of interreligious dialogue is based, Nostra aetate or Declaration on the Relation of the Church with Non-Christian Religions was being written from 1960 to 1965. Pope John XXIII entrusted the work to Cardinal Augustin Bea, S.J. The draft text of the document went through four revisions. The Council Fathers first wanted the text to be a supplementary fourth chapter to the document Decree on Ecumenism. Then they proposed it be a separate chapter in the document Lumen Gentium. In October 1965 they voted that the text, which in its beginnings spoke only of Jews, would finally define the relationship of the Church to non-Christian religions and would become an independent council document.*

**Key words:** *Nostra aetate, text development, Cardinal Augustin Bea, Jews, interreligious dialogue*

### Uvod

Če izvzamemo sv. Petra, ki je kot jud redno molil v sinagogi, je bil Janez Pavel II. prvi papež v zgodovini, ki je prestopil prag judovske sinagoge. 13. avgusta 1986 sta ga v rimski sinagogi sprejela predsednica Zveze italijanskih izraelskih skupnosti gospa Tullia Zevi in predsednik Rimske izraelske skupnosti g. Giacomo Saban. Na začetku slovesnosti so vsi prisotni

prisluhnili zapetemu psalmu št. 150, potem pa je rabin Della Rocca prebral dva biblična odlomka. Najprej je vzel v roke Prvo Mojzesovo knjigo (1 Mz 15,1-7), nato pa je sledilo branje iz knjige preroka Miheja (Mih 4,1 5). Po nagovoru g. Sabana in velikega rabina Toaffa je spregovoril papež Janez Pavel II. (*L'Osservatore Romano* 1986, 1) Papež se v svojem nagovoru ni mogel izogniti problematiki razumevanja med katoličani in judi, zato je dal največji poudarek dokumentu *Nostra aetate*. Dejal je, da »se je s 4. poglavjem dokumenta zgodil odločilen obrat v odnosih med Katoliško cerkvijo in judovstvom« (1986, 435). Svoj nagovor o četrtem poglavju dokumenta *Nostra aetate* je razdelil v tri točke.

V prvi točki je poudaril, da je Kristusova cerkev odkrila svojo povezavo z judovstvom v premišljevanju skrivnosti Cerkve. Judovska religija kristjanom ni nekaj zunanjega, temveč se nahaja znotraj krščanske religije. Zato imajo kristjani do nje specifičen odnos kakor do nobene druge religije. Judje so kristjanom ljubi bratje, na neki način bi jih lahko imenovali starejši bratje. Druga točka izhaja iz zadnjega koncila. Judovskemu narodu ne moremo očitati nobene krivde za to, kar se je zgodilo med Kristusovim trpljenjem. Ne Jezusovim sodobnikom ne njihovim potomcem in ne današnjim judom. Vsaka diskriminacija ali preganjanje sta torej neupravičena. Bog bo vsakega človeka sodil po njegovih delih. Tretja točka je posledica druge. Nikakor torej nihče nima pravice trditi, da so judje zavrženi ali prekleti, kakor da to sledi iz Svetega pisma. Nasprotno, v dokumentu *Nostra aetate* pa tudi v *Lumen Gentium* (6) koncil z navajanjem apostola Pavla (Rim 11,28) poudarja, da so judje zato ljubi Bogu, ki se ne kesa svojih darov in svoje izvolitve. (Janez Pavel II. 1986, 436–437)

Do besedila dokumenta *Nostra aetate*, ki je omogočil bratski odnos med katoličani in judi, pa je vodila dolga pot. V obdobju pripravljanja na koncil se je papež Janez XXIII. srečal z nekaterimi pomembnimi judi, ki so posredno vplivali na razvoj dokumenta. 18. januarja 1960 je papež v Vatikanu sprejel predstavnike Svetovne judovske organizacije, ki se mu je zahvalila za njegovo naklonjenost in pomoč judom med drugo svetovno vojno, bodisi v Carigradu ali drugih deželah. 13. junija 1960 je v zasebno avdienco sprejel profesorja Julesa Isaaca, ki mu je prinesel nekaj dokumentov. 17. oktobra 1960 pa je sprejel 130 oseb organizacije United Jewish Appeal. Poleg judov so se na papeža s svojimi predlogi obrnile tudi ustanove in posamezniki iz katoliških vrst. Biblični institut iz Rima je prosil



papeža, naj koncil vprašanje judov razloži z bibličnega vidika. Monsignor Oesterreicher, direktor Judovsko-krščanskega inštituta iz Seton Halla (ZDA), je papežu posredoval peticijo, v kateri prosi, naj se izrazi, ki jude prizadevajo ali celo žalijo, odstranijo iz katehetskih priročnikov Katoliške cerkve. Skupina katoliških duhovnikov in laikov različnih narodnosti pa je v Apeldoornu na Nizozemskem pripravila pismo za kardinala Bea, v katerem je izpostavljena vloga judovskega ljudstva v zgodovini odrešenja (*Les relations de l'église avec les religions non chrétiennes: Déclaration Nostra Aetate* 1966, 285).

Kakorkoli že, Janez XXIII. si je najprej zamislil dokument, ki bo opredelil zgolj odnos Katoliške cerkve do judov. Ko pa so koncilski očetje pregledovali osnutke in se o njih pogovarjali, je postalo vsem jasno, da mora dokument spregovoriti o katoliški drži do nekrščanskih verstev. Uspelo jim je prepričati opozicijo v lastnih vrstah, ki je vztrajala pri prvi nameri, in pridobiti naklonjenost judov. V našem prispevku se bomo osredotočili na razvoj besedila koncilskega dokumenta *Nostra aetate*.

## 1 Tajništvo za edinost kristjanov

Nastanek dokumenta *Nostra aetate* moramo obravnavati v širokem kontekstu. Angelo Giuseppe Roncalli<sup>1</sup> je kot diplomatski predstavnik Svetega sedeža med službovanjem v Bolgariji (10 let), v Atenah (4 leta) in v Turčiji (6 let) spoznal krščanski Vzhod in ga vzljubil (Janežič 1986, 106). Brez dvoma je ravno ta njegova izkušnja botrovala sklicu Drugega vatikanskega koncila (Cottier 1966, 39). Ideja papeža Roncallija je bila, da se Katoliška cerkev dejavno vključi v ekumenski in medreligijski dialog. Pomenljiva je njegova odločitev, da na prvi veliki petek v svojem prvem letu pontifikata iz liturgičnega besedila izloči besedo *perfidis*. Dotlej se je namreč v bogoslužju velikega petka molilo za »neverne jude«. Janez XXIII. pa je odločil, da bo Cerkev molila »za jude«. Tak molitveni obrazec uporabljamo še danes. Podoba Izraela kot Božjega ljudstva predstavlja eno od izhodišč za Drugi vatikanski koncil. Pobuda je prišla izključno od papeža Janeza Dobrega (Pesch 2005, 307–308). Z namenom, da se dialoški odnos

---

1 Krstno ime in priimek papeža Janeza XXIII.



do nekatoliških Cerkev in do judov tudi doktrinalno opredeli v koncilskih in kasnejših dokumentih, je Janez XXIII. 5. junija 1960 ustanovil Tajništvo za edinost kristjanov, za prvega predsednika te ustanove pa je postavil jezuitskega blicista kardinala Augustina Bea. Apostolska konstitucija *O vodstvu Cerkve*, ki je mnogo kasneje, leta 1967, v 93. členu opredelila poslanstvo te ustanove, pravi: »Tajništvu je poverjena naloga, da pospešuje edinost med kristjani. Zato v dogovoru s svetim očetom skrbi za odnose z brati drugih skupnosti; se zanima za pravilno razlago in izvajanje ekumenskih načel; zbira, množi in usklajuje narodne in mednarodne katoliške skupine, ki si prizadevajo za edinost med kristjani; pripravlja dialoge o ekumenskih vprašanjih in dejavnostih s Cerkvami in cerkvenimi skupnostmi, ki niso zedinjene z apostolskim sedežem; pooblašča katoliške opazovalce za konference kristjanov; vabi opazovalce nezedinjenih bratov na konference katoličanov, ko je to primerno; uresničuje koncilске odločbe, ki so povezane z ekumenskim problemom.« (Pavel VI. 1967, 93) Janez XXIII. si verjetno ni niti predstavljal, kakšen naj bi bil dialog z nekristjani, zato je z namenom, da se pripravijo dokumenti o odnosu Katoliške cerkve do nekatoliških kristjanov in do nekristjanov, ustanovil zgolj ustanovo z imenom Tajništvo za edinost kristjanov in prosil kardinala Bea, da s sodelavci pripravi besedilo, ki bo doktrinalna osnova za medreligijski dialog. Papež je najprej želel vse dialoške dejavnosti Cerkve do drugače verujočih »združiti pod isto streho«. Zagotovo pa je bil prepričan, da je kardinal Bea edina oseba, ki mu lahko zaupa tako nalogo. Tajništvo za edinost kristjanov je namreč najprej pripravilo *Odlok o ekumenizmu*, nato pa je sodelovalo pri pripravi *Izjave o verski svobodi*. Z njihovo pomočjo sta nastala tudi *Dogmatična konstitucija o Cerkvi* in *Odlok o katoliških vzhodnih Cerkvah*. Vsi ti dokumenti tvorijo katoliško razumevanje ekumenizma in dialoga do nekristjanov. Ker se je omenjeno tajništvo torej osredotočilo na vprašanje, kako oblikovati dokumente o odnosu Katoliške cerkve do »drugače mislečih in drugače verujočih«, ga je papež Janez XXIII. 18. septembra 1960 prosil, naj izdela tudi osnutek besedila, ki bo opredelilo razmerje Katoliške cerkve do judov. Kardinal Bea je besedilo v prvem osnutku najprej predvidel kot eno izmed poglavij v *Odloku o ekumenizmu*, spregovoril pa naj bi zgolj o antisemitizmu. Šele kasneje je v razpravi koncilskih očetov prevladalo mnenje, da mora besedilo s širšo vsebino iziti samostojno. Dolge diskusije članov tajništva, še bolj pa koncilskih očetov so pripeljale do tega, da je iz besedila nastal koncilski dokument, ki so ga v originalu poimenovali *Nostra aetate*, v slovenskem prevodu pa nosi



naslov *Izjava o razmerju Cerkev do nekrščanskih verstev*. Ko se oziramo nazaj, lahko opazimo, da je šlo besedilo končnega dokumenta skozi več redakcij; lahko obravnavamo štiri verzije besedila, ki so bile na temelju kritik in pripomb deležne redakcije. Četrta različica besedila je sledila peta, torej dokončno besedilo, ki so ga koncilski očetje sprejeli, potrdili in ga lahko danes beremo kot koncilski dokument *Nostra aetate*.

## 2 Prvi osnutek besedila

Kot že rečeno, je papež Janez XXIII. kardinalu Beu naročil, naj pripravi dokument o odnosu Katoliške cerkve do judov 18. septembra 1960. Jezuit se je lotil dela, in za osnutek dokumenta je potreboval 14 mesecev. Pri delu so mu pomagali Leo Rudolf, Gregory Baum, ki je bil tudi član Komisije za edinost kristjanov, in monsignor Johannes Oesterreicher, ki je v bistvu nadzoroval vse redakcije dokumenta. Besedilo so naslovili *Decretum de Iudaeis* in je bilo pripravljeno 1. novembra 1961. Ker pa se je že med člani komisije za edinost kristjanov pojavila nejasnost, kam bo to besedilo umeščeno, ga je komisija še nekoliko spreminjala in dokument je bil končan meseca maja 1962. Prvi osnutek besedila je bil napisan v 42 vrsticah; od tega so bile le tri vrstice posvečene dialogu katoličanov z nekrščani. Besedilo je zavzelo pozicijo zoper antisemitizem in zavrnilo obtoževanje judov za umor Jezusa Kristusa. Pojavile so se tri ideje. Nekateri so menili, da je njegovo mesto v dokumentu, ki govori o ekumenizmu, drugi so menili, da bi bolj spadal v dokument o Cerkvi, tretji pa so si prizadevali, da bi iz besedila nastal samostojen dokument, ki bi opredelil odnos Cerkve do nekrščanskih religij. Poleg te dileme so bili snovalci besedila pozorni še na eno stvar. Takrat se je po Rimu razširila novica, da naj bi se koncilskim očetom pridružila neka »pomembna judovska osebnost«, ki naj bi od blizu spremljala delo koncila. Tako imenovani opazovalec<sup>2</sup> naj bi bil posebej pozoren na obravnavo judov, torej na besedilo, ki ga je pripravljalo tajništvo za edinost kristjanov. To je bil tudi čas velikih političnih nasprotovanj med arabskimi državami in Izraelom. Ker je osnutek zavzel pozicijo zoper antisemitizem in nakazal zблиžanje med Katoliško cerkvijo in judi, so se

---

2 O. H. Pesch v delu *Il Concilio Vaticano secondo* na straneh 313–314 navaja, da naj bi Svetovni judovski kongres odločil, da v Rim pride dr. Chaim Wardi, ki je bil takrat funkcionar na izraelskem Ministrstvu za verska vprašanja.



Arabci bali, da se bo Sveti sedež v koncilskih dokumentih opredelil o političnih vprašanjih. To sicer ni bil namen koncila, ki je želel obravnavati zgolj področje religije. Vendar pripravljeno besedilo tega dejstva ni jasno izražalo. Prav tako pa se je Sveti sedež bal, da bo tako besedilo škodovalo odnosu med Arabci in krščanskimi verniki, ki so živeli v arabskih deželah. Zato je bilo treba besedilo »dodelati«. Navedeni razlogi so botrovali dejstvu, da prvega osnutka besedila komisija ni nikoli posredovala koncilskim očetom, ki so svoje delo začeli 11. oktobra 1962. V pripravljalnem obdobju na koncil naj bi najprej našli odgovor na dilemo, kam uvrstiti opredelitev odnosa Katoliške cerkve do judov, zato so se člani Tajništva za edinost kristjanov lotili redakcije prvega osnutka besedila. (Cottier 1966, 40)

### 3 Drugi osnutek besedila

Kardinal Bea se je zavedal prvotne papeževe želje, da dokument razjasni odnos Cerkve do judov. Toda hkrati mu je postalo jasno, da ne more spregledati tudi odnosa Katoliške cerkve do drugih nekrščanskih verstev, predvsem do muslimanov. Dejstvo, da so Arabci postali pozorni na dokument, ki se pripravlja, ga je spodbudilo, da besedilo, ki ga mora tajništvo pripraviti, hkrati z razjasnitvijo odnosa do judov opredeli tudi razmerje katoličanov do drugih religij. V teku nadaljnjih priprav je prevladala ideja, da naj se besedilo uvrsti kot četrto poglavje v dokument *Odlok o ekumenizmu*. Zato so drugi osnutek besedila naslovili *O držbi katoličanov do nekrstijanov, posebej do judov*. Drugi osnutek je ponovno poudaril, da krivde za Kristusovo križanje nikakor ne moremo valiti na judovski narod. Še več, besedilo je jasno izrazilo, da je zgrešeno uporabljati izraz »zavrženo ljudstvo«. Besedilo je bilo pripravljeno in koncilski očetje so ga prejeli v roke 8. novembra 1963 na drugi seji koncila, vendar so obravnavo preložili na tretjo sejo, ki je potekala od 18. do 21. novembra 1963. Kardinal Cicognani, predsednik Komisije za vzhodne Cerkve, je 18. novembra predstavil besedilo, ki je govorilo o judih, z verskega vidika (*ad religiosam rationem*). Na razpravi so prevladale ostre kritike, da besedilo ne spada v dokument, ki govori o odnosu Katoliške cerkve do nekatoliških kristjanov. Predlagali so, da ga (kot tudi besedilo o verski svobodi) uvrstijo kot dodatek dokumentu *O ekumenizmu*. Predvsem pa so se koncilski očetje v kritiki strinjali, da mora besedilo preseči temo ekumenizma in da Cerkev ne more govoriti zgolj o odnosu do ene nekrščanske religije (judovstva),





ne da bi spregovorila tudi o odnosu do različnih nekrščanskih religij. (Cottier 1966, 41–46)

#### 4 Tretji osnutek besedila

Junija 1963 je umrl papež Janez XXIII. in 4. novembra istega leta je bil na papeški prestol izvoljen kardinal Montini z imenom Pavel VI. Za pripravo dokumenta *Nostra aetate* sta pomembni dve njegovi dejanji. 19. maja 1964 je novi papež ustanovil Tajništvo za nekrstjane.<sup>3</sup> Njegov prvi predstojnik je bil kardinal Marella. Drugo pomembno dejanje Pavla VI. pa je odločitev, da v svoji prvi encikliki *Ecclesiam suam* predstavi katoliško pojmovanje dialoga. V 108. členu dokument pravi: »Toda mi ne želimo odklanjati priznanja in spoštovanja duhovnim in moralnim vrednotam nekrščanskih verstev. Z njimi si želimo spodbujati ideale, ki jih vsi zagovarjamo na področju verske svobode, bratstva ljudi, svete kulture, dobrodelnosti in civilnega reda. O teh skupnih idealih je dialog z naše strani mogoč in ponudili ga bomo tam, z vsem medsebojnim spoštovanjem in vdanostjo, kjer bo dobronamerno sprejet.« (1964, 108)

Redakcija drugega osnutka besedila za nastajajoči dokument je bila še vedno dolžnost Tajništva za edinost kristjanov, ki je imelo plenarno srečanje od 27. februarja do 7. marca 1964 in je obravnavalo 72 strani pripomb koncilskih očetov. Ker je bila rdeča nit pripomb zahteva, da mora besedilo govoriti o odnosu katoličanov do vseh nekrščanskih religij, so se odločili, da novi (tretji) osnutek dokumenta poimenujejo *O judih in nekrstjanih* in da naj bi bil dokument samostojen. Dodali so tvarino o drugih nekrščanskih religijah, predvsem o islamu. Ko je kardinal Bea 28. septembra 1964 koncilskim očetom predstavil besedilo tretjega osnutka, jih je spodbudil, naj ga sprejmejo. Dva dni so debatirali o njem. V diskusiji so bili posebej dejavni kardinal Joseph Ritter iz Saint Louisa, kardinal Richard Cushing iz Bostona, kardinal Albert Meyer iz Chicaga, kardinal Lawrence Shehan iz Baltimora, kardinal Giacomo Lercaro iz Bologne, kardinal Achille

3 Tajništvu za nekrstjane je papež 11. marca 1965 pridružil Podtajništvo za islam. 9. aprila 1965 pa je papež Pavel VI. ustanovil še Tajništvo za neverujoče, katerega vodstvo je prevzel kardinal Franz König. 22. oktobra 1974 je Pavel VI. Komisijo za odnose Katoliške cerkve z judi vključil v Tajništvo za edinost kristjanov.



Liénart iz Lilla, kardinal Franz König z Dunaja, kardinal Paul-Émile Léger iz Montreala in kardinal Franjo Šeper iz Zagreba. Koncilski očetje so se z besedilom sicer strinjali, toda zahtevali so, da se še dodela. (Cottier 1966, 47) Treba je dodati, da je koncil pred tem glasovanjem, 17. septembra, sprejel besedilo drugega poglavja *Dogmatične konstitucije o Cerkvi* o Božjem ljudstvu, ki predstavlja dogmatske temelje za besedilo o odnosu Katoliške cerkve do drugih verstev. To poglavje pravi, da imajo možnost odrešenja vsi, ki iščejo Boga, tudi nekatoliški kristjani in pripadniki nekrščanskih verstev. V 16. členu 2. poglavja *Dogmatične konstitucije o Cerkvi* je zapisano: »Tisti namreč, ki brez lastne krivde ne poznajo Kristusovega evangelija in njegove Cerkve, a iščejo Boga z iskrenim srcem in skušajo pod vplivom milosti v dejanjih izpolnjevati njegovo voljo, kakor jo spoznavaajo po glasu vesti, morejo doseči večno zveličanje.« (16) Z omogočanjem možnosti zveličanja vseh ljudi je Cerkev postavila temelj dialogu z drugimi verstvi in hkrati utemeljila dokument *Nostra aetate*. Cerkev v konstituciji o Cerkvi ne trdi, da druge vere posedujejo polno resnico, ampak si prizadeva v drugih verah najti skupne točke in na teh točkah, ki povezujejo različne vere, graditi dialog.

## 5 Četrty in peti osnutek

Generalno tajništvo koncila (to je bila pobuda kardinalov Tisseranta in Cicognanija) je zahtevalo, da besedilo pregleda mešana komisija, ki so jo sestavljali člani Tajništva za edinost kristjanov in člani Mednarodne teološke komisije. Tokrat je prevladala ideja, da naj bi bilo besedilo vstavljeno v drugo poglavje *Dogmatične konstitucije o Cerkvi*, kjer beseda teče o odnosu med Cerkvijo in nekrstjani. Škofje iz arabskih dežel so namreč izrazili pomisleke in strah, da bi to besedilo kot samostojen dokument imelo negativne posledice. Prav tako pa je podtajništvo, ki se je posvečalo vprašanju islama, zahtevalo, da se v dokument vstavi tudi njihovo besedilo, ki govori o islamu. Tajništvo za edinost kristjanov je torej predstavilo dopolnjeno besedilo in kardinal Tisserant je napovedal ponovno glasovanje o njem za 20. november 1964. Kardinal Bea se je proti vsem, ki so nasprotovali taki obliki medreligijskega dialoga, skliceval na papeževo encikliko *Ecclesiam suam*, ki govori o isti temi. V debati so člani mešane komisije predlagali, da se besedilo vstavi v konstitucijo *Lumen Gentium* kot dodatek in se naslovi *Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev*.



Besedilo so razdelili na pet delov. V uvodu predstavi obravnavano temo in spregovori o različnih religijah. V drugem delu spregovori o hinduizmu in budizmu. Nato v tretjem delu beseda steče o religijah, s katerimi ima Cerkev posebno povezavo: najprej o muslimanih in v četrtem delu o Judih. Peti del pa je spodbuda za vesoljno bratstvo in vsebuje odklon od vsakršne diskriminacije. V taki obliki so ga koncilski očetje načelno sprejeli.

Kristjani iz arabskih dežel in pravoslavne skupnosti pa so bili še vedno prepričani, da bo imelo besedilo, ki opredeljuje odnos med Katoliško cerkvijo in nekrstjani, politične posledice. Zato je bilo besedilo še nekoliko spremenjeno. Struktura je ostala enaka, le izraza »judovska religija« in »islamska religija« sta bila nadomeščena z izrazoma judi in muslimani. Novo besedilo ne govori več o judovskem ljudstvu, temveč o judih. Koncilski očetje so se odločili, da bo besedilo predstavljeno kot samostojen dokument z naslovom *Nostra aetate* oz. *Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev*. Na zadnjem glasovanju, 15. oktobra, je bilo 2221 pozitivnih glasov in samo 88 proti oz. trije vzdržani. Dokument je bil razglašen 28. oktobra 1965. (Cottier 1966, 71–78) To je bilo na dan, ko so obhajali sedmo obletnico izvolitve Janeza XXIII. na mesto papeža.

## **6 Pomen dokumenta za katoliški nauk o medreligijskem dialogu**

Brez dvoma lahko zapišemo, da je dokument *Nostra aetate*, izhajajoč iz nove interpretacije nauka o odrešenju v *Lumen Gentium* 16, izhodišče za novo, bolj evangelijsko držo katoličanov v odnosu do drugače verujočih. Sicer ni manjkalo kritik o teološki pomanjkljivosti dokumenta. Mnogi so očitali, da judov ni primerno obravnavati na isti ravni kot druga nekrščanska verstva. (*Koncilski odloki*, 349) Kakorkoli že, na temelju dokumenta so se predkoncilsko »vzvišeno gledanje« na nekrščanske religije in pogoste sovražnosti do judov spremenili v bratski odnos tako na ravni cerkvenih predstojnikov kot tudi na ravni laikov v Katoliški cerkvi. Dokument je voditelje Cerkve spodbudil k izražanju bratskega odnosa do voditeljev nekrščanskih religij, vernike pa je dokument spodbudil k sodelovanju in spoznavanju ljudi drugih verstev in kultur. Dokument namreč priznava, da tudi v drugih verstvih obstajajo resnice, ki so svete in jih je treba spoštovati: »Katoliška cerkev ne zameta ničesar od tistega,



kar je v teh verstvih resničnega in svetega. Z odkritosrčno spoštljivostjo gleda na one načine delovanja in življenja, na ona pravila in nauke, ki se sicer v mnogočem razlikujejo od tistega, česar se sama drži in uči, a neredko odsevajo žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi.« (NA 2) Katoličani pokoncilске Cerkve morajo biti pripravljeni in odprti za dialog s člani drugih verstev. Z razumevanjem in ljubeznijo morajo sprejemati, spoštovati in ohranjati duhovne, moralne ter socialno-kulturne vrednote, ki jih najdejo v drugih religijah. Venomer pa morajo oznanjati vero v Kristusa, v katerem je Bog s seboj spravil vse ljudi. (2)

Vsekakor je za nas pomemben četrti člen dokumenta, v katerem se cerkveni zbor spominja vezi, ki »ljudstvo nove zaveze združuje z Abrahamovim rodом« (4). Prav o teh vezeh bi spregovorili v zaključku našega prispevka. Predvsem se nam zdi pomembno, da v luči relacijske teologije spregovorimo o razvoju prepoznavanja Božjega razodetja, ki mu lahko sledimo od Judovskega naroda do modernega učiteljstva Katoliške cerkve. Za izhodišče razmišljanja bomo izpostavili del besedila iz *Nostra aetate*: »Kristusova cerkev priznava, da najdemo začetke njene vere in izvoljenosti po Božji odrešenjski skrivnosti že pri očakih, Mojzesu in prerokih. Cerkev izpoveduje, da so vsi krščanski verniki kot Abrahamovi sinovi po veri vključeni v poklicanost tega očaka in da ima odrešenje Cerkve svojo skrivnostno predpodobo v izhodu izvoljenega ljudstva iz dežele sužnosti. Cerkev ne more pozabiti, da je razodetje stare zaveze prejela po tistem ljudstvu, s katerim je Bog v svojem neizrekljivem usmiljenju dobrotljivo sklenil staro zavezo, in da se hrani iz korenine plemenite oljke, v katero so bile vcepljene veje divje oljke poganov.« (4)

Spoznali smo, kako je nastajalo oz. kako se je razvijalo besedilo dokumenta *Nostra aetate*. Na podoben način lahko govorimo tudi o nastanku Božjega razodetja, ki ga prebiramo v evangelijih. Bralec Svetega pisma namreč ne more ne opaziti velikih razlik, ki obstajajo v nauku Stare in Nove zaveze, predvsem ko prebira, kako je Jahve naročal izvoljenemu ljudstvu nasilna dejanja, Kristus pa brezpogojno uči ljubezen do sovražnikov. Doktrinalna razlika med staro in novo zavezo je namreč lahko podoba razmerja med kristjani in Judi. Ta odnos lažje razumemo, če se zavedamo, da cilj vere ni »védenje« o Bogu, temveč ohranjanje oz. nenehno prenavljanje odnosa z Bogom. Bolje rečeno: vera je vselej novo rojevanje vernika v odnosu



do Boga. Zato je vera odnos, ki se stalno spreminja, ki zori; in tako zori tudi religija.

Kot otroku se človeku zdi pametno nekaj, kar se mu zdi kot mladostniku nespametno in kar se mu zdi kot odraslemu neumno in škodljivo. Tako tudi verno ljudstvo v »otročkem« obdobju prepoznava Božjo voljo na način, ki ga v »mladosti« zavrže in ga v »zrelem« obdobju spozna za popolnoma napačnega. Razvoj prepoznavanja Božje volje je od starozaveznega judovskega ljudstva do Kristusa tako evidenten, da ga ne moremo spregledati. Abraham je zagotovo povsem iskreno prepoznal Božjo voljo, naj Bogu v žgalno daritev daruje svojega sina. To je bila takratna navada izražanja ljubezni do Boga. Kakor je tudi Mojzes iskreno prepoznal svojo dolžnost, da pokonča tiste, ki so zavrgli Boga. Danes bi rekli, da je to strašno in nerazumljivo – podobno kot se nam zdi strašno, ko se spominjamo, kakšne neumnosti smo počeli, ko smo bili otroci ali mladostniki. Prepričani smo, da Bog od današnjega človeka ne zahteva nasilja. Očaki pa so Njegovo voljo iskreno tako prepoznavali. Danes jo krščanski nauk prepoznava dosti bolj »odraslo«. Hvala Bogu, da smo odrasli in da življenje vidimo v drugačni luči kakor v mladosti. Hvala Bogu tudi, da je vera odnos, ki se spreminja, in da verniki v veri nenehno iščemo novo Božje obličje in vselej na novo prepoznavamo Božjo voljo. Prepoznavanje Božje volje mora namreč zoreti in dozoreti. Tako je tudi iz nauka »zob za zob, oko za oko« dozorela brezpogojna zapoved ljubezni do bližnjega. Kristus razkriva Božjo voljo, ki nas vodi k preživetju v tem, da hudobnežu odpustiš in mu vračaš z dobrot (Mt 5,39). Apostol Pavel tudi opominja, naj Kristusovi učenci ne bodo kot »nedoletni otroci« (Gal 4,3). Kristus namreč ni prišel ukinit postave (Mt 5,17). Zato starozavezno besedilo beremo tako, kakor je bilo napisano. Ne moremo »anulirati« svoje preteklosti niti izničiti neumnosti in napak, ki smo jih v mladosti počeli. Zato je prebiranje Stare zaveze kot ogledovanje slik iz otroštva in spominjanje našega obnašanja in mišljenja iz preteklosti. To so naše korenine. Z apostolom Pavlom ponavljamo: »Če pa so bile nekatere veje odlomljene in si bil ti, divja oljka, vcepljen na njihovo mesto in si postal deležen mastnosti oljčne korenine, se ne prevzemaj na račun vej. Če pa se prevzemaš, vedi, da ne nosiš ti korenine, ampak korenina nosi tebe.« (Rim 11,17-18) Da, korenina nosi vejo, tako tudi evangeljski nauk temelji na judovskem nauku. Judje so kristjanom »starejši bratje«! Vsaka rastlina potrebuje korenine, da lahko požene steblo iz zemlje in cvet, ki ga občudujemo. Nihče ne občuduje korenin, ki so v zemlji, temveč cvet. Tega



pa ne bi bilo brez korenin. Tako tudi evangeljske zapovedi ljubezni ne bi bilo brez Mojzesovih in Jozuetovih pomorov. Beremo in se spominjamo, da, vendar k temu ne stremimo. Tudi ko se spominjamo svojega otroškega obnašanja, ga kvečjemu obžalujemo. Ravno otroško nezadovoljstvo pa je vernike spodbudilo k iskanju Božje volje, ki ceni vsakega človeka. Končno lahko zapišemo, da vsi iščemo Boga.

## Sklep

V dokumentu *Nostra aetate* ne želimo videti le paragrafov in lepih besed, ki so lahko nekaterim všeč, drugi pa jih zavračajo. V nauku o medverskem dialogu je skrito bistvo evangeljskega sporočila, gre za bistvo Kristusovega nauka. Zadnji koncil je sprejel načelo dialoga, ker so koncilski očetje spoznali, da je samo v dialogu možno sobivanje in preživetje. Dovolj je bilo križarskih vojn, dovolj izključevanj in preziranj. Prišel je čas, da začnemo spoštovati drug drugega. V preteklosti je prevladovalo mišljenje, da se je proti drugače mislečim treba boriti in jih premagati. Nismo želeli biti poraženci. Danes smo spoznali, da obstaja samo eno orožje, s pomočjo katerega sta lahko obe strani zmagovalki: dialog.



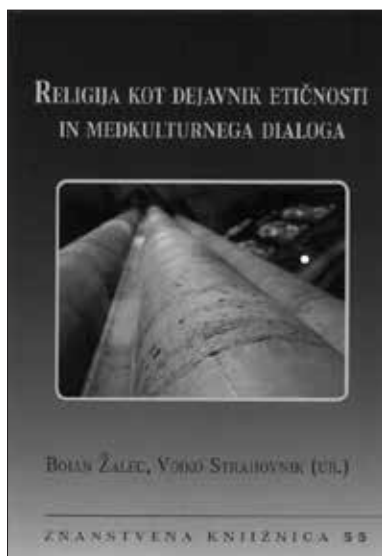
**Kratici:**

- LG** *Dogmatična konstitucija o Cerkvi* 1980 [*Lumen Gentium*].  
**NA** *Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev* 1980 [*Nostrae aetate*].

**Reference:**

- Cottier, M. M.** 1966. L'historique de la déclaration. V: *Vatican II: Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes*, 37–78. Unam Sanctam 61. Pariz: CERF.
- Dogmatična konstitucija o Cerkvi.** 1980. V: *Koncilski odloki* 1980, 129–204.
- Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev.** 1980. V: *Koncilski odloki* 1980, 129–204.
- Janez Pavel II.** 1986. Discours à la synagogue de Rome. *La Documentation Catholique*, št. 1917: 436–439.
- Janežič, Stanko.** 1986. *Ekumenski leksikon*. Celje: Mohorjeva družba.
- Koncilski odloki.** 1980. Ljubljana: Družina
- L'Osservatore Romano.** 1986. 14.–15. 4.: 1.
- Les relations de l'église avec les religions non chrétiennes: Déclaration Nostra Aetate.** 1966. Unam Sanctam 61. Pariz: CERF.
- Odlok o ekumenizmu.** 1980. V: *Koncilski odloki* 1980, 233–252.
- Odlok o katoliških vzhodnih Cerkvah.** 1980. V: *Koncilski odloki* 1980, 210–220.
- Pavel VI.** 1964. *Ecclesiam suam* [*Njegova Cerkve*]. Okrožnica. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.
- Pavel VI.** 1967. *Regimini Ecclesiae universae*. Apostolska konstitucija. Rim: La Curia Romana.
- Pesch, Otto Hermann.** 2005. *Il Concilio Vaticano secondo: Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*. Brescia: Queriniana. Izvirnik: 2001. *Das Zweite Vatikanische Konzil: Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*. Würzburg: Echter.





*Znanstvena knjižnica 55*

Bojan Žalec, Vojko Strahovnik (ur.)

## **Religija kot dejavnik etičnosti in medkulturnega dialoga**

Ta zbornik je nastal v okviru istoimenskega projekta. Izhodiščni raziskovalni problem je predstavljala vloga religije kot dejavnika etičnosti in medkulturnega dialoga. Projekt je izhajal iz teze, da je etika solidarne personalizma in dialoškega univerzalizma lahko ustrezna podlaga medkulturnosti. Glede prvega je ključno razumevanje človeka kot presežnega bitja, drugo pa mora temeljiti na spoštovanju individualnosti in posebnosti ter hkratnem prepričanju, da je med nami vendarle dovolj skupnega, da hoja po poti dialoga in solidarnosti ni nesmiselna.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2017. 112 str.

ISBN 9789616844550, 11 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

**TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)





*Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)*  
*Besedilo prejeto Received: 21. 12. 2020; Sprejeto Accepted: 9. 3. 2021*  
UDK UDC: 272-732.2-284  
27-67:26

DOI: 10.34291/Edinost/76/Palmisano  
© 2021 Palmisano CC BY 4.0

Maria Carmela Palmisano

## **Od *Nostra aetate* do *Veritatis gaudium*: prehojena pot in nova obzorja v judovsko-krščanskem dialogu**

*From Nostra aetate to Veritatis gaudium:  
The Traversed Path and New Horizons  
in Jewish-Christian Dialogue*

**Izvleček:** Prispevek v prvem delu predstavlja osnovne smernice judovsko-krščanskega dialoga v izjavi Drugega vatikanskega cerkvenega zbora *Nostra aetate* (NA 4) ob 55. obletnici njene objave. V drugem delu povzema področja, na katerih se je predvsem v evropskem prostoru najbolj razvil medreligijski dialog, in nekatere vsebine, ki so ga zaznamovale. Tretji del povezuje izjavo z novejšo apostolsko konstitucijo o teoloških študijih *Veritatis gaudium* (VG uvod 4). Ta navaja štiri kriterije za prenovu teoloških študijev: kerigmo, vsestranski dialog, inter- in transdisciplinarnost ter mreženje, ki odpirajo nova obzorja in navdihujejo nadaljnje korake tudi na poti judovsko-krščanskega dialoga, medsebojnega spoznavanja in sodelovanja v službi sodobnega človeka.

**Ključne besede:** drugi vatikanski cerkveni zbor, *Nostra aetate*, *Veritatis gaudium*, judovsko-krščanski dialog, teološki študij, kerigma, interdisciplinarnost, transdisciplinarnost, mreženje

**Abstract:** *The first part of the article presents the basic guidelines for the Jewish-Christian dialogue in the Declaration Nostra aetate (NA 4) of the Second Vatican Council on the 55<sup>th</sup> anniversary of its publication. The second part summarizes the areas in which interreligious dialogue has developed the most in Europe and some contents that have marked it. The third part connects the declaration with the Apostolic Constitution Veritatis gaudium (VG foreword 4). It lists four criteria for the renewal of theological studies: kerygma, wide-ranging dialogue, inter-disciplinary and cross-disciplinary approaches, and networking, which have opened new horizons in the past years and inspired further steps on the path of Jewish-Christian dialogue, mutual knowledge, and cooperation in the service of contemporary man.*

**Key words:** *Second Vatican Council, Nostra aetate, Veritatis gaudium, Jewish-Christian dialogue, theological study, kerygma, inter-disciplinary approach, cross-disciplinary approach, networking*

## 1 Osnovne smernice judovsko-krščanskega dialoga v izjavi drugega vatikanskega cerkvenega zbora *Nostra aetate* ob 55. obletnici njene objave<sup>1</sup>

Izjava drugega vatikanskega cerkvenega zbora *Nostra aetate* v 4. členu opisuje osnovne poteze odnosa Katoliške cerkve do judovstva. Podobno kot pri predstavitvi odnosa Cerkve do drugih religij se koncilski dokument opira le na nekatera svetopisemna mesta (besedilo iz Rim 11 je navedeno kar štirikrat pri opredelitvi odnosa do judovstva), saj gre za novo vsebino v cerkvenem učiteljstvu in se zato pri tej temi ne more opreti na nobenega izmed prejšnjih dokumentov.

Besedilo posreduje nov pogled Cerkve na judovstvo in prikazuje veliko skupno duhovno dediščino, ki povezuje jude in kristjane. Ta je opisana v treh korakih: 1. Cerkev priznava začetke svoje vere in svoje korenine v starozaveznem razodetju Boga očakom, Mojzesu in prerokom; 2. Kristus, ki je bil »po mesu« judovskega rodu, je izpolnil vlogo sprave s svojo smrtjo na križu; njegovo delo sprave se je nadaljevalo po njegovih učencih, ki so pripadali judovskemu rodu; 3. nesprejemanje evangelija s strani mnogih judov ne more zanikati ali izbrisati Božjih del izvolitve in zaveze Boga z izvoljenim ljudstvom.

Temeljne poudarke odnosa do judovstva so koncilski očetje predstavili kot pomenljiv sad premišljevanja Cerkve o lastni identiteti, saj je Cerkev kot »skrivnost« od znotraj, na duhovni in globinski ravni, povezana z Abrahamovim potomstvom. Bralca dokumenta preseneti, kako v njem Cerkev gleda na Izrael podobno, kot gleda nase (Manns 2000).

Prikazu globoke skupne duhovne dediščine judov in kristjanov sledi spodbuda koncilskih očetov k medsebojnemu spoznavanju in spoštovanju preko bibličnih študijev, teološkega poglobljanja in bratskega dialoga. 4. člen dokumenta na nov način odpira in razširja obzorje medsebojnega spoštovanja med judi in kristjani, saj Jezusova smrt – trdi – ne more biti brez razlikovanja pripisana vsem judom tedanjega časa niti judom

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



današnjega časa. Pri tej točki se dokument dotakne bistvenega problema odnosa med Cerkvijo in judovstvom ter odpira novo pot dialoga in nov pogled med obema, kar je obrodilo pomenljive nove sadove.<sup>2</sup>

Dokument kaže na odnos Cerkev do judov tudi z jasno in odločno obsodbo vsake oblike antisemitizma in preganjanja judov ter s spodbujanjem pristnega oznanjevanja Božje besede in kateheze v skladu z evangeljsko resnico in s Kristusovim Duhom.

Ob koncu 4. člena izjava spomni na središčno oznanilo Cerkev, tj. na odrešensko delo Jezusa Kristusa, ki je iz neizmerne ljubezni do vsakega človeka sprejel trpljenje in smrt. Cerkev oznanja Kristusov križ kot znamenje univerzalne Božje ljubezni in izvir vseh milosti.

Če je bila teološka tema odnosa Cerkev do judov dokaj nova in v cerkvenem nauku pred drugim vatikanskim cerkvenim zborom še ne dovolj sistematično obravnavana, pa je treba priznati dovolj široko intelektualno in medversko gibanje, ki je izjavi pripravilo pot tako v krščanskem kot v judovskem svetu. V Katoliški cerkvi se je ta pot krepila posebej v času med drugo svetovno vojno in po njej v iskanju odgovorov na dramo holokavsta in množičnega pomora judov, o čemer priča tudi cerkvena okrožnica *Divino Afflante Spiritu* (1943), v kateri papež Pij XII. opisuje pomen Božje besede kot sporočilo upanja v času vojne (DAS 5).<sup>3</sup>

2 O zgodovinskem ozadju dokumenta gl. prispevek dr. Marija J. Osredkarja, *Nastanek dokumenta Nostra aetate*.

3 Pred zaključkom okrožnice, v podparagrafu, ki nosi naslov *Senso della Parola divina in questo tempo di guerra: consolazione per gli afflitti, per tutti via della giustizia* [Pomen Božje besede v tem času vojne: tolažba za žalostne, za vse pa pot pravičnosti] papež trdi: «Questo che siamo venuti dicendo, Venerabili Fratelli e figli dilette, se vale per ogni età, molto più si adatta ai nostri luttuosi tempi, mentre quasi tutti i popoli e le nazioni sono immersi in un mare di calamità, mentre un'orrenda guerra accumula rovine sopra rovine e stragi sopra stragi, mentre con l'eccitarsi d'acerbissimi odi fra i popoli vediamo con sommo dolore spento in non pochi ogni senso non solo di moderazione e carità cristiana, ma anche di umanità. A queste mortali ferite dell'umano consorzio chi altro può portare rimedio se non Colui, al quale il Principe degli Apostoli rivolge quelle parole: 'Signore, da chi andremo noi? Tu hai parole di vita eterna.' (Joan. 6, 69) A questo misericordiosissimo Redentore nostro dobbiamo dunque con tutte le nostre forze ricondurre tutti gli uomini; Egli è il divino consolatore degli afflitti; Egli che insegna a tutti tanto alle autorità quanto ai sudditi la vera onestà, l'incorrotta giustizia e la generosa carità; Egli infine, ed Egli solo, che può essere stabile fondamento e sostegno di pace e di tranquillità, poiché 'altro fondamento non si può gettare fuor di quello che già è stato posto, cioè Cristo Gesù' (1 Cor. 3, 11). Di questo autore della salute, che è Cristo, gli uomini tanto più piena conoscenza avranno, tanto più ardente amore concepiranno; tanto più fedelmente imiteranno gli esempi, quanto più affetto porteranno alla conoscenza e alla meditazione delle Sacre Lettere, principalmente del Nuovo Testamento, poiché, come dice lo Stridonese: 'Ignorare la Scrittura è un ignorare Cristo' (S. Girolamo, *Comm. in Isaiam, prologo*; PL. XXIV, col. 17), e 'se c'è cosa che



Tudi v judovskem svetu se je v stoletjih oblikovalo razmišljanje o odnosu med judi in kristjani, še posebej od srednjega veka dalje.

Maimonid ali Rambam (1138–1204) je v srednjem veku veljal za velikega zagovornika dialoga med vero in razumom (kot filozof je izhajal iz aristotelizma) in za predhodnika razsvetljenskega duha. Trdil je, da je Bog glede na veselje njegov Stvarnik in da je Njegova volja (nauk o Božji previdnosti) tista, ki določa dovršitev človeške zgodovine. Če s teološke perspektive Maimonid negativno opisuje krščanstvo, pa mu hkrati z mesijanske perspektive priznava pomembno vlogo priprave poti in časa Mesijevega prihoda.<sup>4</sup>

Judovska sodobna filozofija je poglobljala razmišljanje o razodetju Boga (posebej v delih Martina Bubra, 1878–1965, in Franza Rosenzweiga, 1886–1929) in v pojmovanju Boga poudarjala pomen polarnosti med njegovo navzočnostjo in njegovo odsotnostjo. Bog, ki je onkraj naših zmožnosti, stopa v dialog s človekom vsaj tako osebno kot človek s človekom. Martin Buber v svojem razmišljanju o odprtosti razodetja in o njegovem preseganju vsakega človekovega spoznanja opisuje vero v judovstvu kot »dogodek« in osebno »verovati v«, kar se po njegovem mnenju razlikuje od »verovati, da«, ki zaznamuje vero v krščanstvu (Agus 1983, 71).

Pomenljiva je podobna trditev sodobnega teologa, jezuita p. Averya Dullesa (1918–2008), ki nazorno pove: »Ker razodetje Boga vključuje osebni pristop k njegovim ustvarjenim bitjem v različnih oblikah in na različne načine, je Bog, ki govori, bolj skrivnosten kot Bog, ki je daleč (oz. odsoten in tiho). Njegova prisotnost je bolj skrivnostna kot njegova tišina.« (Agus 1983, 46)

---

in questa vita sostenga l'uomo saggio e fra le sciagure e gli sconvolgimenti del mondo lo induca a rimanere d'animo sereno, io penso che sia in primo luogo la meditazione e la scienza delle Scritture' (S. Girolamo, *Comm. in Ep. ad Ephesios, prologo*, PL. XXVI, col. 439).«

4 Gl. predstavitev misli višjega milanskega rabina Giuseppeja Larasa (1935–2017), ki jo je na Papeški univerzi Gregoriana 9. 11. 2004 predstavil v predavanju z naslovom *Prospettive ebraiche sul cristianesimo* v okviru konferenc, ki jih je pripravil Center Cardinal Bea z naslovom *La Chiesa Cattolica e l'Ebraismo dal Vaticano II ad oggi* in so potekale od 19. oktobra 2004 do 25. januarja 2005 v Rimu v sodelovanju s SIDIC-om in s podporo Ameriškega judovskega komiteja (American Jewish Committee).



Tudi Franz Rosenzweig postavlja v središče svojega filozofskega razmišljanja razodetje, posebej zavezo, in se sprašuje, kaj je zaveza med Bogom in Izraelom. Kako opredeliti ta odnos? Kot živo izročilo ali kot pisano besedo, zakone (Postavo)? Rosenzweig poudarja prvo razsežnost. Božja volja je dinamična. Pravi: »Vloga krščanstva je spreobrniti svet, vloga Izraela je biti zvest lastnemu idealu. Tako kot je sonce nepredstavljivo brez žarkov, je Zaveza nepredstavljiva brez obeh: Izraela in Cerkve.« (Agus 1983, 71) V svojem bistvu Postava presega Izraela in je namenjena vsem narodom (Iz 19,23-25; gl. Agus 1983, 62-74). Rosenzweig je prispeval k razvoju judovsko-krščanskega dialoga, ki je pripravil pot izjavi *Nostra aetate*, tudi s sodelovanjem pri nemški reviji *Die Kreatur*, ki je izhajala v letih od 1926 do 1930 (leta smrti judovskega filozofa) in je imela namen ustvariti filozofski krožek, odprt prenovi mišljenja in medreligijskemu dialogu, ki bi se lahko kasneje širil v družbi.<sup>5</sup>

## 2 Judovsko-krščanski dialog in nekatere vsebine, ki so ga zaznamovale v evropskem prostoru

Koncilski očetje so v izjavi pokazali dve poti za poglobljanje odnosa med judi in kristjani: pot teoloških študijev in pot bratskega dialoga. Po drugem vatikanskem cerkvenem zboru se je dialog med judi in kristjani krepil po rednem delu Komisije za judovsko-krščanski dialog (pristojni organ dialoga s strani Cerkve) in po ustanovitvi mednarodnega judovskega komiteja za medversko posvetovanje (IJCIC) ter drugih judovskih ustanov, kot je Veliki rabinat v Izraelu.

Poleg teh oblik uradnega in rednega razvoja dialoga so se v judovskem in krščanskem svetu rojevale različne pobude, ki so med ljudmi prebujale pozornost na judovsko-krščanski dialog in željo oblikovati zavest o skupni dediščini, ki jo imamo judje in kristjani posebej v branju in razlaganju Svetih spisov.

5 Za presojo prehojene poti dialoga v preteklih petdesetih letih od objave *Nostra aetate* in vloge judovske filozofije v pripravi na koncilsko deklaracijo gl. Caponigro (2017).



Od leta 1998–99 so se oblikovala »dvoglasna« srečanja med judi in kristjani ob branju in razlagi izbranih odlomkov Božje besede (začela so se na pobudo jezuita p. Guida Bertagna v sodelovanju z Giuseppejem Larasom, višjim rabinom judovske skupnosti) v Milanu v času, ko je bil kardinal Carlo Maria Martini milanski nadškof. Srečanja se nadaljujejo še danes v milanskem centru San Fedele (v fundaciji Carlo Maria Martini). Motiv, ki je navdihnil začetek teh srečanj, ni bilo predvsem soočanje različnega razumevanja določenega odlomka Svetega pisma, ampak v luči Božje besede »gledati« v isto smer, tj. da bi judje in kristjani gledali skupaj v Boga in spoznavali Boga, ki v Svetem pismu pričuje o sebi.

Kot primer razvoja teoloških študijev v duhu dialoga drugega vatikanskega cerkvenega zbora lahko omenimo letne simpozije, ki jih oblikujejo judje in kristjani in ki potekajo vsako leto v italijanskem Camaldoliju v samostanu patrov kamaldolencev. Od 3. do 8. decembra 2020 je bilo organizirano 41. srečanje z naslovom *Colloqui ebraico-cristiani* (Hebrejsko – krščanski pogovori), posvečeno 60. obletnici srečanja med papežem Janezom XXIII. in francoskim zgodovinarjem Julesom Isaacom. Slednji je imel pomembno vlogo pobudnika pri nastajanju dokumenta *Nostra aetate*.

Urad Italijanske škofovske konference za ekumenizem in medverski dialog od leta 1990 dalje pripravi vsako leto za 17. januar, pred začetkom Tedna molitve za edinost kristjanov, v sodelovanju med kristjani in judi v okviru judovsko-krščanskega dialoga brošuro, ki vsebuje komentirano branje določene knjige Stare zaveze<sup>6</sup> ali predstavitev aktualne teme, kot je bila v letu 2019 tema *Judovstvo in krščanstvo*. Podobne pobude bi lahko navedli tudi v drugih evropskih državah.

Med drugimi iniciativami v smeri razvoja dialoga na strokovno-znanstveni ravni naj omenimo še pripravo eksegetsko-teoloških razlag odlomkov

6 Leta 2020 je bila ob tej priložnosti pripravljena brošura o Visoki pesmi, ki so jo komentirali rabin Giuseppe Momigliano (višji rabin hebrejske skupnosti v Genovi) in msgr. Gianantonio Borgonovo, bibliacist in nadžupnik milanske stolnice. V zadnjih letih so te objave namenjene razlagi petih zvitekov *megillot*, petim starozaveznim knjigam (Rut, Vp, Prd, Žal, Est), ki jih judje berejo med petimi največjimi judovskimi prazniki. Za 17. 1. 2021 je v Italiji Urad za Ekumenizem in medreligijski dialog uredil objavo komentarja Knjige Pridigarja, ki sta ga pripravila rabin Giuseppe Momigliano in bibliacist Luca Mazzinghi, gl. [https://ecumenismo.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/32/2020/11/28/Dialogo\\_Qohelet\\_perStampa.pdf](https://ecumenismo.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/32/2020/11/28/Dialogo_Qohelet_perStampa.pdf) (pridobljeno 28. 2. 2021).



svetopisemskih besedil, namenjenih širšemu krogu bralcev, ki jih pripravljajo skupaj judje in kristjani, pri založbi San Paolo, *La Bibbia dell'amicizia*.

Eno od del, ki jih lahko navedemo kot izraz iskanja nove poti dialoga med judi in kristjani, je tudi razmišljanje ameriškega jezuita Josepha Redfielda Palmisana, ki je leta 2012 objavil analizo teoretičnega pristopa in prakse rabina Abrahama Joshua Heschela (1907–1972) in Edith Stein (1891–1942)<sup>7</sup> kot primer hermenevtike sočutja, empatije, ki lahko odpira nova in obetajoča obzorja v judovsko-krščanskem dialogu.

Pot prijateljstva med judi in kristjani se je zlasti od prejšnjega stoletja dalje odpirala tudi preko uradnih izjav papežev ter njihovih obiskov v sinagogah. Poleg tega pomembnega prispevka ne moremo prezreti vidika prijateljstev, ki so jih papeži in nekateri judje osebno gojili. Papež Pij XI. je v okrožnici *Mit brennender Sorge* (1937) opisal situacijo Katoliške cerkve v Nemčiji in ostro obsodil nacionalsocialistično doktrino kot protikrščansko in pogansko (2). 6. septembra 1938 je v svojem nagovoru romarjem iz Belgije ostro obsodil antisemitizem z argumentom, da smo kristjani duhovno vsi semiti in smo zato proti vsaki obliki antisemitizma.<sup>8</sup> Med papežem Pijem XII. in višjim rabinom judovske skupnosti v Rimu, rabinom Izraelom Zollijem, se je razvilo osebno prijateljstvo. Rabin Zolli je kasneje postal kristjan in si za krstno ime izbral ime Eugenio, ki je bilo krstno ime papeža Pacellija.<sup>9</sup> Prijateljstvo, ki se je razvilo v – za jude v Evropi – zelo težkih časih, bo verjetno na novo osvetljeno v novejših študijah in raziskavah, ki so možne po odprtju vatikanskih arhivov papeževanja Pija XII. (od 2. marca 2020). O njem so bila v zadnjih desetletjih objavljena nova dela, med njimi članki in monografija rabina Davida Dalina, ki na

7 Heschel trdi, da naša molitev postaja delo žive empatije: »our prayer becomes the deed of a *living empathy*« (1954, 28; 27–30). Edith Stein je vprašanju empatije posvetila doktorsko disertacijo z naslovom: *Zum Problem der Einfühlung*.

8 Besedilo papeža Pija XI.: »Per mezzo di Cristo e in Cristo noi siamo i discendenti spirituali di Abramo, No, non è possibile che i Cristiani condividano l'antisemitismo. Riconosciamo per tutti il diritto di difendersi, di adottare misure di protezione contro ciò che minaccia i loro legittimi interessi. Ma l'antisemitismo è inammissibile. Noi siamo spiritualmente Semiti.« (1938) Gl. *La Documentation Catholique* (1938), str. 1459–1460; navaja Johannes G. M. Willebrands, *Church and Jewish People: New Considerations* (Paulist, 1992, str. 60); gl. tudi <http://www.bibbiaparola.org/relazionebraicocristiane.php?a=3a&id=804> (pridobljeno 1. 3. 2021).

9 Izrael Zolli je na Papeškem bibličnem inštitutu v Rimu od leta 1945 do leta 1955 (umrl 1956) predaval predmet Hebrejska književnost v pobibličnem času. Gl. Associazione ex alunni/e PIB 2009, 20.



novo ovrednotijo njegov lik in njegovo delovanje.<sup>10</sup> Ko omenjamo vezi med papeži in predstavniki judovske skupnosti, ne smemo pozabiti stikov med Janezom Pavlom II. in višjim rabinom italijanske judovske skupnosti Elijem Toafom, stikov med papežem Benediktom XVI. in rabinom Jakobom Neussnerjem ter v zadnjih letih njegovega dopisovanja z višjim rabinom na Dunaju Arijem Folgerjem in prijateljstva med sedanjim papežem Frančiškom in rabinom Abrahamom Skorko.

Kot izraz in sad prijateljstva med judi in kristjani naj omenimo tudi Seelisberško izjavo ter razvoj, ki ji je sledil in pripravil pot koncilski izjavi. V mestu Seelisberg v Švici so leta 1947 judje in kristjani različnih veroizpovedi iz različnih držav sveta podpisali izjavo (Seelisberško izjavo), s katero so v desetih točkah skupaj na novo oblikovali krščanski nauk o Izraelu, saj so uvideli odgovornost kristjanov za napačno predstavljanje Izraela in judov v pastoralni in katehezi ter sklenili, da naj se odstranijo napačne podobe o judih in napačne razlage določenih svetopisemskih mest.

Izjava velja kot »magna charta« judovsko-krščanskega dialoga. Leto 1948 sta francosko-judovski zgodovinar Jules Isaac (1877–1963) in švicarsko-judovski pisatelj Edmond Fleg (ali Edmond Flegenheimer, 1874–1963) ustanovila L'amitié judéo-chrétienne de France. Leta 1960 je Jules Isaac obiskal papeža Janeza XXIII., ker je slišal, da se v Cerkvi pripravlja koncil. Prosil je papeža, naj se Cerkev opredeli v odnosu do judov. Janez XXIII., ki je že kot nuncij v Bolgariji dobro poznal trpljenje judov, je prosil kardinala Avguština Bea, naj pripravi besedilo o judih, ki bi ga predložili koncilskim očetom.

### 3 *Od Nostra aetate do Veritatis gaudium*

Videli smo, da je koncilski izjava začrtala temeljno smer nadaljnjih odnosov med judi in kristjani. Bivši dekan Inštituta Studium Biblicum Franciscanum v Jeruzalemu Frédéric Manns (2000, 319–328) trdi, da dialog

10 Omenimo članek rabina Davida G. Dalina *Pio XII e gli ebrei. Una difesa* v reviji *Cristianità* 304 (2001) in njegovo kasnejšo objavo (2007) *La leggenda nera del Papa di Hitler*, v kateri se avtor sooča z zgodovino in z različnimi napačnimi miti, ki so se ustvarili okrog papeža Pija XII., ter zagovarja njegovo množično reševanje judov v času njegovega papeževanja.





med judi in kristjani potrebuje razvoj na več ravneh: 1. na ravni vsakdana in soočanja s problemi sveta, kot sta lakota in krivičnost; 2. na ravni teološke refleksije, kjer se mora Cerkev soočiti s svojo preteklostjo, priznati svoje pomanjkljivosti in se do njih resno opredeliti; 3. na duhovni ravni, saj nas skupna molitev kot pristen odnos preko poslušanja drugega odpira Bogu. Gre torej za dialog, ki se stalno razvija. Frédéric Manns je svoje razmišljanje o razvoju judovsko-krščanskega dialoga sklenil tako:

Uspešnost dialoga med Abrahamovi otroki bo kriterij, po katerem bo možno preveriti uspešnost dialoga med velikimi verstvi sveta. Brez skupnega jezika na tej ravni je nemogoče misliti na dialog v širšem obsegu. Temeljni problem za razvoj dialoga ostaja formacija mladih in način, kako so različna verstva predstavljena v šolskih priročnikih. Mladi predstavljajo prihodnost družbe in bodo jutri nadaljevali dialog ali pa ga bodo ustavili, odvisno od tega, kar bodo odrasli sejali v njihovo mišljenje.<sup>11</sup> (2020)

Novejša Apostolska konstitucija *Veselje resnice* (*Veritatis gaudium*) od leta 2017 neposredno ne govori o judovsko-krščanskem dialogu. Je pa krovni dokument za cerkvene teološke fakultete in univerze ter poudarja odgovornost izobraževalnih cerkvenih ustanov za formacijo mladih generacij in za razvoj teološke refleksije. Konstitucija vabi cerkvene fakultete in univerze, naj se v teoloških študijih usmerijo k zelo odprtemu in vsestranskemu dialogu (VG, uvod 4b), k razvoju poenotene vizije celostne znanosti (4c), k ustvarjanju povezav med teološkim razmišljanjem in sodobno družbo ter njenimi nasprotji, k iskanju rešitev (4d), ki naj ohranjajo dragocene potenciale vseh polarnosti (Tommasi 2018, 220; Palmisano 2018, 230; Petkovšek 2019, 23).

Menim, da nove usmeritve teoloških študijev in odnos med teologijo in družbo predstavljajo rodoviten stil delovanja tudi za judovsko-krščanski oz. krščansko-judovski dialog. Tudi ta se razvija na različnih ravneh in vsaka

---

11 V originalu: »La riuscita del dialogo tra i figli di Abramo sarà un criterio per verificare la possibilità del dialogo tra le grandi religioni mondiali. Senza un linguaggio comune a questo livello è impensabile un dialogo su una scala più estesa. Il problema fondamentale del dialogo rimane la formazione di giovani e il modo di presentare le diverse religioni nei manuali scolastici. I giovani sono il futuro della società e continueranno domani il dialogo o lo bloccheranno secondo quello che gli adulti avranno seminato nelle loro menti.« Gl. [http://www.nostreradici.it/verso\\_terzo\\_millennio.htm](http://www.nostreradici.it/verso_terzo_millennio.htm) (pridobljeno 5. 10. 2020).



raven je nepogrešljiva: raven iskanja skupnih odgovorov na stiske in krike ljudi, ki se dviga po vsem svetu, da bi bilo vsako življenje spoštovano, sprejeto in varovano; raven soočanja na akademski, znanstveni in strokovni ravni, ne le zato, da bi rasli v medsebojnem spoznavanju in spoštovanju, kar je zelo pomemben vidik dialoga, ampak predvsem v odgovornosti do sveta, da bi oznanjali Boga, njegova čudovita dela svetu, kajti kot pravi rabin Agus (1983, 74), je izvolitev judovskega ljudstva zgled, in ne izjema z ozirom na narode sveta, ker razodeva skupno in vsem namenjeno poklicanost v odnos z Bogom; na duhovni ravni, saj nas pot prijateljstva in molitve skupaj odpira delovanju Boga in njegovemu načrtu odrešenja sveta, kajti Božje delovanje je najbolj pomembno obzorje judovsko-krščanskega dialoga.

## Zaključek

Simpozij o judovsko-krščanskem dialogu, ki je bil zaradi pandemije covid-19 za pol leta preložen in je postavljen v širši zgodovinski in kulturni kontekst, vsem navedenim smerem dialoga dodaja nujno prednostno nalogo, ki jo imamo kot judje in kristjani v svetu na podlagi Božjega razodetja v Svetih spisih, in sicer, da bi pričevali o vrednosti življenja vsakega človeka od začetka do njegovega naravnega konca. Bog je po svoji zavezi razodel nadnaravni načrt, ki ga ima za človeštvo in ki združuje jude in kristjane – Božji načrt odrešenja vseh ljudi. Ta prednostna naloga, ki izhaja od Boga Stvarnika in Odrešenika, nas kliče v odgovor Bogu in v zavzeto odgovornost do vseh ljudi, narodov in kultur ter k odgovornemu ravnanju do stvarstva, da bi živeli na tem svetu kot Božji otroci in bratje vsem.<sup>12</sup>

## Kratice

<b>NA</b>	Pavel VI. 1995 [ <i>Nostra aetate</i> ]
<b>VG</b>	Frančišek 2017 [ <i>Veritatis gaudium</i> ]
<b>DAS</b>	Pij XII. [ <i>Divino Afflante Spiritu</i> ]
<b>PL</b>	Patrologia Latina

12 V okrožnici *Fratelli tutti* [*Vsi smo bratje*] (čl. 135) papež Frančišek omeni prisotnost dvesto tisoč judov v Buenos Airesu kot primer obdarovanja, ki ga judje predstavljajo za tamkajšnjo kulturo in družbo.



## Reference

- Agus, Jacob B.** 1983. *The Jewish Quest: Essays on Basic Concepts of Jewish Theology*. New York: Ktav Publishing House.
- Associazione ex alunni/e PIB, ed.** 2009. *Le persone del Biblico (1909 – 2009): Cento anni del Pontificio Istituto Biblico*. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- Caponigro, Gabriella, ur.** 2017. *Figli di Abramo: Il dialogo fra le religioni cinquant'anni dopo* Nostra Aetate. Pisa: ETS. [http://www.edizioniets.com/priv\\_file\\_libro/3348.pdf](http://www.edizioniets.com/priv_file_libro/3348.pdf) (pridobljeno 8. 3. 2021).
- Cassuto Morselli, Marco, in Michellini, Giulio, ed.** 2019. *La Bibbia dell'Amicizia: Brani della Torah/Pentateuco commentati da ebrei e cristiani*. Milano: Edizioni San Paolo.
- Commissione Episcopale Italiana per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso, ed.** 2020. *Cantico dei Cantici: Dalle cinque Meghillot. Sussidio per la XXXI Giornata per l'approfondimento e lo sviluppo del dialogo tra Cattolici ed Ebrei – 17 gennaio 2020*. Rim: UNEDI.
- . 2021. *Il libro del Qohelet: Dalle cinque Meghillot. Sussidio per la XXXII Giornata per l'approfondimento e lo sviluppo del dialogo tra Cattolici ed Ebrei – 17 gennaio 2021*. Rim: UNEDI. [https://ecumenismo.chiesacattolica.it/wpcontent/uploads/sites/32/2020/11/28/Dialogo\\_Qohelet\\_perStampa.pdf](https://ecumenismo.chiesacattolica.it/wpcontent/uploads/sites/32/2020/11/28/Dialogo_Qohelet_perStampa.pdf) (pridobljeno 28. 2. 2021).
- Dalín, David G.** 2001. Pio XII e gli ebrei: Una difesa. *Cristianità* 304. <http://www.nostretradici.it/PioXII-Dalintx.htm> (pridobljeno 5. 10. 2020).
- . 2007. *La leggenda nera del Papa di Hitler*. Casal Monferrato: Edizioni Piemme.
- František.** 2017. *Veritatis gaudium: circa le università e le facoltà ecclesiastiche*. Costituzione apostolica. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.
- . 2020. *Vsi smo bratje [Fratelli tutti]*. Okrožnica o bratstvu in družbenem prijateljstvu. Ljubljana: Družina.
- Heschel, Abraham Joshua.** 1954. *Man's Quest for God: Studies in Prayer and Symbolism*. New York: Scribner.
- Manns, Frédéric.** 2000. Il dialogo ebraico-cristiano. V: *Terzo millennio cristiano. Verifiche e prospettive ecclesiali*, 319–328. Neapelj: Grafitalica Chiriaco. [http://www.nostretradici.it/verso\\_terzo\\_millennio.htm](http://www.nostretradici.it/verso_terzo_millennio.htm) (pridobljeno 5. 10. 2020).
- Palmisano, Maria Carmela.** 2018. Apostolska konstitucija Veselje resnice (Veritatis gaudium): papeževi izzivi in naš(a) odgovor(nost). *Edinost in dialog* 73: 225–233.
- Pavel VI.** 1995 [1965]. Nostra Aetate: Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev. V: *Koncilski odloki*, Slovenski prevod s splošnim uvodom in posebnimi uvodi k posameznim dokumentom, 353–357. Ljubljana: Družina.
- Pij XI.** 1937. *Mit brennender Sorge*. Okrožnica. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- . 1938. Noi siamo spiritualmente semiti. V: Documenti sulla Nostra aetate. <http://www.bibliaparola.org/relazioniebraicocristiane.php?a=3a&t=804> (pridobljeno 1. 3. 2021).
- Pij XII.** 1943. *Divino Afflante Spiritu*. Okrožnica. Padova: Gregoriana Editrice.
- Petkovšek, Robert.** 2018. Veselje resnice in svetopisemski monoteizem. *Edinost in dialog* 73: 235–258.
- . 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije Veritatis gaudium. *Bogoslovni vestnik* 79/1: 17–31. <https://doi.org/10.34291/bv2019/01/petkovsek>
- Redfield Palmisano, Joseph.** 2012. *Beyond the Walls: Abraham Joshua Heschel and Edith Stein on the Significance of Empathy for Jewish-Christian Dialogue*. Oxford: Oxford University Press.
- Stein, Edith.** 1917. Zum Problem der Einführung. Doktorska disertacija. Halle.
- Tommasi, Roberto.** 2018. Veritatis gaudium, impulso per una teologia sulla frontiera. *Edinost in dialog* 73: 207–223.





*Znanstvena knjižnica 58*

Christian Gostečnik

## **Bolečina ločenosti**

Ko razpade odnos, ko odide dekle, ko se fant ne javi več, lahko vse to grozovito boli. Še bolj pa boli izdajstvo, prevara, ko partner odide drugam. Ni ga hujšega čustvenega razcepa in žrela, ki srka nedolžne žrtve, otroška srca, kakor je razpad družine. Tedaj ni več varnosti, je samo še krik bolečine, ki se razlega po opustošenih poljanah družinskih sag. Otrok že po naravi hrepeni po pripadnosti in sprejetosti, zdaj pa se mu to hrepenenje izjalovi. A tudi tu je in mora biti pot naprej, pot, ki jo omogoča milostni poseg od Zgoraj.

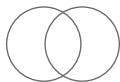
Ljubljana: TEOF, ZBF in FDI, 2018. 344 str.

ISBN 9789616844611, 19 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

**TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)



*Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)*  
*Besedilo prejeto Received: 20. 7. 2020; Sprejeto Accepted: 28. 9. 2020*  
UDK UDC: 26-14:27-247  
DOI: 10.34291/Edinost/76/Budiselic  
© 2021 Budiselić CC BY 4.0

Ervin Budiselić

## The Importance of the Jewishness of Jesus for Interpreting the Gospels

*Pomen Jezusovega judovskega porekla za interpretacijo evanġelijev*

**Abstract:** Both in Judaism and Christianity Jesus was to some extent separated or detached from Judaism. However, as Matthias Henze says, in the last 50 years we have been witnessing significant changes in the approach and view of the Jewish world of the Gospels and consequently the New Testament. This positive shift should affect not only our view of the »Jewishness of Jesus« but also of biblical interpretation. Namely, we can expect that Jesus lived, thought, spoke and taught as a Jew and not as a »Christian« in the historical sense of the word. In terms of biblical interpretation, that means that the proper context for interpreting the Bible is the context of the biblical writers. Accordingly, our goal should be studying historical, cultural or literary contexts in order to discover a worldview context of the biblical authors and with these »glasses« approach to reading the Scriptures.

Based on this reasoning, in the first part of the paper, we will address certain theological and historical reasons for the exclusion of the Jewishness of Jesus from both Judaism and Christianity. In the second part, we will discuss the importance of the Jewishness of Jesus for understanding the worldview context of the biblical authors. In the last part, as a case study, we will demonstrate through the interpretation of Matthew 16,13-20 (the issue of »the rock«) and Luke 11,1-4 (the Lord's Prayer) through »Jewish eyes« that we can gain a different and even better interpretation of these two texts that better fit the context of the biblical writers.

**Key words:** Jewishness of Jesus, context, worldview, hermeneutics, »the rock«, the »Lord's Prayer«

**Izveček:** *Tako v judovstvu kot v krščanstvu je bil Jezus do neke mere ločen od judovstva. Vendar smo, kot pravi Matthias Henze, v zadnjih 50 letih pričali pomembnim spremembam v pristopu in pogledu na judovski svet evanġelijev in posledično na Novo zavezo. Ta pozitivni premiki naj bi vplivali ne samo na naš pogled na »Jezusovo židovstvo«, temveč tudi na razlago Svetega pisma. Sklepamo lahko namreč, da je Jezus živel, mislil, govoril in učil kot jud, in ne kot »kristjan« v zgodovinskem pomenu besede. Kar zadeva Sveto pismo, pa to pomeni, da je pravi kontekst za razlago tega kontekst svetopisemskih piscev. V skladu s tem bi moral biti naš cilj preučevanje zgodovinskega, kulturnega ali literarnega konteksta, da bi odkrili svetovnonazorski kontekst svetopisemskih avtorjev in s to perspektivo pristopili k branju Svetega pisma.*

*Na podlagi tega razmišljanja bomo v prvem delu prispevka obravnavali nekatere teološke in zgodovinske razloge za izključitev Jezusove judovske pripadnosti tako iz judovstva kot*

*iz krščanstva. V drugem delu bomo razpravljali o pomenu Jezusovega judovstva za razumevanje svetovnonazorskega konteksta svetopisemskih avtorjev. V zadnjem delu bomo s študijo primera na podlagi interpretacije Mt 16,13-20 (vprašanje »skale«) in Lk 11,1-4 (Gospodova molitev) skozi »judovske oči pokazali«, da lahko dobimo drugačno in še boljšo interpretacijo teh dveh besedil, ki se boljše prilegata kontekstu svetopisemskih piscev.*

**Ključne besede:** Jezusovo judovstvo, kontekst, hermenevtika, »skala«, Gospodova molitev

## Introduction

Both in Judaism and Christianity, for various reasons, Jesus was to some extent separated or detached from Judaism. However, as Matthias Henze (2018, 15) says, in the last 50 years we have been witnessing significant changes in the approach and view of the Jewish world of the Gospels and consequently the New Testament. This positive shift should affect not only our view of the »Jewishness of Jesus« but also of biblical interpretation. Namely, we can expect that Jesus lived, thought, spoke, and taught as a Jew and not as a »Christian« in the historical sense of the word.

Based on this reasoning, in the first part of the paper, we will address certain theological and historical reasons for the exclusion of the Jewishness of Jesus from both Judaism and Christianity. In the second part, we will discuss the importance of the Jewishness of Jesus for understanding the worldview context of the biblical authors. In the last part, as a case study, we will demonstrate through the interpretation of Matthew 16,13-20 (the issue of »the rock«) and Luke 11,1-4 (the Lord's Prayer) through »Jewish eyes« that we can gain a different and even better interpretation of these two texts that better fit the context of the biblical writers.

## 1 The Jewishness of Jesus: Judaism and Christianity

Jesus was a Jew, but was his religion Judaism or Christianity? In addressing this question, we have to realize that being a »Jew« does not imply the acceptance of any branch of Judaism, because one can be a Jew and not religious. The question of Jesus' Jewishness is actually aimed at the question of his religion. Namely, did Jesus come to establish a new religion or did he come to fulfill, by Paul's words, »what was promised to the



Fathers« (Rom 15,8)?<sup>1</sup> Although this question could be interpreted in many ways and has many significant consequences, my focus will be on hermeneutics – notably the Gospels. Let us first explore the Christian and then the Jewish view of the Jewishness of Jesus.

## 1.1 Christianity

According to Garber and Hanson (2020, vii), »over the centuries, the historical Jesus has effectively been ‘de-Judaized’ to such an extent that pointing out the obvious has in fact become germane. For most modern people it is all but impossible to pull back the curtain of what became Catholic, Greek Orthodox and Protestant Christianity to appreciate the Jew who preceded the faith established in his name.« Markus Barth (2015, 11) also said that »[m]any people today apparently find it possible to separate the memory of the *Jew* Jesus from the belief in Jesus Christ. To state that Jesus is a Jew is to insult, distress, annoy, and, indeed, provoke them to the point of contradiction, suspicion, and hatred.«

Géza Vermès (2003, 53) identifies the origin of this attitude in the conflicts recorded in the New Testament. First, the Gospels demonstrate conflict between Jesus and some of his fellow countrymen. Second, we have a conflict between the apostles and the Palestinian Jews, which has continued from the first century AD onward. These conflicts portrayed Jesus as an opponent to Judaism and therefore the Gentile church grew in this attitude, viewing Judaism as being hostile to Christianity. So much so, that according to Vermès (2003, 54) »any recognition of Judaism as not being totally alien to Christianity would have appeared to most church fathers as gross disloyalty to their faith.« The conflict of Jesus with Judaism gave birth to a new religion – Christianity.

Luckily, we live in a time when Jesus as a Jew is for the most part not a questionable topic. According to Tom Holmén (2007, 2) in his critique of »The Quest of the Historical Jesus«, Albert Schweitzer had stressed, in opposition to the liberal and modernized Jesus, the Jewish background of Jesus

---

1 Even though she is not discussing the issue of Christianity vs. Judaism, in the article *Od poetizacije poslanstva v Stari zavezi do polnosti misijona v Novi zavezi*, Irena Avsenik Nabergoj discusses in a profound way the missionary role of Israel in reaching the Gentiles (2018, 693).



and the necessity of understanding Jesus within the Judaism of his time. William E. Phipps (1993, 9) also pointed out that among scholars devoted to the historical origin of Christianity, the Jewishness of Jesus was no longer a matter of debate. As E. P. Sanders asserted, there is now a virtually unanimous consent that Jesus lived as a Jew. Sanders also argued that we must read the New Testament as a source for first-century Judaism (Phipps 1993, 9). Accordingly, the current »Third Quest« acknowledges Jesus' Jewishness and maintains that a plausible picture of the historical Jesus should be at home within first-century Palestinian Judaism. Based on this, Holmén (2007, 3) observes that this final quest resulted in the idea of Jesus as a Jew being no longer marginal but becoming a mainstream attempt to understand Jesus in a continuum with the Judaism of his time rather than in contrast with it. Matthias Henze (2018, 15–16) is also in agreement with this when he says that some Christian scholars in the last 100–150 years developed a different yet negative outlook on Judaism. For some, Judaism had lost its relevance and its legitimacy with the appearance of Jesus and his followers. Others went even further by claiming that Israel was no longer God's chosen nation and that it had been replaced by the Church. However, in the last half century, some very significant changes have occurred in how scholars approach and view the Jewish world of the New Testament, and for Henze that means taking into consideration the literature that was produced in the Second Temple period and reading the New Testament as part of the much larger world of ancient Judaism.

If we agree with Holmén (2007, 3) that Jesus was a part of the diverse and heterogeneous Jewish religiosity also called early »Judaisms«, Garger and Hanson (2020, viii) rightly point out the issue of the Jewishness of Jesus:

To be sure, identifying Jesus as a Jew is hardly sufficient given the multitude of ancient sects inhabiting the land of Israel during the Second Temple period. We know a great deal about Pharisees, Sadducees, Essenes, et al., and entire treaties have identified Jesus with the Zealot camp. Creating a compelling »ID« for Jesus is an understandably complex daunting and even mystifying task, since virtually every letter of every word of the texts we have about him has been and remains subject to vigorous debates and skeptical criticism.





## 1.2 Judaism

To present a Jewish view on the Jewishness of Jesus is a difficult task. In the Talmudic collection of teachings, Jesus is described as a bastard and sorcerer. Leonard Swidler (1988, 2) puts both Christians and Jews »in the same boat« when he writes that the Jewishness of Jesus is ignored by both sides:

Both Christians and Jews automatically think of Jesus as the name of someone other than a Jew. This simple fact tends to cut Christians off from the taproot of their religion, the Hebrew-Jewish tradition. On the other side it also tends to cut Jews off from a very important son of their tradition, one who has become the most influential Jew of all history surpassing in historical impact even such giants as Moses, David, Marx, Freud and Einstein.

According to Peter Zaas (2001, 15) the question »Who is Jesus« is not a question that has been of great concern to Jews throughout their history. He also claims that »there is no Jewish position on who Jesus was«, so the question of Jesus' precise historical identity bears very little weight among the range of Jewish religious concerns.<sup>2</sup> His argument is based on the fact that Judaism is non credal, it is not based on a set of beliefs that all Jews share, and it does not have one central authoritative structure to determine what Jews should or should not believe about this or any other issue.

Phipps (1993, 10) states that certain eminent Jewish scholars in the past concluded that Jesus was a Pharisee, e.g. Abraham Geiger called Jesus a Galilean Pharisee. Further, Joseph Klausner, who was an Orthodox Jew, attempted to prove that Jesus remained a true Pharisaic Jew. Martin Buber also stated that the death of Jesus occupied a position within this circle of belief. Also, some contemporary Jews associate Jesus with the Pharisees, such as Hebrew Union College professor Ellis Rivkin and Rabbi Harvey Falk. Phipps (10–11) recognizes that the idea that Jesus might have been

---

2 Responding to Zass' claim about the lack of the Jewish position on Jesus, Donald A. Hagner (2001, 45) says that strictly speaking, this is true, since there is no official Jewish estimate concerning the person of Jesus, who he was and his significance. But, among Jews there is clearly agreement on who he was not.



a Pharisee is difficult to swallow because Jesus in the gospels harshly rebuked the Pharisees. Therefore, Jesus as a Pharisee is an oxymoron.

Observing the North American context, Shaul Magid (2013, 133) writes:

Contemporary Jews in America do not seem very interested in Jesus. Few rabbis today sermonize about Jesus from the pulpit and there are few courses about Jesus (or Christianity) in formal or informal Jewish education. Contemporary scholar of the New Testament Amy-Jill Levine correctly notes in passing, »If on the popular level we Jews are willing not only to acknowledge but also to take pride in the Jewishness of such generally non-observant Jews as Sigmund Freud, Albert Einstein, the Marxes (Karl and Groucho although Karl was baptized as a child), and Jerry Seinfeld, why not acknowledge the quite observant Jesus? [...] I have heard rabbis in Reform and Conservative synagogues cite Homer (both the Greek poet and Bart's father), Plato, the Buddha, Muhammad, Gandhi, Martin Luther King Jr., the Dalai Llama, and even Madonna (the Kabbalah-besotted singer, not the mother of Jesus). At least Jesus is Jewish with regard to family, practice, and belief.«

Based on the variety of responses, what can we conclude about the Jewish stance toward Jesus as a Jew? Even though responses can vary from hostility to ignorance, it is safe to say that the question of Jesus' Jewishness on a historical level is not problematic for nowadays Jews. According to Shaul Magid (135), »Jews are generally more comfortable with a historical Jesus because it allows them to circumvent the doctrinal problems of Christology and treat Jesus as a 'Jew'.« So, we can conclude that talking about Jesus as a Jew becomes more of an issue when we discuss the Jewishness of his teachings, his messianic claims and especially Christology, which implies Christian beliefs regarding Jesus' divinity.

### **1.3 Jesus – a Jew or a Christian?**

Today and for the last 2000 years, we have on the one hand Christianity that celebrates Jesus as the Jewish messiah, incarnated by God, who is more or less devoid from his Jewishness, and on the other hand, we have



Judaism where Jesus is viewed as the founder of a new religion distinct from Judaism.

Analyzing the Jewish-Christian relationship goes beyond the scope of this article, but if we take Craig A. Evans' (2014, 143–44) best-selling author Craig A. Evans looks at how a tumultuous chain of events from 30-70 CE—beginning with Jesus's entry into Jerusalem and subsequent crucifixion and ending with the destruction of the temple—led to the separation between the followers of Jesus and other Jews. Topics include the following: 1 discussion about the root causes of the Jewish-Christian rift, we can name several factors that have caused or contributed to this rift. First, Christianity's aggressive Gentile mission and lenient requirements for entry into the Church was out of step with Jewish proselytism where Jewish proselytes were instructed to take on the yoke of the Torah (*m. Abot* 3:5), which involved scrupulous observation of Sabbath and food laws. Second, the divinization of Jesus made Christianity all the more unacceptable to Jews because it appeared as a direct violation of the first commandment. Third, the ethnic shift that manifested in the decline of Jewish membership in the early Church and an increase in Gentile membership began to erase the Jewish character of the Church, which in turn discouraged the entry of Jewish converts. One consequence of such a shift was that the Septuagint became the preferred version of the Scriptures of the early Church rather than the Hebrew Old Testament and its Aramaic interpretation. For Evans, this preference of the Septuagint drove Gentile and Jewish believers further apart. Fourth, Jewish nationalistic interests eventually led to the destruction of Jerusalem and the Herodian Temple in 70 CE and later the Bar Kokhba defeat (135), resulting in the loss of Jerusalem as a Jewish city and of Israel as a state, which signified the loss of common ground shared by Gentile and Jewish Christians and led to the persecution of Christians by Bar Kokhba. Evans further argues that the Jewish wars for liberation from Roman control and the hopes for rebuilding the temple were especially difficult for Jewish Christians because they were often forced to choose between their faith in Jesus and their loyalty to their nation and people. But the fundamental factor of the Jewish-Christian rift was that »for many Jewish people were the simple facts that Jesus had been put to death and the kingdom of God had failed to materialize. Both of these points apparently nullified any messianic claim.« (2014, 145) In other words, Jesus failed to establish the kingdom of God on earth,



and he did not reign as Israel's king since Israel remained under Roman subjugation.

As noted before, discussing the Jewishness of Jesus opens some difficult questions in the relationship between Judaism and Christianity, however, our goal here is to see how Jesus' Jewishness should affect Christian hermeneutics. Granted, different Christian traditions read and interpret the Bible differently and have different standards that give authority to their interpretation. Hence, on one hand it is pointless to argue that something is valid and normative for all Christians. On the other hand, if we claim that we follow a Jewish Messiah, then our hermeneutics has to take into serious consideration his Jewishness. Marvin Wilson (1989, 167) is on track when he says: »Westerners have often found themselves in the confusing situation of trying to understand a Jewish Book through the eyes of Greek culture.«<sup>3</sup> Hermeneutics is not only a matter of method/s but is also a theological outlook or assumption. Therefore, the words of Abraham Joshua Heschel (1990, 302) should be well noted:

The process of dejudaization within the church paved the way for abandonment of origins and alienation from the core of its message. The vital issue for the Church is to decide whether to look for roots in Judaism and consider itself an extension of Judaism, or to look for roots in pagan Hellenism and consider itself as an antithesis to Judaism. The spiritual alienation from Israel is most forcefully expressed in the teaching of Marcion, who affirmed the contrariety and abrupt discontinuity between the God of the Hebrew Bible and the God whom Jesus had come to reveal.

---

3 Jaroslav Pelikan (1997, 21–22) in his book *Isus kroz stoljeća* [orig. *Jesus Through the Centuries*] says that for the first-century Christians the image of Jesus as a rabbi was self-evident, for second-century Christian scholars it was embarrassing, and for third-century Christian scholars and later it was unknown. Pelikan further explains that as the Christian movement spread more and more among the Gentiles, it had become less and less Jewish in terms of membership and outlook. In such a setting, Jewish elements from Jesus' life became increasingly problematic, and it had to be explained to the Gentile readers of the gospels.



## 2 The importance of the Jewishness of Jesus for understanding a worldview context of the biblical authors

Jesus was a Jew, but it is debatable what kind of a Jew he was. As a Jew, his faith was Judaism, and that should have huge hermeneutical implications for Christians today. First, Jesus' Bible was what Christians call the Old Testament or Tanakh. His teachings were filled with quotations from the Tanakh; but there is more. Since Jesus lived in a biblically literate culture that was well acquainted with biblical texts, he (as well as all rabbis) used the technique of allusion to communicate his message. This way of communication requires that the hearers are well-versed in the biblical text or the allusion will not make sense to them. The Rabbinic allusion is a technique where the speaker cites one part of the verse and the rest remains unspoken. The hearer needs to supplement what is unspoken based on his or her knowledge of the biblical text. Sometimes a reference can only be one or two words, making it more important what Jesus did not say rather than what he said.

Second, the basis for his teaching was the Tanakh, but as Matthias Henze (2018, 12) notices, »the religion of the Old Testament is not the Judaism of Jesus«. Henze refers to the fact that Jesus taught in synagogues, that his disciples called him rabbi, that he was involved in conversations with the Pharisees and that he expelled demons; and none of this is mentioned in the Tanakh. So, if we want to hear Jesus' teaching, our priority should be deep knowledge of the Tanakh as well as acquaintance with the Second Temple period, its literature and development of ideas in Judaism.

Third, if Jesus was a Jew, this means that he thought as a Jew, taught as a Jew, lived as a Jew, worshiped as a Jew, etc. Yes, Jesus' Bible was the *Tanakh*, but the way he interpreted it was with a Jewish mindset or worldview. Summarizing the issue of biblical interpretation, Michael Heiser (2019) notices that Christian history and Christian thought was not the context of the biblical writers, and so it cannot be the correct context for interpreting what they wrote. The same goes for the church fathers who lived one thousand years or more after most of the Old Testament was written, and less than a half dozen of them could read Hebrew. In terms of the New Testament, the period was a century or more away from important early theologians like Tertullian and Irenaeus and some of them,



such as Augustine, lived three hundred years after the conversion of Paul. Heiser (2019) continues by saying that the context for interpreting a biblical text is not the Catholic Church, the rabbinic movements of late antiquity and the Middle Ages, the Reformation (Luther, Calvin, Zwingli, the Anabaptists), the Puritans or evangelicalism in any of its flavors. His answer is the following:

So what is the proper context for interpreting the Bible? Here's the transparently obvious truth I was talking about: The proper context for interpreting the Bible is the context of the biblical writers – the context that produced the Bible. Every other context is alien or at least secondary.

Heiser aims at the fact that we all read the Bible through certain filters (our time, culture, history of our church tradition, etc.) which, if we are not careful, can be misleading in our reading of the Bible. Since his teachings are obligatory for Christians, we are obligated to know and live these teachings. But how can we do this if we ignore the Jewishness of Jesus and/or replace it with a different context and foundation? Heiser (2015, EPUB location 14) concludes:

The biblical text was produced by men who lived in the ancient Near East and Mediterranean between the second millennium BC and the first century AD. To understand how biblical writers thought, we need to tap into the intellectual output of that world. [...] As our understanding of the worldview of the biblical writers grows, so does our understanding of what they intended to say – and the mosaic of their thinking takes shape in our minds.

If we take Jesus' Jewishness seriously in the field of hermeneutics, we should pay attention to what Heiser is saying. Yes, we should know the Old Testament and we should be familiar with the literature of the Second Temple period, but we should also be diligent in reading the Bible through the eyes of biblical writers. And in order to be successful in doing so, we need to discover their worldview. Our goal should therefore be studying the historical, cultural or literary context in order to discover a worldview context of the biblical authors and then adopt a new approach to the reading of the Scriptures with our new »glasses«. Ray Vander Laan points



us in the right direction when he says that most of the inspired human authors of the Bible, as well as those to whom the words were originally given, were Jews living in the ancient Near East. Due to this fact, their writings clearly bear the stamp of time and place. Even though the message of the Bible is eternal and unchanging, it was conveyed within the circumstances and conditions of the people of the Bible, and the message is unique to their times. Hence, »we most clearly understand God's truth when we know the cultural context within which he spoke and acted and the perception of the people with whom he communicated« (2009, 7). Laan observes that this fact does not mean that God's revelation is unclear if we don't know the cultural context, but »by learning how to think and approach life as Abraham, Moses, Ruth, Esther, and Paul did, modern Christians will deepen their appreciation of God's word. To fully apply the message of the Bible to our lives, we must enter the world of the Bible and familiarize ourselves with its culture.« (7)

### **3 Practical examples: interpreting Matthew 16,13-20 (the issue of »the rock«) and Luke 11,1-4 (the Lord's Prayer) through »Jewish eyes«**

In order to demonstrate how the worldview context affects our reading of the Bible, I will offer two practical examples where Catholics and Evangelicals differ in interpretation.

#### **3.1 The Lord's Prayer**

What is the proper way of praying the Lord's Prayer? Alexander A. Sosheel (2010, 24) notices that even though Christians generally believe that the Lord's Prayer is the Word of God and a very important part of the Christian faith, »[s]ome Christians pray this in a routine on daily basis or in every worship meeting. The Catholic Church teaches to repeat this more than once. They repeat this prayer in meditation or in church services. Some Christians believe this prayer is a pattern prayer to teach us how to pray and what to pray [*sic*].« In her article about the Lord's Prayer, Agnes Cunningham (1999, 692) begins by saying: »Model prayer taught by Jesus to his disciples (Matt. 6,9-13; Luke 11,2-4).« Later she says: »From earlier times, Christians have looked on this prayer as a model, taught by Jesus



as a form or pattern of how his disciples were to pray and what requests they were to address to the heavenly Father.« What Cunningham gives is an exceptionally good summary of the common Evangelical view of the Lord's Prayer, explaining why Evangelicals usually do not pray this prayer by repetition. More precisely, when Christians in liturgical churches repeat the words of the prayer, Evangelicals usually connect this with Jesus' words about vain repetitions in Matthew 6,7 (NIV): »And when you pray, do not keep on babbling like pagans, for they think they will be heard because of their many words.«

But if we look at this prayer through a Jewish context, we get some additional insights. Ann Spangler and Lois Tverberg (2009, 82–83) observe that the Lord's Prayer could be a summary of the *Amidah* because it encompasses several of its themes and because other rabbis of Jesus' time taught summary versions of the *Amidah* in order to illustrate what prayer should be like at its essence. They also pointed out that the early Church prayed the Lord's Prayer three times each day, just as the *Amidah* was prayed.

Kenneth Bailey (2008, 94) notices points of similarity and differences between the *Amidah* and the Lord's Prayer. Regarding similarities, Bailey writes: »For example, a request for daily bread occurs at about the same place in the middle of both the *Tefillah* and the Lord's Prayer. Some introductory phrases are similar. Both prayers talk about the needs of the present and both mention the coming kingdom of God. Some of the same rhymes and rhythms appear in each. The doxologies of the two overlap. Finally, both are intended for individual as well as community use.« Regarding dissimilarities, Bailey (107) says that the *Amidah* is clearly a prayer for a particular ethnic community centered in Jerusalem. However, Jesus dezonizes the tradition because the Lord's Prayer contains no reference to Jerusalem or the temple. Instead, Jesus teaches his disciples to pray for the kingdom of God to come »on earth«, which according to Bailey, reflects a global concern for all people. Also, forgiveness is tied to forgiving others; no attack on outsiders is voiced. Jesus' prayer does not contain a request for God to look on the suffering of his people or for God to fight for them.

The Babylonian Talmud in the tractate *Berakhot* 16b-17a contains examples of personal prayers that rabbis would say after finishing the corporate





prayer the *Amidah*. Presumably, the *talmidim* of these rabbis would also pray these prayers, which would identify them as followers of that particular rabbi. Now, why is that significant? Because a similar mindset could have been present behind the request »teach us to pray« in Luke. Namely, Luke 11,1 says: »One day Jesus was praying in a certain place. When he finished, one of his disciples said to him, 'Lord, teach us to pray, just as John taught his disciples.'« (Luke 11,1 NIV) The details of this text are important. First, Jesus was presumably praying alone. Second, one of the disciple approaches Jesus asking him »teach us to pray«. What did this disciple ask Jesus? What is the idea behind this request? Did Jesus' disciples, who were Jews, need a course or seminar »Intro to Prayer« because they did not know what and how to pray? Or were they maybe asking something else? That leads us to the third detail of the text, which is key for understanding this request: »just as John taught his disciples.« Both John and Jesus were rabbis, and in both instances we see that the duty of a rabbi was to teach his disciples to pray. Since it is unlikely that both John's and Jesus' disciples did not know how to pray at all, it is more likely that Jesus' disciple asked Jesus on the behalf of the group to give them one prayer that would identify them as the *talmidim* of Jesus. If this is the case, then the Lord's Prayer is a prayer that actually should be prayed by repetition and is not a model or pattern of prayer.

### 3.2 The »Rock«

Another example where Christians differ in interpretation is the issue of »this rock« from Matthew 16,18: »And I tell you that you are Peter, and on this rock I will build my church, and the gates of Hades will not overcome it.« When Jesus says »and on this rock«, who or what is he talking about? In short, and simplified, to the Catholic Church Jesus' words meant that *Peter* was the rock upon whom the Church would be built, while for Protestants and Evangelicals »this rock« represents either *Jesus* himself or Peter's confession of faith. Steve King (2019, 54) observes that these Jesus' words can be interpreted in three different ways: two we already mentioned, and the third option is that Jesus is saying that his church will be built upon this »bedrock of paganism« in front of which they were standing. I would argue that if we take historical context and geographical location into consideration, first two interpretations are incorrect. Hence,



let us observe argumentations that support the third interpretation, and as the representative of this view, we will take Michael Heiser.

First, the geographical setting is important for the understanding of this text. The event from Matthew 16 occurs at Caesarea Philippi. The city of Caesarea Philippi/Banias is located at the foot of Mount Hermon, and both locations are part of a wider area called Bashan. In the Bible, Bashan is first mentioned in connection with king Og (Num 21,33; Deut 3,1). In Joshua 12,4-5, Og is defined as one of the Rephaims who also reigned in Ashtaroth and Edrei. Heiser (2015, EPUB location 205) points out that Ashtaroth, Edrei, and the Rephaim are mentioned by name in Ugaritic texts where the Rephaims of Ugarit are described as quasi-divine dead warrior kings who inhabit the underworld. Furthermore, in the Ugaritic language, the location of Bashan was pronounced and spelled Bathan, and for Heiser »[t]he linguistic note is intriguing since Bashan/Bathan both also mean 'serpent', so that the region of Bashan was 'the place of the serpent'«. <sup>4</sup>

Mount Hermon is also significant because according to 1 Enoch 6,1-6, this was the place where the sons of God of Genesis 6 descended when they came to earth to have intercourse with human women, and the result of such relationships was the race of giants called Nephilim.<sup>5</sup> In Hebrew, Hermon is pronounced *khermon*, and the noun has the same root as the verb *kharam*, »to devote to destruction.« Accordingly, »[t]his is the distinct

---

4 Based on this, Heiser furthermore makes a connection between the serpent from Genesis 3, the rebellion in celestial and human family, etc. Also, referring to Psalm 68, Heiser (2015, EPUB location 290) makes the following comparison between Sinai and Bashan: »The first thing that sticks out in this passage is that the infamous Mount Bashan is called the 'mountain of God' (68,15). The phrase 'mountain of God' is actually 'mountain of elohim' (*har elohim*) in Hebrew. That means it can be translated as either 'mountain of God' or 'mountain of the gods'. The latter makes more sense than the former for the very obvious reason that the two mountains in the passage - Bashan and Sinai - are rivals at the beginning of the psalm. The mountain of the gods (Bashan) 'looks with hatred' at Yahweh's mountain, Mount Sinai. God desired Sinai for his abode, and the psalmist asks Bashan, 'Why the envy?' This would make little sense if Bashan had already been under Yahweh's authority.«

5 »6,1 And it came to pass when the children of men had multiplied that in those days were born unto them beautiful and comely daughters. 2 And the angels, the children of the heaven, saw and lusted after them, and said to one another: 'Come, let us choose us wives from among the children of men and beget us children.' 3 And Semjâzâ, who was their leader, said unto them: 'I fear ye will not indeed agree to do this deed, and I alone shall have to pay the penalty of a great sin.' 4 And they all answered him and said: 'Let us all swear an oath, and all bind ourselves by mutual imprecations not to abandon this plan but to do this thing.' 5 Then sware they all together and bound themselves by mutual imprecations upon it. 6 And they were in all two hundred; who descended in the days of Jared on the summit of Mount Hermon, and they called it Mount Hermon, because they had sworn and bound themselves by mutual imprecations upon it.« (Charles 2006, 11-12)



verb of holy war, the verb of extermination. It has deep theological meaning, a meaning explicitly connected to the giant clans God commanded Joshua and his armies to eradicate.« (Heiser, EPUB location 205)<sup>6</sup>

Second, a pagan history of the city of Caesarea Philippi must be taken into the consideration. Caesarea Philippi was originally established by Alexander the Great. After his death, Ptolemies ruled this area and introduced worship of the god Pan. And this place of worship was very close to the Israeli sanctuary of Dan. Božo Lujić (2016, 395–99) notices that Hellenists were probably aiming to erase the worship of YHWH as the God of Israel. The name Paneas, according to the name of the Greek god Pan, was changed because in the Arabic language the letter »p« is transferred into »b«, so the city was also called Banias. A shrine to the Greek god Pan was located near a stiff rock, and beneath it there was a cave or grotto that was considered bottomless. This cave was called the Gates of Hell and the water that sprung from this cave came from Mount Hermon and represented one of the three sources for the river Jordan. Additionally, since the Roman emperor Augustus gave this city and the surrounding countries to Herod the Great as a token of gratitude, Herod built a temple nearby dedicated to Augustus. Due to wars and tectonic movements of the ground, the city and the temple were not preserved. However, in the rock from which the water flowed beneath, there are still niches where statues of gods were located (Pan, his father Hermes and goddess Nemesis). Remnants of inscriptions testify that this location was quite significant in the past.

If we read the event from Matthew 16, taking into consideration geographical and historical context, we can propose a third reading or interpretation of the expression »rock« that makes most sense in the biblical context. Namely, when Jesus said these words, he was standing in front of or somewhere near the massive rock with niches of various gods beneath, where the grotto called »gates of hell« is located. These »gates« served as the gates where fertility gods went during winter and returned in the spring to give life to the earth (the symbolism of water as the source of life is crucial

---

6 Before the worship of Pan was introduced, the Phoenicians who worshipped the Baal (Jezebel, 1 Kgs. 18,19) considered Mount Hermon to be the mountain of Baal. In the Bible, Mount Hermon was also known as Mount Baal-Hermon (Judg. 3,3; 1 Chron. 5,23).



as well). Given all these factors, we can say that Jesus went into the center of pagan worship to declare his identity and announce his upcoming victory. Accordingly, »this rock« is the rock which symbolizes pagan worship and all spiritual influences behind it. Therefore, the mentioning of »the gates of hell« makes sense only if these »gates« relate to this »rock« and vice versa. Based on this, Heiser (2018) concludes the following:

The rock which Jesus referred to in this passage was neither Peter nor Himself; it was the rock on which they were standing – the foot of Mount Hermon, the demonic headquarters of the Old Testament and the Greek world. We often presume that the phrase »the gates of hell shall not prevail against it« describes a Church taking on the onslaught of evil. But the word »against« is not present in the Greek. Translating the phrase without it gives it a completely different connotation: »the gates of hell will not withstand it.« It is the Church that Jesus sees as the aggressor. He was declaring war on evil and death. Jesus would build His Church atop the gates of hell – He would bury them.

Similarly to Heiser, King (2019, 54) says that it is fascinating to place Jesus' promise that »gates of hell« will not overpower the church in the context of the setting where Jesus was – in front of the spring by that name. And if we take into the consideration the fact that »gates« have a defensive, not an offensive purpose, we might conclude that Jesus was not only talking about the mere *physical* eradication of pagan worship, but also about concrete victory over spiritual forces that drove and stimulated such worship. The fact that Jesus starts talking about his death from v. 21 supports the idea that the defeat of spiritual forces (destruction of the power of hell) will happen because of his sacrificial death.

According to this interpretation, Jesus declared that his Church would replace pagan places of worship such as Caesarea Philippi, and he used objects, people and/or situations he was surrounded by in his lectures, as Jewish rabbis often did. Hence, »the rock« in this verse is not Peter, Jesus or his confession of faith. I therefore suggest that support for the claim that Peter was the first pope (Catholic position) or that Jesus was the rock



upon which the Church was built (Protestant position) should be sought in other biblical verses.<sup>7</sup>

## Conclusion

The purpose of this article was to point out the importance of Jesus' Jewishness for reading and interpreting the Bible. This should not only drive us to understand the Old Testament and become acquainted with the literature from the Second Temple period, but it should also help us realize that by studying various contexts (historical, cultural, biblical, etc.) we can discover the *worldview* of the biblical writers in order to better understand their writings.

In the two examples that were offered in this article, we saw that by taking into consideration the Jewishness of Jesus, we can shed new/old light on familiar passages that have acquired different interpretations through the course of time. These, in Heiser words, are probably the result of »filters«, as they are in fact contrary to the context that produced the Bible. The example of the Lord's Prayer is not that problematic because whether someone prays this prayer through repetition or uses it as a template does not significantly impact their walk with God. The second example could cause some disagreement because Matthew 16 is the text that the Catholic Church uses as support for the claim that Peter was the first pope. However, I opposed the Catholic, Protestant and Evangelical interpretations of this text, suggesting that support for their claims should be sought in other places in the Bible.

---

7 Ray Vander Laan (2008, 33) recognizes the fact that throughout church history there have been discussions and debates on what exactly Jesus meant when he said these words. Laan also claims that the setting where Jesus was »the rock« refers to »the rock of pagan values and dead idolatry that was so prominent in Caesarea Philippi«. In addition, if Jesus wanted to declare that somehow Peter was »the rock« upon which the church would be built, he could do this elsewhere. But in this context, if Jesus really means that Peter is the rock, that means that »the pagan rock« in front of which they all stand remains intact because while this rock represents paganism, Jesus will use another rock to build his community of worshippers, and not that »one rock« will replace »the other«. The fact that in v. 19 Jesus gives keys to Peter does not influence »rock« imagery. According to Walton and Keener (2019, 1659), palace keys were large, and an important official carried them. So, when Jesus gives Peter the power »to bind and to loose«, this may include disciplinary authority (cf. Mt 18,18) but also authority to evaluate those to be admitted (cf. an officer with a similar function at Qumran). The basis for true admission, according to them, is the shared confession of v. 16.



The quest for Jesus' Jewishness in biblical studies is more and more prominent, and I consider this a positive shift. This does not mean that Christian traditions have misinterpreted everything, but such a shift requires a willingness to revise our doctrine and practices in some cases, and in others to delve deeper than we had before. Even though the quest for Jesus' Jewishness in some Evangelical circles could result in Gentile believers in Christ striving to live »as Jews«, I believe that the New Testament clearly teaches that Gentile believers are grafted to Israel, but not that they must become Jews. Likewise, in the context of Jewish believers in Christ, they should not be forced or urged to become and live »as Gentiles«. I am ending this article with a quotation from Young (2007, 216-17) who, in my opinion, nicely summarizes its topic:

Jesus brought Judaism to the world. The content of the Sermon on the Mount is intimately connected to the concepts of the old Judaism practiced by the Jewish people during the days of the Second Temple period. Jesus instructs his followers to make disciples and to teach commandments. His interpretation of the Torah and the commandments show his followers how to live a life of purposeful obedience through a deeply spiritual walk and inner life.

How ironic it is, then, that the world has invented its own brand of Christianity. Some Christians want Christianity to be distinctively different from any vestige of the old Judaism. Their brand of faith and belief often is devoid of commandments and good works. They build a wall of separation between the Christianity that Jesus revealed in the Sermon on the Mount and the Judaism lived by Jewish people in daily life. They neglect the fact that Jesus was a Jew. Contrary to popular opinion, Jesus never converted to Christianity. He provided an example to all by living the Jewish faith in daily life. [...] True Christianity that honors the life and teachings of Jesus must be rooted in the best of true Judaism.



## References

- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2018. Od poetizacije poslanstva v Stari zavezi do polnosti misijona v Novi zavezi. *Bogoslovni vestnik* 78/3: 679–694.
- Bailey, Kenneth E.** 2008. *Jesus Through Middle Eastern Eyes: Cultural Studies in the Gospels*. Downers Grove: IVP Academic.
- Barth, Markus.** 2015. *Jesus the Jew: What Does It Mean That Jesus Is a Jew?* Eugene: Wipf and Stock.
- Charles, R. H., ed.** 2006. *The Book of Enoch*. San Diego: Book Tree.
- Cunningham, Agnes.** 1999. Lord's Prayer. In: Everett Ferguson, ed. *Encyclopedia of Early Christianity: Second Edition*, 692. New York: Routledge.
- Evans, Craig A.** 2014. *From Jesus to the Church: The First Christian Generation*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Garber, Zev, and Kenneth Hanson.** 2020. *Judaism and Jesus*. 1<sup>st</sup> edition. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Hagner, Donald A.** 2001. Jesus: Bringer of Salvation to Jew and Gentile Alike. In: Paul Copan and Craig A. Evans, eds. *Who Was Jesus? A Jewish-Christian Dialogue*, 1<sup>st</sup> edition, 45–58. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Heiser, Michael S.** 2015. *The Unseen Realm: Recovering the Supernatural Worldview of the Bible*. First Edition Used edition. Bellingham: Lexham Press.
- . 2018. What Did Jesus Mean by »Gates of Hell«? *The Logos Bible Software Blog*. <https://blog.logos.com/2018/04/jesus-mean-gates-hell/>.
- . 2019. What Is the Proper Context for Interpreting the Bible?. *LogosTalk* (blog). <https://blog.logos.com/2019/05/what-is-the-proper-context-for-interpreting-the-bible/>.
- Henze, Matthias.** 2018. *Isusova Čitanka: Izvanbiblijski spisi pomažu razumjeti Isusa*. Zagreb: KruZak.
- Holmén, Tom.** 2007. An Introduction to the Continuum Approach. In: Tom Holmén, ed. *Jesus from Judaism to Christianity: Continuum Approaches to the Historical Jesus*, 1–16. New York and London: T&T Clark.
- Heschel, Abraham Joshua.** 1990. Protestant Renewal: A Jewish View. In: F. Rothschild, ed. *Jewish Perspective on Christianizy*, 302. New York: Crossroad.
- King, Steve.** 2019. *The Slow Lakes: Eight Ways Ministry Leaders Can Thrive and Finish Strong*. New Jersey: Salem Books.
- Laan, Ray Vander.** 2008. *Early Church: Becoming a Light in the Darkness*. Grand Rapids: Zondervan.
- . 2009. *Life and Ministry of the Messiah*. Grand Rapids: Zondervan.
- Lujčić, Božo.** 2016. *Tragovima Biblijskih Prostora i Dogadaja*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Magid, Shaul.** 2013. *American Post-Judaism: Identity and Renewal in a Postethnic Society*. 2<sup>nd</sup> edition. Bloomington: Indiana University Press.
- Pelikan, Jaroslav.** 1997. *Isus Kroz Stoljeća*. Mostar: Ziral.
- Phipps, William E.** 1993. *The Wisdom and Wit of Rabbi Jesus*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Sosheel, Alexander A.** 2010. *Understanding the Will of God*. Littleton: Xulon Press.
- Spangler, Ann, and Lois Tverberg.** 2009. *Sitting at the Feet of Rabbi Jesus*. Grand Rapids: Zondervan.
- Swidler, Leonard J.** 1988. *Yeshua: A Model for Moderns*. Kansas City: Sheed & Ward.
- Vermès, Géza.** 2003. *Jesus in His Jewish Context*. London: SCM Press.
- Walton, John H., and Craig S. Keener.** 2019. *Cultural Backgrounds Study Bible*. Grand Rapids: Zondervan.
- Young, Brad H.** 2007. *Meet the Rabbis: Rabbinic Thought and the Teachings of Jesus*. Grand Rapids: Baker Academic.



---. 2012. *The Parables: Jewish Tradition and Christian Interpretation*. Grand Rapids: Baker Academic.

**Zaas, Peter.** 2001. Who Was Jesus? A Jewish Response. In: Paul Copan and Craig A. Evans, eds. *Who Was Jesus? A Jewish-Christian Dialogue*, 1<sup>st</sup> edition, 15–20. Louisville: Westminster John Knox Press.







*Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)*  
*Besedilo prejeto Received: 16. 9. 2020; Sprejeto Accepted: 27. 9. 2020*  
UDK UDC: 26:27-67Ratzinger J.  
DOI: 10.34291/Edinost/76/Casni  
© 2021 Časni CC BY 4.0

Danijel Časni

## God's Own Covenant as the Foundation of Judaism and Christianity from the Perspective of Joseph Ratzinger

*Božja lastna zaveza kot temelj judovstva in krščanstva z vidika Josepha Ratzingerja*

**Abstract:** Christian identity finds its origin in the unification of the Old and New Testaments. The Old Testament is based on the Law of submission to God's commandments, while the New Testament is based on the Law of Freedom in Christ. God by faith in Christ, ceased to be only the God of Israel, and became the God of all nations who made a New Covenant with Him by faith in the Son of God Jesus Christ. The word »covenant«, Hebrew word »berith« in Judaism refers to the special relationship that the Lord Yahweh had with the Jewish people from whom He sought complete loyalty and devotion, giving His people the gift of the Law on the way of life. In Christianity, the New Covenant with God is characterized by the gift of grace and love in the Son, not by the power of the letter but by the power of life in the Spirit. The promise that God gave to the father of the nation, Abraham, by making a covenant with him, was fulfilled in the person of Jesus Christ. The article brings Cardinal Joseph Ratzinger's view of the relationship between the Church, Israel, and Judeo-Christian dialogue. Special attention is paid to the principle of the covenant that unites the New Covenant with the Old, the living Word with the written Word and the Scripture with tradition.

**Key words:** God's people, Judaism, Old Testament covenants, Christianity, New Covenant

**Povzetek:** Krščanska identiteta najde svoj izvor v poenotenju Stare in Nove zaveze. Stara zaveza temelji na zakonu pokornosti Božjim zapovedim, medtem ko Nova zaveza temelji na zakonu svobode v Kristusu. Bog je z vero v Kristusa prenehal biti samo Bog Izraela in je postal Bog vseh narodov, ki so z njim sklenili Novo zavezo z vero v Sina Božjega Jezusa Kristusa. Beseda »zaveza«, v hebrejščini »berit«, v judovstvu govori o posebnem odnosu, ki ga je imel Gospod Jahve do judovskega ljudstva, od katerega je terjal popolno zvestobo in predanost ter mu dajal dar postave o načinu življenja. V krščanstvu je za novo zavezo z Bogom značilen dar milosti in ljubezni v Sinu, ne z močjo črke, temveč z močjo življenja v Duhu. Obljuba, ki jo je Bog dal očetu naroda, Abrahamu, ko je sklenil zavezo z njim, se je izpolnila v osebi Jezusa Kristusa. Članek prikazuje pogled kardinala Josepha Ratzingerja na odnos med Cerkvijo, Izraelom in judovsko-krščanskim dialogom. Posebna pozornost je namenjena načelu zaveze, ki združuje Novo zavezo s staro, živo besedo s pisno Besedo in Sveto pismo z izročilom.

**Ključne besede:** Božje ljudstvo, judovstvo, starozavezne zaveze, krščanstvo, Nova zaveza

## Introduction

The notion of Covenant is related to the human reality that has marked many relationships throughout history. It is like a contract or arrangement that defines interpersonal relationships. They often appear as a reaction to insecurity or connecting to a community where duties and responsibilities are defined. The covenant seeks mutual loyalty and trust (Hebrew *hesed*). In the Hebrew Bible, the word »covenant« appears 287 times, and 47 times in the Greek part of the Bible. At the same time, 55 times it means agreements between people and 279 times the relationship between God and people (Rebić 2010, 15). He is unconditionally promising but also conditionally responsible (Tomašević 2010, 247). By making an alliance, both parties commit to commitment, and breaking it is considered treason. The covenant is made voluntarily on both sides, even in case of initiating a contract by only one party, as was the case in the contract between Laban and James (Gen 31,43-54). He has a lasting character. A covenant is a contract between all who are bound by common interests and responsibilities composed of the constituents that make up the »covenant form« and which is concluded by a certain ceremonial act (Rogers 1970, 243). It is usually a solemn act accompanied by the occasional word of promise, oath, certified record, and prescribed ritual or rite. In Israel, it was customary to cut the longitudinally sacrificial animal into two parts as a sign of the covenant and then pass in the middle, saying: Let it happen to me alike this animal if I break this pledge (Jer 34,18-19; Gen 15,9-18). In many cases, a joint meal was organised as a sign of the covenant (Gen 26,30), while a handshake has remained a common gesture to this day (Ezek 17,18; 2 Kgs 10,15). As the crown of the covenant, a memorial is erected for the testimony and remembrance of future generations (Gen 31,48).

In the Bible, the theme of the Covenant is interwoven with the fundamental idea of God's salvation of man through the establishment of intimate communion with him. He shows himself to be a God who is personal, full of goodness and love. The covenant is an idea common to the Jewish and Christian religious traditions. In the book of the prophet Daniel (11,28-30), the »Holy Covenant« has the same meaning as the religion of Israel. People form alliances to establish agreements between two equal groups or individuals for the common good. In that way, alliances of peace, friendships, fraternal alliances, marital alliances and the like are created. In biblical



practice there are examples of agreements between two unequal parties where one superior offers protection to the other subordinate party under their own conditions as in the cases recorded in Josh 9,11-15; 1 Sam 11,1; 2 Sam 3,12. Such a relationship between »master« and »servant« is characteristic of the relationship between God and Yahweh and Israel.

The Covenant is a fundamental analogy about the relationship between God and the people of Israel (Rebić 2010, 42). In the Old Testament, it is the basis of Jewish religious practice. In the historical course of the Jewish people, through the Covenant, their relationship with God deepened – from the covenant of the Law with the patriarchs and the Jewish people at Sinai (Exod 24,1-18) to the new Covenant of Freedom in the books of the prophets Jeremiah (31,31-34; 32,37-41) and Ezekiel (34,25-31; 36,16-32; 37,23-28) as a pledge of peace and salvation. In the New Testament, the Covenant is based on God's grace and love giving birth to the Law of Freedom in Christ. By his incarnation, Christ did not abolish the Law, but rather fulfilled it. He enabled a new universal dimension of salvation. He ceased to be the exclusive God of Israel alone, but became the inclusive God of all nations, concluding with the people a New Covenant by faith in the Son of God, characterized by the gift of grace and love, not by the power of the letter but by the power of life in the Spirit. The promise that God gave to the father of the nation, Abraham, by making a covenant with him, was fulfilled in the person of Jesus Christ, thus connecting the Jewish and Christian traditions.

## 1 The theme of the Covenant in Judaism

The Lord Yahweh (*YHVH*) established a special relationship with the Jewish chosen people of God from whom he sought complete loyalty and devotion. The Covenant he has established between himself and the people is a central concept that is fundamental to the entire Scriptures. This Covenant is an expression of God's love that gives His people the gift of the Law so that they can live through the centuries. Word Covenant translates into the Hebrew word *berith*. The etymology of that old word is not fully elucidated (Ratzinger 2005, 49). There are different interpretations of the word *berith*, depending on the translators (Višaticki 2010, 337-342). In ancient Mesopotamia, the Assyrians and Babylonians used



the Akkadian language, which was the basis of the Semitic languages. It is the oldest recorded Semitic language in which the noun *biritu* has meaning chains or shackles. The preposition *birit* means between. Accordingly, the Hebrew word *berith* means to connect or unite two parties into one whole. It includes a relationship based on a contract or arrangement that is crowned by a promise or a word of assurance. It is a legal imitation of natural relationships based on blood affiliation or friendly foundations. (Krinetzki 1999, 5)

The Hittite people used the word *berith* to describe militaristic and political treaties and alliances. To biblical writers, these Hittite treaties served as a literary prototype in describing the relationship between God and the people. (Rebić 1996, 114)

God established *berith* with Adam, with his people, with Patriarch Noah, with Abraham, with Moses, with David. In the first five books of the Bible, we come across four sources that are combined into a whole. Elohist (E), Yahwistic (J) are among the oldest in which the fundamental place is occupied by the Covenant with Abraham and the promise of numerous descendants and the possession of the land of Canaan (Gen 15) which finds its fulfilment in Num 13–14 (Velčić 2010, 32–33). In Priestly Tradition (P), the Covenant with Abraham further emphasizes the establishment of the rite of circumcision as a sign of the Covenant (Gen 17). The priestly tradition (P) brings a post-flood Covenant with Noah (Gen 9) with the promise that there will never be a universal flood on Earth again, and a rainbow is chosen as the sign of the Covenant. He has a Universalist character to this day given that Noah is the ancestor of all people both Jews and Christians. The Deuteronomistic (D) tradition is the youngest, and together with J and E they treat the Covenant with Israel at Sinai as the most important covenant of the OT that marked the Ten Commandments (Exod 20,1-17; Deut 5,1-22).

The theme of the covenant in the OT is at the starting point of all his religious thought, distinguishing Judaism from all the surrounding religions that were aimed at the worship of idols and gods of nature (Dufour 1988, 1129). At Sinai, Yahweh established a Covenant with God's chosen people by offering them salvation, which became the foundation of their religious practice. Yahweh is the Lord who fulfils his promises given to Israel, which



they respond to by faith. The alliance is based on a legal contract and an if-then relationship.

This is what you are to say to the descendants of Jacob and what you are to tell the people of Israel: »You yourselves have seen what I did to Egypt, and how I carried you on eagles' wings and brought you to myself. Now if you obey me fully and keep my covenant, then out of all nations you will be my treasured possession. Although the whole earth is mine, you will be for me a kingdom of priests and a holy nation. These are the words you are to speak to the Israelites.« (Exod 19,3-6)

God in his love chose Israel as his people, separating them from the surrounding Gentile nations. He thus provided them with prosperity, life and peace, which emphasizes God's plan and not the merits of the people. Covenant at Sinai (Odobasić 2010, 167-196) will be confirmed by the blood of the sacrifice offered, while the Ark of the Covenant with the tablets of the Law will be a constant reminder and a sign of God's presence. He will find his place first in the tent of meeting and later in the temple as the meeting place of God and his people. With the later deviation of Israel and distance from God, there will be a need to realize the New Covenant in which God's flock and his bride return to their shepherd and fiancé after an adulterous journey and a just punishment. The New Covenant that will take place in the eschaton at the end of time will result in the establishment of peace between man and creature (Hos 2,20-24). There will be a transformation of human hearts in which God's Law will dwell (Jer 31,33). God repeatedly seeks, because of human unbelief, the possibility of renewing the Covenant and continuity in spite of a certain discontinuity. Here we can see a great qualitative leap in the Covenant between God and people, which is determined by the eternal character (Lujic 2010, 60-74). This text left a profound influence on the Christian interpretation of the OT and the entire Bible (Willis 2002, 255). This prophecy of promise is one of the most well-known and widespread promises which, due to wrong exclusive emphasis on the New Testament, led to the emergence of rifts between Judaism and Christianity (Brueggemann 1998, 291).



## 2 The theme of the Covenant in Christianity

Christian identity finds its origin in the unification of the Old and New Testaments. Christianity finds its foothold in the written word of God written in the Bible. It is a unique collection of booklets contained in two parts called the Old and New Testaments or the Covenant. The Old Testament is based on the Law of Submissiveness to God's Commandments, while the New Testament is based on the Law of Freedom in Christ. In the relationship between the Creator and the creature, the Covenant has become an example of God's friendship, sacrifice, and love. God gave himself to humankind to reconcile them with himself. By coming to the World, the Son of God did not abolish the Law, but fulfilled it. God by faith in Christ, ceased to be only the God of Israel and became the God of all the nations who made a New Covenant with him by faith in the Son of God Jesus Christ. The Old Testament is based on a law imprinted in stone slabs, which is a moral landmark for the individual. It acts from the outside in. In the New Testament, the keeping of the law results from the action of the Spirit of God. It acts from the inside out.

The Seventy in the Septuagint (LXX) used the Greek word *διαθήκη* instead of *συνθήκη* to translate the Old Testament word *berith*. It is not a contract between equal parties, but a fundamentally one-way regulation – God's command to man (Hindley 1962, 96).

The Vulgate uses two Latin words: *testamentum* (testament – will) and *foedus* (league) in the sense of a will. Later translators used different names like proviso, alliance, union. It is not possible to convey the entire content of a Hebrew word in one word. It is so deep that it includes several different words forming one whole, such as the words contract, agreement, settlement, vow, will, covenant, partnership. Jerko Fućak translated the word *berith* as alliance that best suits (Fućak 1967, 375–379) for the translation of the Zagreb Bible. Alliance reflects a diagonal and personal character. In Hellenism, the word *διαθήκη* meant the right to dispose of one's property, i.e. a will or the intention to impose settings that would regulate the future relationship. The word *διαθήκη* appears in the New Testament accounts of the Last Supper in the Gospels (Matt 26,28; Mark 14,24; Luke 22,20) and Paul's Epistle to the Corinthians (1 Cor 11,25). By His death, Christ becomes a sacrifice of the Covenant as an immaculate Passover sacrifice



that shed His blood for the purpose of reconciling man and God. Through participating in Christ's sacrifice via celebrating the Eucharist, the faithful become partakers of the New Covenant and of Christ's grace.

As is the case in Judaism, so in Christianity the Covenant is the central theme of the Christian life. In doing so, the Covenant is not realized through the Law but through Christ. The apostle Paul argues with the Jews in Galatians (Gal 3) that salvation is accomplished by faith in Christ rather than by keeping the Law. He emphasizes that the Old Covenant was already built into one economy of grace, an economy whose promises God independently established.

In the New Testament, the Covenant in Christ's blood fulfils all previous covenants in which he rests on the power of the Spirit and not the power of the letter. »He has made us competent as ministers of a new covenant – not of the letter but of the Spirit; for the letter kills, but the Spirit gives life.« (2 Cor 3,6) Ernst Käsemann believes that the whole of Paul's theology cannot be understood until the words of 2 Cor 3,6 are understood (Käsemann 1972, 115). The New Covenant in the Blood of Christ marks a turning point in the history of salvation. A theme is carefully woven into the theological reflection of the New Testament. Through a voluntary atoning and penitential sacrifice, Jesus forever established an allied relationship between God and man. (Figure 2010, 231–242) In the context of the OT and the NT, the Gospels point out that Christ's mission was the fulfillment of the covenant (Sakenfeld 2006, 767–778). This new covenant results in the realization of true freedom of the children of God gathered from various parts of the World. Christians after baptism »step into the newness of life.« Paul tells the Church in Rome: »But now, by dying to what once bound us, we have been released from the law so that we serve in the new way of the Spirit, and not in the old way of the written code.« (Rom 7,6) Through Christ, the connection between the earthly and the heavenly and the union of people and God is realized. The New Covenant provided access to God since the sin that was an obstacle to dialogue was blotted out by Christ's sacrifice. This Covenant makes it possible to become a partaker of the Kingdom of Heaven. It is already present but not completely. The privilege of belonging to the Covenant extends to the entire human community of believers of all nations and races (Rev 5,9). Although Christ's Church is already becoming a partaker



of the Kingdom of Heaven, from an eschatological perspective, it will be fully realized when Christ as groom comes for His Church and realizes the »New Jerusalem« (Rev 21,12-24; Isa 62) in which He will to unite the Jewish and Christian worlds.

### **3 The theme of the Alliance from the prism of Joseph Ratzinger**

From the beginning of his pontificate, Joseph Ratzinger or Pope Emeritus Benedict XVI sought to build quality Christian-Jewish relations. In his book *Salz der Erde*, published in 1996, in the third chapter, entitled *On the Threshold of a New Age*, he reflects on Judeo-Christian relations. He concludes that attitudes toward Judaism undoubtedly need to change (Ratzinger 2011, 245). It is thanks to the Old Testament that Christianity is deeply related to Judaism. He believes that it is necessary to revive the affiliation of the story of Abraham, which is both a point of diversity and communion, bearing in mind that Jews read the Old Testament not in relation to Christ, but rather in relation to something unknown that comes even though Christianity and Judaism move in the same direction. Ratzinger notes that Jesus was a Jew, not how, not so long ago for the sake of the Aryans, it was interpreted that he was not a Jew but only a Galilean. Jesus knew the Law from an early age and was faithful to it, but he also crossed the boundaries of Judaism, and in a new way he interpreted the heritage and deepened fidelity, which became a point of contention.

It is clear that the Jews were the first bearers of God's promise, and the fundamental phase of biblical history took place in them. Jews are at the centre of world history where all the great decisions of world history are associated with them (Ratzinger 2011, 251). To resolve the Jewish question, a Holocaust arose that believers could not commit no matter what denomination they belonged to. The Holocaust is a great and dark chapter that was not done by Christians, nor was it done in the name of Christ. Although the Holocaust was conceived to have the purpose of destroying the Jews, it was in fact a precursor to the destruction of Christianity. It took a lot of effort and years to establish relationships and heal the wounds that the Holocaust brought upon Christian-Jewish relations.





A major advance in terms of building Judeo-Christian relations was the removal of Jewish guilt over two thousand years old for the death of Christ, which was often the occasion for the birth of anti-Semitism. Ratzinger served over two decades as Prefect for the *Congregation for the Doctrine of Faith*, and served to prepare the *Catechism of the Catholic Church*, which determined his further course of thought development. In a book called *Evangelium Katechese, Catechismus. Streiflichter auf den Catechismus der Katolischen Kirche*, Ratzinger notes that the history of the relationship between Israel and Christianity is soaked in blood and tears. He believes that the Jews are not collectively to blame for Jesus' death. In his position, he refers to the Second Vatican Council and a document that marked a turning point in the Church's approach to Judaism called *Nostra aetate*. True, the Jewish authorities and those who followed their lead pressed for the death of Christ; (13) still, what happened in His passion cannot be charged against all the Jews, without distinction, then alive, nor against the Jews of today. Although the Church is the new people of God, the Jews should not be presented as rejected or accursed by God, as if this followed from the Holy Scriptures (NA 4). The violent death of Christ did not occur by a combination of unfortunate circumstances but by God's unchangeable plan. »The Church does not hesitate to impute to Christians the gravest responsibility for the torments inflicted upon Jesus, a responsibility with which they have all too often burdened the Jews alone.« (CCC, 598)

Following this, in the second part of the book published in 2010 entitled *Jesus of Nazareth*, Ratzinger dispelled the myth of the responsibility of the Jewish people for Christ's death, noting that it was the work of the temple aristocracy, not the entire nation. All sinners have committed the death of Christ. However, the blood of Christ does not encourage revenge but reconciliation. Ratzinger states that Jesus' mission is manifested in the connection between Jews and Gentiles. Jesus' mission is to unite Jews and Gentiles into one people of God in which the universalist promises of Scripture are fulfilled, which speak of the need of all nations to worship the God of Israel (Ratzinger 2005, 23). Accordingly, the Catechism speaks on this topic at the very beginning of Jesus' life, where the sages present themselves as a guide for all nations. This will also be a later feature of the Church.



In the magi, representatives of the neighbouring pagan religions, the Gospel sees the first-fruits of the nations, who welcome the good news of salvation through the Incarnation. The magi's coming to Jerusalem in order to pay homage to the king of the Jews shows that they seek in Israel, in the messianic light of the star of David, the one who will be king of the nations. Their coming means that pagans can discover Jesus and worship him as Son of God and Saviour of the world only by turning towards the Jews and receiving from them the messianic promise as contained in the Old Testament. The Epiphany shows that »the full number of the nations« now takes its »place in the family of the patriarchs,« and acquires *Israelitica dignitas* (is made »worthy of the heritage of Israel«). (CCC, 528)

Christians and Jews have a common task for the world. Ratzinger believes that they should accept each other in deep inner reconciliation, not renouncing their faith, but from the depths of the faith itself. In mutual reconciliation, they should become a force of peace for the world and by their own testimony testify for one God, whose worship is expressed by keeping the commandments of love for God and neighbour. (Ratzinger 2005, 44–45)

In the second chapter of the book *Salt of the Earth*, he talks about the topic of the New Alliance. Originally, the text was written for a series of lectures at the *Académie des sciences morales et politiques* in Paris on the topic *Treaty, pact, alliance*,<sup>1</sup> primary New Testament texts that provide focus and teachings regarding the New Covenant, namely the institution of the Eucharist. (Jenson and Korn 2012, 70) The Old and the New Testaments are the basic parts of the Bible on which the Christian faith rests, resting on God's Covenant resting on two pillars. The Hebrew word *berith*, in the

---

1 Ratzinger, Joseph. 1995. Der Neue Bund. Zur Theologie des Bundes im Neuen Testament. *Communio* 24: 193–208. Original: Ratzinger, Joseph. 1998, 42005. *La Théologie de l'Alliance dans le Nouveau Testament / Vortrag auf der Sitzung der Académie des sciences morales et politiques, in Paris 23. Januar 1995, als Gegenstück zur Darstellung des Bundesbegriffs im AT durch A. Chouraqui*. Neuaufgabe: *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, 47–79. Hagen: Verlag Urfeld. The latest, official edition in: Ratzinger, Joseph. 2010. *Kirche – Zeichen unter den Völkern*. Gesammelte Schriften 8/2, 1017–1140. Freiburg: Herder. American edition: Ratzinger, Joseph. 1999. *Many Religions – One Covenant. Israel, the Church, and the Word*. San Francisco: Ignatius Press. Croatian edition: Ratzinger, Joseph. 2007. *Crkva, Izrael i sujetske religije*. Split: Verbum.



Greek translation, is translated in 267 out of 287 places with *διαθήκη* (lat. *Testamentum*) and not *συνθήκη* or *σπονδή*, which in Greek would mean pact or covenant. In the substantive biblical sense, Ratzinger concludes that it is not a *syn-theke* (mutual agreement) but a *dia-theke* in which not two wills are connected but one will determines order. It is not a relationship of two symmetrical partners, but God, by his free choice, realizes a Covenant with man as a creative act of God's love. (2005, 50)

According to his understanding, the Old Testament type of covenant in the formal sense strictly corresponds to the type of vassal contract and its asymmetric structure. Nevertheless, this relationship is not based on the image of a state treaty but on the love between God and his chosen people. Speaking of the comparison of the »Old« and »New« Covenants, he refers to the apostle Paul's interpretation of Christ's Covenant in relation to the covenant of Moses in 2 Cor 3,4-18 and Gal 4,21-31. The covenant of Moses is transient while Christ's is lasting. The covenant of Moses is based on stone tablets on which the law is written and as such is subject to transience. The new law spoken of by the prophets Jeremiah and Ezekiel speaks of a law that will be inscribed in the heart. The Old Testament knows three signs of the covenant: the Sabbath, circumcision, and the rainbow. The covenant with Moses is perfected in the covenant with Abraham, and the entire history of Israel can be viewed in the context of the history of the covenant breach. Ratzinger concludes that the Old and the New Testaments can in no way be strictly separated as two different religions. There is only one will of God with men and one historical action of God which is realised in different, and partly in contradictory interventions which ultimately belong to one another.

In the Christian conception of the covenant, the Last Supper occupies a central place. It represents a New Testament counterpoint to the history of the Covenant in Sinai (Exod 24) and thus establishes the Christian belief in a New Covenant made in Christ and his blood (Ratzinger 2005, 59). Sacramental blood communion becomes a reality where eternity and corporeality meet. The divine and the human touch in the Eucharist, creating a new kinship with God. It is understood as the conclusion of an alliance, as an extension of the Sinai alliance, which was not removed but renewed. The renewal of the covenant, which has been an essential element of the Israeli liturgy from the earliest times, reaches its highest possible form



here (Ratzinger 2005, 64). The Last Supper is traditionally associated with the Jewish Passover but also with the Day of Atonement – Yom Kippur. According to Ratzinger, the Old Testament believer does not view the Law as a burden but a concrete form of God's grace in knowing his will. The New Testament believer follows the Messiah's Torah which is Jesus himself and in which the stone tablets from Sinai are inscribed in the living flesh in the form of a double commandment of love. To uphold the Torah, which is irrevocably fulfilled in Jesus himself, means to imitate and imitate him. (Ratzinger 2005, 71–72) Since man was created for a relationship, his covenant with God is not some external determinant of his being but a manifestation of himself as *Imago Dei* or, as Ratzinger puts it, *das Leuchten seines Angesichts* (Ratzinger 2005, 79), the glow of his face.

## Conclusion

The theme of the Covenant encompasses all Old Testament and New Testament teachings with the goal of defining the relationship between God and man. This topic becomes relevant with the fall of the first man Adam into sin and the loss of communication with God. The alliance speaks of love, friendship and togetherness. Thus, it becomes a common theme among Jews and Christians in interreligious dialogue. In a beautiful picture, the Apostle Paul connects Jews and Christians with a common history in Gal 4,21-31. He tells the story of two of Abraham's sons (Gen 16,21) who, with perfect parallelism, show the relationship between two mothers who give birth in different ways (Mrakovčić 2010, 286–292). Hagar was a maid and a slave while Sarah was a free woman. The first gave birth according to the flesh while the second according to the promise. The first son of Abraham, Ishmael, was born in the flesh in a completely natural way, while the birth of the second son, Isaac, required God's intervention in Sarah's life. By depicting these two women, the apostle Paul presents an allegory of the two covenants: the Sinai Covenant as the Law that allegorically represents Hagar and that gives birth to slavery, and the second new Covenant of Freedom in the heavenly Jerusalem, which allegorically represents Sarah. Moreover, it follows that Ishmael was »born after the flesh«, while Isaac was »born after the Spirit«.



The Old and the New Testament revelations can be united through the role of the Law until the appearance of the Descendant in whom Abraham's promise fulfilled (Gal 3,19). In the context of the New Testament, Christians are heirs who by faith in Christ receive the Holy Spirit that empowers them to become sons of God by promise and not by the Law in eschatological anticipation of the »new Jerusalem«, spreading peace among all nations. Upon meeting Jesus, the God of Israel became the God of all the nations of the world. In him, time and eternity become one, and the chasm between God and man is bridged. Although the Church has met the Messiah, it is still waiting for him to appear in his glory. For Christians, Christ is the present Sinai, the Living Word of the Torah, and the guarantee of hope in God who, through sovereign action throughout history, clearly leads his people of God towards the goal of communion with him.



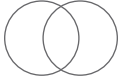
## Abbreviations

CCC *The Catechism of the Catholic Church*  
 NA *Nostrae aetate*

## References

- Brueggemann, Walter.** 1998. *A Commentary on Jeremiah: Exile and Homecoming*. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans Press.
- Cifrak, Mario.** 2010. Savez u izvještajima Posljednje večere. *Bogoslovska smotra* 1: 231–244.
- Fučak, Jerko.** 1967. Zavjet ili Savez. *Bogoslovska smotra* 37: 375–379.
- Hindley, C. J.** 1962. The Meaning and Translation of Covenant. *The Bible Translator* 13: 90–101.  
<https://doi.org/10.1177/000608446201300207>
- Jenson, W. Robert, and Eugene B. Korn, eds.** 2012. *Covenant and Hope: Christian and Jewish Reflections*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing.
- Käsemann, Ernst.** 1972. *Der Ruf der Freiheit*. Tübingen: Mohr.
- Krinetzkii, Leo.** 1999. *Savez Božji s ljudima prema Starom i Novom zavjetu*. Zagreb: KS.
- Léon-Dufour, Xavier.** 1988. *Rječnik Biblijske teologije*. Zagreb: KS.
- Lujić, Božo.** 2010. Obilježje i značenje novo-ga Saveza (berit hadašah) u Jr 31,31–34. *Bogoslovska smotra* 1: 59–76.
- Mraković, Božidar.** 2010. Savez u poslanici Galaćanima. *Bogoslovska smotra* 1: 275–296.
- Odobašić, Božo.** 2010. Savez na Sinaju – objava Božjeg milosrđa: Teologija Saveza u Knjizi Izlaska. *Bogoslovska smotra* 1: 167–197.
- Ratzinger, Joseph.** 2011. *Sol Zemplje*. Zagreb: Vesela izdanja.
- . 2007. *Crkva, Izrael i svjetske religije*. Split: Verbum.
- . 2005. *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*. 4<sup>th</sup> edition. Bad Tölz: Verlag Urfeld GmbH.
- Rebić, Adalbert.** 1996. *Središnje teme Staroga Zavjeta*. Zagreb: KS.
- . 2010. Starozavjetni pojam Saveza s posebnim osvrtom na Ponovljeni zakon. *Bogoslovska smotra* 1: 41–58.
- Rogers, L. Cleon.** 1970. Covenant with Abraham and Its Historical Setting. *Bibliotheca Sacra* 127: 241–256.
- Sakenfeld Doob, Katharine, ed.** 2006. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Nashville: Abingdon Press.
- Velečić, Bruna.** 2010. Božja obećanja Abrahamu (Post 17) i pitanje završetka svećeničkog spisa. *Bogoslovska smotra* 1: 19–40.
- Višaticki, Karlo.** 2010. Različita tumačenja hebrejskog pojma berit i njegova dvoznačnost u 2 Kr. *Bogoslovska smotra* 1: 335–349.
- Willis, Tim.** 2002. *Jeremiah-Lamentations*. Joplin: College Press.





*Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)*  
*Besedilo prejeto Received: 19. 12. 2020; Sprejeto Accepted: 18. 1. 2021*  
UDK ŪDC: 27-67:26:929Stein E.  
DOI: 10.34291/Edinost/76/Podgorelec  
© 2021 Podgorelec CC BY 4.0

Franjo Podgorelec

## Edith Stein v kontekstu judovsko-krščanskega dialoga: Pogovor s Susanne M. Batzdorff

*Edith Stein in the Context of Judeo-Christian Dialogue: Dialogue with Susanne M. Batzdorff*

**Izveček:** Judovsko-krščanski dialog se analizira na temelju konkretne osebe: Edith Stein (1891–1942), judinje, filozofinje, spreobrnjenke v krščanstvo, karmeličanke, deportirane in ubite v Auschwitzu ter v Katoliški cerkvi razglašene za svetnico in sozavetnico Evrope. Njena nečakinja Susanne M. Batzdorff, prepričana judovska vernica in aktivna v judovsko-krščanskem dialogu, si v svoji knjigi *Teta Edith* dobronamerno prizadeva ovreči nekatere njene trditve, katere se posredno ali neposredno dotikajo judovsko-krščanskega dialoga. V članku v obliki dialoga odgovarjamo na te določene očitke, sklicujoč se na izkušnjo in nauk Edith Stein. Tak pristop omogoča dialogu med dvema sorodnima verstvomoma, ki si delita mnogo skupnega, da ne ostaneta na strogo teoretski ravni, temveč zajameta tudi eksistencialno raven.

**Ključne besede:** Edith Stein, izvoljeni narod, judovstvo, krščanstvo, resnica, holokavst, judovsko-krščanski dialog, prozelitizem, mistično Kristusovo Telo

**Abstract:** *Judeo-Christian dialogue is analysed on the basis of one specific person: Edith Stein (1891–1942), a Jew, a philosopher, a convert to Christianity, a Carmelite, who was deported and killed in Auschwitz, later proclaimed a saint and a co-patron of Europe in the Catholic Church. Her niece Susanne M. Batzdorff, a staunch Jewish believer and active in Judeo-Christian dialogue, in her book Aunt Edith seeks to challenge in good faith some of her claims that, directly or indirectly, touch on Judeo-Christian dialogue. Referring to the experience and teachings of Edith Stein, the article responds to the disputes in question in the form of a dialogue from her perspective. This approach allows that the dialogue between two related religions that have so much in common does not remain at a strictly theoretical level but extends to the existential level, as well.*

**Key words:** *Edith Stein, Chosen People, Judaism, Christianity, Truth, Holocaust, Judeo-Christian Dialogue, Proselytism, The Mystical Body of Christ*

## Uvod

Izhodišče tega dialoga in članka je delo Susanne M. Batzdorff: *Aunt Edith: The Jewish Heritage of a Catholic Saint*. Avtorica je nečakinja Edith Stein,<sup>1</sup> hči njene sestre Erne, s katero sta bili v otroštvu z Edith nerazdružljivi in ji je generacijsko najbližja. Nečakinja se v svoji knjigi predvsem sklicuje na delo tete Edith *Iz življenja neke judovske družine*, v katerem je na spodbudo duhovnika opisala življenje svoje družine z namenom razblinjenja predsodkov o judih, ki jih vsiljujejo novi vladarji (Stein 2007a, 2–3). Susanne pričuje, da je Edith za nečake in nečakinje izmed vseh tet in stricev imela »posebno avro« ter da ostaja »draga članica naše družine, katere prisrčne kvalitete so za nas trajna dediščina« (Batzdorff 2003, 129). Vendar pa je Edithin iskreni način pisanja brez olepševanj okoliščin in likov v določeni meri prizadel nekatere člane v ožji in širši družini. Zato se je nečakinja odločila zapisati svoj pogled na družinske odnose in ovreči nekatere tetine trditve o judovstvu. Očita ji, da je napake posameznih članov opisala »na tako ekspliciten način« (78) in se v nesporazumih matere s snahama in zeti vedno znova postavila na materino stran (122) ter iz nje naredila junakinjo. Podaja mišljenje svojega očeta Hansa Bibersteina, da je Edith poveljevala mater zaradi občutka krivde, ker ji je izmed vseh otrok povzročila največ »razočaranja in bolečin« (195).

## Edith Stein v kontekstu judovsko-krščanskega dialoga

Vendar je za našo tematiko relevantnejše premisliti njen pogled na Edith Stein v okviru judovsko-krščanskega dialoga. Susanne in njeno delo se nam zdita za to tematiko zelo ustrezna, ne le ker jo je osebno poznala (čeprav po letih precej mlajša), marveč veliko bolj zato, ker se je z judovske perspektive kritično ozrla na nekatere njene trditve in dogodke. Poleg tega je tudi sama vključena v krščansko-judovski dialog prek različnih združenj po vsem svetu, ki so posvečena njeni teti. Naš namen je povzeti njene ugovore in se nanje odzvati z vidika Edithinega življenja in nauka.

1 Zaradi namena članka bomo navajali njeno rojstno ime in priimek in pustili ob strani redovniško ime: Terezija Benedikta od Križa.





1. Nečakinja meni, da je Edith Stein prešla v katoliško vero, ker ni dobro poznala judovstva, zlasti »globljih področij judovskega življenja in prakse« (191). Mati je obiskovala sinagogo liberalne smeri in je bila kot mati samohranilka prezaposlena, da bi zmogla preverjati, kako se njeni otroci vključujejo v judovsko tradicijo, zaradi česar Edith »pravoverna praksa ni bila prav domača« (189). Susannini starši so menili, da bi Edith morda »izbrala drugačno pot, če bi prejela celovitejšo in globljo judovsko vzgojo« (197), zato so se potrudili svoji hčerki zagotoviti »celovito judovsko vzgojo« (197).

Izhodišče te trditve je predpostavka, da se dobro (in)formirani judovski vernik ne more spreobrniti v drugo vero. Vendar izkušnja kaže, da je občasno tudi kak rabin (npr. rimski rabin Israel Zolli, 1881–1956) – ki mu torej ne moremo očitati nepoznavanja judovstva – prestopil v krščanstvo. Zato imamo pri takem dokazovanju opravka z logično napako, ki ji pravimo *petitio principii* oz. »dokazovanje s pomočjo nečesa, kar niti samo ni dokazano, in se uporablja kot zanesljiv dokaz« (HE, 427).

Navsezadnje Edith ni prestopila v krščanstvo iz judovstva, ampak iz ateistične življenjske faze. Svojo judovsko vero je namreč zapustila že v zreli mladostniški dobi. Z vstopom v krščanstvo pa je paradoksalno znova odkrila svoje judovstvo: »Za Edith Stein prejem krsta nikakor ni pomenil prekinitve s hebrejskim narodom. Pravi: 'Ko sem bila štirinajstletna deklica, sem se prenehala ukvarjati s hebrejsko religijo, in prva stvar, ko sem se vrnila k Bogu, je bila, da sem se začutila judinjo.' Vedno se je zavedala, da pripada 'Kristusu ne le duhovno, marveč tudi glede na svoje poreklo'.« (OB, tč. 7) Britanski jud Edward Kessler, ki je zelo predan delu za dobre odnose med judi in kristjani, pravi, da se judje bojijo krščanske teologije, ki trdi, da je Cerkev nadomestila Izrael, ker bi tako njeno misijonarsko delovanje pravzaprav pomenilo odtegotanje od lastnega naroda (Zovkić 2012, 358). Teološko gledano, postaneš član Božjega ljudstva – Cerkev – predvsem po veri v Jezusa Kristusa kot Odrešenika, in ne po krvi. Vendar Edith in tudi krščanstvo nasploh ne izpodbijata, da imajo judje tudi znotraj novega Božjega ljudstva poseben status, saj pripadajo Odrešeniku ne le duhovno, ampak tudi po krvi. Zaradi tega trdimo, da se pri Edith ne more govoriti o »odtujitvi od lastnega naroda«, kajti ona nikoli in nikjer ni zanimala svojega judovskega porekla, o čemer priča celo nečakinja: »Vemo, da Edith, potem ko je postala katoličanka, ni zanimala niti ni nikoli poskušala skriti svojih judovskih korenin, nasprotno, bila je ponosna nanje.



Ni zanikala ne svojih korenin ne svoje judovske družine.« (Batzdorff 2003, 188) Odtujitev od lastnega naroda se lahko zgodi, le če se judovstvo kot vera poistoveti z judovstvom kot narodom. To pa se je v določeni meri zaradi zgodovinskih okoliščin (izguba lastne države in neprijateljsko krščansko ter muslimansko okolje) tudi dogajalo.

2. Susanne zelo ceni prispevek drugega vatikanskega koncila k boljšim judovsko-krščanskim odnosom. Vendar svojo teto opisuje kot »pred-koncilsko katoličanko« (199), in to zaradi trditve, da je krščanstvo boljše od judovstva. Navezuje se na zadnji pogovor med Edith in materjo, ko na materino vprašanje – »mar se ne da tudi po judovsko biti pobožen?« – odgovarja: »Gotovo, če človek ni spoznal drugega!« Nečakinja ob tem doda svoj komentar: »Implikacija je jasna: to 'drugo' je nekaj boljšega.« (199) V tem smislu tudi razlaga Edithino kritiko nekaterih vidikov judovske vere – izgubo mesijanskega upanja, primanjkljaj eshatološke perspektive, trmasto doslednost (190; Stein 2006a, 199) – kot dejanje samoopravičenja: »Morda je ob spominjanju na omejitve in slabosti v verovanju in observanci vere svojih prednikov moja teta občutila potrebo, da opraviči svojo odločitev zapuščanja judovstva za prehod v katoliško vero.« (Batzdorff 2003, 191)

Menimo, da Edithina izjava ne nasprotuje koncilu, ampak brežhibno izraža njegovo misel. Pravzaprav trdi, da je njena mati kot judinja lahko dobra vernica in se kot taka lahko reši pod pogojem, da »ne pozna drugega«, torej Kristusa kot edinega Odrešenika. Podobno trdi tudi koncil v svojem osrednjem dokumentu, ko pravi, da se lahko reši tisti, ki brez svoje krivde ni spoznal Kristusovega evangelija in poskuša živeti moralno v skladu s svojo vestjo (C, tč. 16). Toda tisti, ki so spoznali, da je Kristus edini srednik in odrešenik (1 Tim 2,5) in da je Cerkev njegovo sredstvo odrešenja, pa vendar »ne bi želeli v njo vstopiti ali v njej vztrajati«, ne bodo rešeni (C, tč. 14).

Ker človekovo dostojanstvo vključuje obveznost iskanja resnice, še posebej religiozne, in te se mora držati (DH 2), se nam zdi antropološko nesprejemljiv Susannin ugovor, da Edith ne bi smela imeti krščanstva za boljšega. Zakaj bi se sploh spreobrnila v krščanstvo, če bi mislila drugače? Razen če ji nečakinja ne priznava iskrenosti – kar je za Edith najslabša možna človeška značilnost – njene spreobrnitve; se pravi, da je postala katoličanka zaradi zemeljskih interesov in vzgibov, ne pa iz prepričanja? Nečakinja ima



pravico misliti, da je judovstvo najdragocenejše, vendar mora dopustiti, da ima teta morda drugačno prepričanje. Ali pa je koncilsko opredelitev za dialog razumela v duhu postmodernega relativizma, po katerem naj bi Cerkev opustila resnico o enotnosti Kristusovega odrešujočega posredovanja, ker bi s tem podcenjevala druge religije in onemogočala dialog? Mi, nasprotno, menimo, da »vsak verodostojen dialog živi na prepričanju udeležencev o pravilnosti lastnih predpostavk« (CR, tč. 101), kar je predpogoj, brez katerega je postavljena pod vprašaj že sama možnost dialoga.

3. S prejšnjo temo je v določeni meri povezan prozelitizem, ki ga Susanne očita nekaterim katoličanom. Medsebojna izmenjava idej s številnimi katoličani je bila namreč zanjo obogatitev, ampak včasih je srečala tudi take, ki so jo »poskušali prepričati o superiornosti svoje vere ter so s svojimi dejanji kazali, da ne razumejo vrednosti dialoga; pravzaprav so pokazali zgolj prozelitistični odnos do judov« (Batzdorff 2003, 210).

Za prozelitizem Susanne očitno ne šteje njegovega svetopisemskega pozitivnega pomena, kjer je sinonim za misijonarsko aktivnost ali evangelizacijo (Ocariz 2014, 436), ampak njegov negativni pomen, ki se profilira v novejšem času in ki zajema pridobivanje novih sledilcev z uporabo vsiljivih metod, ki ne spoštujejo svobode in intime osebe. Zato upravičeno predlaga dialog kot edino pravilno metodo. A čeprav primarni cilj dialoga ni spreobrnjenje sogovornika niti v njem ne smemo uporabljati prisile, pa ga tudi ne smemo izenačiti z relativizmom (RM, tč. 46), kjer bi se vnaprej izključevala možnost, da eden od sogovornikov spremeni svoje mišljenje in držo.

V tem kontekstu je treba povedati, da avtentično spreobrnjenje ne vključuje le človeškega dejanja, ampak ima vlogo predvsem predhodna Božja iniciativa, na katero oseba lahko svobodno odgovori s sprejetjem ali zavrnitvijo. »Boga se spozna, le če se On razodene« (Stein 2003, 27), pravi Edith, in njej se je razodel preko avtobiografije sv. Terezije Avilske. Ni torej ona izbrala Jezusa, ampak je On izbral njo. Zaradi tega svetnica opisuje vero kot privlačnost: »verovati pomeni pritegniti (*Ergreifen* se implicitno nanaša na Fil 3,13), toda da bi lahko nekoga pritegnili, je treba biti prej sam pritegnjen. Ni vere brez milosti, ki je sodelovanje v Božjem življenju.« (Stein 2006b, 35)



Del judovske skupnosti je videl neke vrste prozelitizem s strani Katoliške cerkve pri beatifikaciji Edith Stein (1. 5. 1987): nezasluzeno prisvajanje hčere hebrejskega naroda, ki bi kot spreobrnjenka znova bila nasilno ponujena temu narodu zaradi deležnosti v istem holokavstu (Sicari 1992, 635). Na to se nanaša tudi Susanne, ko pravi: »Judje smo zmedeni ob tem, da bi za simbol imeli osebo, ki je obrnila hrbet judovstvu in objela krščanstvo.« (Batzdorff 2003, 204) Zares bi bila manipulacija z Edithino osebnostjo in njeno smrtjo, če bi Katoliška cerkev zahtevala, da bi Edith bila model nekemu, ki ni njen član. Menimo pa, da se z njo lahko manipulira, tudi če se vnaprej označuje negativno samo zaradi drugačne religiozne pripadnosti, pri tem pa izostane namen »vprašati« njo samo: to pomeni iskreno analizirati njeno izkustvo, še posebej odnos med judovstvom in krščanstvom, ki ga je doživljala zelo intenzivno in boleče.

4. Očitek, da je zapustila svojo družino v najtežjem zgodovinskem trenutku, je verjetno s čustvenega vidika najmočnejši. O tetinem odhodu v Karmel nečakinja pravi: »Enajst let prej je teta Edith užalostila mojo hebrejsko družino, rekoč, da je postala katoličanka, zdaj pa še to! Ni se moglo zgoditi v težjem zgodovinskem trenutku!« Hitler je postal kancler in začel svoj antisemitski projekt. Judje so se začeli bolj povezovati in zedinjati, »moja ljubljena draga teta Edith pa je izbrala prekinitev vezi s svojo judovsko družino« (24).

Ni težko opaziti določene logike v nečakinjini obsodbi tetinih dejanj in nihče ji ne more oporekati iskrenosti. Zdi pa se nam, da je njena resnica kar precej subjektivna in premalo empatična v odnosu do tete. Lahko postavimo naslednje vprašanje: Je prav, da spoznano resnico in njeno udejanjenje odložimo zaradi zgodovinskih okoliščin ali človeških ozirov, četudi so rodbinski? Toliko bolj, ker pri tem ne gre zgolj za teoretično resnico, doktrino, ampak za absolutno resnico, ki človeškemu življenju določa smer (FR, tč. 27)? Toliko bolj, ker imamo pred seboj Edith Stein, ki ji iskanje resnice ni bilo samo po sebi namen, ampak jo je zanimalo predvsem to, v kolikšni meri se je s spoznano resnico mogoče strinjati in se ji podrediti. Zato ni najbolj natančno o njeni prevladujoči značilnosti govoriti kot o iskanju resnice, ampak raje kot o »pokorščini resnici« (Paolinelli 1992, 93). Drugače povedano, zanjo resnica ni bila izključno spoznavnoteoretska, ampak obenem tudi moralna kategorija (100).



Ob tem velja omeniti, da v podrejanju Resnici ni bila neuidevna do svoje matere in družine. Ravno nasprotno. Ko se je spreobrnila v krščanstvo, je imela že trideset let. Ker je vedela za materino bolečino zaradi njenega prehoda v krščanstvo, je iz uvidevnosti do nje celih dvanajst let odlagala odhod v Karmel, kljub temu da ni bila več v »cvetu mladosti« in da ji je pričakovanje sčasoma »postajalo zelo težko« (Teresia Renata 1963, 100). Še pred svojimi poučevalnimi dejavnostmi v katoliških šolah v Münstru je vztrajno prosila duhovnega vodjo in predstojnico za dovoljenje vstopa v Karmel, a je bila zavrnjena tako zaradi materinega odnosa kot zaradi koristnega učiteljskega delovanja. Vse to je v duhu pokorščine sprejemala. Edithin odhod v Karmel zaradi tega ni bil neka nova dodatna muha – v smislu »sedaj pa še to« – ampak je šlo za nekaj, kar je pričakovala več let in odlagala zgolj iz človeške uvidevnosti. Z nacistično prepovedjo, da nadaljuje poučevanje, je padla prva ovira za vstop v Karmel. Ponudili so ji alternativo, da odide poučevat v Južno Ameriko. Razumela je, da bo materi vseeno, če ne celo lažje, če ostane v Nemčiji, pa čeprav v samostanu, kakor če bi se odselila čez ocean (100) – kot so naredili Susannini starši. Tako je padla tudi druga ovira za uresničitev dolgotrajne želje postati članica reda sv. Terezije Avilske.

5. Oporeka se njeni *prostovoljni* žrtveni daritvi. »Šlo je za smrt,« pravi njena nečakinja, »ki je ni sama izbrala, ki je sploh ni mogla izbrati niti ji uiti.« (Batzdorff 2003, 204) V tem kontekstu citira tudi svojega brata Ernsta Ludwiga Bibersteina: »Vse do zadnjega trenutka so se vlagali napor, da Edith emigrira z Nizozemske, z očitnim namenom, da jo rešijo. Zato je težko govoriti o goreči želji, da svoje življenje dá v daritev.« (205)

Nekaj je želeti in po Božjem navdihu intuitivno zaslutiti mučeništvo ter se zanj pripraviti (Stein 2005, 110), drugo pa je prostovoljno prevzemati pobudo, da se to čim prej zgodi. Cerkev je vedno odklanjala ideje nekaterih heretičnih gibanj (npr. donatistov), ki so imeli mučeništvo za edino obliko popolnega sledenja Kristusu, zato so se nekateri sami prijavili, da bi bili obsojeni. Čeprav je bila Edith prepričana, da jo bo doletela deportacija, ni hotela sama odrediti trenutka, časa in mesta, kdaj in kje se bo to zgodilo. Taka drža bi bila proti katoliškemu nauku in zoper Previdnost samo, ki se ji je manifestirala znotraj pokorščine legitimnim predstojnikom in v katero je neizmerno zaupala. Drži, da so redovnice v Echtu do zadnjega dne skušale storiti vse, bi jo premestili v Švico. Vendar sama v svojem zadnjem



ohranjenem pismu iz Karmela v Echtu jasno trdi, da jim ni treba vztrajati pri premestitvi, in izraža svoje zaupanje v Božjo voljo: »Ne bom žalostna, če se ta premestitev ne bo zgodila. Ni seveda majhna stvar drugič zapustiti drago klavzurno družino, vendar želim sprejeti vse, kar bo Bog določil.« (Stein 2006a, 175) Še jasneje to izraža nekaj dni pred svojo deportacijo, ko je »odklonila vprašanje o morebitni rešitvi: 'Ne delajte tega! Zakaj bi jaz morala biti izjema? Ali ni pravično, da ne dobim nobene prednosti zaradi svojega krsta? Če se ne morem soudeležiti sodbe svojih bratov in sester, je moje življenje v določenem smislu zgrešeno.'« (OC tč. 4)

Zakaj torej vseeno sumiti, da je njena pisna in prostovoljno izpričana daritev življenja v duhovni oporoki zgolj deklarativne narave in da v resnici tega ni nameravala, oz. celo slabše, da naj bi aktivno delovala, da nekega dne to slovesno odločitev prelomi?

6. Če pogledamo z današnje postkoncilske perspektive, je najbolj problematična Edithina izjava iz njene »Duhovne oporoke« iz leta 1939, ko – skupaj z drugimi nameni – navaja, da daruje svoje življenje in smrt kot »zadoščenje za nevernost hebrejskega naroda, da bi bil Gospod sprejet od svojih« (Stein 2007a, 375). Strinjamo se z nečakinjo, da je ta izjava predkoncilske narave (Batzdorff, 2003,199). Res se nanaša na takratno molitev iz obredja Velikega petka, ki se glasi: *Oremos et pro perfidis Iudaeis*. Čeprav je to v novem postkoncilskem obredniku odstranjeno in pozitivno preoblikovano, je vendarle treba tudi danes poudariti, da ta sintagma ne le ni sprejemljiva, marveč je tudi nevarna, ker hote ali nehote vzbuja krivdo judovskemu narodu, da je »trmast v neveri« (205).

Kljub temu se posamezni izrazi ne morejo razlagati zunaj konteksta celovitega avtoričinega učenja in je treba upoštevati tudi naslovnike, h katerim se obrača. Zato si upamo trditi, da gre le za predkoncilsko terminologijo, medtem ko je vsebinsko Edith daleč nad svojim časom in popolnoma v skladu z drugim vaticanskim koncilom.

Menimo namreč, da je to sintagmo treba razumeti v kontekstu njene dominantne eklesiološke kategorije – Cerkve kot mističnega Kristusovega Telesa. Izraz »mistično« označuje primat nevidne edinosti (združene po milosti vere, upanja in ljubezni) pred vidno, fizično in institucionalno. Iz tega intimnega zedinjenja s Kristusom črpajo Cerkev in njeni člani vso moč:



»Kolikor globlje je duša zedinjena z Bogom, toliko bolj se predaja vodstvu milosti in toliko močnejši je potem njen vpliv na izgradnjo Cerkve.« (Stein 2007b, 124) Edith razlikuje vidno in nevidno Cerkev, zunanjo in notranjo pripadnost Cerkvi. Meni, da nekdo lahko navzven pripada Cerkvi, ne pripada pa ji (še) navznoter. Ali obratno, da nekoga notranje že lahko nagiba Božja milost, a na viden način ne pripada Cerkvi. To razloži s primerom Treh kraljev, ki prihajajo počastit novorojenega Kralja, Dete Jezusa: »Milost jih je privedla, preden so pripadali vidni Cerkvi. V njih je navzoče živo hrepenenje po resnici, ki se ne ustavi pred omejenostjo doktrine in tradicije njihove domovine. Ker je Bog Resnica in ker se On da najti tistim, ki ga iščejo z vsem srcem – v teh *eksistencah* – je torej prej ali slej morala zasijati zvezda, ki jih je usmerila k Resnici.« (125)

Zanjo ni nobenega dvoma, da je iskanje resnice z »vsem srcem« v določeni stopnji že združenje z Resnico, ki je na koncu Jezus Kristus. Na ta način oseba na intimen in neviden način pripada Božjemu ljudstvu, torej Cerkvi. Njena naslednja izjava to potrjuje: »Nikoli mi ni bila vseč misel, da se Božje usmiljenje ustavi na meji vidne Cerkve. Bog je Resnica, in kdor išče resnico, išče Boga, naj se tega zaveda ali ne.« (Stein 2006a, 285) Ta njena misel je zelo podobna Rahnerjevi teoriji o »anonimnih kristjanih«, tj. o osebah, ki ne pripadajo vidni Cerkvi (niso krščeni), vendar živijo v skladu s svojo vestjo.

Zdi se, kot da drugi vatikanski vesoljni zbor v Dogmatični konstituciji o cerkvi povzema njeno misel, ko pravi, da zunanja in vidna pripadnost Cerkvi ne zagotavlja odrešenja, če oseba ni s srcem pridružena Kristusu (C, tč. 14); lahko pa je deležen odrešenja tisti, ki z iskrenim srcem išče Boga in sledi njegovi volji po glasu lastne vesti, čeravno vidno ne pripada Cerkvi (C, tč. 16). V tem koncilskem duhu je tudi njeno prepričanje, da bo njena mati srečala usmiljenega sodnika, ker je sledila lastnemu prepričanju in resnici, ki jo je prepoznavala, in je »v tej veri sprejemala mnoge težke preizkušnje in storila veliko dobrega« (Stein 2006a, 208–209). Še več, mnjenja je, da obstaja na določeni stopnji duhovna komunikacija med vsemi tistimi ljudmi, ki so sledili glasu svoje vesti, čeprav navzven ne pripadajo Katoliški cerkvi. Ne dvomi, recimo, da bo njena mati praznovala sedeminosemdeseti rojstni dan s sv. Terezijo (umrla je že pred njenim godom) in da bo del njenih milosti pripadel tudi njej; po drugi strani pa meni, da bo njena mati, judinja, njej, kristjanki, »pomagala, da pride do cilja« (215).



## Sklep

Susanne Batzdorff v svojem delu *Teta Edith* poleg pregleda odnosov v svoji širši družini izpodbija nekatere Edithine poglede, ki se neposredno ali posredno dotikajo judovsko-krščanskega dialoga. Ker je svoje delo objavila po več kot pol stoletja po usmrtni tete v Auschwitzu, se nam je zdelo upravičeno in koristno, sklicujoč se na življenje in pisna dela Edith Stein, argumentirano odgovoriti na ugovore njene nečakinje; želeli smo jih pogledati s tetine perspektive. Potrebo po taki dopolnitvi je posredno potrdila tudi nečakinja, ki je iskreno priznala, da »tudi zdaj, 65 let kasneje, še vedno poskušam razumeti« (Batzdorff, 2003, 25) svojo teto in njeno izbiro. Menimo, da smo s tem – vsaj do neke mere – omogočili, da se sliši tudi druga stran, in tako posredno prispevali k judovsko-krščanskemu dialogu v okviru te pomembne osebe.

Edith je o judovsko-krščanskem odnosu teoretično malo govorila, ga je pa zelo intenzivno in globoko ter neredko boleče doživljala, kar si s tega vidika zasluži posebno pozornost in raziskovanje. S prestopom v krščanstvo ne le da ni nikdar prikrivala svojega judovskega porekla, ampak je na novo odkrila veličino in vrednost judovske vere, ki jo je opustila v mladosti. Kot kristjanka judovskega porekla se je imela za privilegirano, ker pripada Kristusu ne le po duhu vere, ampak tudi po telesu, kar je čustveno doživljala. Zato katoličana ob prebiranju Edithinih del ne navduši le njeno spreobrnjenje, ampak začne tudi judovstvo vrednotiti višje in bolj ceniti. Njena teza o odrešenjski vrednosti človekovega iskrenega iskanja Resnice ima univerzalno sporočilo in velik dialoški potencial.

## Kratice

- C**      *Koncilski odloki 1995 [Dogmatična konstitucija o Cerkvi]*  
**CR**      *Comissione Teologica Internazionale 1997 [Il Cristianesimo e le religioni]*  
**FR**      *Janez Pavel II. 2004 [Fides et ratio]*  
**HE**      *Hrvatska enciklopedija 2006*  
**OB**      *Janez Pavel II. 1987 [Omelia di Giovanni Paolo II. Rito di beatificazione di suor Teresa Bendetta della Croce]*  
**OC**      *Janez Pavel II. 1998 [Omelia del Santo Padre Giovanni Paolo II. Santa Messa per la canonizzazione di Edith Stein]*  
**RM**      *Janez Pavel II. 1991 [Redemptoris missio]*

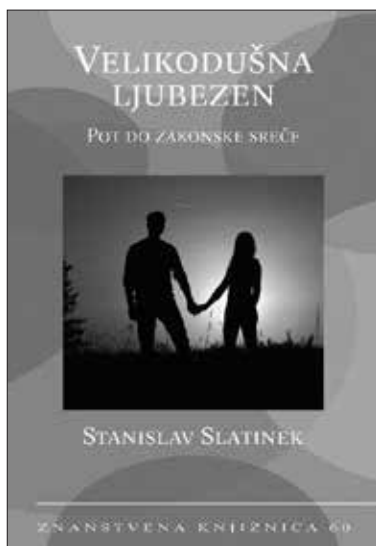




## Reference

- Batzdorff, Susanne M.** 2003. *Aunt Edith: The Jewish Heritage of a Catholic Saint*. 2. izdaja. Springfield, Illionis: Templegate Publishers.
- Comissione Teologica Internazionale.** 1997. Il Cristianesimo e le religioni. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1997\\_cristianesimo-religioni\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1997_cristianesimo-religioni_it.html) (pridobljeno 23. 10. 2020).
- Hrvatska enciklopedija.** 2006. Zv. 8. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.
- Janez Pavel II.** 1988. Omelia del Santo Padre Giovanni Paolo II. Santa Messa per la canonizzazione di Edith Stein (11. 10.). [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1998/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_11101998\\_stein.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1998/documents/hf_jp-ii_hom_11101998_stein.html) (pridobljeno 5. 10. 2020).
- . 1987. Omelia di Giovanni Paolo II. Rito di beatificazione di suor Teresa Bendetta della Croce (1. 5.). [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1987/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19870501\\_messa-stadio-koln.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1987/documents/hf_jp-ii_hom_19870501_messa-stadio-koln.html) (pridobljeno 5. 10. 2020).
- . 1991. *Redemptoris missio: Enciklika o trajnoj vrijednosti misijske naredbe*. Dokumenti 96. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- . 2004. *Fides et ratio: Enciklika o odnosu vjere i razumu*. 2. izdaja. Dokumenti 117. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Koncilski odloki.** 1995. Ljubljana: Družina.
- Ocáriz, Fernando.** 2015. Evangelizzazione, attrazione e proselitismo. *PATH* 13: 429–438.
- Paolinelli, Marco.** 1992. Edith Stein: obbedienza alla verita. *Rivista di vita spirituale* 46/1: 93–110.
- Sicari, Antonio.** 1992. Edith Stein: ebrea cristiana. *Rivista di vita spirituale* 46/6: 632–642.
- Stein, Edith.** 2003. *Gesamtausgabe*. Zv. 17 *Wege der Gotteserkenntnis: Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*. Freiburg; Basel; Wien: Herder.
- . 2005. *Gesamtausgabe*. Zv. 2 *Selbstbildnis in Briefen (1916–1933) I*. Freiburg; Basel; Wien: Herder.
- . 2006a. *Gesamtausgabe*. Zv. 3 *Selbstbildnis in Briefen (1933–1942) II*. Freiburg; Basel; Wien: Herder.
- . 2006b. *Gesamtausgabe*. Zv. 11/12 *Endliches und ewiges Sein*. Freiburg; Basel; Wien: Herder.
- . 2007a. *Gesamtausgabe*. Zv. 1 *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiografische Beiträge*. 2. izdaja. Freiburg; Basel; Wien: Herder.
- . 2007b. *Gesamtausgabe*. Zv. 20 *Geistliche Texte II*. Freiburg; Basel; Wien: Herder.
- Teresia Renata de Spiritu Sancto.** 1963. *Edith Stein – Schwester Teresia Benedicta a Cruce: Philosophin und Karmelitin*. 9. izdaja. Freiburg: Herder.
- Zovkić, Mato.** 2012. Odnosi sa židovima, drugim kršćanima i muslimanima prema pobudnici Verbum Domini iz 2010. V: Darko Tomašević, ur. *Tvoja riječ nozi je mojoj svjetiljka: Zbornik radova povodom 70 godina života profesora mr. sc. Bože Odobašića*, 345–368. Sarajevo; Zagreb: Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu i Glas koncila.





*Znanstvena knjižnica 60*

Stanislav Slatinek

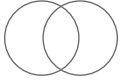
## **Velikodušna ljubezen: pot do sreče**

Sklenitev zakonske zveze in oblikovanje družine sta izraz zrele odgovornosti in resnične ljubezni. Ženin in nevesta s tem pokažeta, da sta se pripravljena do smrti zavezati izključno drug drugemu, da se cenita in v medsebojni odnos ne vstopata polovičarsko. Bogastvo knjige je v preglednem opisu vseh pomembnejših praktičnih vidikov za odločitve in sklenitev cerkvene zakonske zveze, napotkih za mirno zakonsko oziroma družinsko življenje, tekočem ter razumljivem slogu pisanja in začinjenosti abstraktnega pravniškega razlogovanja s konkretnimi življenjskimi primeri. V tem bo brez dvoma dobrodošla pomoč vsem tistim, ki razmišljajo oziroma se odločajo za življenje v dvoje in oblikovanje medsebojne življenjske skupnosti. Zelo dragocena pa bo tudi za vse sodelavce v pastoralni, ki se trudijo zainteresiranim in širši javnosti približati vrednoti cerkvene zakonske zveze in krščanske družine. Rdečo nit knjige je ob tem mogoče strniti v misel, da je jasen pravni okvir, ki je napolnjen z velikodušno ljubeznijo in Božjo prisotnostjo, zagotovo pot do zakonske sreče.

(Spremna beseda Andreja Nagliča)

Ljubljana: TEOF in Ognjišče, 2018. 136 str.

ISBN 978-961-6844-64-212, 5 €



*Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)*  
Besedilo prejeto Received: 6. 9. 2020; Sprejeto Accepted: 14. 10. 2020  
UDK UDC: 27-67:26Neusner J.  
DOI: 10.34291/Edinost/76/Abram  
© 2021 Abram CC BY 4.0

Špela Abram

## Prepraševanje dialoga med judovstvom in krščanstvom v delih Jacoba Neusnerja

*Jacob Neusner's Dissection of Dialogue between Judaism and Christianity*

**Izvleček:** Krščanstvo in judovstvo si med seboj le navidezno delita simbole in izraze, ti prinašajo v lastnem avtentičnem kontekstu popolnoma svojstven pomen, veri pa druga drugi ne predstavljata niti ozadja niti kontinuitete, piše Jacob Neusner (1932–2016), ki argument zaostri celo do te mere, da je zaradi popolnega nerazumevanja nemogoč tudi konflikt. V preglednem članku pogledov tega judovskega avtorja 21. stoletja bom navedla njegova stališča do prostora srečanja med judovstvom in krščanstvom. Avtor izvirno problematizira pristope obeh religij in opozarja na simbolno disonanco. Vztrajanje pri podobnostih, ki naj bi povezovala obe religiji v bratstvo, pa po mnenju avtorja ustvarja iluzijo dialoga, ki končno služi le izmikjanju pred veliko nalogo oblikovanja (ali vsaj konceptualizacije) krščanske teologije judovstva na eni in judovske teologije krščanstva na drugi strani. Ker Neusner pravzaprav zanika obstoj možnosti dialoga, lahko govorimo o delu začetka tvorjenja konceptov o drugem skozi empatično izkušnjo, kakor jo predlaga avtor, ki so predpogoj za tvorni dialog v prostoru, kjer se izrekanje o drugem ne začne več zaradi družbenih in političnih okoliščin, temveč zaradi zavedanja vrednosti tega, da teologiji kot znanosti vere uspe »oblikovati teorijo o 'drugem', tako da lahko drugega znotraj svoje vere spoštujem in prepoznavam njegovo legitimnost znotraj strukture moje lastne vere« (1991, 110). Kako se Neusnerjeva misel uvršča med nekatere druge pomembnejše judovske mislece dialoga 21. stoletja in kakšne izzive prinaša katoliški teologiji? Nanjo se je s pričevanjem v knjigi Jezus iz Nazareta odzval tudi papež Benedikt XVI. Ne nazadnje pa je začetek izziva napovedal že Jezus z besedami učencem: »Nihče ne odtrga krpe od nove obleke in jo našije na staro, sicer bo novo raztrgal, s staro obleko pa se krpa z nove ne bo ujemala. Tudi novega vina nihče ne vlija v stare mehove, sicer bo novo vino stare mehove razgnalo in se razlilo, mehovi pa bodo uničeni; pač pa se mora novo vino vlivati v nove mehove. Nihče, ki je pil staro vino, noče novega, ampak pravi: 'Staro je dobro.'« (Lk 5,36-39)

**Ključne besede:** Jacob Neusner, judovstvo, krščanstvo, medreligijska teologija, dialog, simboli, empatija

**Abstract:** *Christianity and Judaism seemingly share symbols and expressions, but, as Jacob Neusner (1932–2016) asserts, the religions share neither background nor are they continuous to one another; he exacerbates this argument to the point in which the mutual incomprehension between the religions disables even the conflict itself. In this article we will review the stances of this Jewish author of the 21<sup>st</sup> century regarding the area of Judaic and Christian*

*encounter. Author originally problematises approaches of both confessions and points out the symbolic dissonance that arises. Insistence on similarities that seemingly connect both religions into brotherhood, author emphasises, creates an illusion of dialogue which serves as prevarication of taking up the task of forming (or at least conceptualising of) Christian theology of Judaism on one side and Jewish theology of Christianity on the other. Since Neusner factually negates the existence of possibility of dialogue, we are attesting to the start of forming concepts of other through empathic experience that the author suggests, and which are necessary presuppositions for fruitful dialogue where the statements about the other are not formed on the basis of political or social surroundings but with a mindful acknowledgement that theology as a science of faith can »form a theory of the other in such a way that within my own belief I can respect the other and accord to the outsider legitimacy within the structure of my own faith« (1991, 110). How can we place Neusner's thought amongst some other important Jewish thinkers of dialogue in 21. century and what challenges does it bring to catholic theology? Pope Benedict XVI. reacted to it with a testimony in his book *Jesus of Nazareth*. Furthermore, the start of the task had been foreseen by Jesus to his disciples in his words: »No one uses a new piece of cloth to patch old clothes. The patch would shrink and make the hole even bigger. No one pours new wine into old wineskins. The new wine would swell and burst the old skins. Then the wine would be lost, and the skins would be ruined. New wine must be put only into new wineskins. No one wants new wine after drinking old wine. They say, 'The old wine is better.'« (Lk 5,36-39)*

**Key words:** *Jacob Neusner, Judaism, Christianity, dialogue, symbols, interreligious theology, empathy*

## Uvod

Jacob Neusner (1932–2016), eden pomembnejših judovskih avtorjev zadnjih desetletij, se je ukvarjal z različnimi medreligijskimi tematikami in s svojim celotnim obsežnim literarnim repertoarjem vseskozi vzbujal pozornost svetovne strokovne javnosti. Predvsem na področju predpostavk dialoga med judovstvom in krščanstvom pa raziskovalcem, ki skušajo oblikovati sintezo njegovih misli ali že zgolj pregled, predstavlja poseben izziv že obseg njegovega pisanja. Svojo pobudo za vzpostavitev dialoga predstavlja kot dolgotrajen projekt šestih knjig, objavljenih med letoma 1987–1995. (Neusner 2013, 33)

V tem članku so ob upoštevanju neizogibnega raziskovalnega umanjkanja izpostavljeni njegovi poudarki v knjigah *Judaism and Christianity: The Myth of a Common Tradition* [*Judovstvo in krščanstvo: Mit o skupnem izročilu*] ter *Rabin se pogovarja z Jezusom*; umeščeni so v širši kontekst sodobnikov judovske dialoške misli – Franza Rosenzweiga in Martina Bubra – ter povezani z bibličnimi referencami na način, ki bi v krščanski in posebno katoliški teologiji lahko opozoril na različne pristope k oblikovanju predpostavk plodnega medreligijskega dialoga, ki presega razprave



o verskih kategorijah in je njihov največji potencial v oblikovanju splošnih družbenih struktur.

## 1 Iluzija dialoga in simbolna disonanca

Krščanstvo in judovstvo si med seboj le navidezno delita simbole in izraze, ti prinašajo v lastnem avtentičnem kontekstu popolnoma svojstven pomen, veri pa druga drugi ne predstavljata niti ozadja niti kontinuitete; to so glavni poudarki avtorja v obravnavanih delih, kjer argument zaostri celo do te mere, da je zaradi popolnega nerazumevanja nemogoč tudi konflikt. K utemeljevanju pristopi na dva načina – z opazovanjem objektivnega opredeljevanja obeh religij druga do druge in z empatično imerzijo v navidezno konfliktno okolje evangelijev. Medtem ko si obe religiji delita besedila Stare zaveze oz. pisne Tore, bi bilo treba za vzpostavitev dialoga premostiti razdaljo med Novo zavezo in ustnim izročilom judovstva (Mišna, Midraš, jeruzalemski in babilonski Talmud). Do dialoga ne prihaja predvsem zaradi negativnih pristopov obeh religij do drugega, kar do neke mere upravičuje že sama narava religije, ki obstaja na način, da družbeni red utemeljuje v odnosu do presežnega in na temelju nadnaravnih, v obeh religijah samorazvidnih resnic. Družbena struktura pa že sama po sebi obstaja na način, da določa svoje linije in tudi meje – kjer je neizbežno, vsaj v formativnem obdobju, določanje tudi tistega, kar ostaja zunaj teh mej. (Neusner 1991)

Neusner za namene raziskovanja svojih prevpraševanj dialoga zoži tako pojem judovstva kot pojem krščanstva. V judovstvu so očitna izbira farizeji, saj ti ne predstavljajo zgolj ene pomembnejših opozicij v evangelijih, temveč jim pripisujemo tudi oblikovanje metod in vrednot kasnejše rabin-ske literature. Pri kristjanih pa po enakih merilih izbere vero v Jezusa kot odrešenika človeštva za skupni imenovalec evangelijev. (13) S soočenjem temeljnega pogleda na poslanstvo vsake skupine ponazori, kako in zakaj do dialoga oz. konflikta ni prišlo in ne prihaja niti danes, z dvema primerama iz Biblije, ki temeljno določata odnos vsake skupine do svojega poslanstva.

Če se vprašamo, za kaj gre v tem zoprnem sporu, se moramo spomniti dveh preprostih dejstev. Prvo je povezano s farizeji,



drugo z Jezusom. Farizeji so ljudje, ki želijo, da bi bil Izrael svet. [...] Kaj pa Jezus ponuja namesto življenja v svetosti »kakor Bog«? (Neusner 2013, 130)

Neusner misel strne tako, da izpostavi stališči obeh religij, o katerih ne moremo trditi, da sta si nasprotni, potekata pa v nekakšnem vzporedju, ki mu težko določimo relacijo, torej judovstvo, katerega predmet je posvečevanje Izraela, in poleg njega krščanstvo evangelistov, ki odgovarja na vprašanje odrešenja Izraela v celoti v osebi in delovanju Jezusa Kristusa v oznanjanju Božjega kraljestva. Oboje je na neki način izraz Izraelove religije, a sta to dve različni skupini ljudi, ki govorita druga drugi v okviru različnih kategorij – o različnih stvareh, med drugim pa krščanstvo (legitimno) preobraža izraz Izrael:

Med mnogimi pomembnimi Jezusovimi nauki imajo tisti o nebeškem kraljestvu prav posebno mesto. In povezujejo mnogo drugih: na primer tistega, ki se mi zdi tako brezkompromisen, da naj prodam vse, kar imam, da bom lahko hodil za njim. Ta izrek je sam zase stal v osupljivem nasprotju z nauki Postave. Toda v povezavi z naukom o nebeškemu kraljestvu, ki bo napočilo kmalu, sestavlja ta izrek, tako kot še mnogi drugi, del celovitega sporočila. Toda tega sporočila farizeji ne slišijo, ker imajo sami drugačno sporočilo. To pa se ne stika z Jezusovim naukom. Jezusovo sporočilo namreč govori o odpuščanju grehov, tukaj in zdaj, v pripravi na nebeško kraljestvo, ki bo prišlo v bližnji prihodnosti. Sporočilo farizejev pa govori o očiščevanju za življenje v svetosti tukaj in zdaj. Če bi moral izbirati – med Jezusom in farizeji – bi spoštoval Jezusa, sledil pa bi farizejem. To delam celo še zdaj. Zato sem napisal to knjigo. Kajti Postava je opredelila Izrael kot kraljestvo duhovnikov in svet narod. To je pot, ki so jo ubrali farizeji. Njihov Izrael je našel skupni imenovalec v skupnem, svetem načinu življenja, ki se zahteva od vseh Izraelcev – tako pravi Biblija. Toda ko se oziramo nazaj, se sprašujemo, v kolikšni meri se je razprava med obema stranema sploh razvila. Kajti farizeji so bili skupina, ki jo je oblikoval svet način življenja Izraela, in so govorili o posvečevanju. Jezus in njegovi učenci pa so bili skupina, ki se je posvečala vprašanjem greha in pokore v pripravah na bližajoči se prihod nebeškega kraljestva. Vsak je ostajal na svoji strani in razprava niti ni bila mogoča. Ko



sem tisto popoldne hodil nazaj domov, se mi je začelo svitati, da so Jezus in farizeji – vključno z menoj – v resnici popolnoma različni ljudje, ki govorijo o popolnoma različnih stvareh različnim ljudem. Toda jasno se nobena skupina ni mogla izogniti priznavanju druge. [... M]ed njima nikoli ni prišlo do tvornega pogovora, kaj šele do argumentirane razprave, ampak je obstajalo samo nasprotovanje med ljudmi, ki nimajo ničesar skupnega in se zavzemajo vsak za svoj program, ki nimata nobene skupne točke. Tu pač ni podlage za razpravo. (131)

Neusner v knjigi *Rabin se pogovarja z Jezusom*, iz katere so prejšnji navedki, ne dokazuje le svojih argumentov o (ne)dialogu dveh religij, temveč tudi že uporablja svojo metodo, ki jo ob koncu knjige *Jews and Christians* predlaga kot možnost za premostitev vrzeli med Novo zavezo in izročilom ustne Tore, čemur se članek posveča v nadaljevanju.

Naslednji korak v dekonstrukciji mita o skupnem judovsko-krščanskem izročilu (idejo je prepričljivo zagovarjal sicer že Arthur A. Cohen v knjigi *The Myth of the Judeo-Christian Tradition*) je zaostritev argumenta, da poleg nerazumevanja obstaja tudi popolna nezmožnost konflikta, kar Neusner ponazori z dojetanjem Jezusovega dejanja prevračanja miz v templju:

Prišli so v Jeruzalem: Stopil je v tempelj in začel izganjati tiste, ki so v templju prodajali in kupovali. Menjalcem denarja je prevrnil mize, prodajalcem golobov pa stole in ni pustil, da bi kdo kar koli nesel skozi tempelj. Učil je in jim rekel: »Ali ni pisano: Moja hiša naj se imenuje hiša molitve za vse narode, vi pa ste iz nje naredili razbojniško jamo.« Ko so to slišali veliki duhovniki in pismouki, so iskali način, kako bi ga umorili. Bali pa so se ga, ker je vse ljudstvo strmelo nad njegovim naukom. Ko se je zvečerilo, je odhajal iz mesta. (Mr 11,15-19)

Na podlagi dojetanja pomembnosti menjalcev denarja za opravljanje tempeljske službe in posledično darovanja za odkupitev celotnega Izraela Neusner trdi, da bi bil Jezus ne samo nerazumljen, temveč dojet kot »zgolj norec« (Neusner 1991, 98).



Nekateri so mnenja, da so vsi prisotni razumeli Jezusovo dejanje, vendar sam menim nasprotno. Vsakomur, ki je razumel koncept žgalne daritve, bi se zdelo dejanje prevračanja miz menjalcem denarja nedoumljivo in nerazumno. To dejanje namreč postavlja pod vprašaj enostavno dejstvo, da so dnevne daritve zapoved Boga, dana Mojzesu v Tori, in da so v službi odrešenja grehov naroda. Skladno s temi dejstvi bi mize lahko prevrnil le nekdo, ki je zavrnil izrecno učenje Tore glede žgalnih daritev ali – ker ima dejanje tako negativno kot pozitivno sporočilo – nekdo, ki želi postaviti novo mizo. (101)

## 2 Unikatnost judovstva in absolutnost krščanstva

Avtor izkazuje specifično zaskrbljenost glede razvoja dialoga s takim krščanstvom, ki razvija nekoherentne teologije; predvsem preti krščanstvu pri obračanju k rabinskim virom za reševanje skrivnosti Pavlovega pojma Postave ali evangelijskih pojmovanj Mesije in odrešenja nevarnost, da se ob takih procesih implicitno, a neizbežno identificira kot oblika reformiranega judovstva, in ne kot avtonomna in popolnoma nova religija (93).

Krščanstvo se začne s prvo veliko nočjo. Je absolutno v interpretaciji svojih okoliščin in kontekstov. Je v celoti novo in ni vrsta judovstva. (94)

Absolutnost krščanstva je mogoče ugledati v osebi in delu Jezusa Kristusa, vendar le, če ostanemo skladni z nujnimi predpostavkami krščanske religije: »V vsem času in večnosti je bil in bo le eden absolutno utelešen, to je Jezus, in le en evangelij – evangelij odrešenja po Jezusu Kristusu.« (94)

Preko opazovanja dveh religij skozi njune najvišje pridevnike absolutnosti in unikatnosti se dotaknemo tudi bistva simbolne disonance – kar zveni znano, še ne pomeni, da z Jezusom ni dobilo povsem novega pomena. V jedru obeh religij namreč ležijo podobni simboli.

Unikatnost judovstva judovska rabinska misel izpelje iz naslednjih tipoloških narativov: »Izrael je antipod Adama in zgodovina Izraela je antipod zgodbi edenskega raja. Adamov padec je vodil v popoln razkroj človeštva;





obnova pa se začne z Abrahamom, ki se sklene pod Sinajem z Mojzesom in celotnim Izrelom.« (95) Krščanska aboslutnost pa raste iz »Jezusa Kristusa, poslednjega Adama, ki služi kot Izrael« (95).

Spisi, ki so normativni za judovstvo dvojne Tore, trdijo brez sence dvoma, da je judovstvo unikatno v svoji narodnosti po veri, kar je fenomen, ki mu lahko pritrdi ves svet, ne glede na znanstveni pristop. Obstaja zgolj to eno ljudstvo med narodi, ki ga določa teofanija na Sinaju, in vsi drugi rodovi so povsem drugi narodi. Izkušnja judovstva tvori zgodovino, ki je kontinuirana, hkrati pa zunaj sinhronije z drugimi narodi. V tem kontekstu absolutnosti (novosti) krščanstva in unikatnosti judovstva se eksegeza Nove zaveze z uporabo ustne tradicije Tore izkazuje ne le kot neskladna z absolutno novostjo sporočila Jezusa Kristusa in radikalnim prelomom z judovstvom, ki ga je prineslo njegovo oznanjevanje Božjega kraljestva, temveč naravnost ogrožajoča za obstoj krščanstva kot avtonomne religije. »Oni (ki uporabljajo ustno toro za eksegezo Pavla) ne le kršijo pravila zgodovinske pomembnosti, temveč predvsem motijo naravni tok teološke misli. Razlog je v tem, da predpostavljajo kontinuiteto, kjer je bil in kjer je moral biti radikalen prelom.« (95)

Izid tega je predvidevanje, da so se ljudje lahko razumeli, ko pa si – in to je dejstvo – ne delijo nikakršnega skupnega jezika. (95)

Tako Neusner utemelji svoj premislek medreligijskega dialoga, v katerem obstaja zaradi navideznega deljenja simbolov, v katerih jedru pa leži disonanca, ki jo prinese primerjanje dveh entitet *sui generis*<sup>1</sup> – unikatnosti judovstva in absolutnosti krščanstva. Rezultat je iluzija dialoga, pri kateri ne opažamo le odsotnosti konflikta, temveč tudi nezmožnost plodnosti takih srečevanj. Judovstvo ostaja na poziciji večvrednosti materinske religije, krščanstvo pa vztraja pri teologiji *versus Israel* in absolutnem nasledstvu, ki v svoji absolutnosti paradoksalno želi iskati vire za svoje eksegetske težave težjih (a ne nerešljivih) konceptov iz Nove zaveze s sklici v popolnoma svojstveno izročilo ustne tore rabinskega judovstva, kar neposredno zanika samobitnost evangelija in s tem krščanstvo. Kakšne

1 Lat. »svojevvrsten« (pravni pojem).



so torej zahteve za oblikovanje predpostavk za resnični dialog in kakšno pot naprej kaže Jacob Neusner?

### 3 Teologija »drugega«

Judovstvo in krščanstvo sta nezmožna dialoga – ne samo zaradi nesposobnosti razumevanja na simbolni in jezikovni ravni, temveč tudi zaradi pristopov v teologiji na obeh straneh, ki težita k definiciji drugega znotraj samega sebe. Neusner nato izpostavlja pomembnost oblikovanja teologije krščanstva znotraj judovstva in obratno; podvig, ki ga nismo še niti začeli, saj se je doslej izrekanje o drugem vedno izkazalo le kot nuja zaradi političnih in družbenih okoliščin. Teorije o drugem so rojevale tako skrajno ponižanje kot toleranco (v najboljšem primeru) v urejenih družbah, kot imenuje družbe do 20. stoletja. V sodobnosti pa opaža izginotje klasičnih družbenih struktur, v katerih dosedanja teorija drugega, ki rojeva toleranco, ne zadošča več za umirjanje napetosti med »skladnim z mano« in »drugim«. (Neusner 1991, 107)

Izraz judovsko-krščanska tradicija je bil skovan z namenom umirjanja družbene napetosti, ki jo prinaša trenutno stališče, ki sta ga izoblikovali teologiji krščanstva in judovstva druga o drugi in na katerem sta zaradi napačnih predpostavk dialoga ter dojemanja sposobnosti razumevanja primorani vztrajati, da bi navidezno ohranili svojo identiteto, in tako se namesto resnega podviga oblikovanja plodnih predpostavk dialoga zanašata na navidezno bratstvo. To pa ju le zadržuje pred oblikovanjem spoštljivih kategorij »drugega«, na temelju katerih bi se lahko začeli vsaj sporazumevati – če že ne o velikih kategorijah časa, osebi Jezusa Kristusa, odrešenju, posvečevanju, pa vsaj zbliževanju poslanstev v posvetnem oziru, kar bi že samo po sebi zmanjšalo družbeno napetost, saj so moralne kategorije v obeh religijah kljub vsem razlikam visoke teologije izpeljane iz enakih premis in končno oboji priznavajo istega Boga – Stvarnika, ki se razodeva v zgodovini in zahteva našo pozornost, tako da se ohranja spomin.

Predpogoj za oblikovanje predpostavk dialoga je torej tvorjenje teologije krščanstva v judovstvu in teologije judovstva v krščanstvu, ki bo izpeljana iz predpostavk popolne suverenosti obeh religij in bo izrekala resnice v popolni skladnosti in spoštovanju do obeh nauk. Če bi bil

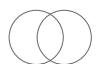


avtor ne mislil, da je to možno, je mogoče domnevati, da ne bi napisal teh knjig. In kdor ne čuti poslanstva za ta smoter, ne bi tako radikalno pristopil k medreligijskemu dialogu, ki raste iz doslednega iskanja resnice, kar je mogoče opaziti v avtorjevem slogu in metodologiji. Vendar je ta podvig nazarenski in Neusner je nekje moral začeti, glede na trenutno prikazovanje dialoga je bila dekonstrukcija nujna.

Tako judovstvu kot krščanstvu torej očita neuspeh oz. celo popolno nezanimanje oblikovanja uporabne teologije »drugega«. Kot edini omembe vreden poskus v judovstvu navede Rosenzweigov postulat dvojne zaveze: krščanstvo za narode, judovstvo za sveti Izrael.

Na tem mestu lahko navedemo del knjige Franza Rosenzweiga *Der Stern der Erlösung* [*Zvezda odrešenja*], kjer razpravlja o podobnih kategorijah kot Neusner (judovska unikatnost, usmerjenost k posvečevanju in ohranjanje spomina na sinajsko teofanijo), vendar skozi te pojme že lahko vidi pot smisla za krščanstvo znotraj judovstva. Kot obetavni za oblikovanje teologij dialoga se kažejo pojmi časa, zakona in običajev.

Rosenzweigove misli o judovstvu v delu *Der Stern der Erlösung* se osredotočajo na ideje večnosti, svetosti in odrešenja znotraj judovstva. Večno življenje je bilo vsajeno v Izraelovo sredo z razodetjem na Sinaju. Pomen te večnosti pa ni v neprekinjenem trajanju v času, temveč je večnost ujeta v »sedaj«; med utrjeno preteklostjo in nespremenljivo prihodnostjo. Kako je to mogoče razumeti? Spremembe so ključne za vitalnost življenja naroda. Vitalnost je potiskanje vsakega dne v preteklost in s tem ustvarjanje prostora za naslednji dan in tako naprej *ad infinitum*. Narodi živijo v teh spremembah, ki najdejo svoj izraz v običajih in pravo. Običaji rastejo iz preteklosti, medtem ko se pravo tvori v sedanosti za izboljševanje prihodnosti. »Narodi živijo v revolucijah, v katerih pravo vedno znova slači kožo ...« (Berkovits 1975, 55) Vendar ne v Izraelu. Tora, ki je tako učenje kot zakon, je večna in sveta. Posameznik jo lahko zapusti, se ji odreče, ne more pa je spremeniti. Kar pri drugih narodih odreja delitev časa na preteklost in prihodnost, običaje in pravo, je pri judih večna Tora, ki utrjuje preteklost in prihodnost. Čas tako postane nespremenljiva sedanost. Jud živi v večnem »sedaj« in njegov zgodovinski spomin se ne nanaša na točno določeno točko v preteklosti. Vsako preteklo leto je v enakem razmerju do sedanosti, kar se posebej močno doživlja ob judovskih praznikih. Tako



jud ob vsakem praznovanju pashe pritrdi temu pojmovanju časa: »Vsak rod se mora ozreti nase, kot da je resnično bil udeležen v izhodu iz Egipta.« (56)

Kar je izrečeno o izhodu iz Egipta, velja za vsak drug dogodek v judovski zgodovini. Vsak je enako blizu živečemu trenutku. To ustvarja obliko sodobnosti med generacijami judov, ki so tako druga z drugo sočasne. Živeti skupaj v nespremenljivem sedaj (ki ga omogoča Tora) je vez med generacijami. »Skozi to vez postane ljudstvo večno ljudstvo, kajti ko se gledata ded in vnuk, zreta drug v drugem tako zadnje potomstvo kot tudi prvega prednika.« (62)

Večni zakon Tore dela sedanost večno, tako pa je ta odstranjena iz teka časa na zemlji. Tora povzdiguje Izrael izven časa in izven zgodovine. Bog je, s tem ko je Izraelu dal svoj zakon, povzdignil jude iz dimenzije zgodovine, v kateri živijo narodi. Živeti izven časa, nad časom in v večnem sedaj je bistvo posvečenega življenja juda, brezčasnost je svetost. S tem pa avtor tudi že implicira, da je Božje ljudstvo že doseglo konec, svoj cilj. Je nad časom, ker je dokončano in izpolnjeno in živi v stanju odrešenja. (91-92) Pomembno je poudariti, da Rosenzweig opazuje odnos med krščanstvom in judovstvom kot vzajemno komplementarnega. Obema religijama tudi pripisuje enakovrednost oz. enakopravnost, medtem ko si nobena izmed njiju ne more prisvojiti resnice, ki da se razkriva šele ob koncu časov. Judovstvo je življenje, ki je bilo že v začetku pri Očetu, krščanstvo pa je pot, ki k Njemu vodi tiste, ki v začetku še niso bili z njim.

Neusnerjeva omemba Rosenzweiga je ob sicer temačnem slikanju judovskega odnosa do krščanske vere svetla izjema. V splošnem pravi, da judovstvo obravnava krščanstvo kot hčerinsko religijo in s pokroviteljskim pristopom ter priznava za dialoga vredno le osebo zgodovinskega Jezusa, in ne teološkega Kristusa, s tem pa vabi krščanstvo v neavtentično eksegezo.

Apologetična trditev modernega in sodobnega judovstva sloni na argumentu, da judovstvo pozna pravi, zgodovinski pomen besedil starodavnega Izraela in da je samoumevno, da krščanstvo tega ne more poznati. Ker si nihče ne more predstavljati, da je Izaija imel v mislih Devico Marijo kot mladenko, ki bo spočela; ali Jezusa Kristusa kot trpečega služabnika; torej, ker preroki niso



prerokovali Jezusa (apologetični in akademski krogi v judovstvu ohranjajo videz, da je to nemogoče) – le judovstvo posreduje avtentično vero Izraela. (1991, 119)

Krščanstvu svetuje, da naj se ugleda v luči novosti, kakor so Cerkev zrljeni očetje kot popolno novo stvarjenje od Adama naprej, in ne kot podrejeno religijo judovskega nasledstva. In ko se bo judovstvo dojelo na način, kot so ga videli modreci ustne Tore – kot izjavo Božjega zakona za vse človeštvo – šele takrat bo dialog zares možen. (119)

Pri oblikovanju teologij o »drugem« pa avtor predlaga ne samo dosledne uporabe izrazov, konceptov in zavedanja temeljnih resnic o svoji veri z odnosom do »drugega«, ki temelji na tem, da se jemljemo skrajno resno in oblikujemo smisel o drugem povsem znotraj svojih kategorij, temveč tudi povsem praktično duhovno metodo, ki jo izvede v knjigi *Rabin se pogovarja z Jezusom* in ki lahko raziskovalcem pomaga pri širitvi razumevanja, ki vodijo v oblikovanje teologij.

Dialog se bo začel s prepoznavanjem razlik, z iskanjem podlage za neko obliko komunikacije, in ne s predpostavljanjem enakosti in iskanjem skupnih lastnosti. (119)

#### 4 Empatija

Avtor ugotavlja, da med judovstvom in krščanstvom ne obstaja nikakršna vez in da je spoznanje o dveh popolnoma različnih religijah nujno za poskus oblikovanja dialoga. Kako potem nadaljevati to pot k dialogu?

Naj predlagam pot k oblikovanju dialoga tako, da predstavim zgolj eno dejstvo. To pa je takšno, da je edini način za razumevanje krščanstva za judovskega vernika preko uporabe judovskih izrazov, in edini način za razumevanje judovstva za kristjana je znotraj krščanstva. (1991, 120)

Neusner se je v knjigi *Rabin se pogovarja z Jezusom* empatično potopil v čas Jezusovega oznanjevanja in poskušal poustvariti slog srednjeveških razprav med kristjani in judi, tokrat pa v enakopravni vlogi celostno vstopa



v razumevanje krščanstva in opredeljuje svoje razloge za odločitev, da ne le ostane jud, temveč da še utrjuje svojo vero – vendar ne na račun drugega. Empatični pristop je predlagal že v poglavju knjige *Jews and Christians: The Myth of a Common Tradition*, kjer oriše judovsko religiozno razumevanje krščanske vere, posebno razumevanje Marije kot Matere Božje. Kot metodo predlaga iskanje verske izkušnje drugega preko identifikacije tistega v svoji veri, kar te približa drugemu v duhovni izkušnji.

Razumevanje, da je ženska deležna posebne božje pozornosti – kako lahko to razumem? Tako, da v svojem izročilu poiščem analogijo, ki mi bo, znotraj mojih okoliščin, povedala, kaj Marija pomeni v svojem kontekstu. [...] Imamo v judovstvu žensko, živo, ljubljeno žensko, ki jo Bog posluša in katere molitve so tehtnejše od molitev katerega koli moškega, in je v teh lastnostih ustreznica krščanski osebi Marije? (122–123)

Na tem mestu poišče pot do razumevanja Marije v katolištvu preko Rahele, ki objokuje svoje otroke – priznava pa, da ga je do opazovanja posebnega odnosa, ki ga ima Bog z Rahelo v judovstvu, pripeljal prav novozavezni odlomek, ki Rahelo poveže z Marijo (123–124). Neusner torej posredno ugotavlja, da je prav vzajemna hermenevtika med judovstvom dvojne Tore in Novo zavezo lahko ključna za razvijanje teologij »drugega«.

Na delo Jacoba Neusnerja se je s pričevanjem in poskusom oblikovanja katoliške teologije judovstva odzval papež Benedikt XVI. Ta v svojem delu *Jezus iz Nazareta* povzame judovski smisel v njihovem poslanstvu k pričevanju narodom:

No, če beremo Toro skupaj z vsem starozaveznim kanonom, preroki, psalmi in modrostno literaturo, potem postane zelo razločno nekaj, kar se stvarno naznanja tudi že v Tori: Izrael ni tu le sam zase, da bi živel v »večnih« uredbah postave – Izrael je marveč tu, da bi postal luč narodov. V psalmih kakor v preroških knjigah slišimo z naraščajočo odločnostjo obljubo, da bo božje zveličanje prišlo k vsem narodom. Vedno razločneje slišimo, da Izraelov Bog, ki je vendar edini Bog, resnični Bog, stvarnik nebes in zemlje, Bog vseh ljudstev in vseh ljudi, v njegovih rokah je usoda ljudstev – da ta Bog noče ljudstev prepustiti samih sebi. Slišimo, da



bodo vsi spoznali, da bosta Egipt in Babilon – obe svetovni sili, ki nasprotujeta Izraelu – segla Izraelu v roko in z njim molila enega Boga. Slišimo, da bodo meje padle, da bodo vsa ljudstva priznala in čistila Izraelovega Boga kot svojega Boga, kot edinega Boga. (Ratzinger 2007, 131–132)

Neusner je to prepoznal kot pritrditev svoji dekonstrukcijski metodi in prvi korak k resnični vzpostavitvi dialoga:

Zdaj je Njegova Svetost naredila korak naprej in odgovorila na mojo kritiko in ustvarjalno vajo v eksegezi in teologiji. Z njegovo knjigo Jezus iz Nazareta judovsko-krščanske razprave vstopajo v novo obdobje. Sposobni smo se srečati v neposrednem izvajanju razuma in kritike. Izzivi Sinaja pa nas bližajo drug k drugemu za obnovo 2000-letne tradicije verskih razprav v službi Božje resnice. Nekdo me je nekoč oklical za najbolj prepirljivo osebo, kar jih je kdaj spoznal. Zdaj sem srečal sebi enakega. Papež Benedikt XVI. je prav tako iskalec božje resnice. (Neusner 2007)

## 5 **Diametrika *pistis* in *emune* ter njune politične razsežnosti – teopolitični zametki Martina Bubra**

V luči iskanja oprijema za začetek oblikovanja uporabnih teologij »drugega«, kot bi lahko imenovali vzajemnost iskanja smisla o drugem znotraj svoje vere, moramo opozoriti še na delo Martina Bubra v analizi temeljne razlike med judovstvom in krščanstvom, ki bi judovstvu in krščanstvu omogočila vključevalen dialog kljub očitni vzporednosti pojmov, ki jih oriše v *Zwei Glaubensweisen*. Judovsko vero opazuje skozi hebrejsko besedo *emuna*, ki jo jud doživlja kot popolnoma bivanjsko in ki raste iz kolektivne zavesti o razodevanju Boga judom v zgodovini. Judovska *emuna* je torej pripadnost Božjemu ljudstvu, ki ga ne družijo ista vera, temveč kolektivno doživeta zgodovinska izkušnja razodetja Boga na Sinaju. Na drugi strani izpostavlja krščansko vero kot *nebivanjsko*, temveč *dejansko*; temelji na dejanju, ki mi kaže, da je nekaj resnično. Krščanstvo zanj torej ni osebni odnos, kakor se vera kaže v judovstvu, temveč sledenje intelektualnemu redu. Izvzame Jezusa kot juda, ki ostaja znotraj



*emune*, problematizira pa gnostično naravnane Pavla, ki da je vnesel grški koncept *pistis*, ki se sedaj v krščanstvu kaže kot drugačna vrsta vere od judovske. (Burns 1955, 323)

V zadnjem poglavju knjige pa preide iz teologije na področje političnega, torej teopolitičnega. Če je judovstvo vera naroda in krščanstvo vera spreobrnjenega posameznika (Grka), kakor ugotavlja, lahko

vsaj v mislih pričakujemo, da obstaja tudi tukaj pot iz togega pavlinizma v drugačno obliko *pistis*, takšno, ki je bližja judovski emuni. Judovska vera in vera krščanstva sta si po naravi različni, vsaka v skladu s svojo človeškostjo, in ostali bosta različni, dokler človeštvo ne bo zbrano iz »izgnanstva« religij v Božje kraljestvo. Vendar imata Izrael, hrepeneč po obnovi svoje vere skozi prerojenje posameznika, ter krščanstvo, hrepeneče po obnovi svoje vere skozi prerojenje narodov, med seboj nekaj neizrečenega, pa tudi pomagata si lahko – kar pa je nekaj, kar bi v tem trenutku težko zasnovali. (Buber 1951, 170–174)

Spet se torej srečujemo s pojmi naroda in njegove povezave z religijo.

## 6 Novo vino v novih mehovich

Krščanstvo se je in se vedno znova bo po odgovore najprej obrnilo k Svetemu pismu. Na tem mestu opozorimo na svetopisemski odlomek, ki bi v svojem kontekstu in s temeljito eksegezo lahko osvetlil pot k oblikovanju krščanske teorije judovstva.

Oni pa so mu rekli: »Janezovi učenci se pogosto postijo in opravljajo molitve, enako tudi učenci farizejev, tvoji pa jedo in pijejo.« Jezus jim je odgovoril: »Ali morete doseči, da bi se svatje postili, dokler je ženin med njimi? Prišli pa bodo dnevi, ko jim bo ženin vzeta, in takrat, tiste dni, se bodo postili.« In povedal jim je še priliko: »Nihče ne odtrga krpe od nove obleke in jo našije na staro, sicer bo novo raztrgal, s staro obleko pa se krpa z nove ne bo ujemala. Tudi novega vina nihče ne vlija v stare mehove, sicer bo novo vino stare mehove razgnalo in se razlilo, mehovi pa bodo uničeni; pač pa se





mora novo vino vlivati v nove mehove. Nihče, ki je pil staro vino, noče novega, ampak pravi: 'Staro je dobro.'« (Lk 5,33-39)

Jezusov odziv na vprašanje posta je osupljivo temeljit, natančen in v celoti povzema smisel napora oblikovanja teologije drugega v krščanstvu in judovstvu. Tako krščanstvo kot judovstvo sta deležna opisa s svetopisemsko simboliko in kljub kontrastu starega in novega enakovredno upravičena obstoja. Še več, v obeh primerah obstoj enega pogojuje obstoj drugega, pogoj za takšno sobivanje pa je ravno popolna suverenost, saj se v nasprotnem primeru uničita tako meh kot vino. Okoliščina odlomka nas vabi tudi h kontemplaciji skrivnosti Jezusovega krsta in vloge Janeza Krstnika. Odločilno pa Jezus tudi na tem mestu poudarja novost evangelija tako v simboliki kot v sporočilu.

### **Sklep: dosledna metodologija in izzivi katoliške teologije**

Neusner ubere povsem zdravorazumski pristop in izpostavlja predvsem temeljno poznavanje obeh religij, kakor se tudi sami kažeta. Nadvse pomembna je dosledna uporaba pravilnih in s teologijo religije skladnih besed, ki popeljejo v plodno razpravo, kar avtor izvede v obeh obravnavanih delih, in že v delu, kjer pristopamo k razločanju napačnih predpostavk dialoga, se opozarjanje na skladnost besedišča s teologijo izkaže za plodno. Zdi se, kot da nas želi popeljati k razumevanju, da dve samozvidnosti še ne pomenita negacije, zaradi specifičnih okoliščin bivanja človeka v relaciji do Razodetega, ki končno vodijo v spoznavanje zgodovine odrešenja in spoznavanje Božje previdnosti. Smo v obdobju, ko se na obzorju časa že slika obljuba o trajnem miru, a ga bomo lahko oblikovali, le če teologiji uspe oblikovati »teorijo o 'drugem' tako, da lahko drugega znotraj svoje vere spoštujem in prepoznavam njegovo legitimnost znotraj strukture moje lastne vere« (Neusner 1991, 110). Spet pa kot ustrezna beseda za tovrstno teologijo, ki bi uspešno umestila obstoj judovstva v svoje kontekste, pomenljivo, v krščanstvu izstopa beseda *καθολικός*.<sup>2</sup> Je torej to pot za oblikovanje teologije, ki bo v polnosti, ki jo prinaša dialog, vredna prirednika »katoliška«?

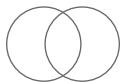
2 Gr. »vseobsegajoč«, »vesoljen«, »univerzalen« ipd.



## Reference

- Berkovits, Eliezer.** 1975. *Major Themes in Modern Philosophies of Judaism*. New York: KTAV Pub.
- Buber, Martin.** 1951. *Two Types of Faith*. New York: The Mcmillan Company.
- Burns, J. Edvard.** 1955. Book Review: Two Types of Faith by Martin Buber. *The Bridge: A Yearbook of Judaeo-Christian Studies* 1/23. <https://scholarship.shu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1020&context=jcs-bridge-1> (pridobljeno 20. 5. 2020).
- Neusner, Jacob.** 1991. *Jews and Christians: The Myth of a Common Tradition*. Philadelphia: Trinity Press International.
- . 2013. *Rabin se pogovarja z Jezusom*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- . 2007. My argument with the Pope. *The Jerusalem Post*, 30. 5. [https://www.mqpc.ca/blog/neusner\\_my\\_argu/](https://www.mqpc.ca/blog/neusner_my_argu/) (pridobljeno 11. 10. 2020).
- . 2013. Edinstveno v 2000 letih. *Tretji dan* 42 (julij-september): 27-33.
- Ratzinger, Joseph.** 2007. *Jezus iz Nazareta*. Ljubljana: Družina.
- Rosenzweig, Franz.** 1935. *Briefe*. Berlin: Schocken Verlag.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze: slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov: študijska izdaja.** 2005. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Talmage, Frank Ephraim.** 1975. *Disputation and Dialogue: Readings in the Jewish-Christian Encounter*. New York: KTAV Publishing Inc.





*Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)*  
*Besedilo prejeto Received: 23. 2. 2021; Sprejeto Accepted: 5. 3. 2021*  
UDK UDC: 929Vivian A.:26  
DOI: 10.34291/Edinost/76/Podbersic  
© 2021 Podbersič CC BY 4.0

Renato Podbersič

## Prof. Angelo Vivian: Prispevek k biografiji pozabljenega judaista slovenskih korenin

*Prof. Angelo Vivian: A Contribution to the Biography of a Forgotten Expert for Judaism with Slovenian Roots*

**Izveček:** Prof. dr. Angelo Vivian (1942–1991), sin italijanskega karabinjerja iz Veneta in slovenske matere iz Idrije, katoliški duhovnik, judaist, univerzitetni profesor, prevajalec, urednik in publicist, je danes v slovenski javnosti skorajda neznan. Doktoriral je iz teologije in filologije na univerzah v Ljubljani (1970) in Firencah (1974). Znanstveno je deloval na univerzah v Firencah in Pisi, od leta 1986 pa na Inštitutu za judaistiko Martin Buber in na univerzi v Kölnu. Poleg tega je več let uspešno vodil in znanstveno usmerjal Italijansko združenje za študij judaistike. Objavljal je v številnih jezikih, tudi v slovenščini, največ pa v znanstveni reviji *Egitto e Vicino Oriente* iz Pise. Po različnih strokovnih ustanovah je iskal ostanke hebrejskih napisov in knjig. Z odličnim paleografskim znanjem mu je uspelo odkriti vrsto za naše razmere pomembnih besedil, ki jih je obdelal in objavil v številnih prispevkih. Umril je nenadne smrti med ekskurzijo na Poljskem. Njegovo bogato gradivo, ki ga hrani najmlajši brat Pietro, se nahaja v kraju Calcinaia v Toskani in še čaka na ustrezno ovrednotenje.

**Ključne besede:** Angelo Vivian, judaistika, hebrejska paleografija, znanstvenik slovenskih korenin, *Egitto e Vicino Oriente*

**Abstract:** *Professor Angelo Vivian Ph.D. (1942–1991), the son of an Italian policeman from Veneto region and a Slovene mother from Idrija, a Catholic priest, Judaist, university professor, translator, editor and publicist, is almost unknown to the Slovene public today. He received his doctorate in theology and philology from the Universities of Ljubljana (1970) and Florence (1974). As a scientist he worked at the Universities of Florence and Pisa, and since 1986 at the Martin Buber Institute for Jewish studies and the University of Cologne. For many years he had also successfully led the scientifically oriented Italian Association for the Study of Judaism. His research has been published in many languages, including Slovene, most notably in the scientific journal Egitto e Vicino Oriente from Pisa. At the various professional institutions, he searched for the remains of Hebrew inscriptions and books. With his excellent palaeographic knowledge, he was able to discover a number of texts important to our circumstances, which he processed and published in numerous articles. He died a sudden death during an excursion to Poland. His rich material, kept by his youngest brother Pietro, is located in Calcinaia, Tuscany, and is still awaiting proper evaluation.*

**Key words:** *Angelo Vivian, Jewish studies, Hebrew palaeography, scientist of Slovene origins, Egitto e Vicino Oriente*

## Uvod

Letos mineva trideset let od nenadne smrti prof. dr. Angela Viviana, duhovnika škofije San Miniato v Toskani (Diocesi di San Miniato),<sup>1</sup> vrhunskega judaista in bibličnega filologa slovenskih korenin, ki je svojo znanstveno pot začel v Ljubljani. V življenju mu je uspelo združevati poklic katoliškega duhovnika, uglednega raziskovalca in predavatelja ter priznanega profesorja v Kölnu. Profesor Vivian je veljal za mednarodno uveljavljenega znanstvenika, zasebno pa je ostajal skromen, tih, delaven in požrtvovalen. Vedno je bil odprtih rok, izjemno spoštljiv do vsakega sočloveka in povsod je izkazoval dobrosrčnost, mnogi študentje iz različnih držav so pri njem v San Miniato ali Kölnu pogosto našli brezplačno zatočišče.

## 1 Življenjska pot

Profesor Angelo Vivian se je rodil 31. decembra 1942 v kraju Coll'Isarco-Brennero (Gossensass) v pokrajini Bolzano (Bozen) na južnem Tirolskem v Italiji. Izhajal je iz mešanega zakona Italijana in Slovenke. Oče Felice Vivian (1913–1987) se je rodil v Marostici pri Vicenzi, bil je karabinjer (orožnik) in od začetka službovanja leta 1934 večinoma deloval v Julijski krajini. Sredi junija 1940 je bil premeščen na karabinjersko postojanko na Vojskem nad Idrijo, verjetno se je večkrat spustil v Idrijo po opravkih ali za zabavo in tam kmalu spoznal svojo bodočo ženo Silvestro. Očitno je med njima kmalu vzknila ljubezen, kajti že čez par mesecev je bil Felice premeščen v Ilirsko Bistrico. Angelova mati Silvestra (Silva) Velikanje se je rodila 1. decembra 1921 v Idriji, v mestnem predelu Grapa, umrla pa je 28. avgusta 2017 v kraju San Miniato (provinca Pisa) v Toskani. Felice in Silvestra sta se poročila 16. maja 1942 v cerkvi sv. Barbare v Idriji (ŽAI, Poročna matična knjiga). Zaradi očetovega karabinjerskega poklica se je družina večkrat selila. V družini so se rodili štirje bratje (Angelo, Gianluigi, Eugenio Vittorio, Pietro), med njimi najstarejši Angelo, nadarjen za jezike, ki je edini med brati ohranjal in poglobljajl izvrstno znanje slovenskega jezika. Doma so sicer vedno govorili samo italijansko, čeprav je mama vse otroke naučila

---

1 Mestece San Miniato, včasih imenovano tudi San Miniato al Tedesco, leži približno na pol poti med Firencami in Piso v Toskani. Papež Gregor XV. je 5. decembra 1622 kraj izločil iz škofije Lucca in ustanovil škofijo San Miniato, ki je danes sufragana nadškofije v Firencah.



nekaj slovenskih besed in kakšno slovensko pesmico. Osnovno šolo (*scuola elementare*) je Angelo zaradi družinskih selitev obiskoval v krajih Castel Goffredo in Sermide v provinci Mantova. V Mantovi je vstopil v malo semenišče in v času šolanja je vzdrževal stike s sorodniki v Sloveniji, prihajal je tudi na počitnice. Klasični licej (*liceo classico*) z maturo je dokončal leta 1961 v mestecu San Miniato v Toskani, kjer se je družina septembra 1955 naposled ustalila. Mladi Angelo se je odločal za duhovniški poklic, vendar ga nekateri krajevni duhovniki pri tej izbiri niso podprli, drugi so mu svetovali študij teologije v Rimu. Naposled je študij teologije začel na Teološki fakulteti v Firencah, nadaljeval pa leta 1964 na Teološki fakulteti v Ljubljani. Prihod v slovensko prestolnico je bil precej nenaden, zdi se, da so k temu prispevala nesoglasja oz. nerazumevanja z nekaterimi duhovniki v domačem kraju in okolici (Vivian 2020). V času študija na ljubljanski teološki fakulteti je bival pri frančiškanih na Tromostovju ter sklenil nekatera trdna in trajna prijateljstva s frančiškanskimi bogoslovci. V Ljubljani je Angelo leta 1967 tudi diplomiral z nalogo *Greh v Svetem pismu*. Med poletnimi počitnicami je precej potoval po Evropi, glavni namen je predstavljalo učenje tujih jezikov, tako je obiskal tudi Dunaj in Pariz. Živel je zelo skromno, v Parizu naj bi se preživljal predvsem z iskanjem odvrženega sadja, zlasti banan, na mestni tržnici po koncu njenega dnevnega obratovanja (Vivian 2020; Žvokelj 2020).

Po študiju v Ljubljani se je Angelo Vivian vrnil v San Miniato, kjer je 29. junija 1967 prejel mašniško posvečenje. Posvetil ga je krajevni škof Felice Beccaro, škof med letoma 1946 in 1969, ki je razumel znamenja časov in je pogumno stopil na pot duhovne in materialne obnove svoje škofije in verskega življenja. Leta 1968 je Angelo Vivian v Ljubljani uspešno opravil magistrski študij (*Licentiatus*) z nalogo *Mito e demitizzazione in Rudolf Bultmann*. Vzporedno s študijem teologije se je Angelo Vivian intenzivno ukvarjal s poglobljanjem v klasične jezike in hebrejščino. Med letoma 1968 in 1973 je predaval biblično eksegezo in hebrejski jezik na teološki fakulteti v Firencah. Angelo Vivian se je redno vračal v Ljubljano, kjer je pripravljal doktorsko disertacijo. Povezoval se je z nekaterimi profesorji teologije, zlasti z dr. Jakobom Aleksičem,<sup>2</sup> tedaj vodilnim slovenskim biblicistom. Pri

2 Jakob Aleksič (1897, Obrež–1980, Ljubljana), študiral je v Mariboru in Ljubljani, specializacijo iz bibličnih ved je opravil na Vzhodnem inštitutu univerze Gregoriana v Rimu (1930–31) in na francoski



tem profesorju je opravil tudi predpisano seminarsko nalogo *Cronistoria della Dei Verbum con riferimento al Divino Spirito* (1968), ki jo je predložil v italijanščini. Leto kasneje se je na prof. Aleksiča ponovno obrnil s prošnjo za določitev gradiva za doktorski izpit (NŠAM, Zapuščine duhovnikov, Aleksič Jakob).

Angelo Vivian je 17. oktobra 1969 uspešno obrnil biblično disertacijo z naslovom *Prvih enajst poglavij Matejevega evangelija*<sup>3</sup> pod mentorstvom dr. Stanka Cajnkarja,<sup>4</sup> sicer predavatelja Nove zaveze Svetega pisma. Promoviran je bil 10. oktobra 1970 na Teološki fakulteti v Ljubljani, potem ko je kot kandidat predložil razmnoženo disertacijo pod istim naslovom, toda s samo povzetim prvim poglavjem (Vivian, *Lebenslauf*; Kranjc 1992, 105; Sebenik 1992, 165; Perani 2019, 25; Novi doktorji teologije 1971, 308).

Sodobniki prof. Viviana opisujejo kot moža veselega duha. V mladih letih je kot veroučitelj zbiral srednješolce z liceja Marconi pod cipresami zraven cerkve sv. Lovrenca v San Miniato in se z njimi sploh veliko družil. Neprenehoma pa se je izobraževal, v Firencah je začel in dokončal tudi svoj drugi študij, ki je bil posvečen biblični filologiji, mentorja sta bila prof. dr. Pelio Fronzaroli<sup>5</sup> in prof. dr. Carlo Alberto Mastrelli.<sup>6</sup> V letih 1967 do 1973 je bil docent biblijske hebrejščine v Firencah. Od novembra 1973 do maja 1974 je študiral na rabinskem kolegiju v Rimu, kjer se je izpopolnjeval v tečajih iz Mišne, Talmuda in rabinske literature. Leta 1974 drugič doktoriral iz semitskega jezikoslovja na katoliški univerzi Sacro Cuore v Firencah na temo *I Campi lessicali della 'separazione' nell'ebraico biblico, di Qumran*

---

biblični in arheološki šoli v Jeruzalemu (1936–37). Dolgoletni profesor Stare zaveze na Teološki fakulteti v Ljubljani.

- 3 Disertacija iz Ljubljane je izšla v Empoliju leta 1970 v italijanščini pod naslovom *Struttura e teologia di Matteo I–II*.
- 4 Stanko Cajnkar (1900, Savci–1977, Ljubljana), duhovnik, ki je s pisanjem ter politično dejavnostjo skušal preseči delitev med Cerkvijo in takratno socialistično ureditvijo države. Bil je predavatelj Nove zaveze Svetega pisma in dekan Teološke fakultete v Ljubljani. Poleg znanstvenih in strokovnih člankov je objavljajal romane, povesti in dramska dela ter deloval kot urednik.
- 5 Pelio Fronzaroli (1930–), zaslužni profesor na Univerzi v Firencah (Università di Firenze), dolgoletni redni profesor semitske filologije.
- 6 Carlo Alberto Mastrelli (1923–2018), mednarodno uveljavljen italijanski jezikoslovec, dolgoletni redni profesor jezikoslovja na Univerzi v Firencah.



*e della Mishna*.<sup>7</sup> Po svojem drugem doktoratu je prof. Vivian prebil študijsko leto 1975/76 v Jeruzalemu kot štipendist tamkajšnje Hebrejske univerze na postdoktorskem tečaju hebreologije. Bival je v poljski hiši (Dom Polski) v Jeruzalemu, vneto študiral in iskal znanstvene stike, med drugim se je povezal s predstavniki sirskega pravoslavnega patriarhata in raziskoval apokrifne sirske rokopise v njihovi bogati knjižnici. Pri teh raziskavah ga je usmerjal prof. dr. Bellarmino Bagatti,<sup>8</sup> direktor frančiškanskega bibličnega inštituta (Studium Biblicum Franciscanum) v Jeruzalemu. Naslednje študijsko leto se je prof. Vivian v okviru mednarodne znanstvene izmenjave mudil v Ljubljani, kjer se je pri pokojnem akademiku dr. Viktorju Korošču<sup>9</sup> izpopolnjeval na področju orientalskega prava (Vivian, *Lebenslauf*; Kranjc 1992, 106).

Plodno znanstveno delovanje uglednega raziskovalca se je nenadoma pretrgalo 20. septembra 1991, ko je iz Krakova prišla vest, da je dr. Angelo Vivian, profesor biblične filologije na univerzi in direktor Inštituta za judaistiko Martin Buber v Kölnu (Martin-Buber-Institut für Judaistik), umrl. Profesor Vivian je svoje študente iz Kölna večkrat vodil na študijsko ekskurzijo v Galicijo na Poljskem, tradicionalno so se odpravili po zgodovinskih poteh judovskega trpljenja med holokavstom. Zadnjič so pod njegovim vodstvom par ur pred smrtjo obiskali tudi uničevalno taborišče Auschwitz. Umrl je v hotelu v Krakovu, kjer je njegova skupina prenočevala med vračanjem proti domu; zjutraj se ni več prebudil. Obdukcija je pokazala, da je umrl za posledicami srčnega infarkta. Pokojnika so pokopali v domačem kraju San Miniato (Perani 2019, 21; Kranjc 1992, 106).

7 Disertacijo je leta 1978 izdala Univerza v Firencah v knjigi *I Campi lessicali della 'separazione' nell'ebraico biblico, di Qumran e della Mishna; ovvero, applicabilità della teoria dei campi lessicali all'ebraico*. Kritično recenzijo je pripravil prof. dr. Jože Krašovec v Bogoslovnem vestniku (1978).

8 Bellarmino Bagatti OFM (1905, Pisa–1990, Jeruzalem), duhovnik in arheolog, od leta 1935 dolgoletni profesor topografije Jeruzalema in krščanske arheologije na frančiškanskem bibličnem inštitutu v Jeruzalemu in ustanovitelj revije *Studium Biblicum Franciscanum Liber Annuus*.

9 Viktor Korošec (1899, Ljubljana–1985, Ljubljana), študiral je teologijo (tri semestre) in pravo, dolgoletni profesor rimskega prava in klinopisnega prava na Pravni fakulteti v Ljubljani. Veljal je za mednarodno priznanega strokovnjaka za hetitsko pravo.



## 2 Poklicno in znanstveno delovanje

Od leta 1977 je profesor Angelo Vivian predaval hebrejščino in od leta 1982 tudi primerjalno semitsko jezikoslovje na univerzi v Pisi. Hkrati je bil župnik v majhni župniji San Lorenzo a Nocicchio (San Miniato) in priljubljen pastoralist med svojimi verniki. Obnovil je zapuščeno župnišče, tam živel skupaj z najmlajšim bratom Pietrom in župnišče hkrati spremenil v kraj druženja, vedno odprt za vse ljudi. Kot zanimivost: službo cerkovnika v cerkvi sv. Lovrenca je opravljal vodja krajevnih komunistov, s prof. Vivianom sta gojila iskreno prijateljstvo. Pogosto so na krajše in daljše obiske prihajali prijatelji, kolegi in sošolci iz vse Evrope, tudi iz Slovenije (Vivian 2020; Žvokelj 2020). V domači škofiji San Miniato so jeseni 1982 na pobudo tedanjega škofa msgr. Paola Ghizzonija odprli Škofijsko teološko šolo (Scuola Diocesana di Teologia), ki jo je vodil prav profesor Vivian. Okoli sebe je zbral odlične sodelavce in šolo dvignil na zavidljivo strokovno raven (Vivian, Lebenslauf; Perani 2019, 26). Leta 1986 so ga povabili na Inštitut za judaistiko Martin Buber v Kölnu, kjer je postal dosmrtni profesor za judaistiko. Razdajal se je na vse strani, poleg rednih predavanj je pogosto organiziral tudi razne seminarje, tako se je v letih pred smrtjo posvečal predstavljanju ostankov judovske kulture na Poljskem. V Kölnu je kot univerzitetni profesor deloval večino študijskega leta, v domačo župnijo se je pogosto vračal. Hkrati pa ga najdemo na odgovornih mestih več uglednih mednarodnih strokovnih in znanstvenih združenj ter revij. Med zadnjimi velja izpostaviti revijo *Egitto e Vicino Oriente*, ki od leta 1978 izhaja na Univerzi v Pisi.<sup>10</sup> Profesor Vivian je deloval v znanstvenem odboru omenjene revije in v njej objavil številne tehtne razprave, med drugim se je ukvarjal z judovsko zgodovinsko prisotnostjo v toskanskih mestih Pisa in Empoli. Širšo znanstveno javnost je prav v tej reviji seznanjal tudi z bogato judovsko dediščino na Slovenskem. Svoj prvi prispevek za omenjeno revijo je objavil že v prvi številki, ko je bralcem predstavil svetopisemske zvitke iz semeniške knjižnice v Ljubljani (Vivian 1978a). Najdemo ga tudi v Italijanskem združenju za študij judaistike (Associazione Italiana per

10 Revija je ustanovila in vodila priznana egiptologinja Edda Bresciani. Namen revije je bil ponuditi skupni prostor egiptologom in znanstvenikom za Bližnji vzhod, predvsem sodelavcem Oddelka za zgodovinske vede antičnega sveta (*Dipartimento di Scienze Storiche del Mondo Antico*, nekdanj Inštitut Ippolito Rosellini), hkrati pa k znanstvenemu sodelovanju privabiti mlajše generacije strokovnjakov in kolegov z drugih univerz, vključno s tujimi. Oglledalo te znanstvene enotnosti v pluralnosti interesov ponazarja že sama sestava znanstvenega odbora revije.





lo Studio del Giudaismo, AISG), poleg tega je vsako jesen organiziral zelo odmevna mednarodna srečanja judaistov v domačem kraju San Miniato. Toda strokovno zanimanje profesorja Viviana ni bilo omejeno zgolj na jezikoslovje, temveč se je poglobljal tudi v judovsko zgodovino in mišljenje s posebno pozornostjo do pozabljenih spominov na preteklost, vključno z epigrafskimi zapisi na judovskih pokopališčih, ki jim je posvetil nekaj svojih raziskav.

Obvladal je številne jezike (italijanščino, slovenščino, nemščino, angleščino, francoščino, latinščino, grščino, hebrejščino, aramejščino, poljščino), v njegovih strokovnih in znanstvenih delih pa prevladuje italijanščina. Med odkritji iz naše širše okolice velja poudariti zlasti njegovi pomembni deli o judovskih pokopališčih v Rožni Dolini pri Gorici<sup>11</sup> in v Gradišču ob Soči<sup>12</sup> (Gradisca d'Isonzo). Sam je očistil, popisal in fotografiral nagrobnike ter tudi razbral, analiziral in prevedel hebrejske napise na njih (Vivian 1984; Vivian 1986). Podobno je obdelal tudi judovsko pokopališče v kraju San Daniele del Friuli in ohranjene judovske nagrobnike v Čedadu (Vivian 1985).

Prof. Vivian je veljal za plodovitega znanstvenika. Napisal je številne knjige in razprave, s katerimi se je na svojem področju prebil v sam svetovni vrh. Med njegova najpomembnejša dela spada tudi njegova zadnja knjiga o tempeljskem zvitku (ital. *Rotolo del Tempio*), ki je doživela naklonjene recenzije v znanstvenih revijah. V njej je objavil obširen filološki komentar besedila, ki je po splošnem mnenju najvažnejši del t. i. kumranske

11 Glede na velikost in kulturnozgodovinski pomen je v Rožni dolini eno pomembnejših ohranjenih judovskih pokopališč v srednjeevropskem prostoru. Starejši nagrobniki so bili v Rožno dolino prepeljani tako z nekdanjega judovskega pokopališča, ki je stalo blizu današnje sinagoge v Gorici, kot tudi z drugih območij, na primer iz Maribora. Prof. Vivian je opozoril, da naj bi najstarejši nagrobnik v Rožni dolini, ki pa danes ni več ohranjen, segal v drugo polovico 14. stoletja. Posvečen naj bi bil Regini, Zerachevi hčerki in Benedettovi ženi, nosil pa naj bi letnico 5131 po judovskem štetju, kar ustreza našemu letu 1371. Iz Maribora naj bi ga pripeljal Salomon Luzzatto leta 1831. Tako ostaja najstarejši nagrobnik na pokopališču v Rožni dolini tisti z letnico 1652. (Vivian 1984, 91–93; Podbersič 2017)

12 Na nekdanjo judovsko prisotnost v Gradišču ob Soči danes spominja pokopališče, ki je na polju Comugna zunaj mesta. Najstarejši ohranjen nagrobnik na omenjenem pokopališču sega v leto 1805. Ohranjenih je še okrog osemdeset nagrobnikov, ki segajo v obdobje 1805–1940, ponovno pa so judje v Gradišču začeli pokopavati po letu 1954. Svoje zadnje posmrtno počivališče tam najdejo tudi redki preostali judje iz Gorice. Napisi na nagrobnikih so v italijanščini, hebrejščini in nemščini, včasih pa zasledimo tudi dvojezične. (Vivian 1986, 151–155)



najdbe. Tempeljski zvitek je tudi prevedel in ga kritično ovrednotil v odnosu do ostalih sorodnih besedil (Vivian 1990).

Znanstveno dejaven je ostal do konca svojega življenja. Še dva meseca pred smrtjo je v San Miniato organiziral poletni študijski teden za manjšo skupino doktorskih in podoktorskih študentov s kölnske in dunajske univerze (Mascha Hoff, Gerhard Langer, Dagmar Boerner - Klein, Elisabeth Hollender) na temo tradicije v Esterini knjigi in knjigi Makabejcev (Perani 2019, 26).

### 3 Italijansko združenje za študij judaistike (AISG)

Združenje AISG je bilo ustanovljeno leta 1979 v Bologni in si je zastavilo ambiciozne cilje v okvirju projekta Italia Judaica. Med trinajstimi ustanovitelji, uglednimi strokovnjaki za judaistiko in zgodnje krščanstvo, seveda najdemo tudi prof. Angela Viviana. Ta je najprej deloval v nadzornem odboru treh revizorjev, ki ga je določal statut omenjenega združenja, leta 1985 pa je prevzel mesto tajnika in tam ostal do prezgodnje smrti leta 1991. Veljal je za enega najbolj dejavnih članov AISG, med kolegi je bil prepoznan kot dejanski *spiritus agens* združenja, predvsem pri organizaciji znanstvenega dela. Njegov domači kraj San Miniato je pogosto gostil simpozije in kongrese v organizaciji AISG, pravzaprav so vsi letni jesenski mednarodni znanstveni kongresi med letoma 1983 in 1991 potekali v tem toskanskem kraju; IV. kongres (1983) je bil posvečen judovskemu zgodovinopisju, V. kongres (1984) kulturnim tokovom in verskim gibanjem v judovstvu, VI. kongres (1986) konverzijam med judi in kristjani, VII. kongres (1988) judovskim knjigam v Italiji v novem veku in VII. kongres (1990) judovstvu v Palestini. Prof. Vivianu so kolegi in sodelavci priznavali zagnanost, organizacijske sposobnosti in navdušenje pri delu, poleg tega pa tudi velik ugled v domačem kraju, kar je vsekakor pomagalo pri aktivnostih omenjenega združenja. Sodeloval je tudi pri urejanju zbornikov s teh kongresov. Z njegovo nepričakovano smrtjo je delovanje AISG skorajda povsem zastalo. Jeseni 1991 jim je sicer še uspelo organizirati IX. kongres o judovskih popotnikih (ital. *viaggiatori ebrei*), ki ga je z navdušenjem pripravljaj pokojni prof.



Vivian. Na mestu tajnika združenja AISG ga je nasledil prof. Giulio Busi,<sup>13</sup> ki si je vneto prizadeval za ustrezno ovrednotenje in priznanje bogatega delovanja svojega predhodnika. Šele jeseni 1995 je AISG ponovno obudilo znanstveno delovanje in svoje aktivnosti nadaljevalo v Bologni (Busi 1993; Perani 2019, 24–26).

#### 4 Prof. Angelo Vivian in povezave s Slovenijo

V letih bivanja v Ljubljani sta se izoblikovala njegova ljubezen do Slovenije kot domovine njegove matere in navdušenje nad gobarjenjem. Večkrat je izjavljal, da bo njegovo zadnje državljanstvo slovensko. Kasneje, ko je kot že uveljavljeni profesor prihajal v Ljubljano, so ga namestili v sobo na teološki fakulteti zraven prof. dr. Antona Strleta. Vedno se je rad vračal in obiskoval sorodnike ter prijatelje. Z nekaterimi, predvsem vrstniki iz študijskih let, se je rad odpravil gobarit po slovenskih gozdovih in »obiskovat« dolenske zidanice (Sebenik 1992, 165; Žvokelj 2020). Bil je odličen gobar, za vsako gobo je poznal njeno latinsko, italijansko in slovensko ime. Iz ohranjene, a nepopisane korespondence je razvidno, da si je redno dopisoval s slovenskimi duhovniki in profesorji (Jože Krašovec, Jakob Aleksič, Marjan Smolik, France Rozman, Franc Rode, France Baraga) ter različnimi kulturnimi ustanovami (Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Zavod za varstvo naravne in kulturne dediščine Nova Gorica, Pokrajinski muzej Ptuj). Odlično je govoril slovensko in v domovino svoje matere je redno prihajal tudi zaradi strokovnih zanimanj in raziskovanj. Udeleževal se je raznih slovesnosti, npr. Tomaževe proslave<sup>14</sup> na Teološki fakulteti v Ljubljani, kjer so ga s ponosom predstavljali kot »gosta iz Pise v Italiji, prof. dr. Angela Viviana, ki je pred leti doktoriral na naši fakulteti in je sedaj profesor za hebrejsko filologijo na državni univerzi v Pisi« (Valenčič 1978, 223).

Po različnih slovenskih knjižnicah in arhivih je iskal ostanke hebrejskih napisov in knjig. Z izredno znanstveno intuicijo in odličnim paleografskim

13 Giulio Busi (1960, Bologna-), študiral je na univerzi Ca' Foscari v Benetkah, italijanski filolog in judaist, strokovnjak za judovski misticizem. Od leta 1999 vodi Inštitut za judaistiko na Svobodni univerzi (Freie Universität) v Berlinu.

14 Vsakoletno praznovanje godovnega dne sv. Tomaža Akvinskega, zavetnika teoloških fakultet in cerkvenih šol.



znanjem mu je uspelo odkriti vrsto za naše razmere pomembnih besedil, ki jih je obdelal in objavil v številnih prispevkih, v Sloveniji predvsem v Bogoslovnem vestniku. Širši javnosti je predstavil fragmente treh judovskih poznosrednjeveških rokopisov neznanega izvora, ki jih danes hrani Nadškofijski arhiv v Mariboru (Vivian 1983), in obstoj srednjeveškega judovskega pokopališča na Ptuju z nagrobnikom Judinje Pole iz leta 1327, ki je najstarejši datiran judovski nagrobnik, najden na Ptuju, in hkrati tudi najstarejši judovski nagrobnik na celotnem ozemlju Slovenije (Vivian 1981, 250–254). V istem članku je pravilno – v leto 1343 – datiral prav tako na Ptuju najden nagrobnik rabina Mojzesa, ki je do takrat z napačno datacijo v leto 1103 ali 1303 veljal za najstarejši judovski nagrobnik na ozemlju Slovenije (Vivian 1981, 257–260). Predstavil je tudi dva hebrejska zvitka, verjetno iz 17. oz. 18. stoletja, ki ju hrani knjižnica Teološke fakultete v Ljubljani. Ugotovil je, da gre za dva biblična rokopisa, uporabljena v sinagogalnem bogoslužju, ki sta v knjižnico verjetno prišla iz kakšne sinagoge v širši okolici zahodno od Ljubljane. Prvi rokopis vsebuje celoten Pentatevh, torej prvih pet Mojzesovih knjig. Na obeh držajih ima kovinski ploščici s posvetilom. Drugi rokopis pa je nepopoln. Ohranjena sta le dva odlomka; prvi vsebuje del besedila iz Četrte in Pete Mojzesove knjige, drugi pa je nadaljevanje prvega iz Pete Mojzesove knjige in vsebuje tudi kratko izpoved vere *Shema Israel* (Vivian 1977b; Vivian 1982).

Veliko njegovih raziskovanj pa še vedno ostaja neobjavljenih, v rokopisu. Pregled slovenskih raziskav kaže, da so se doslej s pomenoslovno problematiko hebrejskega biblijskega izvornika v odnosu do slovenskega besedila ne le prevajalsko, temveč tudi filološko teoretično ukvarjali pretežno teologi (Štefan Kociančič, Stanislav Škrabec, France Rozman, Jože Krašovec, Marijan Peklaj, Jurij Bizjak in seveda Angelo Vivian). Posebej dragocen prispevek k besedilni kritiki predstavlja njegova analiza fragmenta masoretskega besedila oz. odlomka masore z onkelskim targumom, ki jo hrani Semeniška knjižnica v Ljubljani. Prof. Vivian je leta 1977 opravil temeljito jezikovno analizo bibličnega besedila na pergamentu: masore in targuma. V masori<sup>15</sup> je odkril nekatere značilnosti, ki jih niso našli nikjer drugje.

15 Masora – tradicija pisanja, izgovarjanja, ločevanja v stavke in splošnega urejanja hebrejske Biblije, ki določa obliko, kakršno mora imeti pravilno zapisano besedilo. (Unterman 2001)



V targumu<sup>16</sup> so nekatere nove različice v pisavi in dragocene posebnosti v slovnici, sintaksi in besedišču stare hebrejščine. Hkrati je prepričljivo dokazal, da besedilo izvira iz obdobja med 13. in 15. stoletjem (Vivian 1977c; Večko 1996).

## Namesto zaključka

Katoliški duhovnik prof. dr. Angelo Vivian je večino svojega znanstvenega delovanja preživel razpet med Italijo in Nemčijo, vpet v mednarodno raziskovalno dejavnost in hkrati zavezan svojemu poklicu, ki ga je prejel ob mašniškem posvečenju. Kljub vpetosti v mednarodno okolje, velikemu ugledu in izvrstnemu znanju, zlasti na področju hebrejskih študij, je do konca ostal skromen človek, predan svojim študentom, nenehnemu raziskovanju in judovsko-krščanskemu dialogu. Zdi se, da je njegovo veliko navdušenje za hebrejski jezik, judaistiko in Staro zavezo izviralo iz poglobljenih bibličnih študij in iskrenega priznavanja judovstva kot starejšega brata krščanstva, čemur je pot tlakoval že drugi vatikanski cerkveni zbor s koncilskim dokumentom *Nostra Aetate*, svoj simbolični vrh pa je ta katoliški pogled dosegel z obiskom papeža Janeza Pavla II. v rimski sinagogi.<sup>17</sup> Predvsem zaradi nenadne smrti prof. Viviana je bogato gradivo, ki ga je zbral v letih svojih poglobljenih raziskovanj in urednikovanj, ostalo nepopisano in precej neraziskano. To raznovrstno gradivo danes čaka na ustrezno ovrednotenje pri Angelovem najmlajšem bratu Pietru v kraju Calcinaia v Toskani.<sup>18</sup>

16 Targum – prosti prevod starozaveznih besedil iz hebrejščine v aramejščino. Onkelski targum je popolnoma dobeseden prevod Biblije. (Unterman 2001)

17 Sv. Janez Pavel II. je bil sploh prvi papež, ki je prestopil prag sinagoge, ko je leta 1986 obiskal sinagogo v Rimu. Omenjeno srečanje se šteje za prelomnico v dialogu z Judi, ki jih je sveti oče takrat poimenoval »naši starejši bratje«.

18 Po smrti prof. Angela Viviana je moral njegov najmlajši brat Pietro, po poklicu elektrotehnik, izprazniti župnišče v San Miniato in si poiskati novo prebivališče. Brata Vivian sta ostala izredno povezana, skupaj sta tudi obnovila župnišče pri cerkvi sv. Lovrenca v San Miniato in tam preživela skoraj dvajset let. Pietro je s sabo odpeljal tudi veliko večino bratovih knjig, dokumentov in rokopisov. Zahvaljujem se Pietru Vivianu, ki mi je velikodušno poslal številne podatke o družini Vivian in bratu ter precej gradiva iz Angelove zbirke.



## Kratici

**NŠAM** Nadškofijski arhiv Maribor  
**ŽAI** Župnijski arhiv Idrija

## Arhivski in rokopisni viri

**Nadškofijski arhiv Maribor** – Zapuščine duhovnikov, Aleksič Jakob, škatla 5, mapa 2, Angelo Vivian; seminarska naloga (1968) in prošnja za določitev gradiva za doktorski izpit (1969).

**Vivian, Angelo** – *Lebenslauf*. Rokopis, hrani Pietro Vivian.

**Župnijski arhiv Idrija** – Poročna matična knjiga, zv. 11, str. 130, št. 17.

## Reference

- Busi, Giulio, ur.** 1993. *We-zo'ì le-Angelo »E questo è per Angelo«: Raccolta di studi giudaici in memoria di Angelo Vivian*. Bologna: Testi e Studi dell' AISG.
- Kranjc, Janez.** 1992. Profesor Angelo Vivian (1942–1991). *Mohorjev koledar* 1993: 105–106.
- Novi doktorji teologije.** 1971. *Bogoslovni vestnik* 31/1–4: 308.
- Perani, Mauro.** 2019. Storia dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo e di Italia Judaica.
- Podbersič, Renato.** 2017. »Hiša živečih« v Rožni dolini. *Kronika* 65/2: 221–232.
- Sebenik, Igor.** 1992. Dr. Angelo Vivian. *Idrijski razgledi* 37/1–2: 165.
- Unterman, Alan.** 2001. *Judovstvo: mali leksikon*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Valenčič, Rafko.** 1978. Akademsko leto 1977/78 na teološki fakulteti (zimski semester). *Bogoslovni vestnik* 38/2: 223–227.
- Večko, Snežna.** 1996. Svetopisemski študij v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 56/1: 109–114.
- Vivian, Angelo.** 1977a. Teorija semantičnih polj in njena uporaba v hebrejski bibliji. *Bogoslovni vestnik* 37/2: 148–154.
- . 1977b. Pripombe k dvema hebrejskima rokopisnima zvitkoma v knjižnici Teološke fakultete v Ljubljani. *Bogoslovni vestnik* 37/3: 321–331.
- . 1977c. Ljubljanski fragment masore z onkelskim targumom. *Bogoslovni vestnik* 37/4: 525–566.
- . 1978a. Rotoli ebraici e manoscritti biblici della biblioteca del Seminario di Ljubljana. *Egitto e vicino oriente* 1: 151–161.
- . 1978b. *I Campi lessicali della 'separazione' nell'ebraico biblico, di Qumran e della Mishna; ovvero, applicabilità della teoria dei campi lessicali all'ebraico*. Quaderni di semitistica 4. Firenze: Istituto di linguistica e di lingue orientali, Università di Firenze.
- . 1981. Iscrizioni ebraiche di Ptuj e Maribor. *Egitto e Vicino Oriente* 4: 249–268.
- . 1982. Iscrizioni e manoscritti ebraici di Lubiana. *Egitto e vicino oriente* 5: 93–141.
- . 1983. I manoscritti ebraici dell'archivio vescovile (Škofijski arhiv) di Maribor. *Egitto e Vicino Oriente* 6: 133–208.
- . 1984. Il cimitero israelitico di Nova Gorica. V: *Gli ebrei a Gorizia e a Trieste tra »Ancien Régime« ed emancipazione: Atti del convegno*, 91–97. Videm: Del bianco Editore,
- . 1985. Il cimitero ebraico di San Daniele del Friuli. Studio preliminare. *Egitto e Vicino Oriente* 8: 91–114.
- . 1986. Il cimitero ebraico di Gradisca d'Isonzo. *Egitto e Vicino Oriente* 9: 151–155.



- . 1987. Il cimitero ebraico di Gradisca d'Isonzo: appendici. *Egitto e Vicino Oriente* 10: 87-108.
- . 1990. *Rotolo del Tempio*. Brescia: Paideia.

**Vivian, Pietro.** 2020. Pisna koreponenca po e-pošti. Hrani avtor članka.

**Žvokelj, Niko.** 2020. Intervju z avtorjem članka. Zapisnik hrani avtor članka.





*Znanstvena knjižnica 61*

Christian Gostečnik

## **Psihoanaliza in sakralno izkustvo**

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

Ljubljana: TEOF, ZBF in FDI, 2018.

ISBN 9789616844611, 20 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

**TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)





Samo Skralovnik

## Jakob Aleksič: Poklicanost človeka k dialogu

*Jakob Aleksič: Man's Calling to Dialogue*

**Izvleček:** V prispevku je na podlagi razprav, ki jih je dr. Jakob Aleksič objavil po drugi svetovni vojni v *Zborniku Teološke fakultete in Bogoslovnem vestniku*, predstavljeno in kritično ovrednoteno njegovo razumevanje dialoga, enotnosti obeh zavez in judovstva. Besedilo predstavlja nadaljevanje prispevka z naslovom *Jakob Aleksič – znanilec pomladi biblične znanosti*, ki ga je avtor objavil v reviji *Edinost in dialog* 74 (2019-1). Aleksičeve razprave »zvesto sledijo nauku cerkvenega učiteljstva« (Stainer 1980, 497), tj. sklepom drugega vatikanskega koncila in drugim dokumentom cerkvenega učiteljstva, in ne predstavljajo posebnega izvirnega znanstvenega doprinosa, temveč bolj strokovne prikaze, »ki ima[jo] le bolj splošno uvođen značaj«, kot zapiše Aleksič sam (1955, 144).

Sveto pismo Aleksič razume kot zapis dialoga med Bogom in človekom oz. kot zgodovinsko usedlino tega dialoga, ki je vtkana v zgodovino izvoljenega ljudstva. V sozvočju z *Dogmatično konstitucijo o Božjem razodetju (Dei Verbum)* tako poudari enotnost obeh zavez, Stare in Nove, kajti odrešenjska zgodovina »se ni začela šele ob lesu križa na Golgoti, ampak ob drevesu spoznanja dobrega in hudega v raju« (1967, 6). Iz tega izhaja, da oznanila Jezusa iz Nazareta ni mogoče pravilno razumeti, če ga »ne motrimo v okviru žive, tisočletne preroške tradicije in zgodovinske stvarnosti judovskega naroda« (1965b, 236). Zato tudi vprašanje judov in judovstva postavi v okvir celotnega Božjega odrešenjskega načrta. Upoštevaajoč dejstvo, da je bil Aleksič prvi, ki je v Sloveniji zelo natančno in obsežno strokovno poročal o sprejemanju t. i. judovske sheme, ki je v svoji končni (četrti) obliki postala znana kot *Izjava o razmerju Cerkev do nekrščanskih verstev (Nostra aetate)*, je ovrednoten kot narodni buditelj, ki je bodoče generacije duhovnikov vzgajal za dialog. Njegovo delovanje se na poseben način zaokroža prav s to (in predhodno) številko revije *Edinost in dialog*, ki obeležuje 55. obletnico objave koncilске izjave *Nostra aetate*.

**Ključne besede:** Jakob Aleksič, dialog, judovstvo, Sveto pismo, enotnost Stare in Nove zaveze, drugi vatikanski koncil, *Dei Verbum*, shema o judih, *Nostra aetate*, *Izjava o razmerju Cerkev do nekrščanskih verstev*

**Abstract:** *This paper presents and critically evaluates dr. Jakob Aleksič's view of dialogue, the unity of the Scripture, and Judaism, based on the discussions published by him in the journals Zbornik teološke fakultete and Bogoslovni vestnik after the Second World War. The paper is a continuation of the article Jakob Aleksič – The Messenger of the Biblical Science Spring published in the Unity and Dialogue 74 (2019-1). In his discussions Aleksič »faithfully follows the teachings of the Church« (Stainer 1980, 497), i.e. the Council's and other documents of the Church. As Aleksič (1955, 144) himself asserted, his discussions do not represent an original*

*scientific contribution but a more professional presentation, »which has only a more general introductory character«.*

*Aleksič understands the Bible as a written record of the dialogue between God and man or as a historical sediment of this dialogue woven into the history of the elected people. In harmony with the Dogmatic Constitution on Divine Revelation (Dei Verbum), he emphasizes the unity of the two covenants, the Old and the New, for the history of salvation »did not begin with the wood of the cross on Golgotha, but with the tree of the knowledge of good and evil in Eden« (1967, 6). Thus, the message of Jesus of Nazareth cannot be properly understood without »observing it in the context of the living, millennial prophetic tradition and historical reality of the Jewish people« (1965, 236b). Similarly, the question of Jews and Judaism is placed within the framework of God's universal plan of salvation. Due to the fact that Aleksič was the first in Slovenia to report very accurately and extensively on the so called Declaration on the Jews, which in its final (fourth) form became known as the Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions (Nostra aetate), he is valued as a national awakener who educated future generations of priests for dialogue. His work thus in a special way prelude the present (and previous) issue of Unity and Dialogue, which marks the 55<sup>th</sup> anniversary of the publication of the Nostra aetate.*

**Key words:** Jakob Aleksič, dialogue, Judaism, Holy Scripture, Bible, the unity of the Old and New Testament, Second Vatican Council, Dei Verbum, Declaration on the Jews, Nostra aetate, Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions

## Uvod<sup>1</sup>

V tem članku bomo predstavili in poskusili ovrednotiti Aleksičevo obsežno pisateljsko zapuščino, natančneje razprave o dialogu in stališče Aleksiča do judov in judovstva. Osredotočili se bomo na njegove razprave, objavljene v *Zborniku Teološke fakultete in Bogoslovnem vestniku* (glej seznam referenc).

Članek predstavlja nadaljevanje razprave z naslovom *Jakob Aleksič – znanilec pomladi biblične znanosti*, ki ga je avtor objavil v reviji *Edinost in dialog* 74 (2019-1) in kjer pokaže, da Aleksičeve razprave nimajo strogega znanstvenega značaja, temveč so bolj strokovni prikaz, »pregled, ki ima le bolj splošno uvoden značaj« (Aleksič 1955, 144), kakor avtor sam zapiše v sklepu ene svojih bolj dognanih in obsežnih razprav. V vsej njegovi obsežni bibliografiji ne najdemo namreč niti ene v tujem jeziku,<sup>2</sup> prav

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

2 Aleksič je govoril oz. razumel, tako lahko sklepamo, vsaj deset jezikov. Sam je imel poznavanje jezikov za pogoj za predavatelja in prevajalca Svetega pisma. »Učitelj Svetega pisma bi moral obvladati vsaj osem ali deset jezikov,« je trdil. »Zato sem se – poleg materinščine in hrvaščine, latinščine in grščine – moral učiti še štirih svetovnih jezikov (nemščine, angleščine, francoščine, italijanščine) toliko,



tako niti ene znanstvene študije, ki bi jo lahko razumeli kot izvirni znanstveni prispevek (Krašovec 1980, 493). Aleksič ni imel možnosti večletnega specializiranega študija v tujini, opravil je le enoletno specializacijo na Vzhodnem inštitutu univerze Gregoriana v Rimu (1930–31) in na francoski biblični in arheološki šoli v Jeruzalemu (1936–37). Razmere po drugi svetovni vojni prav tako niso bile ugodne za nemoteno znanstveno delo, saj ni bilo mogoče ne potovati ne (prosto) kupovati v tujini izdanih knjig, toda vseeno je svojo pozornost ravno v tem času, tj. po vojni, preusmeril na svetopisemsko področje. Pred vojno namreč v *Zborniku Teološke fakultete oz. Bogoslovnem vestniku* ne objavi niti ene same strokovne razprave.<sup>3</sup>

Aleksič, kot se zdi v luči navedenih »omejitev«, ni imel ambicij znanstvene kariere. V članku je zato predstavljen kot »glas vpijočega v puščavi« (prim. Mt 3,3; Mr 1,3; Lk 3,4, Jn 1,23): ni bil raziskovalec, ki bi odkrival povsem nova obzorja v svoji stroki (Peklaj 1998, 191), toda kot profesor, ki je vzgajal nove generacije duhovnikov in se pri tem ni »ljubosumno zaprl v stare pozicije« (Krašovec 1980, 493), je pokazal odprtega duha za spremembe. Tako je »ravnal« Gospodovo pot, »globoko zaoral v brazdo religioznega in kulturnega življenja v slovenski Cerkvi« (Dolinar 1982, 103).

Na Aleksičeve razprave so močno vplivali takratno dogajanje v Cerkvi in veliki premiki na področju uradnega odnosa Katoliške cerkve do Svetega pisma ter s tem tudi judovstva. Skoraj v vsaki razpravi se sklicuje na pomembne papeške dokumente tistega časa, zlasti *Divino Afflante Spiritu* (1943), *Providentissimus Deus* (1895) in *Humani generis* (1953), predvsem

---

da lahko berem knjige; enako tudi semitska jezika: hebrejskega in aramejskega.« (Skralovnik 2019, 33) Vse to končno potrjuje njegovo prevajalsko delo, saj je za t. i. mariborsko izdajo Svetega pisma (1958–61) pripravil prevod vseh malih prerokov. Sodeloval je tudi pri pripravi t. i. ekumenske izdaje Svetega pisma (1974), za katero je pregledal prevode Stare zaveze in ob sodelovanju protestantskih bibličistov pripravil pripombe po francoski predlogi. Opravil je tudi celotno korekturno delo.

3 V času študija in takoj po študiju so ga zanimala zlasti sociološka, politična in širša družbena vprašanja; v bogoslovnem glasilu *Lipica* je 1923–24 objavil razpravo *Krščanstvo in socializem*, v *Času* pa *Boljševizem v boju proti Bogu* (1930/31). V povezavi s socialno encikliko papeža Pija XI. *Quadragesimo anno* (1931) je 1933 objavil razpravo *Stanovska država po načelih okrožnice Quadragesimo anno*, v kateri se je po zgledu Janeza Evangelista Kreka zavzemal za stanovsko ureditev družbe. (Kolar 2013, 123–125) V letih 1931–1941 je napisal tri tipkana skripta iz Nove zaveze (*Razlaga lista Galačanom*, *Teologija sv. Pavla* in *Uvod v Sv. pismo Nove zaveze*). Toda šele po vojni je napisal skripta iz Stare zaveze, in ta »po strokovnosti in temeljitosti presega tista iz Nove zaveze« (Krašovec 1980, 494): *Kratko slovnico hebrejskega jezika* (1951), skripte *Biblična arheologija* (1965), *Splošni uvod v Sv. pismo Stare zaveze* (1967) in *Uvod v razlago Stare zaveze* (1971), ter pomožna skripta v treh delih *Kristus in njegovo kraljestvo* (1961), pomožno skripto *Kratek uvod v razumevanje psalmov* (1968/69) in pomožno skripto *Luč Sv. pisma* (1965). (Krašovec 1980, 494)



pa na dokumente drugega vatikanskega koncila. Kriterij, ki vodi Aleksiča, je »zgodna cerkvenost«, kakor se je izrazil Stainer (1980, 497), kar pomeni, da njegove razprave »zvesto sledijo nauku cerkvenega učiteljstva« (497). (Skralovnik 2019, 53–55)

Ali navedeno velja tudi za razprave, ki govorijo o dialogu in judih, bo vprašanje, ki nas bo vodilo v tem članku.

## 1 Poklicanost človeka k dialogu z Bogom

Po hebrejskem mišljenju so vidne stvari nastale po pozitivni poti stvarjenja, po stvariteljskem deju ali besedi Boga, medtem ko je starobabilonska kozmologija učila, da so stvari nastale po negativni poti razkroja: bog Marduk je razdelil ali razkrojil telo Tiamate, iz katere je nekoč sam izšel, in iz delov telesa naredil kozmos. V isti smeri kakor starobabilonska se giblje glede nastanka stvarnega sveta grška platonska in novoplatonska metafizika.

[...]

Stari jonski filozofi so si postavljali kot glavno vprašanje: Kaj je tisto prvo, iz česar je vse nastalo? Grški filozof Tales odgovarja na to enako kot babilonski kozmološki ep Enuma eliš: voda!

[...]

Izhodišče hebrejskega mišljenja o nastanku sveta pa ni vprašanje, kaj je tisto prvo, iz česar je vse nastalo, temveč: Kdo je tisti, ki je vse to naredil? Na to odgovarja Geneza: »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo.« (1,1) In medtem ko stari grški modrijan Hesiod uči: »V začetku je bil Haos,« pa evangelist Janez pravi: »V začetku je bila Beseda.« (1,1) (Aleksič 1962, 171)

Začetek sveta oz. stvarjenje je v (staro)babilonski mitologiji utemeljeno na nasilju. V babilonskem mitu o nastanku sveta Marduk razpolovi Timat in iz zgornje polovice telesa ustvari nebo, iz spodnjega pa zemljo. Pred tem ji z gorjačo razčesne lobanjo ... (Enûma Eliš, četrta tablica) Tudi drugi



miti, ki so ohranjeni, so presenetljivo nasilni.<sup>4</sup> Nastanek sveta je v (staro) babilonski pa tudi v grški in rimski mitologiji utemeljen z nasiljem, ki tako postane neke vrste »mimetični«<sup>5</sup> temelj družbe.

Svetopisemska metafizika postavlja v svoje izhodišče popolno nasprotje tega. V Svetem pismu srečamo Boga, enega in edinega ter vsemogočnega, ki s samo besedo kliče svet in človeka v obstoj in s tem v dialog:

Čutni svet sam na sebi je neka izreka, govornica in substancialna manifestacija stvariteljske božje besede. Beseda je nekaj, kar mora biti od nekoga izgovorjeno, za njo stoji tisti, ki jo je izgovoril, beseda je njegov glas in utelešenje njegove misli. In izgovorjena je bila zato, da jo nekdo sliši in razume.

Hebrejec je prepričan, da je naše uho ustvarjeno za to, da govornico čutnega sveta sliši, naš razum za to, da razbere njen smisel, in usta za to, da na izgovorjeno božjo besedo odgovorimo. Stvarjenje po božji besedi potemtakem vključuje namero za dialog. (1962, 174)

V razpravi z naslovom *Sveto pismo – zapis o dialogu med Bogom in človekom*, ki jo je prof. Aleksič objavil v *Bogoslovnem vestniku* (1978, 242–254), in drugih razpravah spregovori o svetopisemski utemeljenosti dialoga. »Sv. pismo je zapisnik o dialogu med Bogom in človekom.« (1970, 135) Prebujanje zavesti o pomenu dialoga pomeni prebujenje »duhovne prasilne«, ki ima svoj izvor v daljni preteklosti, v času, ko je Bog Stvarnik ustvaril človeka in začel z njim dialog. (1978, 242) »Bog hoče s človekom govoriti,

4 O tem priča npr. tudi besedilo, najdeno v Tell el-Amarni, ki obravnava težave pri vzdrževanju stikov med vrhovnimi božanstvi v nebesih in kraljico podzemlja Ereškigal. Ko so bogovi pripravljali pojedino, so poslali sla k svoji sestri Ereškigal: »Mi se ne moremo spustiti k tebi in ti se ne moreš dvigniti k nam, torej pošlji nekoga po svoj delež hrane.« Ereškigal je poslala svojega sla Namtarja, vendar se eden ob bogov – Nergal (bog vojne in kuge, soprog boginje Ereškigal) – ni dovolj spoštljivo vedel do njega. Ko je Namtar o tem poročal svoji kraljici, ga je poslala nazaj, rekoč: »Boga, ki ni vstal pred mojim slom, pripelji sem, da ga ubijem!« Nergal je kasneje ob pomoči demonov, ki jih je poslal Ea (bog vodá in modrosti), premagal Ereškigal: »V hiši je zgrabil Ereškigal, za lase jo je potegnul s prestola na tla, da bi ji odsekal glavo.« (Cavendish in Trevor 1988, 88–89) Tudi v rimski mitologiji, npr. v mitu o nastanku Rima, srečamo nasilje Romula, ki umori svojega brata Rema.

5 »V posnemanju, v mimetičnem razmerju, ki je izvor človeka in temeljna oblika medčloveških odnosov, posnemovalac posnema svoj model. Imeti hoče to, kar ima model; biti hoče to, kar je model. Zdi se, da posnemovalca privlači to, kar model ima. A to je le videz! Posnemanje se dogaja na globlji ravni: želja posnemovalca v resnici ni usmerjena k zelenemu predmetu, ampak k želji modela; želja posnema željo. Posnemanje pa je lahko pozitivno ali negativno: v mimetičnih razmerjih prevladuje negativno posnemanje, ki vodi v tekmovalnost, v rivalstvo, v izključevanje ter končno v umor in v vojno; pozitivno posnemanje, ki vodi k spravi in razumevanju, je šibkejše in izgublja.« (Petkovšek 2020, 295–296)



zato ga je za govor in razgovor usposobil, zato ga v Sv. pismu nagovarja na človeški način, s človeško govorico« (1968, 75):

Hebrejski človek ni nikdar težil za tem, da bi svoje spoznanje o Bogu zgradil v pojmovni sestavi, v miselno »gledanje« ali teorijo. Njegovo spoznanje o Bogu se je osnovalo na predpostavah, da človek na zemlji Boga ne more videti, ker Bog nima telesa, pač pa ga more slišati, zakaj »glas Gospodov je mogočen, glas Gospodov je veličasten, glas Gospodov lomi cedre libanonske« (Ps 28,4-5). Zato je prisluškoval božji besedi, vedoč, da je absolutno zanesljiva, ker je beseda Boga Stvarnika. (1962, 176)

»Zato izraelska vera v Boga ne poteka iz teoretskega, abstraktnega umovanja, ampak gre pred teorijo, poraja se iz osebnega in občestvenega izkustva.« (Aleksič 1962, 176) Boga ni mogoče miselno in besedno izraziti, a to ne pomeni, da ga tudi ni mogoče doživeti oz. »izkusiti« (Pevce Rozman 2017, 298). Prava vera je v razlastitvi, ki pomeni »odprtost za Boga, za njegov nagovor in ljubezen« (Pevce Rozman 2017, 298). Svetopisemski avtor v poročilu o stvarjenju (1 Mz 1,1-2,4) posebej poudarja, da je Bog človeka ustvaril »po svoji podobi« (1 Mz 1,26). To misel poudari kar štirikrat, kar pomeni, da se mu zdi zelo pomembna:

S človekom pa je stopilo v bivanje bitje, ki ustreza Bogu kot stvarniku, osebnemu Bitju. [...] Človek kot tak predstavlja stvar, s katero se Bog lahko pogovarja, ker je bitje, ki Boga sliši in je sposobno, da mu odgovori. Prav to dela iz človeka stvar, ki je Bogu »slična«. Človek je čudovito božje delo, je Stvarnikov vis-à-vis, je njegov sogovornik »iz oči v oči«, skratka, ustvarjen je kot oseba in dialoško bitje. V tem je njegova bogopodobnost. (Aleksič 1978, 243)

Človekova »bogopodobnost« je njegova sposobnost dialoga, meni Aleksič. Vsebina ideje »Božje podobe« je v Svetem pismu izražena s posebno besedno zvezo, sestavljanko iz dveh besed: *selem*, podoba, in *demut*, podobnost. Kaj pomenita ta izraza v Svetem pismu oz. kaj je z njima želel sporočiti svetopisemski avtor? S prvim izrazom je želel poudariti, da je človek podoben Bogu, človek je teomorfen. Drugi izraz, *demut*, je po mnenju nekaterih razlagalcev pisec dodal, da bi oslabil materialni pomen oz. materialno podobnost prvega izraza: človek je Božja podoba, toda



ne materialna, temveč »podoba podobnosti«. Hotel je poudariti, da je med Bogom in človekom le določena podobnost. V čem je ta podobnost? Po prepričanju Aleksiča je podobnost človekova sposobnost dialoga s svojim Stvarnikom:

Božje razodetje je po svojem bistvu dvogovor ali dialog med Bogom in človekom. V Svetem pismu se Bog osebno obrača k človeku, mu govori in od njega terja odgovor. To je dialog in živi stik med osebo in osebo. Zavedati se moramo ne samo, da je Bog oseba in človek oseba, temveč tudi, da je odkritje globlje in zadnje resnice možno samo v stiku med osebo in osebo. Samo oseba lahko osebi razodene svojo bit in svojo naravo, svoje misli in svoja čustva. Samo oseba more osebo tako ljubiti, da se pred njo ne zapre v molk, ampak se ji razodene. Zato se pravo razodetje poraja samo iz globoke ljubezni. Take ljubezni pa ni sposobna nobena brezosebna stvar v naravi. (1965a, 6–7)

Iz tega izhaja, da vse dogajanje v svetu poteka kot poziv človeka k dialogu (1978, 243; Platovnjak 2020, 230–231). »Vsi dogodki so božje vabilo za človeka: v njih se Bog osebno obrača do človeka.<sup>6</sup> Svet in zgodovina nehata biti téma za filozofsko razčlenjevanje in postaneta téma za osebni dialog med Bogom in človekom« (Aleksič 1968, 70), povzame po Edwardu Schillebeeckxu (*Révélation et Théologie*, 1965). To je prvi spoznal Izrael, meni prof. Aleksič (1978, 244) in svoje mnenje podkrepi z mislijo Martina Bubra (*Die Chassidische Botschaft*, 1952):

Veličina Izraelove vloge ni v tem, da je učil resnico o enem edinem pravem Bogu, temveč bolj v tem, da je pokazal možnost z besedo nagovoriti Boga, možnost reči Bogu »Ti«, in se tako kot človek, kot oseba, povezati z osebnim Bogom iz obličja v obličje kot poklicano bitje. To je Izrael prvi razumel. Pravi Bog mu je oseba, ki se je nanjo mogoče obračati, kajti to je Bog, ki se sam, in to najprej, obrača z besedo k človeku.

6 »Ni človek tisti, ki bi ustvaril religiozno razmerje (ali celo Boga, kakor očitajo nekateri nasprotniki religije), temveč je človek v to razmerje povabljen. V odnos z Bogom je poklican. Gre torej za dialoški odnos med Bogom in človekom.« (Pevc Rozman 2017, 300)





Človek je edino bitje, ki je sposobno, da vpliva na razvoj Božje stvariteljske dejavnosti »bodisi pozitivno, tj. ustvarjalno, če se drži dialoga z Bogom, ali pa negativno, tj. razdiralno, če dialog z Bogom odkloni ali Bogu oporeka« (1978, 244). Na to je Bog človeka opozoril že v rajskem vrtu (1 Mz 3).

V simboličnem načinu izražanja Sv. pismo to pove s podobo o dveh drevesih: tako imenovano »drevo življenja« je simbol božjega zagotovila človeku, da bo večno živel, če bo ostal zvest dialogu z Bogom; »drevo spoznanja dobrega in hudega« pa je simbol božjega svarila človeku, da bo izgubil življenje, če bo dialog z Bogom pretrgal ali se mu odpovedal. (244)

Tretje poglavje Prve Mojzesove knjige poroča, da je človek »izgubil življenje«, ker je namesto z Bogom vstopil v dialog s kačo. S to svojo odločitvijo se je človek odvrnil od Boga, odpovedal dialog z Njim in mu odrekel pokorščino. (244) Vendar Bog človeka ni zavrgel, temveč je le spremenil način svojega dialoga s človekom. Človeku po odpadu napove kazen, vendar v isti sapi obljubi Odrešenika (1 Mz 3,14-15). V teh vrsticah so krščanski razlagalci prepoznali t. i. protoevangelij, prvo blagovest, Božjo napoved zmage nad satanom, tj. človekovo odrešenje. Aleksič jo z vidika dialoga interpretira na naslednji način: »Bog je s svojo obljubo Odrešenika človeku zagotovil svojo pripravljenost za dialog.« (1978, 245) Vsak posameznik, včeraj, danes in jutri, se mora sam odločiti, ali bo sprejel ta dialog z Bogom ali ne, to pa je »dejansko isto, ali sprejme vero v božjo obljubo Odrešenika ali ne« (246).<sup>7</sup>

Zato rešitev za današnjo družbo vidi najprej v dialogu človeka z Bogom. Iz živega dialoga med Bogom in človekom se poraja resničen dialog med človekom in človekom, dialog besed in dejanj. Ta dialog Aleksič ponazori z besedami papeža Pija XII., namenjenimi redovnicam, bolniškim sestram (252):

---

7 Občestva, ki je utemeljeno na veri v Jezusa Kristusa, ne more usodno ogroziti ne različnost med judi in grki ne med sužnji in svobodnimi ne med moškimi in ženskami (Gal 3,28; 1 Kor 12,12-13). Takšno občestvo je sposobno prestati tudi številne konflikte, napetosti in stiske, o katerih Pavel pogosto poroča (1 Tes 2,14-16; 1 Kor 1,10-13; 2 Kor 1,8-11; 3,14-16; Rim 2,1-11) - in ohraniti edinstvo. To ne pomeni uniformiranosti, ampak sposobnost vključevati tudi različnost in z njo živeti. (Matjaž 2019, 191-192)





Če bi imele živo vero, če bi za človeškimi obrazi – obrazi, prevzetimi od boleasnih krčev, ali za mrtvaško bledimi obrazi, ko gore v vročici, za brezčutno vdanimi obrazi – če bi za vsemi obrazi mogle spoznati Jezusa v vseh dvoranaah, ležečega na vseh posteljah, negibnega v skrivnostni slovesnosti operacijskih dvoran, bi ne opazile več prehoda iz kapele v bolniško sobo in se ne bi več bale, da bi redovna disciplina škodovala negi bolnikov ali da bi bila le-ta na škodo oni. Ljubile bi ga brez prestanka, v katerikoli obliki ali na kateremkoli kraju se skriva.

Če človek prisluhne klicu Boga, ki ga kliče k dialogu s seboj, zaključi Aleksič, in v tej poklicanosti vztraja, postane resničen sodelavec in soustvarjalec Boga, postane sposoben, da soodloča o usodi sveta. Najprej v dialogu z Bogom, s tem neločljivo povezano pa z dialogom s sočlovekom »v katerikoli obliki ali na kateremkoli kraju«. »Biblično usmerjena antropologija nas vodi do spoznanja, da je Bog ustvaril človeka za dialog, za sporazumevanje, za ljubezen, ne pa za nasprotstvo, za boj in sovraštvo.« (Aleksič 1978, 253) To spoznanje je mogoče samo v dialogu, v dialogu med osebo in osebo: poraja se iz osebnega in občestvenega izkustva, ne iz teoretičnega razmisleka.

## 2 Enotnost obeh zavez

Sveto pismo je zapis dialoga med Bogom in človekom (Aleksič 1970, 135), je zgodovinska usedlina tega dialoga (1965a, 8), saj je razodetje »vtkano v zgodovino izvoljenega ljudstva« (1967b, 171; 1968, 62). Ta zgodovina je razvojni proces, ki je utelešen v zgodovinskem razvoju izraelskega ljudstva (1967b, 172). Sveto pismo pojmuje zgodovino kot zapovrstje in medsebojno povezanost božjih odločitev in del, ki tečejo v določeni smeri. Svoj začetek ima v starozaveznem stvarjenju, vrhunec doseže v novozaveznem Kristusu. »Prehod iz Stare zaveze v Novo zato ne pomeni, da smo stopili v docela nov in tuj svet, v stvarnost, ki nima s preteklostjo nič skupnega.« (1968, 72) Nasprotno, trdi Aleksič, ne moremo razumeti Boga, če nismo poprej razumeli Izraela (1965a, 8).

Toda do drugega vaticanskega koncila je zeval med Staro in Novo zavezo nekakšen prepad, skoraj nekakšen antagonizem. Drugi vaticanski koncil



je vsaj načelno ta prepad premostil s tem, da je poudaril enotnost obeh zavez in s tem odprl perspektive za novo, globlje pojmovanje odrešitvenega misterija, za novo, globlje pojmovanje in razumevanje Kristusa samega. (1967a, 3) Aleksič kot temeljno listino koncila pojmuje *Dogmatično konstitucijo o Božjem razodetju (Dei Verbum/Božja beseda)*, objavljeno 18. 11. 1965, ki v 16. členu poudari, da je Bog navdihovalec obeh zavez. To pa pomeni, da med njima ne more zevati prepad:

Enotnosti Sv. pisma ne moremo primerjati enotnosti, na katero mislimo, ko govorimo o neki nacionalni literaturi ali o slovstvu neke določene zgodovinske dobe. Svetopisemska enotnost se da primerjati samo enotnosti ene in iste drame, v kateri spadajo vsi deli ali scene tako tesno, tako bitno skupaj, da le kot celota in enota izražajo to, kar je hotel avtor povedati. Obe zavezi se med seboj tako pojasnjujeta, da se ena brez druge ne more prav razumeti. Zato je Sv. pismo nezmotno resnično šele v svoji kanonični celoti in enoti, ne pa v svojih posameznih delih[.] (Aleksič 1967, 5)

Obe zavezi se med seboj »osvetljujeja in pojasnjujeta«, druga brez druge sta nedokončano delo, kajti odrešenjska zgodovina »se ni začela šele ob lesu križa na Golgoti, ampak ob drevesu spoznanja dobrega in hudega v raj« (6). Med Staro in Novo zavezo zato ni in ne more biti prepada. »To je eno in isto drevo Božje besede. Stara zaveza so korenine in deblo, nova zaveza je cvet in sad.« Stara zaveza je priprava na odrešenje, Nova je njegovo uresničenje in nadaljevanje. (1958, 27–28)

A vendar, ugotavlja, današnji kristjani v praksi razumemo Staro zavezo kot neživljenjsko in preživeto doktrino. Kako napačno in nevarno je takšno naziranje, Aleksič ponazori s pomenljivim zapisom: »Boj za enotnost obeh zavez je boj za pravo Kristusovo podobo.« (1967a, 12) Kristjani se premalo zavedamo, da je odrešenjska zgodovina progresivno dogajanje in da jo je treba vedno motriti z vidika njene celote. Svoje mnenje podkrepi in ponazori z mislijo Hansa Ursa von Balthasarja (*Einsame Zwiesprache*, 1958):

Judovsko-krščanska zgodovina je, vsaj če gledamo nanjo z zornega kota krščanstva, absolutno enotna, neločljiva zgodovina; po božji zasnovi ni na svetu nobene večje enotnosti kakor med Staro in Novo zavezo, razen če mislimo na enotnost Jezusa Kristusa samega,



ki pa je to zavezno enotnost [*Bundeseinheit*] vključil v svojo lastno enotnost. Vsaka ločitev pomeni tu smrt: krščanstvo brez stare zaveze postane takoj gnoza, marcionizem[.] (1967a, 14)

Balthasarjeva knjiga nosi podnaslov *Martin Buber in krščanstvo* in je zamišljena torej kot dialog med katoliškim teologom in velikim sodobnim judovskim verskim mislecem.

Če bi iz Svetega pisma izključili Staro zavezo – kot npr. Markion, ustanovitelj heretičnega krščanskega gibanja, ki je iz kanona izključil celotno Staro zavezo, med novozaveznimi spisi pa kot avtentične priznal samo Lukov evangelij in Pavlova pisma – bi dobili »popačeno podobo Kristusa«, ki »ne bi bila popolna, pravilna podoba Kristusa, ker ni univerzalno biblična, ampak delna, fragmentarna« (Aleksič 1967a, 19).

Aleksič pojasnjuje, da se je zaradi fragmentarne podobe Kristusa »katoliška pobožnost polagoma zoževala, izgubljala je širino in globino. Kristusova podoba je postajala vedno manj univerzalno biblična. Iz nje so izginjale moške poteze starozaveznih prerokov Amosa, Izaija, Jeremija, Ezekiela, Daniela, prevladovati pa so začele žensko sladkobne poteze. Kristus je nehal biti fenomenalen, postal je feminilen, nehal je biti glasnik socialne pravičnosti, postal je delivec miloščine, samostanski vratar.« (19–20) Kako se je to kazalo v konkretnem življenju, Aleksič ponazori z naslednjim primerom:

Ko pa je prišla v 19. stoletju industrijska revolucija in z njo delavsko vprašanje, socialno vprašanje, smo katoličani bili povsem nepriljubljeni. Delavskim množicam, ki so terjale socialno pravico, smo ponujali miloščino in jim govorili o »ljubem«, o »sladkem« Jezusu, kar je moralo v njihovih ušesih zveneti kot ironija, kot norčevanje in hinavščina. Postavljali smo prednje, pred lačne, pred žejne, pred socialno ponižane Kristusovo karikaturu. Kristus je božji Sin, je Očetova podoba, vendar nikoli ne beremo v evangeliju, da bi nagovarjal svojega nebeškega Očeta »ljubi Oče«, »sladki Oče«, pač pa »sveti Oče« (Jan 17, 1), »pravični Oče« (Jan 17, 25). In tak je tudi sam, ker je njegov Sin, njega podoba. Mi pa govorimo najrajši o »ljubem« in »sladkem« Jezusu. Da bi ga v svojih molitvah in prošnjah nagovarjali tudi »sveti Kristus«, »pravični Kristus«, to nam je tuje, to



se nam zdi krivo. Ali ne pomeni to, da je naša podoba o Kristusu postala markionistična, manihejska? (20)

Zaradi tega tudi v 19. in 20. stoletju katoličani Kristusa nismo predstavljali kot svetega in pravičnega, »kakor da bi to zvenelo preveč 'starozavezno'; tudi nismo oznanjali evangelija o socialni pravičnosti, kakor da bi to zvenelo preveč revolucionarno, ampak smo se zadovoljili z evangelijem miloščine in potrpežljivosti« (20). Neupoštevanje enotnosti celotnega Svetega pisma je imelo za posledico neupoštevanje socialne pravičnosti v krščanski družbi (20):

Napačno mnenje imajo o Bogu Stare zaveze tisti kristjani, ki mislijo, da je bil Bog v Stari zavezi »Bog strogosti« in da se je šele v Novi zavezi izkazal kot »Bog ljubezni«. To ni le nerazumevanje božje zgodovinske pedagogike, ampak tudi krivica do Boga in Izraela. (1962, 182)

Druga podmena, ki je po Aleksičevem mnenju vzrok fragmentarnega pojmovanja Svetega pisma, je predpostavka o popačenem pojmovanju časa, tj. o različnem hebrejskem in grškem pojmovanju časa.

Po hebrejskem pojmovanju časa je zgodovina človeštva kakor drevo: ima svoj začetek, svojo rast in razvoj. Zgodovina je usmerjena k cilju, k sadu. Gre za progresivno, rastočo in razvijajočo resničnost. Pri tem gre predvsem za pravilno pojmovanje časa. »Kaj je čas? Od odgovora na vprašanje, kaj je čas, zavisi odgovor na vprašanje, kaj je zgodovina.« (1978, 137) Razlog, meni Aleksič, da zahodni krščanski svet šele danes prehaja od »statičnega« k bolj »dinamičnemu« in razvojnemu pojmovanju zgodovine in s tem do enotnosti obeh zavez, je v tem, da se je evropski um zadnja stoletja naslanjal na starogrško, in ne na izvirno svetopisemsko pojmovanje časa. (137) Stari Grki so čas »vprostorili«, navaja Aleksič po francoskem filozofu Henriju Bergsonu, tj. ga prenesli v prostor in mu vzeli dinamičnost. (1966, 82–83) Različno pojmovanje časa<sup>8</sup> ima za posledico različno pojmo-

8 Med strokovnjaki še potekajo razprave, ali so Izraelci poznali koncept časa, kakor ga razume zahodni človek, npr. Bundvad, Mette. 2014. Defending the Concept of Time in the Hebrew Bible. *Scandinavian Journal of the Old Testament* 28 (2): 280–297.



vanje zgodovine. Po hebrejskem pojmovanju je zgodovina nadaljevanje stvarjenja:

Stvarjenje, gledano konkretno, ni nič drugega ko evolucija. Stvarjenja si ne smemo predstavljati statično, temveč dinamično. Stvarjenje je tak božji dej ali akt, ki vedno deluje in ustvarja vedno nova bitja in novo življenje. V stvarjenju ni ponavljanja; ponavljanje je samo v 'izdelovanju' ali proizvodnji predmetov iz dane stvari. Stvarjenje tudi ni isto kakor ohranjevanje, kakor je pod vplivom antične filozofije trdil Descartes, ampak vedno novo stvariteljsko klicanje bitij v bivanje.

Stvarjenje se vrši danes prav tako kakor 'v začetku' (1 Mz 1,1). Zamišljati si stvarjenje samo kot začetno točko zgodovine pomeni zanikati smisel časa, pomeni zanikati, da bi bilo pozneje še kaj ustvarjeno. V resnici se stvarjenje, kot božja stvariteljska dejavnost, vrši nenehno v nas in okrog nas. Stvarjenje ni končano. (Aleksič 1967b, 174)

Ker stvarjenje po svetopisemskem prepričanju ni končano, je Jezus lahko odvrnil judom: »Moj Oče dela do zdaj in tudi jaz delam.« (Jn 5,17) Jezus s tem izrekom po eni strani pokaže na svojo »vtkanost« v Staro zavezo, tj. da je njegovo delovanje na isti ravni kot »Božje«, Očetovo, po drugi pa, da je Očetovo (njegovo) delovanje nepretrgano vse do eshatološke dovršitve (Platovnjak in Svetelj 2018, 382–383). »To pomeni, da je zgodovina razvoj, evolucija, in da jo moramo pojmovati 'dinamično', ne 'statično.'« (1967b, 175) »Zgodovina ima začetek, je rast in razvoj v smeri zorenja. To je gibanje od nepopolnega k popolnemu. Zgodovina je usmerjena k cilju, podobna je sadnemu drevesu, ki 'daje sad ob svojem času', kakor pravi psalmist (1,3).« (1970, 138) Zato svetopisemski človek zgodovino razume razvojno, kot postopno zorenje, pri čemer velja, da so vse »stopnje«, stare in nove, ključne in nujne. »Svetopisemsko pojmovanje časa nam pomaga prav razumeti, zakaj je Bog začel govoriti ljudem v jeziku zgodovine, šele ko je drevo zgodovine doseglo primerno stopnjo razvoja. V starejših dobah še ni bilo pogojev za to, človek še ni bil zrel za dialog z Bogom, ali kakor pravi Kristus, polja še niso bila 'bela za žetev' (Jn 4,35).« (1970, 138)

Preteklost, sedanjost in prihodnost so kategorije časa, ki so med seboj kontinuitetno ali sklenjeno povezane. Preteklost ni nikoli



odpravljena in prihodnost ni nikoli daleč odmaknjena od sedanjosti. [...] Č]as ni merilna vrstica, temveč življenjska razsežnost. Biblični čas ni vsota med seboj neodvisnih trenutkov, kakor v grškozahodnem, kartezijanskem pojmovanju časa. (1975, 413)

Kristusa Boga torej ne moremo razumeti, če prej nismo razumeli Izraela v njegovi zgodovinski stvarnosti, kajti Bog se je najprej razodel Izraelu v Stari zavezi. »To dinamično pojmovanje mora prežeti in prešiniti tudi nas, današnje kristjane, preden se spustimo v dialog z modernim človekom, če naj ne govorimo v prazno.« (1967b, 178) Ne moremo razumeti Boga, če nismo poprej razumeli Izraela (1965a, 8).

Aleksič priznava, da je prvo in osnovno načelo razumevanja oz. ključ interpretacije Svetega pisma kristocentričnost, vendar v isti sapi dodaja, da »moramo priznati in uvideti, da načelo kristocentričnosti velja tudi za Sv. pismo Stare zaveze. Na tem načelu temelji 'enotnost celotnega Sv. pisma' (BR 12,3).« (Aleksič 1968, 75) »Prav ima zato biblicist J. Schildenberger O. S. B., ko piše: 'Če hodimo po cesti Stare zaveze, gremo Kristusu naproti.'« (1975, 408)

### 3 Vprašanje judovstva

Aleksič vprašanju judovstva in odnosu kristjanov, posebej katoličanov, do judov posveti posebno razpravo z naslovom *Judovstvo v luči ekumenizma* (1965b, 231–253). Svoje razmišljanje začne z zanimivo anekdoto:

O pruskem kralju Frideriku II. Velikem (1712–1786) poroča zgodovina, da je nekoč vprašal svojega zdravnika: »Ali mi moreš navesti kak dokaz, da je Bog?« Zdravnik mu je odgovoril: »Da, ta dokaz so judje.« (231)

Aleksič v nadaljevanju navede še misel kardinala Bea, ki je po izrednih odzivih svetovne javnosti na t. i. prvi osnutek o judih izjavil: »V očeh mnogih bo drugi vatikanski koncil veljal kot dober ali kot slab po tem, kako bo sprejel shemo o judih: dober, če jo bo odobril, slab, če jo bo zavrnil.« (232) Aleksič vidi v izjavi kardinala podobno misel, kot jo je izrazil zdravnik



kralja Friderika: »Reči hoče, da bo shema o judih pokazala, ali Sveti Duh vodi Cerkev ali ne, ali je njen nauk od Boga ali ni.« (232)

Ključ za razumevanje judovstva in posebej za odgovor na vprašanje »Kaj pomenijo za nas kristjane?« je v Svetem pismu. Pri tem Aleksič posebej poudarja, da je »ključ Sv. pismo v njegovi celoti, zakaj Sv. pismo je zgodovina enega in enotnega božjega načrta« (233). Prvi zgodovinski dogodek v Svetem pismu je poklic Abrahama. Božja obljuba, ki jo prejme (1 Mz 12,2-3), postane temelj celotne judovske zgodovine, a hkrati je s tem označen božji načrt odrešenja za vse človeštvo.<sup>9</sup> »Z obljubo, dano Abrahamu, da bo Bog iz njega naredil velik narod in da bodo v njem blagoslovljeni vsi narodi, je bilo jasno povedano, da bo ljudstvo, ki bo iz njega izšlo, na poseben način izbrano ali izvoljeno ljudstvo, izbran instrument, po katerem in s katerim bo Bog izvršil svoj načrt odrešenja.« (Aleksič 1965b, 234) Abrahamovi potomci so kot »kraljestvo duhovnikov in svet narod« (2 Mz 19,6) nosilci obljub za vse človeštvo. Zato vided Bileam lahko vzklikne: »Glej, ljudstvo, ki biva posebej, se ne prišteva med narode.« (4 Mz 23,9) To »zavest ljudstva, ki ima poslanstvo za vse človeštvo, so judje ohranili vse do današnjega dne« (1965b, 234):

Tudi v očeh današnjih judov, namreč tistih, ki se opredeljujejo na podlagi Mojzesove postave, tako imenovane »tora«, je smisel in cilj njihove narodne eksistence – biti srednik in orodje božje odrešilne dejavnosti za vse človeštvo. Prepričani so, da temu cilju služi dobro in hudo v njihovi štiri tisočletni zgodovini: narodne nesreče, trpljenje in preganjanje prav tako kakor zmage, napredek in blagostanje. (234)

To je podoba judovskega naroda, če ga motrimo v luči Svetega pisma Stare zaveze, na kratko zaključí Aleksič. Toda Stara zaveza ni celotno Sveto pismo, zato je za celotno sliko nujno treba upoštevati Sveto pismo Nove zaveze. Pri tem je treba upoštevati tako evangelije kakor preostala dela,

9 »Dasiravno je Sv. pismo zbirka mnogih spisov, ki so prišli iz rok mnogih in različnih pisateljev, časovno po več stoletij drug od drugega oddaljenih, ljudi iz različnih socialnih razmer, z različnim značajem in znanjem, vendar prepleta in vodi vse te spise ista glavna misel, ki ima svojo jasno opredeljeno in določeno smer in cilj. Ta misel ni vzeta iz nekega splošnega repertoarja domislic, želj in nagnjenj, ampak je izvirna, edinstvena. Za podlago ima globok univerzalen načrt odrešenja, ki se dejansko izvršuje, načrt, po katerem Bog stopa v družnost s človekom in določa tok zgodovine.« (1962, 168)



še posebej Pavlova pisma. V evangelijih je Jezus iz Nazareta predstavljen »v popolnem soglasju s svojim časom in izraelsko zgodovino. Njegovega oznanila o božjem kraljestvu ni mogoče prav razumeti, ako ga ne motrimo v okviru žive, tisočletne preroške tradicije in zgodovinske stvarnosti judovskega naroda.« (1965b, 236) Jezus je zahteval od rojakov, Abrahamovih potomcev, da se spreobrnejo, notranje preobrazijo in »odprejo vsem narodom« (236). Kljub temu da je bilo to oznanilo »popolnoma v skladu s celotnim starozaveznim preroškim oznanilom« (236), je naletelo na odpor »pri tanki, toda odločujoči plasti izraelskega ljudstva« (236). Mnogi preprosti, v božji postavi zakoreninjeni Izraelci so Jezusa sprejeli, toda »vrhnja plast« ni bila pripravljena na odločilno zgodovinsko uro. »Tako je prišlo do golgotске drame, ki je v božjem ljudstvu Izraela vsekala globoko razpoko. Na eni strani je ostal Kristus s svojimi učenci. To je bila manjšina, tisti sveti 'ostanek' božjega ljudstva, ki so o njem govorili že stari preroki. Na drugi strani pa je bila vodilna plast palestinskega judovstva.« (236) Prepad se je kasneje, ko so se kristjani obrnili k poganom in opustili mnoge predpise iz Mojzesove postave, samo še poglobljajal. Opazimo lahko, da Aleksič pazljivo govori le o »vrhnji plasti«, ne o judovstvu na splošno. Poleg tega opis ni Aleksičevo osebno stališče, temveč njegova analiza judovstva z vidika evangelijev in Apostolskih del, ki dajejo »vtis, da prelom med judovstvom in krščanstvom ni prehodno dejstvo, temveč za vse čase veljavna in trajna ločitev« (237).

Toda mlado krščanstvo je kljub temu vedno gojilo in ohranjalo živo zavest »bistvene in življenjske povezanosti z božjim ljudstvom Stare zaveze. Kristjani so se zavedali, da so mladika, ki je pognala iz korenin judovstva, zakaj Kristus ni prišel 'razvezovat postavo ali preroke, marveč dopolnit' (Mt 5,17).« (236) To posebej poudari Pavel v svojih pismih, ki je kot kristjan, nekdanji farizej, dober poznavalec Svetega pisma Stare zaveze, vprašanje judovstva postavil v okvir celotnega Božjega odrešenjskega načrta – »kamor v resnici spada« (237). »Tragično za nadaljnja stoletja je bilo, da so tako glasniki judovstva kakor glasniki krščanstva gledali predvsem na to, kar krščanstvo in judovstvo loči, in tako ob stran potisnili prvi in glavni vidik v božjem zveličavnem načrtu in v Pavlovi teologiji, kjer se judovstvo in krščanstvo srečujeta in dopolnjujeta: to je Abrahamova vera, božje obljube, božje razodetje Sv. pisma, kar je obema skupno.« (237)





Aleksič meni, da smo kristjani začeli razmišljati drugače »šele v naših dneh« (237), pri čemer ima v mislih koncilsko obdobje, še posebej t. i. izjavo o judih, in da v luči Pavlove teologije šele zdaj prihajamo do spoznanja, da Bog nikakor in v nobenem oziru ni zavrzel judov: »Judovski narod je še vedno izvoljen, ne pa zavržen narod.« (237) Cerkev zato skupaj z judi pričakuje uro, ki je znana samo Gospodu, ko bodo vsi narodi »z enim duhom služili« Gospodu (Sof 3,9 JAP).

Kako ovrednotiti stališče Aleksiča do judov oz. judovstva? Gotovo je, da je Aleksič delil razmišljanje na začetku poglavja omenjenega kardinala oz. zdravnika ruskega kralja: koncil je sprejel izjavo o judih, kar je znamenje, da v Cerkvi deluje Duh. Shema o judih je pokazala, da Sveti Duh vodi Cerkev in da je njen nauk od Boga. Aleksič že o nekaterih drugih dokumentih uradnega cerkvenega učiteljstva in drugega vatikanskega koncila govori v superlativih kot o mejnikih, o velikem preobratu (Skralovnik 2019, 29–56; Aleksič 1951, 76). Nič pa se ne more primerjati z njegovim zanosom nad sprejetjem sheme o judih, nad katero moramo »strmeti« in ki »nima primere v zgodovini Cerkve« (Aleksič 1965b, 251). V njegovih očeh je sprejeta shema »judovska zmaga«, zato smemo »izid boja za resnico o judih na drugem vatikanskem koncilu imenovati judovsko zmago v svetopisemskem pomenu besede«:

»Ne bo vzeto žezlo od Juda,« je napovedal očak Jakob v Stari zavezi (1 Mz 49,10). To je bila mesijanska napoved. Juda je Mesija, Jezus Kristus. Njegovo žezlo je žezlo resnice. Zmagala je resnica, utemeljena v Sv. pismu Stare in Nove zaveze. (1965b, 252)<sup>10</sup>

10 Kaj ima Aleksič v mislih s pojmom »svetopisemska resnica« v razmerju do dialoga, razlaga v drugi razpravi (Aleksič 1962, 170): »Že sam pojem resnice je pri Hebrejcu nekoliko drugačen kakor pri Grkih. Grku je resnično to, kar ni skrito ali zakrito (alethes = a + lethos, od leth : lath, sorodno z latinskimi latera, biti skrit), ampak odkrito, vidno in torej razvidno, evidentno; kriterij resnice mu je razvidnost. Grk dojema resničnost z vidom, njegovo mišljenje je mišljenje oči, izhaja iz gledanja. Najvišji vzpon grške misli, Platonov nauk o idejah, je nauk o podobah. Tudi to, kar je za oči in čute nedojemljivo, si Grk predstavlja vizualno, mu je na neki način vidno, je gledanje, grški theoria. Hebrejski pojem resnice pa se naslanja na glagol 'aman', trden, zanesljiv 'je bil'; iz tega glagola izhaja pridevnik in prislov amen, ki ga poznamo iz očenaša, in samostalnik emet, zanesljivost, gotovost, resničnost poročila ali pričevanja o dejstvih. Hebrejec pravzaprav ne vprašuje po resničnem v brezosebnem objektivnem pomenu, ampak po zanesljivem v eksistencialnem smislu. Hebrejsko mišljenje se obrača k dogodkom, k življenju in zgodovini, kjer ima vprašanje po resnici drugo naravo kakor v naravoslovju; stremi za tem, kar je gotovo, zanesljivo, trdno. Simbol resnice mu je skala. Hebrejec tehta in preudarja bolj to, kar sliši, kakor to, kar vidi. Grško mišljenje je vizualno in sintetično. Grški logos, pamet, prihaja od glagola lego, zbiram. Grk zbira in po določenih pravilih ureja predmete okolnosti v lepo celoto, v podobo ali sestav, in na ta način dokazuje resnico. Hebrejec pa dojema resničnost avditivno in analitično. Glagol bin, razumeti,



Kako pomembna je bila shema v očeh Aleksiča, pa kaže tudi zanimivo dejstvo, da na koncu razprave *Judovstvo v luči ekumenizma* navede celotno izjavo tretje sheme v slovenskem jeziku (1965b, 251–252), ki je, kot se zdi – ker ne navede nobenega vira – njegov lastni prevod. Glede na to, da je bila ta razprava natisnjena leta 1965, glasovanje na zadnji generalni kongregaciji tretkega koncilskega zasedanja pa 20. 11. 1964, lahko sklepamo, da gre za prvi slovenski prevod oz. prvo javno predstavitev izjave v slovenskem jeziku. Pri tem moramo opozoriti, kar stori tudi Aleksič sam v *Dostavku*, da gre za prevod besedila tretje sheme, torej besedila, ki še ni bilo končno, saj je sledila še četrta izjava. 242 koncilskih očetov je namreč pri tretjem glasovanju glasovalo s pridržkom (*iuxta modum*). Zaradi tega je bilo besedilo sheme v času med 3. in 4. zasedanjem ponovno vzeto v pretres, in tako je nastalo četrto besedilo z naslovom *Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev*.

Pri vprašanju odnosa do judov oz. judovstva gre torej za vprašanje resnice, resnice v svetopisemskem smislu. »Cerkev, ki se zaveda svojih zvez z izvoljenim ljudstvom, ne more biti pri tem brezbrizna, ampak mora poseči v boj za resnico o judih.« (1965b, 243) Odkritje »globlje in zadnje resnice [pa je] možno samo v stiku med osebo in osebo« (1965a, 6–7). Ne gre torej za resnico v »brezosebne objektivnem pomenu«, ampak »v eksistencialnem smislu« (Aleksič 1962, 170). Končno Aleksičevo sodbo bi lahko strnili v naslednjo misel, izraženo v razpravi *Biblično in zahodno pojmovanje spoznanja* (1974, 65): »Tu je edino zdravilo vrnitev k bibličnim strukturam spoznanja.«

## Sklep

V uvodnem poglavju smo na kratko predstavili sklepne misli iz razprave z naslovom *Jakob Aleksič – znanilec pomladi biblične znanosti* in si zastavili vprašanje, ali te veljajo tudi za Aleksičeve razprave o dialogu in judih oz. judovstvu. Strinjati se moramo z oceno, da tudi te razprave

---

pomeni pravzaprav ločiti, od tod bina = razumevanje, uvidevnost. Bina ni abstraktna sposobnost, ampak konkretna dejavnost, dialog dveh subjektov, jaz in ti. Hebrejec loči nebitveno in zunanje od bistvenega in važnega, da izlušči jedro, ki ga potem kratko in natančno izrazi. Grk je logik, Hebrejec je psiholog.«



ne predstavljajo posebnega izvirnega znanstvenega doprinosa. Ni mogoče spregledati, da se je Aleksič pri svojem pisanju in razmišljanju o dialogu in o judovskem vprašanju predvsem in močno naslanjal na sklepe drugega vatikanskega koncila, še posebej na *Dogmatično konstitucijo o Božjem razodetju* ter *Izjavo o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev*, ki jih je v svojih razpravah želel svetopisemsko, filozofsko in zgodovinsko utemeljiti. Aleksič vsako razpravo začne s kratko predstavitevijo oz. citiranjem kakšnega cerkvenega dokumenta, ki ga v nadaljevanju argumentirano predstavi predvsem s povzemanjem različnih vidnih in pomembnih del iz širšega mednarodnega prostora. S tem dokazuje, da mu je kljub nenaklonjenim okoliščinam po drugi svetovni vojni uspelo priti v stik z vidnimi in pomembnimi deli s področja mednarodnega znanstvenega diskurza. Toda z velikih miz znanstvenih hramov je lahko »pobiral le drobtinice«, kot se slikovito izrazi Krašovec (1980, 493). Vseeno je vsa povojna leta strokovno spremljal dogajanje v Cerkvi na področju uradnega odnosa Katoliške cerkve do Svetega pisma in dogajanje na drugem vatikanskem koncilu – tudi v odnosu do judov in judovstva. Prav Aleksič je bil prvi, ki je v razpravi *Judovstvo v luči ekumenizma* (1965b, 231–253) zelo natančno in obsežno strokovno poročal o sprejemanju t. i. judovske sheme, ki je v svoji končni (četrti) obliki postala znana kot *Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev – Nostra Aetate*. Aleksič je tudi prvi, ki je slovenski javnosti (v isti razpravi) predstavil (svoj) prevod besedila tretje sheme o judih.

Pri branju omenjenih razprav se jasno pokaže Aleksičeva cerkvenost, saj navaja avtorje in izbira dela skoraj izključno z namenom potrditi sklepe cerkvenega učiteljstva, tudi sklepe drugega vatikanskega koncila. Aleksičevo »zgodovinsko cerkvenost« opaza tudi Š. Stainer, ki zapiše, da njegove razprave »zvesto sledijo nauku cerkvenega učiteljstva« (1980, 497). Žal je pri tem znanstveno kritično motrenje ali možnost razmisleka, drugačnega od cerkvenega, ki bi segalo onkraj »meja in opozoril, ki jih je cerkveno učiteljstvo postavilo« (Aleksič 1951, 80), odsotno oz. prisotno toliko, da se pokaže njihova domnevna »zmotnost«.

Toda če Aleksičeve razprave o nujnosti dialoga in »judovski zmagi« motrimo zgolj skozi naočnike znanstvenih kriterijev in stojišča našega časa, ne vidimo celotne slike. Aleksič je bil prepričan, da je *Nostra Aetate* – dokument, ki »nima primere v zgodovini Cerkve« (1965b, 251) – z očitnostjo pokazal, da Cerkev vodi Sveti Duh, da je njen nauk od Boga. (232) Takega



prepričanja pa ni mogoče znanstveno dokazati in utemeljiti, temveč ga je mogoče le živeti. Aleksič svojega velikega zanosa, skoraj strahospoštovanja, nad dokumentom *Nostra Aetate* ni skrival niti v razpravah niti v predavalnici,<sup>11</sup> s čimer je z zgledom in besedo za dialog vzgajal in navduševal tudi nove generacije duhovnikov. Na ta način lahko Aleksiča upravičeno označimo kot narodnega buditelja, kot duhovnega očeta dialoga med kristjani in judi na Slovenskem v času po drugem vatikanskem koncilu. Če je v predhodni razpravi avtorja tega članka Aleksič bil označen kot znanilec biblične pomladi, ga v tej razpravi lahko upravičeno označimo tudi kot znanilca judovsko-krščanskega dialoga na Slovenskem. Ta dialog oz. naperi za dialog se na poseben način zaokrožajo prav s to (in predhodno) številko revije *Edinost in dialog*, ki je v sodelovanju s *Centrom judovske kulturne dediščine Sinagoga Maribor* in s podporo ARRS-ovega raziskovalnega programa *Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti* P6-0262(A) obeležila 55. obletnico objave koncilske izjave *Nostra Aetate*.

V tem smislu je bil Aleksič »pred svojim časom«, saj tudi papež dandanes, pol stoletja po prelomnih dogodkih, spodbuja k celostnemu dialogu in k preraščanju zgolj akademskega sodelovanja:

Do sedaj se je judovsko-krščanski dialog pogosto odvijal v okolju, bolj dodeljenem strokovnjakom. Specifična poglobitev in poznavanje sta bistvena, a nista dovolj. Ob tej poti je treba hoditi po še eni, širši, kjer se razdajajo sadovi, da dialog ne bi ostal izključna pravica nekaterih, ampak bi postal rodovitna priložnost za mnoge. Prijateljstvo in dialog med judi in kristjani sta namreč poklicana prestopiti meje znanstvene skupnosti. (Vatikan, 28. februar 2019)

Sveto pismo ni »dokument znanstvenih poročil« (Aleksič 1966, 81), temveč zapis dialoga med Bogom in človekom, iz katerega »diha življenje« (1962, 163). V skladu s Franciškovno pobudo<sup>12</sup> hoče povedati, da je dialog

11 »Včasih smo, ko smo ga omenjali, namesto priimka uporabljali besedo *rabin*. Tako zelo smo ga povezali s snovjo, ki jo je predaval. Najbrž zato, ker smo v njegovih urah čutili, da je z dušo in telesom med preroki, pesniki in modrijani Stare zaveze. Predvsem pa je trdno veroval, tudi to smo zaznavali, da nam po vseh teh spisih govori sam Bog, nas spodbuja, svari, uči moliti in živeti.« (Peklaj 1998, 189)

12 Gl. tudi apostolsko konstitucijo *Veritatis gaudium*, v kateri Francišek v kontekstu teoloških oz. cerkvenih študij izrazi mnenje, da dialog »ne more biti 'taktične' narave, ampak izraz notranje nuje, da bi kot skupnost izkusili veselje resnice« (Palmisano 2018, 228).



pravzaprav vera, torej poklicanost, ki se lahko živi<sup>13</sup> le v eksistencialnem smislu »sedaj in tu, sredi življenja na zemlji, najsi bo v hiši ali delavnici ali za katedrom, kjer si bodi« (1962, 164).

»Treb pa je, bi k temu pripomnil, da se v poznanje Sv. pisma, in to celotnega, bolje poglobljamo kakor doslej.« (1974, 66) Kristusa torej ne moremo razumeti, če prej nismo razumeli Svetega pisma v celoti, tj. Izraela v njegovi zgodovinski stvarnosti, kajti Bog se je najprej razodel Izraelu v Stari zavezi. Takšno zavedanje »mora prežeti in prešiniti tudi nas, današnje kristjane, preden se spustimo v dialog z modernim človekom, če naj ne govorimo v prazno« (1967b, 178).

## Kratica

**BR** *Dei Verbum, Dogmatična konstitucija o Božjem razodetju*

## Reference

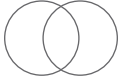
- Aleksič, Jakob.** 1951. Okrožnica Humani generis in svetopisemski študij. *Zbornik Teološke fakultete* 1: 69–88.
- . 1955. Judejska puščava je spregovorila. *Zbornik Teološke fakultete* 5: 99–148.
- . 1958. Mrtvomorski rokopisi – Sv. pismo in krščanstvo. *Zbornik Teološke fakultete* 8: 72–123.
- . 1962. Sv. pismo včeraj in danes. *Zbornik Teološke fakultete*: 163–184.
- . 1965a. Sveto pismo kot verska in zgodovinska knjiga. *Bogoslovni vestnik* 25/1–2: 4–11.
- . 1965b. Judovstvo v luči ekumenizma. *Bogoslovni vestnik* 25/3–4: 231–253.
- . 1966. Božja beseda in faktor časa. *Bogoslovni vestnik* 26/1–2: 79–88.
- . 1967a. Enotnost obeh zavez. *Bogoslovni vestnik* 27/1–2: 3–20.
- . 1967b. Leto vere v luči svetega pisma. *Bogoslovni vestnik* 27/3–4: 170–178.
- . 1968. Red božje navzočnosti v Sv. pismu. *Bogoslovni vestnik* 28/1–2: 60–79.
- . 1970. Progresivni značaj božje besede. *Bogoslovni vestnik* 30/1–2: 135–146.
- . 1974. Biblično in zahodno pojmovanje spoznanja. *Bogoslovni vestnik* 34/1: 60–67.

13 »Monoteistični človek Sveto pismo živi; živi v citatih, ki so zanj odločilni; Sveto pismo ga napolnjuje, spreminja in ga spreminja v novega človeka. Zato ne pripada več sebi, ampak svojemu Odrašeniku. To ga dviguje nad neposredno danost, nad politično vsemogočnost države. V jedru tega novega človeka pa je mojzesovsko razlikovanje: zmožnost, da spozna resničnega Boga, ga loči od malikov in se zanj odloči. To je najgloblja zmožnost, ki jo prinaša svetopisemski duh: monoteističnega človeka opremlja z zmožnostjo, da kakor ladijski gredelj zareže v najglobljo resničnost in loči resnično od neresničnega.« (Petkovšek 2018, 251–252)



- . 1975. Mesijanska vloga hebrejskega glagola. *Bogoslovni vestnik* 35/4: 408–414.
- . 1978. Sveto pismo – zapis dialoga med Bogom in človekom. *Bogoslovni vestnik* 38/3: 242–254.
- Cavendish, Richard, in Trevor O. Ling, ur.** 1988. Mitologija. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Dolenc, Jože.** 1982. Dr. Jakobu Aleksiču v spomin. *Mohorjev koledar*: 103–104.
- Kolar, Bogdan.** 2013. Aleksič, Jakob, prelat (1897–1980). *Slovenska biografija*. Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstvenoraziskovalni center SAZU, 2013. Izvirna objava: 2013. *Novi Slovenski biografski leksikon: 1. zv. A*. Ljubljana, Znanstvenoraziskovalni center SAZU.
- Krašovec, Jože.** 1980. Profesor dr. Jakob Aleksič. *Bogoslovni vestnik* 40/4: 492–499.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2019. Občestvo kljub različnosti: Pavlovo razumevanje koinonije v Pismu Galačanom (Gal 2,9). *Edinost in dialog* 74/1: 175–193. <https://doi.org/10.34291/edinost/74/matjaz>
- Palmisano, Maria Carmela.** 2018. Apostolska konstitucija Veselje resnice (Veritatis gaudium): papeževi izzivi in naš(a) odgovor(nost). *Edinost in dialog* 73: 225–233.
- Pekljaj, Marijan.** 1998. Prof. dr. Jakob Aleksič: ob stoletnici rojstva. *Mohorjev koledar*: 189–192.
- Petkovšek, Robert.** 2018. Veselje resnice in svetopisemski monoteizem. *Edinost in dialog* 73: 235–258.
- . 2020. ‚O pravi razdalji‘: pogled z vidika mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 80/2: 293–320. <https://doi.org/10.34291/BV2020/02/Petkovsek>
- Pevec Rozman, Mateja.** 2017. Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena. *Bogoslovni vestnik* 77/2: 289–301.
- Platovnjak, Ivan.** 2020. The Understanding of Spirituality among Slovene Catholics on the Basis of the Survey »Sacrifice in Christian Spirituality«. *Synthesis Philosophica* 69/1: 217–234. <https://doi.org/10.21464/sp35112>
- , in **Tone Svetelj.** 2018. Atheism – an Incentive to Discover the Importance of Discipleship in Christianity. *Bogoslovni vestnik* 78/2: 375–386.
- Skralovnik, Samo.** 2019. Jakob Aleksič – znanilec pomladi biblične znanosti. *Edinost in dialog* 74/1: 29–56. <https://doi.org/10.34291/edinost/74/skralovnik>
- Stainer, Štefan.** 1980. Nagrobni govor ob smrti prof. dr. Jakoba Aleksiča. *Bogoslovni vestnik* 40/4: 496–497.





*Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)*  
*Besedilo prejeto Received: 8. 1. 2021; Sprejeto Accepted: 5. 3. 2021*  
UDK UDC: 821.163.6(497.411)(=411.16)  
DOI: 10.34291/Edinost/76/Stanonik  
© 2021 Stanonik CC BY 4.0

Marija Stanonik

## Judje v prekmurski literaturi: na primeru Jožefa Smeja in Miška Kranjca

*Jews in Prekmurje Literature: The Case  
of Jožef Smej and Miško Kranjec*

**Izvleček:** Po zaslugi nekdanjih ogrskih/madžarskih zakonov se je v Prekmurju najdlje ohranila dokaj kompaktna judovska skupnost v današnji Sloveniji. Prispevek se osredotoča na primerjalno analizo Židov/Judov v literaturi dveh glavnih osebnosti prekmurske literature. Že v poimenovanju oseb, ki so predmet tukajšnje obravnave, se razhajata. Prvi govori o Židih, drugi o Judih. Posvetili smo se temu, kaj ju v literaturi še ločuje in kaj morda povezuje. Miško Kranjec se je izvil iz prvotno krščanskega habitusa in postal izrazito socialno angažiran pisatelj, kar je zaznamovalo tudi njegovo stališče do Židov, ki jih njegove literarne osebe doživljajo kot pripadnike izkoriščevalskega razreda. Jožef Smej je že kot katoliški duhovnik zavezan evangelijskemu poslanstvu, ki mu tudi drugi vatikanski koncil do sorodnih verstev narekuje dialoško držo. Judje iz njegove literature so globoko verne in tragične osebe.

**Ključne besede:** Prekmurje; literatura; Miško Kranjec, Jožef Smej; Judje/Židje; veroizpoved, socialna diferenciacija, nazorska diferenciacija, medreligijski dialog, Biblija

**Abstract:** *Thanks to the former Hungarian laws, Prekmurje is the region of Slovenia where a fairly compact Jewish community has been preserved for the longest time. The article focuses on the comparative analysis of the Jews in the literature of two main personalities of Prekmurje literature. They differ already in the naming of the people who are the subject of the discussion here. The first addresses Jews as »Židi«, the second as »Judi«. We researched what else separates them in literature and what might connect them.*

*Miško Kranjec evolved from his originally Christian habitus and became a distinctly socially engaged writer, which also marked his attitude towards the Jews, whom his literary figures perceive as members of the exploitative class.*

*As a Catholic priest, Jožef Smej is committed to the Gospel mission, to which also the Second Vatican Council dictates a dialogical stance towards related religions. The Jews in his literature are deeply religious and tragic figures.*

**Key words:** *Prekmurje; literature; Miško Kranjec, Jožef Smej; Jews; religion, social differentiation, ideological differentiation, interreligious dialogue, the Bible*

## Uvod

Čeprav je, resnici na ljubo, motivika judovstva v literaturi Miška Kranjca in Jožefa Smeja bolj ali manj obrobna, omogoča tukajšnja obravnava večplastni, celo kronološki vpogled v judovstvo na tistem koščku slovenske zemlje, ki je nekaj kratkih let pripadala davni Metodovi škofiji,<sup>1</sup> in neznani avtor<sup>2</sup> posledice njenega razpada primerja z davno usodo izvoljenega ljudstva.

Miško Kranjec (1908–1983) in Jožef Smej (1922–2020) sta še imela priložnost, da sta se z njimi srečevala v živo in to svojo izkušnjo prenesla v svoje ustvarjanje.

Prispevek se želi osredotočiti na primerjalno analizo Židov/Judov v romanih dveh poglavitnih, uglednih, vsak s svoje strani protežiranih osebnosti prekmurske literature. Kaj ju v literaturi ločuje in morda povezuje?

Že v poimenovanju oseb, ki so predmet tukajšnje obravnave, se razhajata. Prvi govori o Židih – z nikoli zares predelano bolečino zaradi družbene prikrajšanosti v otroštvu, drugi o Judih, »izraelitih« po prekmursko, z dialeško držo, ki daleč prehiteva teološki nauk iz dogajalnega časa v njegovih romanih.

## 1 Jožef Smej

Najbrž po zaslugi nekdanjega ogrskega/madžarskega zakona se je v Prekmurju najdlje ohranila dokaj kompaktna judovska skupnost

---

1 »Čustva, kakršno je oznanjal sv. Metod, ne bi se bili branili polabski Slovani. Ono bi jim bilo oplemenitilo staro omiko in rešilo narodnost. [...] Lepa cerkev Marije Vnebovzete stoji neki prav tam, kjer so zagrebli sv. Metoda pred 1000 leti. Tu je najtožnejša gomila slovanska. V Metodovem grobu leži pokopana slovanska jedinstvo. Danes nima Slovanstvo nobene vodilne ideje, ki bi kakor električna iskra prešinjala in vnela vse njegove ude. Sleherno pleme se osamelo bojuje za borni svoj obstoj. Razcepljenost in mržnja prevladujeta posamične pojave vzajemnosti. Naš duševni kralj Matjaž, naš Metod, še vedno spi na Velehradu ... Z juga je šla gori pohlevna želja, naj se da letošnjim velgraškim romarjem v podpis prošnja do sv. Očeta, naj nam povrne o tisočnici biser Metodov – presladko slovansko liturgijo. Na Velehradu so bili gluhi. Mi pojdemo na Velehrad! Kakor Židje k razvalinam svetišča sionskega. Na njegovih razvalinah se spominjajo davno zašle slave in nekdanje veličastne službe božje ... in plakajo.« (Pogled na stari Velehrad [Velegrad?] 1885, 205–206)

2 Najbrž Anton (Ante) Trstenjak.





v današnji Sloveniji vse do nacistične okupacije Madžarske sredi druge svetovne vojne, ko so Judje doživeli podobno usodo kot drugod po zasedeni Evropi.

V dualistično urejeni državi<sup>3</sup> je bilo po 53. členu madžarskega državnega zakonika iz leta 1868 uradno priznanih pet veroizpovedi: katoliška, reformirana (kalvinska), augsburška (evangeličanska), vzhodno grška (pravoslavna), uniatska (grškokatoliška) in *judovska*.<sup>4</sup>

Tako pridemo do motiva Judov, po prekmursko »izraelitov«, v Smejevi trilogiji. Njegove knjige *Po sledovih zlatega peresa* (1980), *Ivanocyjeva skrivnost* (2012) in *Psalmi vaškega župnika* (1992) so izrazito kronotopične, saj zajemajo zgodovino *Slovenske okrogline/Slovenske pokrajine*, današnjega *Prekmurja*,<sup>5</sup> od srede 18. stoletja do srede 20. stoletja.

Tako kot na splošno<sup>6</sup> se je o njegovih pripadnikih tudi v *Slovenski okroglini* govorilo marsikaj nečednega (Smej 2012, 174), v kar prekmurski škof nikoli ne zavije, čeprav ne taji njihove prebrisanosti: drzni in prekanjeni, hkrati šaljivi žepar, ki se pa brani, da je »pošten sin Izakov in Jakobov« (Smej 1980, 249), si ne more kaj, da ne bi župniku izmaknil pravkar pridobljenega in plačanega dragocenega prekmurskega slovenskega rokopisa *Domacse vracsitelsztvo*<sup>7</sup> z obešenjaško sofistično utemeljitvijo: »Mikloš je katoliški duhovnik, zato mora vse zapustiti, kakor je rečeno v evangeliju. Če mora zapustiti ženo, hišo, njive, mora toliko bolj zapustiti tudi svoje rokopise. Da se bo lažje ločil od njih, mu moram pomagati. Kako naj mu pomagam? Tako, da mu rokopis odnesem.« Prešine ga: »Vrač bom, penez bom imel kakor nekdanj kralj Salomon!« (254) Skrije ga pod cerkveni prag in se pridruži drugim beračem.

3 Avstrijsko-Ogrska pogodba je bila sklenjena 1867 (*Enciklopedija Jugoslavije* 1983, 383 sl.).

4 Za prenašanje verske tradicije je veljalo pravilo: spol sledi spolu. Primer: »Če bi se mi bil rodil sin, bi bil po državnem zakonu Jud, dal bi ga obrezati; ker pa se mi je rodila deklica, sem jo dal krstiti in sem jo tudi vzgojil v veri njene matere.« (Smej 2012, 146, 369)

5 Kakor so to upravno enoto poimenovali v 20. stoletju po priključitvi prvi Jugoslaviji.

6 Prim. konkretne raziskave na to temo (Valenčič 1992; Krabonja 1995, 789–810; Štepec 1995, 811–827; Mlakar 2019, 179–186).

7 *Domacse vracsitelsztvo* [= *Domače zdravilstvo*]. Ob njem je omenjena letnica 1731 (Smej 1989, 246).



Kuharica Magdalena pravilno sklepa, kdo bi utegnil biti tat. Ko se mu približata dva oborožena vojščaka, se širokousti, da je »pravoverni Jud, ki rad prepeva psalme« (256): »Jahve naj vodi vajino usodo. Gad ob stezi naj piči sovražnikovega konja v peto, da njegov jezdec pade vznak. Vsemogočni naj vaju blagoslavlja z blagoslovi neba, z blagoslovi brezna, z blagoslovi prsi in materinega telesa,« (249) in še naprej brezbrizno prepeva: »Gospod je moj pastir, po zelenoj travi pase mene i k hladnim vodam me pela.« (256)

Ta čas se pri obedu plebanuši, duhovniki, pogovarjajo, da je znameniti rokopis morda izpod peresa nekega slovenskega doctorja medicusa. Mikloš Küzmič, sam človek peresa,<sup>8</sup> pa usmeri pogovor na višjo raven, s čimer se izrecno katoliški pisatelj oddolži svojemu poslanstvu: »Vse izgine brez sledu, razen tistega, kar človek napiše. Tisto postane last naroda. Nepreklicna last. [...] Judje so bili zmožni za denar prodati vse razen svojega slovstva.« (253–254) Smej v biografskem romanu o duhovniku dr. Francu Ivanocyju – Kodili (1857–1913)<sup>9</sup> kar najlepše osonči tiste, ki živijo s starozaveznim Svetim pismom do današnjih dni, s čimer odpravi enostranski, predsodkov poln pogled nanje.

Zdravnik, po rodu Nemeč, ki se je odlično naučil ravénskega prekmurskega dialekta in (po smejevsko!) rad ponavlja: »Ljudstvo med Muro in Rabo ima sladek jezik (blagodoneč jezik), hladno kri, vroče srce in trdo kožo.« Bil je Jud. Ob velikih praznikih se je v katoliški soboški župnijski cerkvi svetega Nikolaja udeležil službe božje. Ostal je vse življenje samski. Mamon (denar, bogastvo) ni bil njegov bog, samo Adonaj, Jahve. Zdravil je večidel zastonj. Ko so ga vprašali, koliko naj mu plačajo, je po navadi odgovoril: »*Lehana aba Jerušalainu*, to je prihodnje leto v večnem Jeruzalemu!« (Smej 2012, 52–53)

V skrajni sili so ga poklicali k Rozaliji Hujs iz Kūkeča. »Kirurguš« je očetu razložil resnost hčerine bolezni: »Verujete v Boga?« [...] Z Miklošovega obraza razbere pritrdilen odgovor in nadaljuje: »Tudi jaz verujem. [...]

8 Mikloš Küzmič (1737–1804) je prvi prevajal svetopisemska in liturgična besedila za katoliško rabo v prekmursko slovenščino (*Leksikon* 1996, s. v. »Slovenska književnost«).

9 Imel je veliko možnosti, da bi postal ugleden član madžarske cerkvene hierarhije, a je raje postal podeželski župnik in tako pomagal kljubovati pritiskom hude madžarizacije slovenskega prebivalstva v Prekmurju.



V dvainsedemdesetem psalmu beremo *Hvaljen bodi, Gospod Bog, Bog Izraela, ki sam dela čudeže*. Verujete v čudeže? Vprašujoče se ozre na Mikloša, potem ko je posebej poudaril besede Boga Izraela in *nejfleoth, čudež*.« (54)

K bogojanskemu župniku Štefanu Benkoviču pošlje po zdravilno zelišče, ki je zares čudežno učinkovalo. Tako je rešil Ivanocyjevo mater, še preden je to postala.

Jud je bil tudi stari Jakob Gonai, ki reši iz finančne zadrege Franca Ivanocyja, daleč naokrog znanega tišinskega župnika. Ta se je moral večkrat zagovarjati zaradi najrazličnejših obtožb, predvsem zaradi zavze-manja za enakopravnost slovenskega jezika, na skrivnem pa ni »nikoli rovaril proti madžarski oblasti« (Smej 2012, 362).

Po odločitvi sodišča, da mora plačati denarno kazen namesto učitelja, krčmarja in katoliških vernikov, se Ivanocy v hipu odloči, da bo na dražbi prodal dom v Andrejcih. Zanj sta se potegovala krajevni župan in Jud iz Murske Sobote, Jakob Gonai, ki je bil pred dobrimi petindvajsetimi leti gradič prodal Ivanocyjevemu očetu. Nepričakovano se jima pridruži še tretji interesent, Jakob Gonai st., Jud iz Csorne, bratranec soboškega Juda, ki temu pojasni, da po smrti slepe hčerke želi ravnati v duhu Danijelovega nasveta Nabuhodonorju: *Parak khattaim*, kar pomeni: »Zbriši svoje grehe z usmiljenjem do bednih.« (Dan 4,24) Na dražbi ga prekosi, da mlajšemu Jakobu zavre kri. Toda vsi ostrmijo, ko sporoči, da je v Ivanocyjevem imenu pripravljen poravnati s sodišča zaukazani znesek, gradič pa ostane še naprej njegov (Smej 2012, 369–370).

Jud iz Csorne ni prihitel na dražbo kot *deus ex machina*. Z Ivanocyjem sta se spoznala pred nekaj desetletji po zaslugi Judove slepe hčerke, ki je bila glede na materino veroizpoved katoličanka. »Jaz sem Rebeka,‘ se mu predstavi v kostanjevem drevoredu. ‘Pa ne misli, da sem Judinja, čeprav je moj oče Jud. Krščena sem. Katoličanka. Kakor moja mati.‘« (157) Tudi njen oče bi se že bil dal krstiti,<sup>10</sup> ko žene ne bi premotil neki popotni

10 Za krst in sprejem člana judovske veroizpovedi v katoliško vero je obstajal poseben obred, ki ga Jožef Smej natančno opiše na primeru dijaka Samuela Stangla v Győru 1753. leta. Tudi novo ime



godbenik. Njun globoki pogovor obema seže v srce. Ona ga želi osvojiti, zato je zaprepadena, ko izve, da ji kot bogoslovec ne more slediti. Žensko vztrajna mu piha na dušo: »Lepota je močnejša od znanosti. Če sem lepa, mi je od Boga določeno, da pojdeš z menoj na skupno življenjsko pot. [...] S teboj bi živela in umrla, bila bi kruh potomcem do tretjega in četrtega rodu.« (166.167)

Njun pogovor zmoti Rebekin oče. »Čistokrven Jud.« (169) Smej si dá veliko opraviti z njegovim opisom, kot da želi razbiti stereotipe o pojavnosti njegovega rodu. Doslednost v izpolnjevanju pravil ali plemenitost njegovega značaja se vidi iz njegove odločitve, da hčerko vzgaja v veri njene matere. »Poudarjam: v veri, ne pa po zgledu matere moje ljube Rebeke.« (170) »Do kraja pošten Jud« (173) v Jezusovem govoru na gori odkriva veliko skupnega s starozaveznimi psalmi in pregovori. »Pri neki preprosti judovski ženi tam iz Jezusovih časov so našli njeno zapuščino. [...] Eno odejo, zvitek Psalmov in zvitek Pregovorov!« (171)

V pogovoru med študentom Ivanocyjem in Rebekininim očetom smo pričali, kako utegne doživljati Jezusa pripadnik Stare zaveze: »Sebe je postavil namesto Boga. Glede jeze, prešuštva, ločitve, prisege, maščevanja, ljubezni do sovražnikov daje samozavestno svojo zakonodajo: JAZ PA VAM PRAVIM ... šestkrat to ponovi. To je odmev tistega JAZA iz gorečega grma. JAZ sem, ki sem [prim. 2 Mz 3,14].« (173)

Jakob Gonai se ne strinja z Jezusovim napotkom »*Če ti hoče kdo na silo, po krivici vzeti suktnjo, mu povrh pusti še plašč*« (Mt, 5,40). Čeprav mu je simpatičen, ga ne more sprejeti za odrešenika: »Ni prinesel svetovnega miru, ni olajšal bede sveta, ni razodel skrivnosti, zakaj trpijo tudi nedolžni. Zakaj se je moja Rebeka morala naroditi slepa?« Njegova mila hči tu protestira: »Očka, jaz bolje vidim kakor ti! Ali si pozabil na 8. vrstico 146 psalma: Gospod odpira oči slepim?« Ona se ne čuti tako prikrajšane zaradi slepote, kakor zaradi nje trpi njen oče. Smej v naravnost mistični sceni slika njuno doživljanje evharistične daritve v najsvetejšem trenutku. Kljub temu ostajata vsak na svojem bregu: »Ti ostaneš pri eni, sveti, katoliški, apostolski

---

je moral izbrati. »Po tretjem očenašu ga je kanonik prijel za roko in peljal v stolnico, rekoč: Stopi v cerkev božjo, da prejmeš krst in boš imel delež s Kristusom in njegovimi svetniki!« (Smej 1980, 125)



in trajni Cerkvi (peklena vrata je ne bodo premagala! [Mt 16,18]), jaz pa ostanem pri večnem Izraelu.« Ne zaradi bahavosti, temveč zaradi bolečine, s katero izpolnjuje predpis in s tem obljubo izgubljeni ženi, in zaradi želje po hčerkinu sreči prizna: »Kakor sodnik Jefte [prim. Sod 11,29-40] sem žrtvoval svojo edinko. Kot veren Jud do zadnjih vlaken svojega uma in srca vzgajam Rebeko v katoliški veri. Poleg Svetega pisma Nove zaveze ji razlagam tudi psalme. Mar ni psalter tudi vaša pesmarica?« (173)

Ugotovitev je izraz veselja, da obstajajo med Judi in kristjani tudi skupne molitve. Od časa do časa sta jih z Rebeko prepevala. Bral ji je iz Stare in Nove zaveze, vsak dan kaj iz evangelijev. In ona, zvesta Jezusu, pred smrtjo očetu naroči, naj ji da na nagrobnik vklesati: »ENO VEM, DA JAZ, KI SEM BILA SLEPA, ZDAJ VIDIM (Jn 9,25).« (369)

Njen užaloščeni oče je prepričan: »Rebeka je bila boljši Abrahamov otrok kot marsikatera Judinja ...« (369)

## 2 Miško Kranjec

Kranjčev pisateljski opus je preobsežen, da bi tukajšnji prispevek lahko zajel obravnavano motiviko v vseh njegovih delih. V številnih razpravah o njih jo je načel že Franc Zadavec (1988, 94–96). *Mladost v močvirju* (1977), tj. s stoječo vodo namočena krajina in ubožne razmere večine njenih prebivalcev, ga je zaznamovala za zmeraj. *Rdeči gardist* 1–3 (1950; 1964; 1965; 1967) pa nakazuje njegovo lastno družbeno angažirano prihodnost.<sup>11</sup>

Na podlagi pregledanih del se izkaže, da ima Kranjec pred očmi zgolj enega tipičnega Žida, ki se z različnimi imeni seli iz knjige v knjigo. Okarakteriziran je le s tipičnimi lastnostmi: vaški mogotec – gostilničar ali trgovec; prijazen do tistih, ki imajo denar, in zoprn tistim, ki ga nimajo.

11 Poleg omenjenih dveh knjig so v tukajšnjo analizo vključena še dela *Pisarna* (1950), *Ljubezen Heli Weiszove, Režonja na svojem* (1973).



## 2.1 *Pesem ceste (1934)*

Na vstopni točki še ni individualiziran, niti z imenom ne: Taš se jezikavim ženskam umakne k »židu«<sup>12</sup> in tam lahkomišlno zapravi prihranke, namenjene za obnovo hiše, saj se je nameraval poročiti: »Žid je bil izvrsten človek, to je Taš vedel [...] Če greš k židu, je skoraj huje, kot bi stopil k samemu hudiču. A kaj, ko drugod niso imeli žganja. Celó obed mu je židinja dala zastonj. Čeprav je Taš vihal nos nad tem, kar je židinja skuhalo, je naposled le prijel za žlico, ko je videl, da je jed čista in okusna.« (Kranjec 1934, 15) Ko je »Tašu zmanjkalo denarja, [...] pa žid ni bil več tako prijazen. Vrag ga vzemi, saj je Taš dobro vedel, kako je z židom. [...] Žid, močan dedec, ga je zgrabil za vrat in ga postavil pred hišo. Vrag po židu!« (16)

## 2.2 *Pisarna (1950)*

Trije potniki so prvič v svojem življenju prihajali v Ravno. Molče so se predajali vsak svojim mislim.

Miha Koudila je peljal svojo revno družino z dvema vrečama zrnja, s katerima se bodo pretolkli čez zimo: »Težko bo za sleherni krajcar. No, samo da imamo streho ...«

- »Ali bo Žid mene ali jaz njega,« si je del Požgaj, ko je gledal pred seboj Žida.

- »V desetih letih moram obogateti,« si je rekel Žid. »Potem lahko začnem v mestu.«

Voznik pa si je dejal: »Za kozarček žganja ne bo dal nobeden.« (Kranjec 1950, 6-7)

Le Koudila, ki ima na vozu nosečo ženo in štiri otroke, je vozniku pripravljeno pomagati izvleči voz iz blata. Požgaj se za prošnjo ne zmeni, Žid Hohner takoj pokaže svojo naravo: »Plačal sem, da se peljem, ne pa da sam potiskam voz. [...] Če bom hodil peš, mi boš vrnil.« Voznik osupne:

12 Samo v tej knjigi je »žid« pisan z malo začetnico, v naslednjih je že pisan z veliko začetnico.



- »Figo, pa še lahko kar dve, če hočeš! In čeprav si stokrat sin izvoljenega ljudstva. Rajši Koudili vse kakor tebi en sam krajcar. Smrdiš mi!«

- »Smrdiš ti po kravjeku, sin živinskega plemena,« je rekel Žid. »Jaz pa sem otrok izvoljenega ljudstva.«

- »Pritepenec si,« je dejal voznik. »Bog, ki ste ga križali, že ve, zakaj vas je razgnal po svetu.« Koudila skuša opravičiti neuglajenega voznika in se spoštljivo obrne k Židu: »Naj ne zamerijo, če bom vprašal: 'Ali so tu doma?'« Žid pa ga žaljivo zavrne: »Ne hodi z mano vštric, tudi ti smrdiš.« Mihi se je uprlo in ni Žida več niti vikal, kaj šele onikal: »Smrdiš ti in tvoj rod! Strgan kakor berač, ohol pa kakor grof!« (6)

Žid je zvečer dejal ženi:

»Trgovine nimajo tako rekoč nobene. Mislim, da nama bo uspelo. Nočem, da bi tu poginila. [...] Nato je pobožno vzdihnil zase: O gospod vojnih trum, ne zapusti in ne zavrzi svojega hlapca. Usmili se ga v tej strašni vasi med razkolniki. Pomagaj mu, da se čim prej reši od tod ...« To pomoč je Hohner videl določno v denarju in veroval trdno v njo. (10)

Ko je župan odbil prošnjo Marku Požgaju, naj mu da v zakon svojo starejšo šepajočo hčer, mu je ta segel v roko, rekoč: »Škoda, da se nisva pobotala. Zdaj bo Žid obogatel, ne vaša hči in vi ...« (11)

Oba, Požgaj in Žid Hohner, sta se trudila imeti z oblastjo urejene odnose. Žid je sicer skušal pri žandarjih vzbuditi sum o konkurentu, a se mu ni posrečilo: »Trgovcev je. Listine ima v redu. Izdala jih je naša oblast.« (12)

Hohner in Požgaj sta mešetarila vsak na svojem koncu vasi. Aron Hohner je molil za blagoslov k Jehovi, Požgaj je kadil pipico. Poročil se je s priletno vdovo, ki je skrbela za prodajalno, sam pa s konjem odhajal po kupčiji. Židu je šlo bolje: »Žid je Žid, toda pri njem laže in bolje prodaš pa tudi kupiš ceneje. Pogaja se s teboj.« (13)

»Bog vseh Izraelcev je imel s Hohnerjevimi prošnjami in molitvami obilo opravka, še več pa z njim samim, da ga je rešil neprijetne konkurence



s Požgajem. In res mu je pomagal: po treh letih je Hohner kupil od občine kos močvirnega sveta poleg Reckovih.« Tam je postavil veliko hišo, odprl v njej trgovino in gostilno, Požgaj pa jim je posojal denar. Samo Miha Koudila je vsako pomlad odhajal po svetu za kruhom, vsako jesen se je vračal. (13–14)

Židinja Helena je po šestih letih skupnega prihoda v Ravno povabila v hišo Koudilovo ženo za pomoč, z obljubo, da ji bo plačala ali dala kaj za otroke. Tu je priložnost za socialno razsežnost Kranjčeve literature in njegovo distanco do krščanstva, ko se žena Lena v Židovi hiši začne primerjati: hkrati so prišli v Ravno. »A kje sta danes in kje smo ostali mi? Povrhu so židovske vere, molijo krivega boga, mi pa pravega. Kristusa so križali, so nam vedno pravili v cerkvi, in bog jih je zato razgnal kakor čredo po svetu, srečo pa jim je le dal. Nas ni razgnal, zato pa moramo sami po svetu ...« (14)

Že nekaj let je vrelo in začela se je prva svetovna vojna. Požgaj je bil vpoklican na fronto. V Ravnem sta še samo župan in Žid, ki je imel sam trgovino, mislila na zmago. Najprej sta se veliko shajala pri pijači, nato pa se nevarno sprla. V prerekanju ju je presenetil Požgaj, ki se je bil vrnil s fronte, saj sta bila prepričana, da sta se ga znebila. Dal si je duška in obema prisolil za-ušnico. Miha Koudila je bil temu priča in Žid Hohner je verjel, da mu bo to koristilo na sodišču.

Beltinci so doživeli t. i. revolucijo z množico kmetov, ki so se na sejamski dan vrgli na grofovski grad in židovske trgovine ter razbili sinagogo. V Ravnem se je vaški srd znesel nad Hohnerjem – okrivili so ga za vse na svetu, tem bolj, ker so nekateri mislili predvsem na Židovo trgovino.

Aron Hohner do konca ni verjel, da bo država propadla ali da bi mu Ravenci kaj storili; »imel jih je za prevelike bedake«. Ko pa so sodelovali v beltinskem upor in mu »[s]poročili, da pridejo na večerjo«, ga je zajel obup. Miho Koudilo je naprosil, naj mu z otroki pomaga poskriti imetje, in razglasil, da bo razprodaja po najnižjih cenah. Čeprav jim oče ni dovolil, so se z materjo dogovorili, da bodo iz Židovih zalog vzeli le po nekaj kosov mila in drugega, česar so zares potrebni.

Medtem ko se je Koudilo v službi nočnega stražarja čutil odgovornega le, da trgovino obvaruje pred ognjem, je Žid od njega zahteval, naj mu varuje





imetje, sam pa je zbežal v mesto. Vrnil se je z vojaki, da so zasliševali in pretepali domačine. Vsi so na vprašanje, koga so še videli v trgovini tisti večer, omenjali Miho Koudilo z njegovim stražarskim batom, on pa ni ovadil nikogar, ker mu to ni bilo mar, in je pač pazil na ogenj, ki bi lahko nastal. Bila da je revolucija, o kateri ni imel nikakršnih navodil. Hohner naj bi bil takrat privedel vojake. Dva od njih sta planila nadenj do krvi. Povrhu mu je še Žid oponesel: »Sosed, mislil sem, da ste bolj pošteni ...« (40) Šele tedaj je oče izvedel, da je eden od sinov odnesel za družino zaboj mila in zaboj sladkorja.

Petdeset Ravencev so odpeljali v Sombotel, jih temeljito pretepli, po dveh tednih pa jih je tam osvobodila revolucija. Ko so se vrnil, Žida Hohnerja niso več našli v Ravnem. Svoje premoženje, razbito hišo in požgani hlev je za polovično ceno prodal Požgaju. (46)

### 2.3 *Mladost v močvirju* (1977)

Miško Kranjec je izstopil iz prvotno krščanskega habitusa in postal izrazito socialno angažiran pisatelj, kar je zaznamovalo tudi njegovo stališče do Židov, ki jih njegove literarne osebe doživljajo kot pripadnike izkoriščevalskega razreda. To pride najbolj do izraza v avtobiografskem romanu *Mladost v močvirju* (1977), v katerem je večina motivov, ki jih je literarno predelane mogoče prepoznati že v prejšnjih Kranjčevih delih.

#### 2.3.1 Socialna diferenciacija

Žid Reich je bogatel, ne da bi bil kdo mogel reči, da je komu ukradel en sam krajcar. Prekupčeval, prodajal, cel dan čepel v trgovini ali na vozičku do mesta in nazaj, spravljaj denar, bogatel, v duši pa postajal čedalje bolj reven, kljub vsemu znanju in poznavanju sveta, ki ga je imel. (Kranjec 1977, 246)

Osrednjo vlogo v tem delu ima družina Žida Reicha, še posebej edinka Iluš, ki ji starša zaradi družbe dovolita otroško prijateljstvo s sosedom Miškecem. To naklonjenost on in njegov starejši brat Lojz pridno izkoriščata. Izzivalne besede in odločitve Kranjec zmeraj da izreči in izvesti starejšemu bratu Lojzu, ki je seveda njegov alter ego.



Na primer, ko Lojz izsiljuje strica z grožnjo, da bo nabrane noge raznih ptic odnesel Židu, če od njega ne bo dobil nič zanje. »Že res, da je Žid nekaj čenčal, da bi on ... Židje že znajo vse preprodati.« (60) Tam sta že izmaknila kakšno malenkost. Lojz si že izmišlja situacijo, kako bi se to dalo izpeljati za tri ali štiri velike žeblje. Oče mu je to strogo prepovedal. A brata sta to premišljeno izpeljala.

»A veš, kje ima Žid žeblje?« mi je dejal Lojz, ko sva ostala sama. Židovo trgovino sem dobro poznal, vedel sem, kaj ima po predalih. Ne le, da sem hodil kupovat vse, kar smo potrebovali doma, Židova hčerka Iluš me je včasih potegnila v trgovino, ko da si jo morava ogledati, in naj se je Žid še tako jezil, preden je dekle izrinil iz trgovine, je že minilo nekaj časa. [...] – vedel sem tudi, kje ima Žid žeblje vseh vrst. [...] Sam ne vem, kdaj in kako sva se kar na vsem lepem znašla na Židovem zagrajenem dvorišču, kjer je Lojz zapletel Iluš v igro, nazadnje pa jo razjezil, da je pograbila mene za roko in rekla: »Pojdi, Miškec, se bova sama igrala.« [...] Znašel sem se v popolni grešni priložnosti, pa tudi dolžnosti [...] »Stran od žebļev,« mi je nekaj prigovarjalo, in verjel sem, da je to moj angel varuh, ki se je prav gotovo zanalašč pritihotapil za nama z Iluš v trgovino, da bi me bil obvaroval.

In najbrž bi mu bilo uspelo, celo še, ker je Žid kar naprej obračal oči po meni, da ni tisti trenutek nekaj moralo nastati na dvorišču, ker je Židinja odprla duri na trgovino in zaklicala možu: »Pojdi, no, da boš videl.« (149–150)

»Najraje bi se razjokal nad samim seboj, nad celim našim življenjem. Kradel sem, Židu žebļe.« (151) Ko oče ugotovi, da so dodatni žebļi ukradeni, oklofuta Lojza, a ta mlajšega brata ne izda.

V začetku prve svetovne vojne, ko njuna mati tarna Židu, da bo kdo od njenih moral na fronto, ji Reich zabrusi: »Manka néni – Serbi so nam ubili tronörököša, hočejo nam vzeti državo, vero pa odpraviti, ker so pravoslavci. Kdo naj nam brani državo, ha? [...] Tudi revni ljudje potrebujejo državo, da jih varuje pred razbojniki.« Razburjen odide, njegova žena pa materi zaupa, da Reichu ne bo treba na fronto, ker ga meče božje. (231)



Žid si je želel moškega naslednika. Žena mu je leto za letom rojevala dečke,<sup>13</sup> a ko so bili po judovski šegi komaj obrezani,<sup>14</sup> so jih že morali pokopati.

### 2.3.2 Iluš

Smrti se je uprla le ženska, deklica Iluš. (238) »Če je oče že ni mrzil, rad je dolgo ni imel, ker kaj naj pomeni v židovskem rodu ženska.« »Čeprav je bila ženska in takšna tako malo pomenila v židovskem življenju, sta jo oče in mati nazadnje edinko le morala, če že ne oboževati, pa vsaj čuvati.« (246)

Vse sta storila zanjo, »le ljubezni ji nista znala dajati« (240). Zanj skoraj nista imela časa niti želje, da bi se ji posvetila. Žid je ni vzel na kolena, »le ogledoval si jo je, se zamislil vselej, najbrž v zavesti, da pač ni moški, ki bi nadaljeval njegov rod« (242-243). Prodajal je šolske tablice in kamenčke, toda nikdar ni na nobeno od njih Iluš kaj narisal, ker je bilo škoda časa ali mu je zmanjkalo domišljije (242). Zato je tudi Iluš ni imela in ni znala oživiti igrača, ki jih ji je oče prinašal iz mesta. Lojz ji poškodoval tri punčke in jo nabunkal, zato se ni več smel igrati z njo. To nalogo je dobil mlajši, Miškec.

Iluš se je želela igrati z njim. Užaljena je, kadar takoj ne priteče. Mati dopoveduje otroku, da s tem služi doma za sol itd. Židinja ga skuša pridobiti s kosom namazanega kruha. Deček se celo temu odreče, ker so punčkine igre zanj dolgočasne.<sup>15</sup>

Iluš pa ga je tako vzljubila, da sta se starša bala za njeno prihodnost.

»Vidva se ne bosta smela poročiti,« je nekoč rekla Židinja, ko sta naju z našo materjo gledali pri igri. »Drugačno vero imate ... ni prava, krščen si in ne obrezan ... in drugačne krvi.« Žid je vedno to povedal naravnost: našo vero je imel za krivo, odpadništvo.

13 »Lahko sta oba zavidala našo mater, celo kasneje za kar štiri dečke, ki so kljub vsej revščini tega močvirja kljubovali smrti. Zavidljiva ni bila le kri, ki se je pretakala po naših žilah, bila je zanju nežidovska kri, čisto neuporabna, taka beraška, zamočvirjena poljanska pa le še bolj. Najčistejša kri pa je le bila vsaj dotlej židovska, komaj grofovska jim je bila kaj pomenila.« (Kranjec 1977, 240)

14 Morda so umrli zaradi okužbe.

15 Za asociacijo na njuno druženje prim. fotografijo deklice in dečka, ki je izginil v Auschwitzu (Zadravec 2017: 179).



Njegova žena je bila vljudnejša. Le pri krvi, tej krvi, ki smo mi bili prepričani o njej, da se pretaka v žilah vseh ljudi enaka, je tudi ona mislila tako ko njen mož: imeli smo nečisto, nežidovsko kri, proletarsko, beraško. (244)

Saj bi na to pozabil, »če ne bi Radošička in Židinja naprej, čeprav v šali, omenjali teh stvari« (245). Tudi v šoli ga je hotela imeti ob sebi. »Boš prej končal, če prej začneš. Apuš bo govoril učiteljem, da te vzame.« (240) Iluš stoji prazne oblečena z dvema kitkama črnih las, skrbno povezanima s širokimi roza pentljami, pred Miškecevo materjo in ji ukazovalno dopoveduje: »'Édeš apuš' je rekel, da mora iti z menoj, 'Manka néni.'« (244)

Mati mu je dala čisto srajco iz debelega platna, v naglici si je umil zaprašene noge, čeprav je potem bos stopal poleg nje. Prijela ga je za roko in nekje na poti vzhičeno dejala: »A ni lepo, ker greva oba v šolo?«, »ne da bi me bila vsaj malo izpustila iz svoje roke« (251).<sup>16</sup>

Reich se je trudil, da bi se male Iluš ne prijelo kaj iz močvirja. »Ni vedel, da ji jemlje tisto, kar mora imeti vsaka žival, da ji jemlje ali pa da ji noče dati domovine, tudi tako borne, zamočvirjene domovine.« (249)<sup>17</sup> Njen svet je bil visoko ograjen domači vrt, s hudim psom na dvorišču, velika spalnica, dobra kuhinja, očetova trgovina in hlev, kamor je le kdaj bežno pogledala. »V vasi najbrž še ni bila nikjer, [...] razen po naši ulici in do Črnskega kota, do mosta na potoku Črncu.« (240)

Avtor v refleksiji pripisuje Iluš, da je vse bolj zapadala »zavesti o vzvišenosti izvoljenega ljudstva« (246), pozablja pa, da se je Miškec punčke otepal tudi sam, kar je bilo kolikor toliko v skladu z razvojno razliko v njuni starosti, in tudi, da je še vnaprej odklanjal židovske sosede zaradi nekakšnega

16 V prvem razredu je takoj imela prednost, ker je že razumela madžarsko. Vsem v razredu je prevedla v poljansko narečje: »V školi mo gučali samo vogrski.« (Kranjec 1977, 255) in nato, da morajo naslednji dan imeti s seboj žepni robček. Ter da se bodo naučili moliti očenaš po madžarsko in madžarsko himno.

17 »Naš svet je bil tesen in vendar neskončno širok – pet korakov dolga in štiri široka soba, prenapolnjena z revščino, toda naše je bilo vse to močvirje, kjer sva se z Lojzom počutila tako neskončno prosta, tako bogata, bogatejša ko vsi kralji, ki jim ni nikdar dovolj sveta. [...] Za nas je bilo domovina, in če še tako revno, vendar dovolj bogata domovina.« (Kranjec 1977, 243)



proletarskega ponosa, saj ni bil pripravljen sprejeti niti v dobri veri zanj pripravljenega namazanega kosa kruha, naj se to zdi še tako junaštvo.

Štiri leta sta se v šoli še videvala, v sosedstvu pa bolj po naključju. Ob močvirski revoluciji je »Iluš že tako velika dekle, [da] vse razume, tudi tisto, česar jaz zdaj še ne morem, najbrž celo tisto, česar jaz nikdar v življenju razumel ne bom. Redko se srečujeva.« (413)

Ko z očetom in materjo bežijo iz vasi, se po Miškecu še komaj ozre: »[N]ikogar od nas ne bo potrebovala, naša revščina ji takrat ne bo mogla ničesar dati in njeni anjuš ne bo treba pripovedovati, kako da se ne smeva in ne moreva poročiti.« (245–246)

Med njima je nastal visok zid, kot da se je prav takrat »prebudilo v njej tisto židovsko, kar sta imela njen oče v tako obilni meri, mati pa ne mnogo manj. Enajstletna je ob usodnem dogajanju dozorela tako, kakor noben naš otrok od nje starejših, še manj njenih let ni mogel biti zrel.« (435)

### 2.3.3 Revolucija

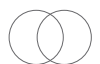
Proti koncu prve svetovne vojne, ko je bilo današnje Prekmurje še vedno neločljiv del Madžarske in njeni grofje vsemogočni, ravno tako Žid, notar in žandarji, nikomur ni prišlo na misel, da bi bilo treba kaj spremeniti (Kranjec 1977, 367). A spremenil se je Žid. Postal je dober, človeški. »Kakorkoli sta z ženo tehtala stvari, sta prišla vselej znova do prepričanja, da sta bila poštena, nikomur nikake krivice, nič grdega.« (427)

»Manka néni, saj smo bili vedno dobri, ha? Z vsemi, ne? Vsakomur smo pomagali, če je le bila moč. Zdaj pa – –«

»Miška báči,« govori Žid našemu očetu, ko da bi tudi revež mogel kaj na svetu spremeniti. »A sem storil komu kaj hudega, ha? Skrbel sem, da smo Poljanci imeli vsega, čeprav je bilo tako težko dobivati. Zastonj pa spet nisem mogel dajati, a ne? Komu sem torej storil kaj žalega?« »Zakaj nas Poljanci ne morete?« me je vprašala Iluš, očitno tudi sama v skrbeh pred revolucijo.

»Pravijo, da bo reberija,« sem dejal v zadregi. »In najbolj proti vam, ker ste bogati in niste naše vere.« (418–419)

»Od česa bi pa vi živeli, če bi nas ne bilo tu in če se vas naša dva ne bi usmilila!« (440)



Lepa je bila s solzami v očeh in žalostjo.

»Nisva si rekla nobene besede več.«

»Ali je bila zgolj vera kriva, da se nisva mogla niti takrat rada imeti?«  
(441)

»Večerja bo v Poljani,« so v metafori sporočili revolucionarji naravnost sosedu Židu Reichu. Ko ta pri revnem sosedu išče podporo, sosed pomodruje:

»Če bog sam nima nič proti njim, bodo prišli na večerjo, kot pravijo. Kralja ni, da bi povedal, kako je treba, predsednika [...] so nam ubili. No – kdo naj potem tu kaj opravi, ha?«  
»Kdo pa bo zdaj mene čuval, ha, vas vprašam?«

Žid mu je hotel naprtiti odgovornost, da bi mu obvaroval hišo »poljanskih ciganov in razbojnikov«, čemur se je sosed uprl, češ da je kot vaški nočni stražar zadolžen za varstvo cele vasi proti ognju, za drugo pa ne.

V stiski se je Žid odločil za razprodajo, a malemu bobnarju, ki je to razglašal, so naposled svetovali: »Kaj boš to razglašal. Bomo že pregledali, kaj vse še ima. In – bili bi hudo neumni, če bi mu zdaj še plačevali. Kar povej mu, naj nam čim več vsega pripravi.« (432)

Žid Reich je z družino izza divje žive meje ob jarku med dvema sosedoma za kupom koruzišča spremljal ropanje lastne trgovine, kar so počeli bogatini, revni so še največ ostali doma.

Sosedje so vedeli za skoraj vse poskrite stvari. Nihče ni opazil, kdaj se je Žid vrnil. Očeta je z vojaki izsiljeval, naj pove, kdo je ropal po njegovi trgovini. Vojaki so grdo ravnali z vaščani, ko so pobirali nazaj pri Židu nagrabljeno blago.

### 2.3.4 Duhovno obzorje

Kranjca (1977, 246) draži pri »Židih« prizadevanje za lastno identiteto, ki jo on doživlja kot »zavest o vzvišenosti izvoljenega ljudstva«: »Zakaj tudi v tem našem močvirju so pripadali neločljivo nekemu izvoljenemu ljudstvu, ki noče deliti svoje usode z našo, hoče se jim drugačne, neke posebne, zvišene, boljše.« Do tu ostaja Kranjec znotraj duhovnega obzorja sosedu



Reicha, v nadaljevanju pa gre za avktorialno vrednostno interpretacijo, ki že v času nastanka ne bi mogla prenesti objektivne kritike. Privoščil si jo je lahko le kdo, ki je bil prepričan, da je njegovo stališče veljavno enkrat za vselej: »Niso mogli misliti, da si določajo to posebno usodo, da sami nad seboj izrekajo sodbo, da bodo postali žrtve svoje zgodovine, žrtev nesmiselnih tradicij te zgodovine in svoje miselnosti. Ali pa je vse to postajalo nesmiselno, šele v našem času pa postalo usodno?« (246)

Po drugi strani ga zajema nedoločen fatalizem: »Usodnost preteklosti in usodnost prihodnosti, morda zgodovinska, se začinja mimo nas, ne da bi bila za vse količkaj kriva ne Iluš ne jaz. [...] Že naslednji trenutek pa sva stopila vsak v svoje vrste – natančno ravno po tej usodni preteklosti opredeljena – ona otrok izvoljenega ljudstva, jaz otrok močvirja.« (247)

Presenetljivo je, da Kranjca ne vznemirja slovenska identiteta, ki je bila v dogajalnem času romana *Mladost v močvirju* za slovensko bit veliko bolj aktualna, in ostaja dosledno pri socialni motiviki njemu tako ljubega lokalno ozkega »poljanskega močvirja« (246). Ob njem ga kdaj pa kdaj prevzame objestnost: »Koliko širnejši, veličastnejši, bogatejši je ta moj svet od onega, ki ga ima Iluš.« (245) Ob primerjavi biblične zgodovine s prekmursko ga zajame taka ironija, da z njo spodkopava bistvo človeške vrste:

Poljanci nimamo zgodovine, spomin na tretje koleno v preteklosti je že bil pokopan, mrtev. Nismo imeli ne kraljev ne druge gospode; grofje, ki smo jim pripadali, so nas potrebovali zgolj za delo, za nikakršne drugačne namene, ne za vojsko ne za politiko ne za kulturo. Za nami je sama siva praznina. In ali smo takšni še bili ljudje, smo še spadali pod pojem človeka? (247)

Mi smo živeli v svojem močvirju tisoč let, ostali pa brez sleherne zgodovine, brez sleherne tradicije, ne od kod smo prišli, ne zakaj smo se ustavili ravno v tem močvirju, sproti smo brisali iz svojega spomina še svoje prednike kot neuporabno navlako. Nismo ustvarjali ne pesmi ne pravljič, še manj smo zmogli ustvariti kakšno biblijo, zgodovino in zakonik hkrati. (248–249)

Od kod prekmurskemu pisatelju tak kompleks manjvrednosti, da nedostojno prezira lastno preteklost, ko pa se njegova pokrajina ponaša z zanesljivo zgodovino Cirila in Metoda (Grivec 1927) in je po starem *Slovenska*



*okroglina* ohranila tako rekoč njuno jezikovno dediščino (Orožen 2010) in oblikovala lasten knjižni jezik (Jesenšek 2013) hkrati s svetopisemskimi prevodi v kar dveh variantah, pa tudi pesmi in pravljic (Rešek 1995; Kozar Mukič, Mukič in Kropelj Telban 2017) ji ne manjka?

## 2.4 *Režonja na svojem (1973)*

Motiviko ropanja židovskih trgovin, kar Kranjec duhovito ali ironično poimenuje »močvirske revolucije«, spremlja tudi motivika kraje oz. tatvine. Posebej pa je krivo prilaščanje osvetljeno v noveli *Režonja na svojem*.

Ko je Žid, Bergmann po imenu, prišel v vas, sta bila oba približno enako revna. Tridesetleten je prikoračil, suh v obraz, z ženi-co, podobno beračici. Vse, kar je imel, je prinesel v stari vreči na hrbtu. Postala sta soseda. V dvajsetih letih je Žid dodobra obogatel, njemu pa ni šlo kaj prida. »Režonja pred vojno ni bil njegov sovražnik. [...] Ko so drugi godrnjali nad Židom in ga kleli, je Režonja molčal in rajši še dalje delal pri njem, da je vsaj nekaj zaslužil.« (Kranjec 1973, 121).

Tačas ko je moral on v vojski tvegati glavo, je sosed Žid »prebil doma, češ da ga meče božjast. Nabral si je denarja in nagrmadil lepo premoženje.« (120) »Zdaj je prišel ta Bergmann k njemu, ves nemiren in nestrpen: 'Ali ste že slišali, Režonja? Razbiti nam mislijo in pokrasti, kar imamo! [...] Poslali so mi listek, da pridejo zvečer k meni na večerjo.' [...] 'Ne, bogme, to ne bo nič dobrega. In nerad bi bil zdaj na vašem mestu.' Režonji je ugajalo, da si je upal Židu povedati to v obraz.« (121) Ta pa mu, kot da je upravičen do njegove pomoči, ker da so v njegovi odsotnosti ženi »vedno pomagali«, skoraj ukaže, naj mu pomaga čim več poskriti in razprodati: »Dvajset let se že trudim in spravljam, zdaj naj bi mi pa odnesli -!« (122)

Režonja na to ni rekel niti besedice. Prav nič ga ni ganilo to Židovo tarnanje. Tudi on se že dvajset let trudi, nabira, se ubija; bil je v vojni zavoljo Židov in popov in grofov, a vendar od vsega nima prav nič in ne ve, kaj bodo čez mesec dni jedli. Žid pa je lahko državi dajal posojila, da bi zmagala. Brez dvoma pa vsega ni dal, ker Žid je Žid in rajši vidi, da država propade, kakor pa da bi propadel on. Toda



kljub tem mislim se Režonja ni obotavljal iti. Naposled je res, da mu je Žid pomagal. (122)

Vse domače kote in koticke so napolnili z opremo iz njegove hiše, tudi trgovina se je praznila, saj je Žid prodajal veliko pod siceršnjo ceno. »Ženske so nosile kakor s sejma. Tarnale so nad tem, da so taki ljudje v vasi, ki bi si upali razbijati. Pri tem so si vse ogledale za zvečer.« (122)

Židu se je nabralo denarja cele predale, drobiž pa je spravil v lesen okovan zabojček in ga že v mraku v vreči za hišo spustil v apnenično jamo z vodo ter se na Režonjin porogljiv nasvet skril v vaški mrtvašnici. Režonja se je čudil, kako so vaščani, pri belem dnevu mirni, zdaj zbesneli in se obrnili tudi proti njemu: »Ta je Židov, gleda, kdo kaj odnese, da mu potlej lahko izda. Po njem!« (124) Zagrozil jim je z revolverjem, nato pa iz apnenične vode neopazno potegnil zabojček denarja, saj je bil izpod domačega podstrešja priča Židovemu ravnanju z njim.

Čez en teden so vojaki zganjali skupaj ljudi in prinašali Židu nakradene predmete. »*Židinja je od* Režonjičke zahtevala ves sladkor in vse drugo, kar ji je bila poklonila. 'Tako,' je dejal Režonja proti Židu. 'Prej ste nam dali, zdaj pa nazaj. Lepa hvaležnost.'« (125–126) Privijali so ga zaradi izgubljene vreče z denarjem, toda ni se izdal in nič mu niso mogli dokazati. Z njim zna previdno ravnati. Izkoristi priložnost, da pridobi v last nekaj nekdanje grofovske zemlje. V mestu naleti na nekdanjega soseda Žida Bergmanna in mu je spričo tiste vreče denarja nelagodno. Žid pa odgovarja na njegovo vprašanje: »Tudi mi počasi rinemo dalje. Trgovino imamo in bolje se nam godi kakor na vasi. Tu ni takih ljudi, kot so bili tam, ki so vedno mislili, da jih goljufam in kako bi mi vse odnesli.« (133) Čez čas, ko je načel nerazrešeno vprašanje o izgubljenem denarju, se mu je Režonja izognil, ga spravil v zadrego zaradi podarjenega sladkorja, ki ga je Židinja zahtevala nazaj. »Najrajši bi čiknil pred Žida«, ko je ta izrekel kakor urok: »Naj bo, blagoslova ne bo prinesel, pa naj ga je odnesel revež ali bogatec. Naj mu živina v hlevu pogine in vse, kar je mogoče, naj se mu zgodi.« (134)

»Režonja si je že neštokrat dokazal, da je ta denar po vsej človeški in božji pravici njegov.« (135) Kljub temu mu vest ni dala miru: »Lahko si še tako pošten, nikamor ne boš prišel. Žid je bil nepošten, pa je prišel daleč. On je po malem jemal in nikdar ga ni pekla vest. Pri meni je ta razlika, da sem vzel



vse naenkrat. Oni je storil nešteto grehov, jaz samo enega.« (137) Še naprej ga vest draži: »Režonja je vzel denar, to prizna pred seboj. Pred svetom tega ne sme priznati, ker v svetu vlada še ista oblast, ki je začela vojno, in bi smatrala to Režonjevo početje za greh. Žid ni dal denarja Režonji, naj ga shrani. Če bi bil to storil, bi Režonja imel dolžnost vrniti, ker mu je bilo zaupano. Žid pa je to, kar je bil nakradel, skril. Bilo je golo naključje, da je Režonja videl in potlej vzel.« (138) Že je hotel skrivnost zaupati ženi, pa si je premislil. »Vedno bi moral misliti, da sem nekomu ukradel, pa čeprav Židu. Tudi on je človek,« (149) jo je speljal v drugo smer, da je z zadoščanjem vzkliknila: »Nikoli ne bi imela miru, ne ti ne jaz. Nam pa je bog tako dal dobro. In čisto vest imamo.« (149)

Režonja je s pridobljenim denarjem odpravil otroke z dobro doto, naredil hišo, dokupil še nekaj zemlje. In prav ta mu je dajala največ zadoščanja.

Pred koncem življenja se še enkrat sreča z Židom Bergmannom in postane mu jasno: »Žid ve vse. Le do živega mu ne more.« Njemu pa reče: »O vašem denarju ne bo nikdar nihče ničesar vedel. Ostalo bo skrito, čeprav sumite mene. Sicer pa, gospod Bergmann, vse to je zelo daleč. Vi ste si že napravili novega denarja. Zdaj ni čas, da bi mislili nazaj in poravnavali stare grehe. Vsak svojo pot najdemo v življenju.« (176)

## 2.5 *Rdeči gardist (1964, 1965, 1967)*

Če je v prejšnji knjigi Mišku Kranjcu starozavezna božja beseda odveč, se tu obregne ob novozavezno v svoji rodni pokrajini:

Fare so tu skoraj povsod dvojne, ko da za kaznovanje tega ljudstva ni dovolj en sam bog, poleg papinskega plebanuša mora biti še evangelistični farar. Ali pa zato, da bi bila pot do odrešenja krajša? Toda mar ni zdaj zemlja tisto, kar potrebuje ta človek? Ali pa boga s plebanuši? Notarje z žandarji? Grofe in Žide? Revščine prav gotovo ne potrebuje, toda te tudi doslej ni znal pregnati; ne – rešiti se je ni mogel nikdar. (Kranjec 1964, 19)

Še v času, ko mu ni ničesar več manjkalo, se nikakor ne more otresti otroške zaznamovanosti z revščino. Glavna tema treh delov *Rdečega gardista* je revolucija, ne zgolj močvirska, temveč z barvo ruskih boljševikov. Vanjo



je na intimni ravni vložen ljubezenski trikotnik, v katerem je v središču židovska hči *Bözi Goldensternova*. Pri njej od rodovne tradicije njen oče goji le še zahtevo, da hči sprejme katerega od židovskih snubcev, ki ji jih privablja k hiši. Ona se njegovemu mešetarjenju suvereno upre, ko ugotovi, da jim gre samo za denar.

V nekem prizoru madžarska žandarja poizvedujeta pri Böži, ali kaj ve o dezertarju, Štefu Prši. »Nekoč sta se vendar rada imela, kaj?« (31) »Csak gyermekkorunkban,« [Samo v otroški dobi] (32), se nasmiha Böži. V resnici jo novice o njem vznemirjajo. Še toliko bolj, ker jih spremlja nelagodje, da se bo odločalo med Madžarsko in Jugoslavijo, »o reberiji, in da bo treba z Židi obračunati. Vam menda ni vseeno – – v Marovcih razen vas ni nikakih Židov. Govori lahko pa le Prša. Ta je bil v Rusiji.« (32)

Komaj žandarja odideta, potrka on, Prša. Prepričan, da žandarjev ne bo nazaj, želi biti z njo. V otroštvu ga je imela noro rada. Sosedov na drugi strani hiše je bil preveč nasilen. Tekmovala sta za njo, dokler se ji Prša ni odrekel.

- »Pa če te imam rada?«

- »Kar očeta povprašaj ...« (34)

Ta je njemu že prej povedal: »Pod mojo streho mi že ne boste za zeta ne on ne ti ne kdo drug od krivovercev. Če pa bi dekle že odšla od mene, ne dobi od mene niti krajcarja. Kaj boš pri hiši z Židovko brez dote?« (34)

Vsiljivi sosed pa se ji je nalašč nastavljal in prostodušno žalil: »Ali ti ni nobeden všeč, ali pa te nobeden ne mara, kakor te vidi? [...] Ali pa nimaš dovolj dote? Židekom tvojega očeta je predvsem za denar, že zato, ker so vaše, židovske krvi. Revno te lahko samo jaz vzamem.« (35) »Mrzim te, [...] Tudi ti me nimaš rad – našo trgovino in gostilno bi rad, da ti ne bi bilo treba delati, si misliš.« (36)

S prvo svetovno vojno so prenehali prihajati židovski ženini. V vasi so vsi vedeli, da je revna in ne skriva blaga za konec vojne. Oba mlada soseda sta morala v vojsko, le da Prša še prej k vojakom, in ga sedem let ni bilo. Kadar je kdo od njegovih prišel v trgovino, je povprašala po njem. In zdaj je tu.



Oče pravi, da bo tudi pri nas revolucija ko v Rusiji, če vojno zgubimo. Le da bo pri nas, je rekel, poglavitno proti nam Židom: ko da smo mi krivi vojne –

Goldensternovi je najbrž niso krivi, [...] Vsaj ti ne – Židje nasploh so bili za vojno, na fronto so le redki, revni šli, bogati pa so dajali denar za vojno. Še na fronti so vojaki pripovedovali, kako doma Židje skrivajo blago po trgovinah, le bogatim in gosposdi še kaj dajo. (38.39)

Želela si je njegove bližine. On pa bi se pogovarjal le o revoluciji.

Bojim se Jugoslavije. [...] Mi smo Židje. Nimamo svoje domovine. Ni nam vseeno, kje živimo. Oče pravi, da nas po mnogih državah preganjajo. Madžarska nas ni preganjala. (39)

Prša enemu od plebanušev naroča: »Če bo revolucija, ne pomirjajte ljudi. Naj Madžari vedo, da smo za Jugoslavijo in da hočemo grofovsko zemljo.« Kritičen je do Židov, ker imajo skoraj vse trgovine, in ko so se on in drugi bojevali, so Židi skrivali blago pred ljudmi in obogateli. »In za Madžare so. Revnim Židom ne razbijajo.« (Kranjec 1964, 407–408)

Vsem se je zdelo primerno, da se bo revolucija začela v Beltincih. Cel dan je bila glavna cesta po Beltincih polna ljudi, ki so, kot da nekaj čakajo, stikali za vinom in si ogledovali zaprte, še posebej židovske trgovine, vsaj njihovim lastnikom se je tako zdelo.

Weissovka jih počaka kar pred trgovino. Nekdo v množici zahteva: »Odpri!« Židinja navzočim prostodušno pove, da je trgovino pred dnevi prodala »krščanskemu človeku«, le ključev mu še ni utegnila izročiti in bo to storila vpričo njih. Novi lastnik se želi predstaviti, »a mu je nekdo vpadel v besedo: 'Pusti tisto, Pintarič – kristjan, Slovenec, Žid ali kar že. Če ne boš cigan, te vprašamo – to povej pred vsemi!'« (377–378)

Jasno je postalo, da se bo »reberija« nadaljevala v vseh večjih krajih z Židi trgovci, nazadnje tudi v Soboti, kjer so nekdanje postavali pred trgovinami in vabili mimoidoče vanje. Zdaj tudi Židje nimajo blaga ali ga nočejo pokazati, da bo na razpologo za še hujše čase, ko bo vse še dražje.



Prša si je z rusko izkušnjo revolucijo drugače predstavljal! Tu pa prazni-  
jo trgovine. Med revolucionarji je tudi Pršev tekmeč pri Bōži. Tovarišem  
je naročil, da je treba zvečer razbiti tudi njeno trgovino. Prši o tem ni nič  
povedal, že zato, ker mu je že pred dnevi dejal:

- »Takim revnim, kot je Bōži, pa res ne bomo razbijali.«
- »Zato ker te je rada imela?«
- »Ne – revna je. Nikomur ni delala škode.« (425)

Nekako pokroviteljsko se je nameraval oglasiti pri Bōži, a ga je njen oče  
prestregel:

- »Kar začni, če si prišel razbijat.«
- »Ni kaj, ni kaj pri Goldensternu. Ste imeli srečo, da si niste nako-  
pičili blaga.«
- »Ne laži – sem slišal nekaj, da se tudi tu pripravljate. Smo vam  
Židje najbolj napoti?«
- »Ne ne, Goldenstern. Ne Židje. Bogatini, grofje, fabrikanti, trgovci,  
vsi, ki so si grmadili bogastvo od revežev, in vsi, ki so to blago zdaj  
začeli skrivati.« (430–431)

Bōži ga ogovori: »Revolucije delaš, Štef. [...] In proti nam Židom,« (431)  
mu očita, čeprav ji zatrjuje, da proti bogatim in gospodi. Kljub zagotovi-  
lom dveh domačih voditeljev »revolucije« so si nahujskani fantje v uborni  
gostilni, ko ni bilo drugega, privoščili vina in razbijali po hiši, da so se njeni  
lastniki zatekli k sosеду.

»Lepo si napravil z nami,« je rekla Bōži. [...] »Smo ti bili hudo napoti!  
In še zdaj zvečer si rekel – samo proti bogatim! Ha! Kaj pa so naši  
ti tvoji lumpje pri nas? Kakšno bogastvo? [...] In to – praviš, je re-  
volucija?« [...] »Če so bili žejni [...] naj bi prišli – dala bi jim, kolikor  
bi zmogla. Kaj pa je bilo treba razbijati meni, ha?« »Mislila sem, da  
je revolucija kaj drugega!« (435)

Prša ji daje prav, da se ni zmotila. »Najmanj pa je revolucija, če naši  
Marovčani mislijo, da so delali revolucijo, ko so razbili tebi okna, popili  
vino, plesali na muziko, in če ti je kdo odnesel kak lonec.« (Kranjec 1965, 10)



Goldensternova Bōži si je morala priznati, da ima Pršo še zmeraj noro rada, čeprav se ob pogledu nanj v njej mešajo jeza nanj, užaljenost in obup. Ta pa ji razlaga: »Zemljo sem hotel dati ljudem, siromakom. Da ne bi večno živeli v revščini. Tudi mi smo ljudje. In k Jugoslaviji bi morali.« (Kranjec 1965, 12)

Bōži: »Kje pa je potem naša domovina, če Madžarska to ni?«

Prša: »Vi ste lahko doma po celem svetu; kjer so pač ljudje in vas ne preganjajo – tam je vaša domovina. Mi pa smo Slovenci in naša domovina je lahko samo Slovenija ...« (12–13)

Bōži se je ustrašila Joška Kolenca, ki »se ji je vedno vsilil v življenje, si vse jemal z njo vred proti njeni volji«. Groza in bes sta jo obšla: »Ko si mi vse razbil, ko me je tudi nebo znova udarilo pri starših, prihajaš, da me boš do kraja izmučil.« (137) Vse življenje je imela rada samo Pršo, čeprav je vedela, da ji po vsem, kar se je zgodilo, ni dosegljiv. V zadnjem pogovoru z njo je sočuten, zato ga je zbolelo, kar ji je dejal oče:

- »Sama boš ostala med tujimi ljudmi – –«

- »Smo ti vsi tako tuji?«

- »Židje smo povsod tujci.«

Prizadela ga je do užaljenosti. In ji je dal vedeti, da se mora tudi sama potruditi za to, da se kje ukorenini. »Človek si mora ustvariti domovino, kjer živi, celo še, če nima nikjer prave. Tu si se rodila ko jaz –« (291)

V Soboti se v novih razmerah Židje vključujejo v politiko. Poleg treh, štirih uradnikov še odvetnik Ritsher, menda »bolj iz špekulativnih namenov ko iz srca. Je pač Žid.« (Kranjec 1967, 39) Poleg njega omenja »Žida Hirschla na bančnem uradu« (71). Podatka sta pomembna zaradi dejstev, da zasedajo v novih okoliščinah postavljanja nove države, Jugoslavije, Židje nove pozicije in niso več zgolj trgovci.

Po očetovi smrti je Bōži začutila strašno praznino v svojem domu. Nič drugega si ni želela, kot da se Prša kdaj zgleda pri njej, in srečna je bila, da se je kdaj dotaknil z roko. »[K]o da se prava, vroča ljubezen šele zdaj prebujata v njej.« (102) Kolenc se je obnašal, kot da je že gospodar pri hiši.



Ona pa je mislila na Pršo. Z njim bi bila srečna. Upala je, da ji bo nekega dne priznal: »Rad te imam, Bōži. Zdaj pa namesto Prše Kolenc.« (562)

Tudi tokrat. Poslednjič.

## 2.6 *Ljubezen Heli Weiszove (1973)*

Po propadlem socialnem statusu je Heli »hči bogatega Žida«, ki so jim kmetje »leta osemnajstega izropali veliko trgovino na vasi in stari je pobegnil in povedel s seboj hčerko in ženo. Tu v mestu je hotel začeti znova, a je kmalu umrl.« (Kranjec 1973, 28–29) Osirotela hči se je v sili razmer oprijela ovdovelega trgovca in se dala krstiti: »Ne zaradi vere, temveč zaradi moža.« (28) Že po treh letih je s tremi otroki ostala sama. V vdovskem stanu jo poišče »Šamu Reich, majhen Židčič« (31). »Njegova mati, Židinja, je imela nekaj časa tudi trgovino, ki pa je propadla. Tedaj se je preselila k Weiszovim in fant je bil napol hlapec pri njih. Ali to ju ni motilo, da ne bi gojila velike ljubezni vse dotlej, dokler se Šamujeva mati ni odpravila z njim dalje po svetu.« (31) Njuna židovska preteklost je komaj omembe vredna, če se ne bi izrazila v svetopisemski besedni zvezi: »Pustiva tega soproga, naj se sprehaja v Abrahamovem naročju.« (33) Nato preideta na že znano obdobje uničevanja židovskih trgovin na prekmurskem podeželju: »'Tam smo propadli,' je vzdihnila in se spomnila, kako drugače bi lahko bilo, da jim niso razbili. 'Razbili so nam in odnesli, kar je bilo v trgovini.' 'Sodrga, kajpa!' je vzkliknil. 'Heli, da ti mimogrede povem: hudo se godi nam Židom po svetu. Tako zaničevan rod smo.'« (34) Šamu Reich pa ji tudi vrne za žalitve, ki jih je z njene strani prestala njegova mati: »'A kaj pravim, mi. Saj ti nisi več naša. E, Heli, Heli! Moja mati se je svoje čase spečala z nekim katoličanom, saj se vidi, da nisem čiste krvi – pa kaj ste ji vi tedaj vse izrekli.' 'Žališ me,' je dejala. 'Nisem mogla drugače. Sama sem bila. Ali naj bi živela, kakor živi tu neka Sidi? Izbrala sem vendarle boljšo pot.'« (34) Nekoč razvajena, ni pa nič več obvladala težkega položaja in finančno stisko rešuje z moškimi, ki ji prihajajo blizu. Končno si z nekdanjo mladostno ljubeznijo zamišlja in že načrtuje poroko, a jo surovo prepreči eden njenih prejšnjih naključnih ljubimcev: »Kdo pa je on, Židčič, Židek, bog ga vedi, od kod se je priklatil. Malce si bo opomogel, potem pa zbogom.« (44)

Zdaj je spet sama in dozorela. Kranjec kot da z užitkom spremlja propadanje nekega rodu.



## Sklepna primerjalna analiza

1. Najprej na teološki ravni: Smej velikodušno in ponižno daje besedo Judu, da ta katoliškemu bogoslovcu razloži, čemu je zadržan do Jezusa. Njegova slepa hči pa pije iz evangelija.

2. Oba, Kranjec in Smej, spoštljivost do *Biblije* izkažeta tako, da zadržke do nje v njuni literaturi izrekajo otroci. Njim pač ni mogoče zameriti ne-umestnih vprašanj, na katera niti modri in učeni ne morejo odgovoriti.

Škof Smej, vsestranski poznavalec še posebej prevodov Biblije v prekmur-ske knjižne različice, si to hudomušno privošči ob nekaterih odlomkih, s katerimi bistri dijak Ferenc (Franc) Kodila spravlja v zadrego svoje učitelje:

- »Kako to, da kače, se pravi strupene kače, v tistih 40 dneh v ladji niso pičile Noeta in njegovih? Kdo je v ladji dajal živalim, kot so ovce, hrano? Kako to, da volk, ves sestradan, ni požrl jagnjet? Ali je Noe vzel za vse svoje, za osem ljudi, dovolj hrane za 40 dni in noči?« [Prim. 1 Mz 7,2-4]

- »Dvanajstletni Jezus se je v Jeruzalemu ob vüzenskih svetkih izgubil. Tri dni ga sveti Jožef in Marija iščeta. Kje je prenočil dva dni? Pri sorodnikih in znancih ga nista našla ...« [Prim. Jn 9,1.6-7.11]

- »Od rojstva slepemu Jezus pomaže z blatom oči in mu reče, naj gre in se umije v Siloi. Šel je torej in se umil, in ko se je vrnil, je videl. – Moje vprašanje je, kako je mogel že tako in tako slep, povrh še z blatom premazanimi očmi iti sam daleč do Siloe? Kajti šele ko se je v Siloi umil, je spregledal.« [Prim. Lk 3,41-48] (Smej 2012, 139.140)





3. Kranjec kot avtor, ki se je od določenega obdobja naprej odločil gojiti zamero do krščanstva,<sup>18</sup> iz antireligioznih, in ne antisemitskih razlogov<sup>19</sup> v svoji literaturi ironično obravnava vse, kar izhaja iz judovskega kulturnega kroga, katerega temelj je *Biblija*.

Zato ob njej pikra pripomba: »Biblija za šolsko porabo vsaj na prvi pogled ni mogla biti nevarna za naše duhovno življenje, celo da bi nam širila obzorje. Mikavno je pred nami odgrinjala davnino vse od same ustvaritve sveta.« (Kranjec 1977, 93)

Kranjec daje vedeti, da je bilo domače branje šolske biblije popolnoma laično, med drugim najbrž najbolj namenjeno hitremu osvajanju madžarščine: »Iz židovske biblije, nam za šolo prirejene, smo si izluščili čudovite zgodbe in se prerekali zastran njih, za nas je bila to ena sama bujna povest.« (242) V avtobiografskem romanu obuja spomine na njeno družinsko branje, s čimer, se zdi, sta iznajdljiva starša otrokom preganjala lakoto. Dobro je,

18 »Zapovedi in prepovedi stopajo v naše življenje hkrati ko mrtve in kot žive ograje, ki kjerkoli butamo vanje. Kar je zapovedal in prebrnil sam bog ali po Mojzesu, kar je za tema zapovedal ali prepovedal njegov prvorojeni sin Jezus in kar je k vsemu dodala cerkev v svoj modrosti po papežih in dodaja še dandanašnji po njih, ki so božji namestniki na zemlji – vse to je lepo zbrano v katekizmu ...« (Kranjec 1977, 99)

»Tudi proti desetim božjim zapovedim. Za ljudi v močvirju bi jih bilo dovolj mnogo manj.

Ne kradi, ne ubijaj, ne laži, ne obrekuj drugega – –

[...] Malo nam je bilo mar, kako je z bogom [vedno pisano z malo!] in koliko je teh bogov vobče, kako je s sveto trojico – so li to trije bogovi ali le tri osebe v enem bogu, zaradi nas bi lahko v nebesih sedelo več, kar mnogo bogov, če bi se razumeli med seboj. Tudi svetih zakramentov bi zaradi nas lahko bilo več ali pa tudi manj. Zaman so nam zapovedovali k maši vsako nedeljo, večkrat na leto k spovedi, ko pa nismo imeli v čem. Zaman vse vzvišeno pripovedovanje o nebesih, ko pa smo si jih zamišljali ko silno širok travnik spomladi, poln sadnega drevja, kjer pa ravno tako ničesar ne smeš, kot nisi smel na zemlji, ker nebesa vendar niso bila in ne bi mogla postati naša last.« (Kranjec 1977, 100)

»Čemu nam vse to gosposko razkošje, ko bi pa mi tudi z bornimi nebesi bili kar zadovoljni. Živeli smo utesnjeno, bilo je, ko da se država in cerkev trudita predvsem zaradi nas poljanskih revežev s svojimi katekizmi, s prepovedmi in zapovedmi – ko bi za nas bilo potrebnih nekaj čisto drugačnih, vsaj stati bi morale na čelu vseh drugih, zapisane z velikimi črkami:

LJUBI SAMEGA SEBE VSAJ TOLIKO, DA SE NE BOŠ PO NEMARNEM PONIŽEVAL NE PRED DRUGIMI NE PRED GOSPODO – NE BERAČI ZA SLEHERNO DROBTINO, KI JO VIDIŠ, RAJE SI JO PRISLUŽI VSAJ Z ROKAMI – NE KRADI TISTIM, KI IMAJO MANJ OD TEBE, CELO PA MU NE KRADI, ČE SO GA ZADELE ŽE DRUGE NESREČE – NE TLAČI ČLOVEKA ŠE GLOBLJE V NESREČO, ČE JE ŽE DO VRATU V NJEJ – NE KAŽI ZA DRUGIM S PALCEM DESNICE, ZASE PA SI NE POLAGAJ LEVE DLANI NA SRCE, VSAKDO SE BO OZRL NAJPREJ ZA TO LEVICO PA VIDEL, DA NIMAŠ SRCA – NE OBREKUJ DRUGEGA, MORDA PA JE ŠE VEDNO BOLJŠI VSAJ OD TVOJH OTROK, ČE MISLIŠ, DA DO TEBE NE MORE BITI BOLJŠI – a morda bi se zadnja morala glasiti: BLIŽNJEGA VSAJ SPOŠTUJ, ČE GA ŽE NE MOREŠ RAD IMETI –« (Kranjec 1977, 101)

19 Kranjec ni antisemit, je pa kritični opisovalec židovstva, kot je kritično opisoval vse, kar je po njegovi presoji zaslužio kritiko. Njegova kritična presoja in podoba tega rodu sta po svoji naravi etični in socialni in ju ni mogoče povezovati niti z njegovo zgodnjo krščansko vzgojo niti z nacistično rasno ideologijo (Zadravec 1988, 95).



da pisatelj prevzame nase odgovornost za ironično interpretacijo njenih posameznih odlomkov. Že prve strani izzivajo pri starejšem bratu Lojzu resne pripombe, ki jim mati in oče nista kos, zato se znajdetata drugače: »Ko boš velik, boš lahko bral tudi biblijo. Zdaj si preneumen za njo.« (94) Po vznemirjenju se branje nadaljuje in Lojz še zmeraj vse zgodbe prestavlja v njihovo lastno okolje. Miško pa znova in znova pokvari idilično ozračje z vprašanji, ali imajo v raju pogače. Otrok je pač lačen: »[K]o je ljubi bog ustvarjal ribe v močvirje in ptice na drevje po tem močvirju, je najbrž pozabil, da ptice pozimi ne gnezdiijo<sup>20</sup> in da otroci pozimi ne moremo bositi za ribami v vode.« (98)

Kranjec tu hkrati izrablja priložnost za kritiko brezbriznosti do domače preteklosti: »Beremo, oživljamo tujo davnino, ko je naša bližnja, še bolj davna, zavita v popolno temo, sivino, brez junakov in brez svetnikov, celo brez razbojnikov. Zgodovina? Kakšna le! Ki se po njej podijo zamirajoči brezglavci in kjer le še smrt hodi s koso okrog, joka ponoči čez ravnino, še vedno pobira revne otroke.« (98)

Medtem ko je vsaj njemu krepila bujno domišljijo, je po njegovem pripadnika Abrahamovega rodu utesnjevala: »Žid Reich pa iz biblije ni znal napraviti nič drugega ko to, kar je zanje v resnici bila: zgodovina, zakonik, kjer ne smeš ničesar spremeniti. [...] Biblijo v hebrejščini je spraval v omaro, knjigo modrosti, zgodovino, je spremenil v mrtvo knjigo, poznal vse modrosti iz nje, toda jih je spreminjal v katekizem, v pravila življenja, v visoko ograjo, ki ne vidiš čeznjo.« (242.243)

4. Kranjec večplastnost njenega sporočila že vnaprej odklanja, prav kakor z njo na življenje in smrt povezan življenjski slog pri naslednikih tistega rodu, med katerim je nastala. To sam celo eksplicitno priznava: »Vedno me bo mikala ta boleča zgodba, in vendar se ji bom vedno izmikal in najbrž tudi za vselej izmaknil. Nekoč zato, ker nisem vsega do kraja doumel, kasneje pa, ker sem preveč doumel? Ker me bo motila njihova izvoljenost, izbranost<sup>21</sup> po bogu in zgodovini? Po nečem, česar mi vobče nismo imeli!« (248)

20 Sicer so dečki pobijali ptice in jim pobirali jajca iz gnezd. Tudi pri Kranjcu so navzoči taki motivi.

21 Če v dogajalnem času romana *Mladost v močvirju* v drugem desetletju 20. stoletja (še?) ni bilo oza-veščeno, se zdi današnjemu kristjanu težko sprejemljivo, da bi bil kakšen narod, rod, posameznik od Boga manj izbran kot drug.



Kljub temu da vedno znova našteva, kaj vse ga pri njih moti, Kranjčeva refleksija o njih deluje tudi kot nekakšno opravičevanje: »Toda ali je bilo že vnaprej odločeno, da morajo za vsako ceno postati žrtev revolucije, ali pa le niso ničesar storili, da bi se ji bili umaknili s poti? Ali pa je bilo oboje?« (441)

5. Prav tako je težko sprejeti, da bi zato ne imeli domovine, ker da so brez nje bolje shajali. »Židje so zavzeli cel svet, toda domovine si niso ustvarili nikjer, ker je niso potrebovali. Potrebovali pa je niso, ker so mogli brez nje bolje živeti. Niso vedeli, [...] kako krvav davek bodo nekoč plačali ravno zaradi pomanjkanja še tako borne domovine [...]. Bili so izvoljeno ljudstvo, toda brez domovine, imeli so staro zgodovino, vse od prvega človeka so jo navezovali, toda dvakrat pregnani s svoje zemlje, si je tretjič niso znali poiskati, še tako zamočvirjenega močvirja, da bi se zrasli z njim.« (249)

6. V skladu z družbenim nazorom, za katerega se je odločil, je bila revolucija Kranjcu ljuba literarna snov. Tiste prave, uvožene iz Rusije, njeni prekmurški kreatorji niso dočakali, pač pa so doživeli »močvirsko revolucijo«, ki je bila navadno ropanje, izraz pohlepa, lakomnost, strast s simbolnim poimenovanjem »večerja«. Ne najbolj revni, vaški proletariat, temveč tisti, katerih lačne so oči, vdirajo v židovske trgovine in grabežljivo odnašajo trgovsko blago, pri tem ga veliko pomendrajajo in poteptajo ter naredijo škodo trgovcu in sebi.

7. Neimenovani Žid (*Pesem ceste*), Žid Aron Hohner (*Pisarna*), Žid Reich (*Mladost v močvirju*), Žid Bergmann (*Režonja na svojem*) so variacije ene in iste najbrž realne osebe s tipičnimi lastnostmi, ki mu jih pripisujejo revni sovaščani: bogat, samopašen, skop. V vas pride reven, kot so sami, in nepošteno bogati na njihov račun. Taka sta njihova razlaga in vtis za njegovo gospodarsko sposobnost in iznajdljivost.<sup>22</sup>

Prav tako se iz romana v roman ponavljajo scene z vojaki, v varstvu katerih se omenjeni židovski trgovci vrnejo le toliko, da dobijo večino nagrabljenega blaga nazaj. Krivi ali nekrivi so deležni kazni, sami pa se z družino odselijo v mesto.

22 Podrobnejša razčlenitev omenjenih literarnih oseb bi pokazala Kranjčevo oblikovalno nadarjenost.



8. Stalna figura ob teh »večerjah« je izjema. Ropanje zmeraj spremlja revni sosed, ki zaradi službene dolžnosti varuje vas in si ne dovoli nobenega nepoštenega dejanja, ga pa kljub njegovim prepovedim zagrešijo njegovi domači. Ko ugotovi, da se niso držali njegovih navodil, zahteva, da pridobljeno blago (milo, sladkor), četudi v majhnih količini, vrnejo. Kranjec se tu po zaslugi svojega poštenega očeta izkaže za globoko etičnega avtorja. Tudi zato, ker se znova in znova vrača k tej motiviki. To je najbolj izpostavljen v noveli o Režonji, ki mu prisvojeni Židov denar teži vest, čeprav z njim potegne družino iz revščine in si svoje ravnanje razlaga z razredno družbeno logiko.

9. Jožef Smej kot da hoče popraviti oz. dopolniti Kranjčevo enostransko podobo o pripadnikih izvoljenega ljudstva v nekdanji ogrski/madžarski pokrajini, poseljeni s Slovenci, judovsko problematiko povzdigne v duhovno območje. Jakob Gonai st. se je poročil s kristjanko, a ga je zaradi potujočega godca pustila na cedilu in mu pustila njuno slepo hčerko Rebeko. Oče jo kljub razočaranju dosledno vzgaja v krščanstvu in tudi sam prebira Sveto pismo ne le Stare zaveze, temveč tudi evangelije. Njemu se pri njih kaj zatakne, medtem ko hčerka Rebeka živi iz njihovega sporočila.

Čeprav ji v Smejevem biografskem romanu Franc Ivanocy nedvoumno dá vedeti, naj ne računa nanj, iz spoštovanja njene ljubezni do njega po nekaj desetletjih njen oče v času hude madžarizacije, ko zaradi prizadevanja za enakopravnost slovenščine preganjajo duhovnika Ivanocyja, temu z velikodušno odločitvijo izkaže ljubezen v dejanju in resnici, ko mu reši dom.

10. Le *Goldensternovi Bóži* Kranjec nikoli ne oponese kakšne lastnosti, ki ga pri židovskih dekletih tako motijo. Ali zato, ker je tako ubožna (!), da ji oče celo ne more preskrbeti židovskega para, ali zato, ker jo obletavata dva samooklicana revolucionarja? Franc Zadravec pravi, da hoče Kranjec v *Rdečem gardistu* pobotati kmete in Žide (1988), vendar se mu to ne posreči.

*Weiszova Heli* se ne more več ponašati s pregovorno *poštenostjo*, s katero se po Kranjčevi interpretaciji ponaša njen rod, in tudi *vzvišenost* ji po njegovem več ne pripada (Kranjec 1973, 29). V noveli o njej se z dveh vidikov dotakne razmerja med judovstvom in krščanstvom na eksistencialni ravni.



Pravzaprav smo priča razkranjanju vrednot, ki jih zagovarjata obe veji svetopisemske tradicije. Iz pregledane literature ni zaznati, da bi ta problem kje širše razvil.

11. Kranjec se zaveda delikatnosti,<sup>23</sup> s katero obravnava židovsko problematiko v svojih knjigah, toda mimo resnice, kakor jo je o Židih zaznala njegova osebna življenjska izkušnja, ne more. Vtis pa je, da je šlo pri tem tudi za njegov psihološki vozel, ki ga ni bilo mogoče razvezati in pozdraviti rane: »Židje, toda če so ostali Židje, niso znali biti niti sosodje.«<sup>24</sup> (Kranjec 1977, 429)

Zgodba o mali Iluš, ki si želi sosedovega fantiča pri igri in se ne sramuje iti z revno opravljenim z roko v roki v prvi razred, je ena najlepših scen iz Kranjčeve proze. Vtis je, da je vzvišenost, ki jo avtor pripisuje premožnim sosedom, lahko tudi projekcija lastne večvrednosti do njih. Zakaj jim kar naprej očitati »vzvišenost in izbranost med vsemi narodi na svetu« (248), če pa jo je poslednjič z njeno materjo vred, ki mu je puščala namazan kruh, da se je kot otrok raje igral z njeno hčerko, doživel in prezrl! – lačno in v popolnoma brezpravnem položaju, ko sta v drugi svetovni vojni po njegovi vasi obubožani prosili za preživetje. Je razumljivo! Nacisti so prebivalcem to prepovedali, in za Kranjca kot agitatorja KP<sup>25</sup> je bilo to še toliko bolj nevarno!

Toda zakaj že vnaprej podoživljati njun tragični konec? Je to napisano z obžalovanjem ali škodoželjno: »Stara se bo poslednjič nasmehnila, poslednjič bodo zablesteli njeni zlati zobje, ki jih bo za leto dni esesovec še živi izbijal iz čeljusti, vtaknil v svojo škatlo 'zlatnine', če bo seve priromala

23 »Težko je o Židih, celo po tej vojni, pisati resnico, po šestih milijonih požganih, po v zaplombiranih vagonih zaprtih, tako ali drugače pobitih, po sentimentalnih dnevnikih in romanih in še bolj sentimentalnih filmih. Sleherno resnico pisati o njih nehote vrže nanj, ki si to drzne, mučno senco, lahko postane škodljivo v času, ko so še žive rasne zastrupitve. Toda vprašanje je, če ni bolj škodljivo resnico zakriti.« (Kranjec, v Zadravec 1988, 96)

24 »Da, vsekakor je bilo grdo. Toda nič manj grdo, morda le še grše, je bilo, da smo jim garali deset let za cunje, za pokvarjene stvari in naposled – česar Žid ni mogel razprodati [...] Pomagali smo mu reševati in v resnici rešili dovolj, da je za leto dni lahko začel znova, ne da bi ga bila revolucija kaj naučila. In navsezadnje – mar nismo s tem, ko smo jim pomagali, udarili po revoluciji sami, pa naj je bila takšna ali drugačna?« (Kranjec 1977, 445)

25 Komunistične partije.



do taborišča. – Tudi Iluš se bo poslednjič nasmehnila, celo tako klecnila s kolenom ko v otroških letih.« (248)<sup>26</sup>

12. Miško Kranjec se je izvil iz prvotno krščanskega habitusa in postal izrazito socialno angažiran pisatelj. To je zaznamovalo tudi njegovo stališče do Židov, ki jih imajo njegove literarne osebe kot revni vaški ljudje za izkoriščevalce.

13. Kljub temu vsaj za tukajšnji namen upoštevana Kranjčeva literatura daje veliko priložnosti za primerjavo z literarnim opusom Ivana Cankarja. Začne se že z njuno revščino, nadaljuje s številnimi asociacijami v njuni kompoziciji in motiviki ter doseže vrh v izjemni etični občutljivosti.

14. Jožef Smej je že kot katoliški duhovnik zavezan evangeljskemu poslanstvu, ki mu tudi drugi vatikanski koncil do sorodnih verstev narekuje dialoško držo.<sup>27</sup> Judje iz njegove literature so globoko verne in etične osebe s pridihom tragičnega.

---

26 Njej in podobnim v spomin knjiga. Zdravec, Bojan. 2017. *Vladekova pot v neznano. Kronika židovske družine iz Murske Sobote*. Ljubljana: Salve.

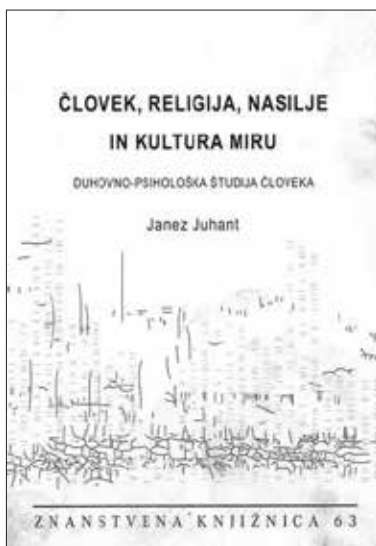
27 O tem priča tudi Smejev prevod pesniške zbirke *Iz dežele daljne* (Salve, Murska Sobota 2018) nekdanjega murskosoboškega odvetnika, humanista in pesnika, madžarskega Juda, dr. Sandorja Valyija (1883–1944).



## Reference

- Enciklopedija Jugoslavije.** 1983. Zv. 1. Izdaja v slovenskem jeziku. Zagreb: Jugoslovanski leksikografski zavod.
- Grivec, Franc.** 1927. *Slovanska apostola sv. Ciril in Metod*. Ljubljana: Apostolstvo sv. Cirila in Metoda.
- Jesenšek, Marko.** 2013. *Poglavja iz zgodovine prekmurskega jezika*. Zora 90. Maribor: Mednarodna založba Oddelka za slovanske jezike in književnosti.
- Kozar Mukič, Marija, Dušan Mukič in Monika Kropelj Telban.** 2017. *Pripovedno izročilo Slovencev v Porabju*. Slovenski pravljničarji 2. Ljubljana: Založba ZRC.
- Krabonja, Boris.** 1995. Kdo je Jud?. *Borec: revija za zgodovino, literaturo in antropologijo* 47: 789–810.
- Kranjec, Miško.** 1934. *Pesem ceste*. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna.
- . 1950. *Pisarna*. Ljubljana: Prešernova knjižnica.
- . 1964; 1965; 1967. *Rdeči gardist*. 3. zv. Murska Sobota: Pomurska založba.
- . 1973. *Ljubezen Heli Weiszove*. V: *Izbrano delo*. Zv. 1, 27–58 Ljubljana: Mladinska knjiga.
- . 1977. *Mladost v močvirju*. Ljubljana: Mladinska knjiga; Pomurska založba.
- Leksikon.** 1996. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Mlakar, Anja.** 2019. *Skrivnostni tujec in demonski sovražnik: Drugi in drugost v slovenski slovstveni folklori*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Orožen, Martina.** 2010. *Kulturološki pogledi na razvoj slovenskega knjižnega jezika*. Zora 74. Maribor: Mednarodna založba Oddelka za slovanske jezike in književnosti.
- Pogled na stari Velehrad [Velegrad?].** 1885. *Slovan* 2: 205–506.
- Rešek, Dušan.** 1995. *Brezglavjeki*. Glasovi 9. Ljubljana: Kmečki glas.
- Smej, Jože.** 1980. *Po sledovih zlatega peresa*. Murska Sobota: Pomurska založba.
- . 1992. *Psalmi vaškega župnika*. Slovenske večernice 142. Celje: Mohorjeva družba.
- . 2012. *Ivanocyjeva skrivnost*. Tišina: Župnijski urad.
- Štepec, Marko.** 1995. Srečanja z Judi. *Borec: revija za zgodovino, literaturo in antropologijo* 47: 811–827.
- Valenčič, Vlado.** 1992. *Židje v preteklosti*. Ljubljane. Ljubljana: Založba Park.
- Valyi, Sandor.** 2018. *Iz dežele daljne*. Murska Sobota: Salve.
- Zadravec, Bojan.** 2017. *Vladekova pot v neznanu: Kronika židovske družine iz Murske Sobote*. Ljubljana: Salve.
- Zadravec, Franc.** 1988. *Poet prekmurskih ravnin: Miško Kranjec 1908–1983*. Murska Sobota: Pomurska založba.





*Znanstvena knjižnica 63*

Janez Juhant

## **Človek, religija, nasilje in kultura miru: duhovno-psihološka študija človeka**

Delo dr. Janeza Juhanta je aktualno in znanstveno poglobljeno, onstran cenениh, običajnih črno-belih ideoloških odločitev za religijo ali proti njej. Že v samem naslovu in podnaslovu sta podana oba vidika študije. Po eni strani osvetljuje, kako posamezne religije v doktrini obravnavajo vprašanje nasilja oziroma miru, po drugi strani pa je to duhovno-psihološka obravnava človeka, saj je navsezadnje človek tisti, ki dojema, razlaga in izvaja religijo tako ali drugače.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2018. 200 str.  
ISBN 978-961-6844-65-9, 15 €

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





*Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)*  
*Besedilo prejeto Received: 15. 12. 2020; Sprejeto Accepted: 16. 1. 2021*  
UDK UDC: 27-23-055.2  
DOI: 10.34291/Edinost/76/Vecko  
© 2021 Večko CC BY 4.0

Terezija Snežna Večko

## Svetopisemska postava o ženski: pomoč, ovira ali odvisno od interpretacije?

*The Biblical Law about Woman: Assistance, Obstacle, or Dependent on Interpretation?*

**Izvleček:** Judovska postava, ki se nahaja v Drugi, Tretji, Četrti in Peti Mojzesovi knjigi, opredeljuje med drugim zakonske in družinske pravne odnose. Ti razodevajo patriarhalni ustroj izraelske skupnosti. Zakonski in družinski predpisi ščitijo predvsem pravice moža in očeta. Sprašujemo se, kakšen položaj je v njih dodeljen ženski. V članku z eksegetsko in primerjalno metodo analiziramo pravno razmerje med možem in ženo v judovski postavi ter mestoma v rabinski interpretaciji. Ugotavljamo, da je ženska/žena imela moškemu/možu podrejen, vendar razmeroma dober pravni položaj. Soočimo ga z Jezusovo razlago nekaterih zakonov. Iščemo temelje za drugačen Jezusov pristop v Stari in Novi zavezi. Trdimo, da Jezus razodeva celosten pogled na človeka, moškega in žensko, kakršen se nahaja v postavi, vendar ga nihče ni videl tako kot on. S tem novim pogledom lahko moški in ženska/mož in žena zaživita v prenovljenem dostojanstvu in harmoniji.

**Ključne besede:** Mojzesova postava, Mišna, zakon, moški, ženska, devica, mož, žena, posilstvo, prešuštvo, ločitev, usmrnitev, Jezus Kristus

**Abstract:** *The Jewish Law found in Exodus, Leviticus, Numbers and Deuteronomy defines, among others, conjugal and family relations. They reveal the patriarchal organization of the Israelite community. The conjugal and family prescriptions mainly protect the rights of a man and a father. We pose a question what position was given to a woman. We analyse the legal relation between a husband and a wife in the Jewish law and partly in the rabbinical interpretation. We use exegetical and comparative methodology. We state that a woman/wife was subordinate to a man/husband, yet she was granted a relatively good legal position. We confront it with Jesus' interpretation of some laws. We look for the foundations of Jesus' different approach in the Old and in the New Testaments. We assert that Jesus reveals a holistic view of a human being, of a man and a woman, as it is contained in the Jewish law, yet nobody perceived it as him. Within this new view a man/husband and a woman/wife are able to live in a renewed dignity and harmony.*

**Key words:** *Mosaic Law, Mishnah, law, man, woman, virgin, husband, wife, rape, adultery, divorce, execution, Jesus Christ*

## Uvod

Med odgovornimi za podrejen položaj ženske v antični izraelski družbi se v feministični literaturi kakor tudi v splošnem prepričanju zagotovo najde svetopisemska zakonodaja. Ker pa je Sveto pismo knjiga z najvišjo avtoriteto tudi za kristjane, je odločilno oblikovalo našo zahodno civilizacijo. Tako so v današnji, čeprav sekularizirani družbi še živi miselni vzorci o moškem in ženski ter njunem odnosu, ki so se oblikovali na temelju Svetega pisma. Najsi se razumejo kot obremenjujoči ali osvobajajoči za žensko, se krivda oz. zasluga pripisuje Svetemu pismu in krščanstvu. Radikalne feministične teologinje zaradi podrejenega položaja ženske v Svetemu pismu temu odrekajo Božji navdih in ga imajo zgolj za proizvod antične patriarhalne družbe. V tem prispevku se sprašujemo, kakšne pravice in možnosti je imela ženska v družinski zakonodaji Stare zaveze, kako so jih razlagali rabini ter končno Jezus Kristus, ki se je izjasnil o nekaterih izmed njih.

Obravnavali bomo pravne predpise in zahteve o sklenitvi zakona in ločitvi v Mojzesovih knjigah. Vsi razen enega se nanašajo na poroko z Izraelko, poroke s tujkami so bile prepovedane (5 Mz 7,3-4; Sod 3,5-6; 1 Kr 11,1-2; Ezr 9,1-2). Predpisi zahtevajo, da je dekle, ki vstopa v zakon, devica. Rešujejo primere, ko tega pogoja ne izpolnjuje. Določajo, kdaj je moški dolžan vzeti določeno žensko, pod kakšnimi pogoji lahko odslovi ženo in kdaj ne, pod katerimi pogoji se ne more poročiti z njo itd. Obstaja tudi predpis za primer suma o ženini nezvestobi. Ti predpisi se nahajajo v Drugi (22,15-16), Četrti (5,11-31) in Peti Mojzesovi knjigi (22,13-29; 25,5-10; 21,10-14). V številnih najdemo sorodnost z mezopotamskimi zakoni. Rabini so jim posvetili podrobne razlage.

Tretja Mojzesova knjiga v t. i. svetostni postavi (17-20) s prepovedmi o občevanju med krvnimi sorodniki (18,6-18) postavlja meje družini in prepoveduje še druge prestopke (občevanje med menstruacijo, prešuštvo, homoseksualnost, bestialnost ter zažiganje otrok bogu Molohu), ki jih opredeljuje kot nečistost, skrunitev, gnusobo in sprevrženost, zaradi česar je dežela izbruhala storilce teh reči (18,19-23). Ti predpisi niso del naše razprave.



Tako Peteroknjižje kakor vsa hebrejska Biblija izhajata iz dejstva, da je Bog prvemu človeškemu paru zapovedal, naj se plodita in množita (1 Mz 1,28). Zato je osnovati družino v izraelski družbi pomenilo izpolniti Božjo zapoved. Samski stan je bil v judovskih spisih za moškega dovoljen le v redkih izjemah, ženski pa odsvetovan.

Jezusa so farizeji in pismouki večkrat izzvali k pogovoru o svetopisemski zakonodaji, in tako tudi nekajkrat o družinskih zakonih. V takih primerih je podal prenovljen, zahteven in osvobajajoč pogled na moškega in žensko ter njun medsebojen odnos. Podal ga je tudi v govoru na gori. Družinski zakonodaji se je apostol Pavel posvetil v sedmem poglavju Prvega pisma Korinčanom. To ni del naše raziskave.

## 1 Obrekovanje zakonske družice (5 Mz 22,13-19)

To je prvi zakon v sklopu 5 Mz 22,13-29, ki jim je skupna pravica moža, da se poroči s spolno nedotaknjeno žensko in da mu ta ostane zvesta. Ti zakoni pa vežejo tudi moškega in mu ne dopuščajo neomejene svobode v odnosu do ženske.

Prvi primer predstavi moža, ki obtoži ženo, da ob poroki ni bila devica. Ni nujno, da jo obtoži na sodišču. Carolyn Pressler (1993, 23–25) sklepa, da je ni uradno obtožil pred starešinami, temveč jo je obrekoval v družbi. Zakonodajalec daje navodila staršem mlade žene, kako naj obtožijo zeta. Naroča očetu in materi, naj vzameta in mestnim starešinam prineseta »dokaz devištva mlade žene« (v. 15). Oče naj obtoži zeta, da je obrekoval njuno hčer, in pokaže starešinam rjuho poročne noči kot dokaz njene nedolžnosti. Starešine naj moža kaznujejo z globo sto šeklov srebra (dva-kratna cena odkupnine za devico), ki jih izroči tastu. Hkrati izgubi pravico, da bi ženo kdaj odslovil. Obtožnica kot njegovo krivdo navaja obrekovanje, »kajti izraelsko devico je spravil na slab glas« (v. 19).

Denarno odškodnino dobi oče, ne obtožena žena. Slab glas hčere pade nanj, ker so očetje bili dolžni bedeti nad devištvom svojih hčera (Sir 7,24). To ni bila zgolj moralna, temveč tudi ekonomska zadeva. Devištvo je odločalo o ceni za nevesto. Ženin je očetu neveste plačal odkupnino (*mohar*). Druga Mojzesova knjiga (22,16) jo imenuje »odkupnina za device«.



Iz klinopisnih virov je razvidno, da je oče, če ni izpeljal poroke svoje hčere, moral nesojenemu ženinu povrniti dvojno ceno plačane odkupnine. Predvidevamo, da je tudi v primeru, ko dekcle ob poroki ni bilo devica, ženin lahko zahteval zavrnitev poroke in dvojno ceno vrnjene odkupnine, čeprav v primeru, ki sledi, ta možnost ni navedena. Za obrekovanje pa ga je zadela enaka kazen, kot bi očeta, ki ne bi izvršil poroke svoje hčere (Pressler 1993, 28–29).

Oče torej dobi odškodnino, toda tudi lažno obtožena žena s sodbo dobi zaščeno. Odslej je mož ne sme odsloviti. Izraelec je lahko odslovil ženo, če »je na njej našel kaj nespodobnega« (5 Mz 24,1), kar so rabini različno razlagali. Toda obrekovane žene ni smel več odsloviti, bila je torej preskrbljena za vse življenje, zavarovana proti moževi samovolji.

Sprašujemo se, ali se je žena možu za prizadejano žalitev maščevala. Kako je bil on zavarovan proti njej? Sprašujemo se, zakaj se je mož, če se je žene naveličal, zatekel k tako tvegani zadevi, ko bi jo lahko preprosto odslovil. Slutimo, da je bilo zakulisje davnih izraelskih zakonov nabito s čustvi in strastmi, z zapleti, spletkami, prevarami, zločini ... Morda je mož tako zasovražil ženo, da jo je hotel pogubiti. Morda mu ločitev, po kateri se je lahko poročila z drugim, ni bila dovolj velika kazen ... Kajti če bi – s pomočjo lažnih prič – prepričal sodnike, potem gorje ženi ...

Žena, ki jo je mož obrekoval, sploh ni bila poklicana pred sodišče. Zadevo so opravili njeni starši, prvenstveno oče, on je govoril na sodišču. Odločilen je bil materialni dokaz. Toda s takim dokazom je bilo možno tudi izigrati zakon. Če pa dokaza ni bilo, je bil izid povsem drugačen.

## **2 Ko ni dokaza za devištvo (5 Mz 22,20-21)**

Če pa se ta stvar izkaže za resnično, ker se pri mladi ženi ni našel dokaz devištva, naj jo odpeljejo k vratom hiše njenega očeta in možje njenega mesta naj jo kamnajo do smrti, ker je počela nesramnosti v Izraelu: vlačugala se je v hiši svojega očeta. Tako boš odpravil zlo iz svoje srede. (5 Mz 22,20-21)



Če je žena izgubila devištvo z nekom, ki zdaj ni njen mož, jo torej usmrtijo. Njena krivda je, da se je pregrešila proti avtoriteti očeta, ki je bil pred poroko odgovoren za njeno devištvo. Pregrešila se je proti možu, ki mu pripada njena spolnost pred poroko in po njej. Pregrešila se je proti izraelski skupnosti, ker to v njej ni dovoljeno. Zato jo kamnajo možje njenega mesta. Njen prestopek je poimenovan z izrazom nesramnost (*nebalah*). Tako je opisano tudi posilstvo Jakobove hčere Dine (1 Mz 34,7), nameravano posilstvo levita (Sod 19,23-24) in storjeno njegovi priležnici (20,6) ter Amnonovo posilstvo njegove polsestre Tamare (2 Sam 13,12). Vsako od teh dejanj je povzročilo hude posledice v skupnosti (Phillips 1975, 237-242). Vsa je izvršil moški. Edino v našem primeru je s tem izrazom označeno dejanje ženske, neporočenega dekleta. To je edinkrat v postavi.

Zakon zahteva smrtno kazen s kamenjanjem. Še strožje odreja za duhovnikovo hčer: »Če se duhovnikova hči oskruni z vlačuganjem, oskruni svojega očeta. Sežgali jo bodo v ognju.« (3 Mz 21,9) Vendar ne vemo, kako se je zakon izvajal v praksi. Danes v muslimanskem svetu lastna družina usmrti deklet, ki je izgubilo nedolžnost. Hkrati izbriše vsak spomin nanjo. Tako po svojem prepričanju operejo čast družine. Predvidevamo pa, da se to ne zgodi vedno. Prenekatera mati pač ne prepusti kar tako svoje prestopniške hčere poginu, temveč jo skuša rešiti, jo skrrije pred javnostjo in izroči dete v zatočišče kakšni (katoliški) ustanovi. Enako predvidevamo za antično izraelsko družino. Kaj, če so matere z barantanjem pridobile dokazno rjuho kakšne druge neveste za svojo hčer ali uporabile kar kri kakšne živali?

Če pa je deklet vstopilo v spolne odnose z moškim, s katerim se je potem poročila, ni bilo pravnih posledic.

### 3 Prešuštvo s poročeno ženo (5 Mz 22,22-24)

Če možu pripada ženina spolnost pred poroko, mu tem bolj po njej. Dekalog kategorično prepoveduje prešuštvo (2 Mz 20,14; 5 Mz 5,18), in to že v samem začetku, v človekovi misli in srcu: »Ne želi žene svojega bližnjega!« (2 Mz 20,17; 5 Mz 5,21) Prešuštvo po rabinskem učenju spada med prestopke, ki jih Izraelec ne sme zagrešiti niti za ceno življenja. Njegova teža je vidna tudi iz predpisane kazni. Če moški občuje z nevezanim dekletom,



je dolžan plačati odkupnino in se poročiti z njo. Če pa greši z zaročeno ali poročeno ženo, plača z življenjem. Oba sta usmrčena z zadavljenjem (*Talmud Bavlí, Tractate Sanhedrin* 52b). Če prešuštvuje duhovnikova hči, jo sežgejo (3 Mz 21,9). Rabinska besedila ne omenjajo kamenjanja, ki ga navaja Jn 8,5-7.

Vendar je bila v klasični rabinski dobi kazen redko izvršena, saj so se zanjo zahtevali izjemni pogoji. Žena ni smela biti usmrčena, če je bila posiljena (*Ketubot* 51b), če je ljubimca po pomoti imela za moža, če ni vedela za zakon proti prešuštvu in če ni bila natančno posvarjena. To zadnje je pomenilo, da sta jo dve priči posvarili, da postava prepoveduje prešuštvo in da je kaznovano s smrtjo. Če odgovori, da to dela s popolnim spoznanjem teh dejstev, jo usmrtijo. Če pa ne odgovori tako in tik pred dejanjem, ni usmrčena. Ta predpis je bilo treba izvesti pri vseh smrtnih obsodbah. Tudi moški prešuštnik ni bil obsojen v vseh primerih. Če je žensko srečal na javnem mestu, kjer so se zadrževale pocestnice, se je lahko izgovoril, da jo je imel za pocestnico. Prav tako, če je bila oblečena kakor pocestnica (*Ketubot* 33a).

Ti predpisi so hoteli preprečiti, da bi usmrtili nedolžnega. Praktično so onemogočili, da bi koga obsodili na smrt. V talmudskem času, ko je bila smrtna kazen odpravljena (*Sanhedrin* 41), so obsojeno prešuštnico bičali. Z obsojeno ženo mož ni smel dalje živeti, moral jo je odsloviti (*Sotah* 5,1). Ona se ni smela poročiti z ljubimcem. Moškega, ki je prešuštoval, so zelo obsojali in napovedovali, da bo kaznovan v geheni (*Sotah* 4b) (Amram 2020; Rabbi Isaacs 2020).

### 3.1 Jezusov pogled na prešuštvo

V govoru na gori, ki ga prinaša evangelist Matej (5–7), Jezus med izreki, v katerih vabi k novi pravičnosti, podaja nov pogled tudi na odnos med moškim in žensko. Pravi: »Slišali ste, da je bilo rečeno: ‘Ne prešuštuj!’ Jaz pa vam pravim: ‘Kdorkoli žensko gleda s poželenjem, je v svojem srcu že prešuštoval z njo.’« (6,27-28) Trditev je nova, vendar ni bila tuja Jezusovim poslušalcem, saj so poznali zapoved: »Ne želi žene svojega



bližnjega!« (2 Mz 20,17; 5 Mz 5,21)<sup>1</sup> Dekalog torej ne prepoveduje zgolj slabih dejanj, temveč tudi slabe želje, saj se dejanje spočne v želji. Samo Skralovnik (2015, 283–284) o deseti zapovedi prepričljivo trdi, da

namera in ustrežajoče dejanje (prilastitve) sta, gledano z vidika semiotike, dve ločeni resničnosti, ki pa imata med seboj močno vzročno posledično povezavo [...] Zaradi tega razloga biblični človek oboje, tj. notranjo namero po prilastitvi in posledično dejanje prilastitve, dojema kot integrirano celoto [...] Svetopisemski avtor dejanje (prilastitve) dojema kot nujno posledico naklepa in zlobnih načrtov.

Jezus je torej bil povsem na liniji svetopisemskega nauka, ko je svoje rojake opomnil, da je tako rekoč prepozno skušati se zoperstaviti prešuštvu, ko je poželenje že prevzelo človekovo srce. Spomnil jih je, da je treba zlo izkoreniniti na samem začetku, že v pogledu, kakor jih je učil tudi Sirah:

Odmakni oko od žene lepe postave, ne pogleduj po tuji lepoti.  
Ženska lepota je mnoge zapeljala,  
zaradi nje vzplameni ljubezen kakor ogenj. (9,8)

Jezusova beseda »Kdorkoli žensko gleda s poželenjem« obsoja tak pogled. Vreden je obsodbe, saj žensko osebo v vsem njenem bogastvu, s katerim more služiti življenju, zreducira na spolni objekt, ki naj služi samo njegovemu poželenju ob vseh drugih potencialih, ki mu jih je izročil Bog v upravljanje. Tako Jezusova obsodba prešuštva v srcu osvobaja žensko in moškega od zasvojenosti z enim od darov, ki jima jih je podelil Stvarnik za veliko večje namene, kot je zadovoljitev spolnega poželenja.

Kljub prepovedi prešuštva so mu Izraelci podlegali. V Janezovem evangeliju je prizor, ko farizeji izkoristijo tak primer, da bi škodovali Jezusu. Ko je učil v templju, so mu pripeljali ženo z besedami: »Učenik, ta žena je bila zasačena v prešuštvovanju. Mojzes nam je v postavi ukazal take kamnati.

1 Pri tej zapovedi v Peteroknjžju je moteče, da je žena navedena med imetjem moža. Pridružujemo se mnenju tistih razlagalcev, ki trdijo, da ni preprosto izenačena s predmeti, ampak ima višji status, blizu moževemu. Resda je bila v civilnem pravu kdaj obravnavana kot le malo več kot predmet, toda ne kot lastnina (Wright 1990, 220).



Kaj pa ti praviš?' To so govorili, ker so ga preizkušali, da bi ga mogli tožiti.« (Jn 8,4-6)

Česa bi ga mogli tožiti? Žene po vsem videzu ne bi smeli obsoditi, kajti če so jo zasačili v prešuštvo, je niso predhodno posvarili in dobili odklonilnega odgovora. Dejansko se pred Jezusom ne pojavita dve taki priči. Tudi sokrivec ne. Težko je ugotoviti, v kakšno dilemo so ga hoteli spraviti. Po postavi je za prešuštvo določena smrtna kazen. Rabini pa so možnost obsodbe praktično izničili s pogoji, ki jih noben razumen človek ne bi hotel izpolniti. Morda zato, da so si zagotovili »varno prešuštvo«? Predvidevamo, da je prešuštvo, ker dejansko ni bilo kaznovano, v očeh ljudi izgubilo težo. Morda jim je Jezus to očital, čeprav njegovo življenje razodeva, da je prišel odpraviti smrtno kazen. Karal pa je izigravanje zakona. Tožitelji so Jezusu navedli zakon iz Mojzesove postave (3 Mz 20,10; 5 Mz 22,22-24), tj. pisane postave, ne pa tudi ustne postave, ki je zakon na tem mestu praktično izničila. So predvidevali, da bo v zagati med pisano in ustno postavo? So pričakovali, da bo zagovarjal napisani zakon in nasprotoval ustnemu, po katerem so ravnali v sodstvu? V tem primeru bi ženi izrekel smrtno obsodbo, česar pa po njihovi oceni ni želel. Če pa bi hotel ženo rešiti, bi moral sprejeti njihovo tolmačenje, ki ga je pogosto obsojal kot izigravanje postave (Mt 5,20-48).

Toda Jezus je ubral drugačno pot. Ni se dotaknil njihovega izročila: ni vprašal tožiteljev o sokrivcu, ki bi moral biti tam in enako obsojen, ne, če so izpolnjeni pogoji za usmrnitev. Težišče je prestavil s sodnega postopka na tožitelje. Izprijeni sodnik lahko v navidezno brezhibnem postopku obsodi nedolžnega in oprosti krivičnega. Nastopil je kot eden od prerokov, ki so obtoževali krivične sodnike, ki »nočejo braniti sirote in pravda vdove ne pride do njih« (Iz 1,23), »ki oproščajo krivičnega zaradi podkupnine in kratijo pravico pravičnemu« (5,23). Zanje veljajo njegove besede: »Če pa je tvoje oko pokvarjeno, bo v temi vse tvoje telo.« (Mt 6,23)

Tako se Jezus obrne nanje z besedami: »Kdor izmed vas je brez greha, naj prvi vrže kamen vanjo.« (Jn 8,7) Morda jih je s tem hotel spomniti na njihovo učenje glede drugega zakona o prešuštvu, na postavo o ljubosumnosti (4 Mz 5,11-31). Ta je po njihovem nauku delovala, samo če se tudi mož ni nikoli pregrešil s prešuštvom. In tožniki so se dejansko zavedeli, da so se pregrešili. Zato so se umaknili iz tožbe. Lahko bi stopili na stran grešnice.





Toda niso marali. Niso hoteli biti grešniki, ki jim on odpušča. Tako je bila oprostilne sodbe deležna samo grešnica: »Tudi jaz te ne obsojam.« (Jn 8,11) To je izjavil zakonodajalec in sodnik, ki je tudi rekel: »Ne mislite, da sem prišel razvezat postavo ali preroke; ne razvezat, temveč dopolnit sem jih prišel.« (Mt 5,17) Je oprostitev prešuštnici dopolnitev postave? Je. Sodniki so le ugotavljali, ali je obtoženec kriv in izpolnjuje pogoje za kazen ali ne. Tukaj pa nastopi nekdo, pred katerim je vsak človek kriv in zasluži kazen. Izreče, da je bil greh storjen, in ga z Božjo avtoriteto odpusti.

Jezus ne izjavlja, da žena ne izpolnjuje pogojev za smrtno obsodbo, temveč da ji Bog odpušča greh in kazen. In še več, vzpostavlja jo v novo življenje: »Pojdi in odslej ne greši več!« (Jn 8,11) Sodniki oproščene obtoženca niso mogli obvarovati pred ponovnim prestopkom. Tukaj pa je stvarnik, ki človeka usposablja, da more izpolniti Božjo postavo. Pavel bo izjavil:

Zdaj ni torej nobene obsodbe za tiste, ki so v Kristusu Jezusu. Kajti postava Duha življenja v Kristusu Jezusu te je osvobodila postave greha in smrti. Kar je bilo namreč nemogoče postaviti, ker je bila zaradi mesa brez moči, je uresničil Bog s tem, da je poslal svojega Sina v podobi grešnega mesa; da bi premagal greh, je obsodil greh v mesu. Zapovedi postave naj bi se tako izpolnile v nas, ki ne živimo po mesu, ampak po Duhu. (Rim 8,1-4)

#### 4 Postava o ljubosumnosti (4 Mz 5,11-31)

V Četrti Mojzesovi knjigi je predpis za primer, ko mož sumi, da se mu je žena izneverila, vendar tega ne more dokazati. Po vsej verjetnosti so Izraelci ta zakon prevzeli in prilagodili iz staroorientalskih sodnih praks. Gre za t. i. »božjo sodbo«, ko osumljenca/-ko postavijo pred težjo preizkušnjo, in če pride iz nje živ/-a in nepoškodovan/-a, je to dokaz, da je nedolžen/-na. Če ni, ga/jo zadene poguba kot pravična božja sodba. Take preizkuse so v Evropi izvajali vse do srednjega veka.

Moža torej obide sum, da se mu je žena izneverila, najsi se je res, najsi da »pride nadenj duh ljubosumnosti in postane ljubosumen na ženo, čeprav se ni onečistila« (5,14). Po predpisu mož pripelje ženo k duhovniku v tempelj in prinese zanj dar, desetinko škafa ječmenove moke. Duhovnik



zajame sveto vodo v lončeno posodo in dene vanjo nekaj prahu s tal prebivališča. Ženi razpusti lase in ji da na dlani jedilno daritev ljubosumnosti. Pri tem jo zapriseže, da če je bila nezvesta možu, naj ta grenka voda stori, da ji uplahnejo boki in ji nabrekne trebuh, na kar žena odgovori: »Amen, amen!« Te besede zapiše na list, jih spere v grenko vodo in jo da piti ženi. Iz ženinih rok vzame daritev in jo daruje pred Gospodom. Voda, ki jo da piti ženi, ji bo povzročila prekletstvo, če se je pregrešila, če pa je čista, ji ne bo škodila, lahko bo imela potomstvo. Mož pa bo prost krivde.

To je od šeststo trinajstih edini zakon, ki zahteva posebno Božje sodelovanje, da deluje. Grenka voda učinkuje samo po čudežu (Nahmanides). Obred opisujejo *Mišna* (*Joma* 3,10; *Eduyyot* 5,6), Filon Aleksandrijski in Jožef Flavij, nahaja se tudi v kumranskih spisih. Vendar ti zapisi ne kažejo poznavanja njegovega dejanskega izvajanja in se tudi razlikujejo od opisa v Četrti Mojzesovi knjigi. Ta s svojimi ponavljanji in razlikami – gre ali samo za ustno zakletev (5,19-20.22) ali za njen zapis in spiranje v grenko vodo (5,21.23) ter daritev (5,15.25-26) – kaže, da je sestavljena iz dveh literarnih virov. Po enem je Bog odgovoren za prekletstvo (5,21), po drugem to izvrši sama voda (5,22) (Weinfeld 2020).

V *Mišni* je obred predstavljen v traktatu *Sotah* (tako se imenuje osumljena žena, ki se mu podvrže). Izvajal se je samo v dvomnih primerih in samo na zahtevo moža. Osumljenko so najprej privedli pred veliki zbor, ki jo je prepričeval, naj prizna krivdo. Če jo je zanimala, a se ni hotela podvreči obredu, je ipso facto sledila ločitev. Obred je bil poniževalen za žensko – duhovnik ji je razpustil lase, ji pretrgal obleko, da so se razgalile prsi, in nad njimi zvezal obleko z vrvjo; v tem stanju je njeni služabniki niso smeli videti. Nekateri tanaitski viri so obredu nasprotovali, češ da ni prav poniževati Izraelovo hčer bolj, kot predpisuje Sveto pismo (*Sifre, Numbers* 11). Preizkus je potekal tako, da je žena spila vodo, pomešano s prahom s tal. Učinkoval naj bi tako, da ji »uplahnejo boki in [...] nabrekne trebuh« (4 Mz 5,21-22.27) ter umre. Po mnenju nekaterih raziskovalcev je to bil izraz za maternico in posteljico ali za zarodek, in žena bi preživela. Kletev bi povzročila splav in neplodnost. Toda tudi prešuštniku bi uplahnili boki in nabrekli trebuh. In ko bi ona umrla, bi umrl tudi on, kjerkoli je bil. Obred pa je učinkoval, samo če mož ni nikoli v življenju zagrešil prešuštva. Če ga je, grenka voda ni preizkusila ženine zvestobe (*Mišne Torah, Sefer*



*Našim, Sotah 1,5; 3,6; 4,2; 9,9*). Če je bila žena nedolžna, je po pitju postala rodovitna, če prej ni bila, in je rodila sina (*Sotah 26a*).

Posoda, iz katere je žena pila, in daritev spominjata na greh. Pije iz lončene posode kot nasprotje dragocenim posodam, v katerih je ljubimcu dajala piti izbrano vino (*Sotah 9a, Raši*). Daritev, ki jo duhovnik položi v ženine dlani, je iz poceni ječmenove moke, brez olja in kadila. Ta groba moka je hrana za živali in spominja na živalsko naravo prešuštva (*Sotah 2,1*) (Fox 2021).

Če ženi grenka voda ne škoduje, se presodi, da je nedolžna. Mož ni obsojen. Drugače kakor pri neutemeljenem klevetanju žene v 5 Mz 22,13-19 je tukaj mož vnaprej posvaril ženo, naj se ne umakne z določenim moškim, pa se kljub temu umakne z njim. Torej je sama povzročila sum pri možu, pa najsi je prešuštvovala ali ne.

Če se je ta obred sploh izvajal, je bil v 1. stoletju ukinjen, verjetno po porušenju templja l. 70, ker se drugje ni smel vršiti. Rabi Johanan ben Zakkai (60-70) je menil, da je obred prenehal, ker je bilo vse več prešuštnic in so njihove ljubimce lahko videvali v javnosti (*Sotah 14,1*). Toda četudi se ni več izvajal, je ostal predmet nadaljnega študija in je doživljal tako zagovarjanja kot ostre kritike (Rosen-Zvi 2020).

V njegov zagovor lahko z Alastairom Robertsom (2020) rečemo, da je obred preprečil divji izbruh moževe ljubosumnosti ter zaščitil ranljivo in nedolžno osebo pred nasiljem, ko je vzel sodbo iz človeških rok v Božje. Tako je pretrgal uničujoči krog ljubosumja. Strogo vzeto, sploh ni bil »preizkus«. Ti so bili nevarni, ta pa ni predstavljal tveganja – piti vodo s prahom s tempeljskih tal ... Spomnil pa je na to, kar trdi Mojzesova postava, da Bog kaznuje greh, četudi kdo ubeži človeški sodbi (5 Mz 27,15-26; Ps 54; 55; 56; 57, 58 itd.).

Obred kaže na resnost, s katero Sveto pismo obravnava zvezo med možem in ženo. Vse, kar jo ogroža, rani, razdira, uničuje, udari v samo srce biblične vere. Človekovo spolno ravnanje pač simbolizira stvarnost, ki je večja od njega. Ta obred, katerega iniciator je ljubosumni mož, kaže na preizkušanje Božje zaročenke s strani ljubosumnega Boga (2 Mz 20,5; 34,14; 5 Mz 4,24) (Roberts 2020).



#### 4.1 Postava o ljubosumnosti v Novi zavezi

Nova zaveza ne omenja obreda ljubosumnosti, razen apokrifni Matejev evangelij.<sup>2</sup> Vendar, kot trdi Alastair Roberts, nas nekatera mesta spominjajo nanj, recimo srečanje med Jezusom in Samarijanko (Jn 4). Ko žena prosi Jezusa za živo vodo, nevede vstopi v obred. Jezus jo vpraša za moža in razkrije se, da je prešuštnica. Jezus ji da piti vodo, toda ne grenke za smrt, temveč živo za življenje. V prizoru z ženo, zasačeno v prešuštvu (8,1-11), Jezus »presliši« besede tožnikov in preide na obred ljubosumnosti. Piše po tleh, po prahu v templju, kjer je duhovnik vzel nekaj prahu in ga dal v vodo.<sup>3</sup> Pred tem dogodkom se je Jezus predstavil kot izvir žive vode za svet (7,37-38). Učinek Jezusove geste se navezuje na Staro zavezo: skriti grehi se razodenejo in greha si svesti tožitelji izginejo. Tudi ženin greh je javno imenovan (8,11). Jezus izreče sodbo, toda ne obsodbe. V obredu ne vrši vloge duhovnika, ampak samega Boga: grešnici odpusti greh. Na obred pa spominja tudi Mojzesovo ravnanje po Izraelovem malikovanju zlatega teleta, ki je bilo prešuštvo proti Bogu. Mojzes ravna kot v obredu ljubosumnosti. Razbije kamniti plošči, sežge zlato tele, ga zmelje v prah, strese v vodo in da piti ljudstvu (2 Mz 32,19-20).

In zakaj nista bili Samarijanka in prešuštnica v obredu ljubosumnosti obsojeni? Pavel v Pismu Kološanom pravi: »Odpustil nam je vse grehe in izbrisal zadolžnico, ki se je s svojimi določbami glasila proti nam. Odstranil jo je iz naše srede in jo pribil na križ.« (Kol 2,13-14) Za razliko od Četrte Mojzesove knjige, kjer prešuštva osumljena žena spije vodo, tukaj ženin spije čašo, namenjeno prešuštni nevesti, in prevzame vso grenkobo pijače. Jezus večkrat govori o svojem trpljenju kot o pitju keliha (Mt 20,22-23; 26,39.42; Jn 18,11). Na križu so mu pred smrtjo ponudili kis, grenko vino (Mt 27,48). To je bilo napovedano v Ps 69,22, kjer trpeči tudi prosi, naj bodo povzročiteljem »ledja vedno majava« (v. 24), kar je odmev iz 4 Mz 5,11-31. Jezus je pil grenko vino Božje jeze, prevzel je nase preizkušnjo in usodo prešuštnega naroda, da so udje njegove Neveste osvobojeni obsodbe prešuštnice/-ka.

2 Tam sta se morala obredu (nekoliko drugačnemu) podvreči Jožef in Marija, in obred je potrdil njuno nedolžnost.

3 Še na dveh mestih v Svetem pismu Bog piše s prstom: zapovedi na kamniti plošči (2 Mz 31,18; 5 Mz 9,10) in obsodbo Belšacarja na steno (Dan 5,5).



Obred je viden tudi v Razodetju. Ko je zatrobil tretji angel, je z neba v tretjino rek padla zvezda Pelin in vode so ogretele in mnogo ljudi je umrlo od njih (Raz 8,10-11). Ko je tretji angel izlil svojo čašo v reke in izvirke voda, so se spremenili v kri, in angel voda je rekel: »Ker so prelili kri svetih in prerokov, si dal piti kri tudi njim: zaslužili so to.« (16,6) Po izlitju sedme čaše je razpadlo veliko mesto, ker se je »Bog spomnil velikega Babilona, in tako mu je dal čašo z vinom svoje strašne jeze« (16,19). Glas z neba pa je rekel: »Dvojno mu nalijte v čašo, v katero je sam nalival. Kolikor si je privoščil nasilja in naslad, toliko muk in bridkosti mu prizadenite.« (18,6-7) Jagnjetova nevesta, nebeški Jeruzalem, pa se napaja z živo vodo, ki izvira od prestola Boga in Jagnjeta in teče sredi njega, »na obeh straneh reke pa raste drevo življenja, ki dvanajstkrat rodi in daje svoj sad vsak mesec. Listje tega drevesa je zdravilo narodom.« (22,1-2) To pa je mogoče zato, ker je Ženin izbrisal zadolžnico prekletstev proti prešuštni nevesti v čaši Božje ljubosumnosti in jo izpil do dna (Roberts 2020).

## 5 Prešuštvo z zaročenko drugega (5 Mz 22,23-24)

Zaročenka je bila de facto že poročena, s tem ko je bodoči mož zanjo plačal odkupnino (*mohar*) njenemu očetu, čeprav je eno leto še živela v očetovi hiši. Spolni odnos z drugim moškim je veljal za prešuštvo in tako je opredeljen v navedenem primeru. V njem gre za naključno srečanje, pri katerem pride do spolnega dejanja. Če ni prič, da ji je moški grozil z nasiljem, se sklepa, da je privolila (*Hilkot Na'arah Betulah* 1,2). Po zakonu oba kamnajo: »dekle zato, ker v mestu ni vpila, moškega pa zato, ker je onečastil ženo svojega bližnjega.« (v. 24)

Ta zakon razodeva, da prešuštvo ogroža red celotne skupnosti, ki mora izpolnjevati postave in naredbe Boga (4,1-31; 6-9,6 itd.). S tem ko izločijo posameznega prestopnika, obvarujejo vse: »Tako boš odpravil zlo iz svoje srede!« (22,24) Za Izrael prešuštvo ni samo zadeva med možem in ženo ter tretjo osebo. To je vprašanje neoporečnosti izraelske skupnosti pred Bogom. Zvestoba med možem in ženo je znamenje zvestobe Boga svojemu ljudstvu. Utemeljena je na njegovi zavezi z Izraelom. Prešuštvo je napad na zavezo med Bogom in njegovim ljudstvom.



## 6 Posilstvo zaročenke drugega (5 Mz 22,25-27)

Pri opredelitvi spolnega dejanja do zaročenke drugega moškega je odločilen kraj dejanja. Dejanje kot nasilje opredeli oddaljen kraj, polje. Če ni prič, ki bi potrjevale njeno strinjanje, se smatra za posilstvo (*Hilkot Na'arah Betulah* 1,2). Ko dekle obtoži nasilneža, zakon predpostavlja, da govori resnico, in odredi kazen na podlagi njenih besed: »Če pa kdo na polju sreča zaročeno dekle in ji stori silo in leži pri njej, naj umre samo moški, ki je ležal pri njej.« (v. 25) Zakon predpostavlja oz. verjame dekletovi navedbi: »Zaročeno dekle je morda vpilo, pa ni bilo nikogar, da bi jo rešil.« (v. 27) Zato: »Dekletu pa ne stori nič; nima greha, ki bi zaslužil smrt.« (v. 26) Tako zakon izključi možnost, da bi bil usmrčen nedolžen človek. Žrtev posilstva postavi v isto vrsto kot žrtev umora in s tem utemelji razsodbo: »S tem je namreč tako, kakor če se kdo vzdigne proti svojemu bližnjemu in ga ubije.« (v. 26) Posilstvo se enači z umorom.

Razlika med primeroma v v. 23-24 in v. 25-27 je v privolitvi oz. neprivolitvi zaročenke. Zakon odslikava spoštovanje osebe in njene svobodne odločitve. Sklepamo, da so v primeru posilstva enako obravnavali tudi poročeno ženo. Če je bila posiljena žena duhovnika, se je moral ločiti od nje (*Jebamot* 56b).

Prešuštvo je torej veljalo za težek prestop in bilo kaznovano s smrtjo. Razlog: »Tako boš odpravil zlo iz svoje srede.« Naveden je v primeru poročene (v. 22) in zaročenke, ki je pristala na spolni odnos (v. 24), pa tudi še nevezanega dekleta, ki kasneje ni vstopilo v zakon kot devica (v. 21). Iz zakonske dikcije je vidno, da ženina spolnost pripada izključno možu v času zakonske zveze in pred njo. Je ta izključna pripadnost žene možu dokaz za njeno podrejenost v antični izraelski in sploh orientalski družbi? Gotovo je del patriarhalnega družbenega sistema. Oče je gospodar družine in razpolaga z življenjem njenih članov. Žena spada k njegovi lastnini, ki se je ne sme poželeti in polakomiti (2 Mz 20,17; 5 Mz 5,21). Bližnji motiv za to so standardi rodovne družbe. V njej je ohranjanje neokrnjenega rodovnega nasledstva stvar zvestobe rodu. Mož mora ohraniti krvno vez med svojimi predniki in potomci neoskrunjeno. Zato je žena, ki skuša možu podtakniti otroka drugega moškega, strogo kaznovana (Sir 23,22-27). Prav tako moški, ki je občeval z njo. Za odnos z nevezanim dekletom pa nikogar ne zadene smrtna obsodba. Da bi pa vsakdo dobil nedotaknjeno nevesto,



zakon posiljevalcu nalaga, da poroči svojo žrtev, kar je za čutenje današnjega človeka z vidika žrtve nehumano.

## 7 Posilstvo nezaročenega dekleta (5 Mz 22,28-29)

Če moški, poročen ali neporočen, prisili v spolni odnos deklet, ki še ni zaročeno, je dolžan njenemu očetu plačati odkupnino in jo vzeti za ženo ter je nima pravice odsloviti. Toda po rabinski razlagi se morata oče in deklet s poroko strinjati (*Hilkot Na'arah Betulah* 1,2).

Brezpogojna zahteva zvestobe poročene žene je gotovo v zvezi z zahtevo po rodovni čistosti. Toda zakaj zakon v Peti Mojzesovi knjigi za nasilno spolno dejanje z nevezanim dekletom od storilca zahteva, da se z njo poroči? Mar ni to – tako feministke – znamenje ženske podrejenosti moškemu v patriarhalni družbi? Toda dikcija zakona ne kaže na to. Navaja utemeljitev: »ker jo je onečastil.« (v. 29) Prisila v spolno dejanje je napad na žensko čast. In na čast njene družine. Zato se tudi uredi znotraj družine. Čustva dekleta pri tem niso tako pomembna. Zaradi časti je ta predpis še danes v veljavi v islamskem svetu. Se mu pa marsikatero deklet upre in z internetno podporo ji uspe uiti zakonu tradicije, s katerim se ne identificira.

Ta veliki poudarek časti razodeva določeno čutenje. To je strahospoštovanje pred silo, ki se izraža v človekovi spolnosti in si je človek ne more popolnoma podrediti. Človeka od nekdanj privlači in hkrati plaši silna moč spolnosti in njena skrivnostna povezanost z rodovitnostjo. Ni nenavadno, da je pri drugih narodih spolnost veljala za božanstveno. Drugače v Izraelu. Bog Jahve je presegal spolno opredelitev, ni bil ne moško ne žensko božanstvo, čeprav ga razodetje predstavlja v vlogi očeta in soproga. Ne v stvarjenju ne v občevanju z ljudmi ni deloval erotično, kar je sicer značilno za mitologije sosednjih narodov.<sup>4</sup> Pač pa je Jahve upravljal spolnost in rodovitnost pri ljudeh, živalih in rastlinah, jo nadzoroval in blagoslovljal (1 Mz 1,11-12.22.24.28; 18,9-15; 21,1-2; 25,21 itd.).

4 Gl. npr. Troy 1997, 238–268.



Spolnost in rodovitnost se v Izraelu nista dojemali kot ločeni.<sup>5</sup> Sodobni človek pa je s pomočjo tehnologije to ločitev pripeljal do absurda. Toda to ločevanje je po Svetem pismu veljalo za hudobijo (38,9-10). Spolnost je po Svetem pismu v službi življenjskega smisla, v katerem sta intimna vez med možem in ženo ter posredovanje življenja temeljno poslanstvo moškega in ženske. Prejela sta ga od Stvarnika v raji in predstavlja prvo zapoved, ki sta jo dolžna izpolnjevati (1,28; 2,23-25). Naključne zveze, ki jim je namen zabava, modri učitelji močno odsvetujejo (Sir 9,1-9). Življenje se spočenja, rojeva in raste v družinskem gnezdu. Zato si mož in žena pripadata celostno in dokončno (25,1-2; 26,1-4.13-27 itd.).

To potrjuje tudi jezik. Občevanje z zakonsko družico hebrejščina opisuje na edinstven način, z izrazom »spoznati«: »Adam je spoznal svojo ženo Evo. Spočela je in rodila Kajna« (1 Mz 4,1); »Kajn je spoznal svojo ženo. Spočela je in rodila Henoha.« (4,17) Pisec je izhajal iz globokega védenja: resnično spoznam le tisto, kar ljubim. Medtem pa odnos s prostitutko ali žensko v naključni zvezi Sveto pismo poimenuje z »iti k«: »Obrnil se je s poti k njej in ji rekel: 'Pusti, naj grem k tebi' [...] Rekla je: 'Kaj mi boš dal, če prideš k meni?'« (38,16 itd.) Pomenljivo: ker v taki zvezi moški ne podari sebe ženski, je potrebno plačilo.

Določb o izključni pravici moškega do spolnosti svoje žene ne moremo razumeti kot moško superiornost nad žensko, vsaj v prvi vrsti ne. Sveto pismo priznava Bogu najvišjo čast, spričo katere je čast, ki pritiče moškemu, zanemarljiva, pa naj bo družba patriarhalna ali kakršnakoli. Pred Bogom je velik/-a, kdor je pokoren/-na njegovi volji. Sicer pa tudi moški ni bil neomejen. Imel je lahko samo zakonito ženo ali več njih. Vsak odnos z nevezano žensko, razen s plačljivo prostitutko, ga obvezuje, da se z njo poroči. Zato Izrael omogoča, ali bolje, tolerira mnogoženstvo in hkrati svari moškega pred vsako lahkomiselnostjo zvezo (Sir 9,1-9). Odnos z ženo drugega pa ga stane življenje (9,9; Prg 6,26-35).

5 Tudi pri okoliških narodih je bila povezanost med spolnostjo in rodovitnostjo nekaj svetega. Prostitucija npr. ni bila zgolj umetnost v službi zabave, temveč je bila delno povzdignjena na sakralno raven v službi čaščenja božanskih sil in posredovanja rodovitnosti ljudem in pridelkom zemlje. V Izraelu sakralna prostitucija ni bila legitimna, pač pa je v vsej svoji profanosti bila metafora za Izraelov odpad od Gospoda (Jer 2,20; 3,1-5; Ezk 16; 23; Oz 1-2 itd.).





Toda – z vidika žrtve se obveznost, da postane žena posiljevalca, ki je ne sme nikdar odsloviti, zdi kruta. Ji zakon ne bi mogel omogočiti poroke z drugim moškim? Dejansko ji je rabinska interpretacija zakona to omogočila. Toda žrtve spolnega nasilja se v večini, tudi danes, dojemajo kot onečašcene, nevredne, krive. Zato je mogoče, da žrtev sama v poroki s skruniteljem vidi zaščito pred izpostavitvijo v javnosti in morebitnimi ponižanji v novi zvezi. Davidova hči Tamara je rotila svojega polbrata Amnona, ki jo je po posilstvu zasovražil in spodil: »Nikar! Ta krivica, da bi me spodil, bi bila še večja od one druge, ki si mi jo storil!« (2 Sam 13,16) In to je dejansko storil. David pa se ni zavzel zanjo, ko je ostala »zapuščena v hiši svojega brata Absaloma« (13,20-21). Toda to je Absaloma podžgalo k bratomoru, vstaji proti očetu ter državljanski vojni (13,20-39; 15,1sl.).

Poroko je bilo mogoče skleniti samo z dekletovim pristankom. Oče je lahko poročil odraslo hčer, ko je rekla: »Hočem tega.« Brez njenega privoljenja poroka ni bila veljavna (*Šulhan Aruh, Even Ha'ezer* 37,8; 42,1). Če se oče ali dekle s poroko nista strinjala, je posiljevalec plačal globo petdeset šeklov srebra, ker ji je vzel devištvo. Plačal je tudi prispevek za povzročeno sramoto, bolečino in hibo, ker ni več devica. Ta prispevek je bil enak razliki med ceno, ki bi jo bodoči ženin plačal za dekle, če bi bila devica, in tisto, ki jo bo plačal zdaj. Žrtvina osebna čustva niso bila pomembna. Bolečina se je merila po razmerju med velikostjo posiljevalca in žrtve ter po razliki v njunih letih (*Hilkot Na'arah Betulah* 1,2). Kolikor je bil družbeni položaj žrtve višji in družbeni položaj posiljevalca nižji, toliko je bila sramota za dekle večja in globa višja. Za posiljevalca iz višjega družbenega sloja pa se je štelo, da dekletu iz nižjega sloja povzroči manj sramote (*Kettubot* 3,7).

Če pa sta bila oče in hči za poroko, posiljevalec ni imel izbire. Moral je vzeti dekle kljub njenim pomanjkljivostim, pa če je bila šepava, slepa, gobava itd. Ni je imel pravice odsloviti. Je ta predpis kaznoval prestopnika ali štetil žrtev? Lahko rečemo, da oboje. Moški se je sicer razmeroma lahko znebil žene, ki mu ni bila (več) všeč, in se poročil z drugo. V tem primeru pa je moral rad ali nerad prenašati ženo in skrbeti zanjo, kakršna je že bila. Ona pa je bila zavarovana pred iskanjem nove zveze, ki bi bila zaradi njene travmatične izkušnje lahko tvegana.



## 8 Če je dekle zapeljano (2 Mz 22,15-16)

Ta predpis odreja, da moški, ki zapelje dekle, plača očetu odkupnino in jo vzame za ženo. Če pa se oče in dekle ne strinjata, plača globo petdeset šeklov, ker ji je odvzel devištvo, ter prispevek za povzročeno sramoto in hibo, ker ni več devica. Če se z njo poroči, mu ni naloženo, da je ne sme odsloviti (*Hilkot Na'arah Betulah* 2,12).

Poroke so bile pravzaprav ekonomske transakcije med družinami, in s plačilom odkupnine je bila ta opravljena. Kakšna pa je bila zdaj dekletova usoda? Se je mogla poročiti? Rabinska razlaga zakona ji je omogočala legitimno poroko. Vendar ne z odkupnino za devico. Če pa bi dekle pred starši in prosilcem (morda iz strahu) zamolčalo svoje stanje in bi starši dobili odkupnino za devico, je to glede na predpis v 5 Mz 22,20-21 bilo samomorilsko.

## 9 Prepoved poroke z bivšo ženo, ki se je poročila z drugim (5 Mz 24,1-4; prim. Jer 3,1)

To je edini zakon, ki podrobneje govori o ločitvi in njenih pravnih posledicah. Že rabini so o njem podrobno razpravljali in tudi danes je predmet številnih raziskav. Zlasti so se vedno spraševali, kaj pomeni razlog za ločitev *'arwat dabar* (v. 1). LXX prevaja »ashemon pragma«; Vg »aliquem foeditatem«; EKU »nekaj mrzkega«, SSP »kaj zoprnega«, SPJ »kaj nespodobnega«, NRSV »something objectionable«; TOB »chose qui lui fait honte« itd. Danes se večina razlagalcev strinja, da zakon ne vključuje splošnega pravila o ločitvi (Pressler 1993, 45).

Ta zakon možu prepoveduje ponovno poroko z bivšo ženo, ki jo je bil odslovil in se je potem poročila z drugim, ki jo je prav tako odslovil ali je umrl. Prepoved navaja tri razloge: »je postala nečista [...] to je gnusoba pred Gospodom; ne spravljam v greh dežele, ki ti jo Gospod, tvoj Bog, daje v dedno last!« (24, 4) Raziskovalci se sprašujejo, kaj je razlog za to. Tako prva kot druga poroka sta bili legitimni, in enako obe ločitvi. Pravice nobene od mož niso bile prizadete in nobeno drugo nedovoljeno dejanje



ni bilo storjeno. In vendar je prvi mož ne sme ponovno vzeti.<sup>6</sup> Lahko pa se žena poroči s tretjim moškim.

Kot prvi razlog za prepoved zakon navaja, da »je postala nečista« (v. 4). Ženska je postala nečista po prešuštvu (4 Mz 5,13-14.19-20.27-29; Ezk 18,6), vlačuganju (Oz 5,3; Ezk 23,17), krvoskrunstvu (Ezk 22,10-11) ali posilstvu (1 Mz 34,27). Ženska v našem primeru ne spada v to kategorijo. Toda v odnosu do prvega moža je nečista. Dalje zakon navaja, da bi poročiti se z njo bilo »gnusoba pred Gospodom« (5 Mz 24,4). Kaj je »gnusoba pred Gospodom«, spoznamo iz drugih besedil, ki s tem večinoma označujejo kanaanske kultne običaje (7,25; 13,15 itd.), darovanje živali s kakšno napako (17,1), nošnje oblačil drugega spola (22,5), sakralno prostitucijo in plačevanje tempeljskih dajatev z zaslužkom od prostitucije (23,19). Vsi ti zakoni imajo opraviti s čistostjo, in tako tudi prepoved v 24,1-4. In končno ta zakon prepoveduje poroko s prvim možem, da ne bi spravili »v greh dežele, ki ti jo Gospod, tvoj Bog, daje v dedno last« (24,4). Da greh oskruni deželo in jo spravi v nesrečo, je v Svetem pismu večkrat rečeno. Deželo onečistijo odpad od vere (Jer 2,7; Ezk 23,17 itd.), krvoprelitje (5 Mz 21,22-23; 4 Mz 35,31-34 itd.) in spolne zablode (3 Mz 18,24-30; Jer 3,1 itd.). Vsi trije razlogi proti ponovni poroki kažejo, da se prepoved v 5 Mz 24,1-4 nanaša na čistost in omadeževanje. Ponovna poroka krši spolno čistost (Pressler 1993, 48-51).

Jeremija Izraelu navaja ta zakon, ko mu očita prešuštvo z maliki: »Tudi ti si se vlačugala z mnogimi ljubimci, pa se hočeš spet vrniti k meni!« (Jer 3,1) Carolyn Pressler sklepa, da je situacija, ki jo prepoveduje zakon v 5 Mz 24,1-4, analogna prešuštvovanju. Prešuštnica ima najprej odnos s prvim moškim (svojim možem), nato z drugim moškim, nato spet s prvim (svojim možem). 5 Mz 24,1-4 prepoveduje prav tak vzorec spolnega obnašanja, čeprav je z drugim moškim sklenila legitimen zakon in ga bila legitimno razrešena. Toda, tako Patrick D. Miller (1990, 164), ponovno sklenjeni zakon bi po vsej verjetnosti dajal vtis, da omogoča legalno prešuštvo. Če sta se prvotno ločena zakonca znova poročila, je drugi zakon, čeprav legalno sklenjen, pomenil napad na prvi zakon.

6 Gl. predstavitev različnih poskusov razlage v Pressler 1993, 51-59.



Kot utemeljeno sklepa Carolyn Pressler, te prepovedi ne narekuje niti moževa avtoriteta nad ženo niti skrb za njegovo potomstvo. Gre za spolno čistost, ki jo po prepričanju avtorjev Devteronomija takšno zaporedje odnosov omadežuje. Tikva Frymer - Kensky trdi, da se pojmovanje čistosti tiče čuvanja meja. Bivanjske strukture se ohranjajo s tem, da so različne kategorije zares ločene. Stvari, ki rušijo strukture, povzročajo kaos. So nečiste. In spolnost je ena takih – lahko prekorači meje med družinami, rodbinami in celo med človekom in živaljo (Frymer - Kensky 1989, 95). Zveza med žensko in prvim moškim, nato z drugim in spet s prvim, bodisi legalna ali nelegalna, zmede meje, ki določajo patrilinarno družino. Da bi ta ostala nedotaknjena, zakon v 5 Mz 24,1-4 omejuje moževe pravice do njegove prve žene (Pressler 1993, 61-62).

### 9.1 Jezusov pogled na ločitev

Predpis v 5 Mz 24,1-4 edini podrobneje govori o ločitvi, in niti ne izčrpno. Zato je bil predmet številnih razprav. To je razvidno tudi iz vprašanja farizejev Jezusu v Matejevem evangeliju: »Prišli so k njemu farizeji, in da bi ga skušali, so mu rekli: 'Ali je dovoljeno možu iz kateregakoli vzroka odsloviti ženo?'« (Mt 19,3) Nedvomno so pričakovali odgovor znotraj razprav med Hilelovo in Šamajevo šolo. Možje so kot razlog za odslopitev imeli na razpolago ožjo ali širšo interpretacijo »nespodobnega« na njej.<sup>7</sup> Jezus pa je pometel s tehtanjem težjih ali lažjih vzrokov in podal novo razlago. Pravzaprav ne nove, temveč prenovljeno v globinskem stiku s prvotno stvarjenjsko odredbo. Ne znotraj Mojzesovega dovoljenja v Devteronomiju, temveč iz Božje zapovedi v Genezi. Predpis iz postave na koncu Peteroknjžja je osvetlil z odlomkom, ki stoji na njegovem začetku. In ta svetloba iz stvarjenjskega začetka je presvetlila predpis, ki ga je Mojzes dal rojakom, kot general dovoli umik šibki vojski. Jezus je povezal obe besedili o stvarjenju moža in žene (1 Mz 1,27 in 2,24): »Ali niste brali, da ju je Stvarnik na začetku ustvaril kot moža in ženo in rekel: 'Zaradi tega bo mož zapustil očeta in mater in se pridružil svoji ženi in bosta oba eno meso.'« (19,4-5) Iz tega je izpeljal sklep in zapoved: »Tako nista več dva, ampak eno meso. Kar

7 Rabi Hilel je kot razlog za odslopitev zagovarjal že najmanjši ženin spodrsrlaj, po Šamaju pa je to moral biti resen prestop.



je torej Bog združil, tega naj človek ne ločuje.« (19,6) Tako je zakonsko zvezo razglasil za neločljivo.

Farizeji so na ta argument odgovorili z odredbo v Peti Mojzesovi knjigi, ki prepoveduje ponovno poroko z odslovljeno in z drugim možem poročeno ženo, ki jo je tudi ta odslovil ali je ovdovela (5 Mz 24,1-4). Rekli so, da je Mojzes »zapovedal« dati ločitveni list in jo odsloviti (Mt 19,7). Dejansko je na tem mestu Mojzes prepovedal, da jo ponovno vzame. To, da jo je odslovil, Mojzes navaja kot dejstvo, in ne kot ukaz. In tako Jezus farizejsko poimenovanje »zapovedal [...] odsloviti« preimenuje v »zaradi vaše trdosrčnosti dovolil«. Torej dopustil nekaj kot rešitev, ker je nekaj šlo narobe. Vsekakor za odslovitev žene ni bil potreben njen pristanek, temveč enostranska odločitev moža, ki je bila pravnomočna, ko je izvedel postopek po 5 Mz 24,1.<sup>8</sup> Tukaj ženska dejansko ne velja mnogo več kot predmet v moževi lasti.

Jezus pozna človeško naravo. Ve, da je človek trdosrčen, in zato je bil v postavo vključen predpis o ločitvi. Izraelski zakonodajalci so upoštevali, da je mož, ki ne mara (več) žene in hoče vzeti drugo, lahko nasilen in družinsko življenje postane pekel. Dali so mu možnost, da jo odslovi, če najde na njej »kaj nespodobnega«. Ženi niso dali enake možnosti. Pač pa je mogla na sodišču tožiti moža, ki ni izpolnjeval dolžnosti, ki so jih rabini natančno določili, da ji namreč ni nudil predpisane hrane, pijače, oblačil, zdravil, delovnih pripomočkov, spolnega zadovoljstva itd. Sodišče je skušalo moža pripraviti, da jo odslovi, samo pa ni moglo izvesti ločitve. Brez dvoma je ta zakon ustrezal moškim željam po uživaštvu. Vendar je omogočal ženi vsaj to, da se je rešila iz položaja, ki je postal nemogoč.

Jezus pozna človeško srce. Ve, da je zvijačno (prim. Jer 17,9-10). Kot Stvarnik tudi ve, kakšne zmožnosti nam je dal. Sami izkušamo, koliko zmoremo, ko nekaj zares hočemo. Če pa nimamo nagiba, ne bomo nikoli razvili svojih potencialov. Če zakonca lahko mimogrede razdreta zvezo in vzpostavita novo, bosta to verjetno storila, ko bosta naletela na težave ali

8 Če je žena ločitvi nasprotovala, ni hotela sprejeti v roko ločitvenega lista, kar je bilo nujno za pravnomočnost postopka. V takem primeru so rabini ponujali napotke, kako lahko mož ženo preseneti in ji ga izroči z besedami, da je to ločitveni list, preden ji ga bo uspelo odvreči. Samo ta formalni postopek je zadostoval, da je bila ločitev pravnomočna. Vsekakor je bilo to neprijetno do žene in naklonjeno moški samovolji. Za to jih je Jezus ožigosal kot trdosrčne (Mt 19,8).



naveličanost. Toda to se bo morda spet in spet ponovilo. Če pa zakon velja za trdno zvezo, da, za neločljivo, bosta vložila vse sile, da ga obvarujeta, negujeta, krepita ... In ko si bosta za to prizadevala, se bo njuna ljubezen spreminjala v ogenj, ki ju bo grel. Žal sta včasih ta želja in prizadevanje le na eni strani. Če se izkaže, da je že ob sklenitvi zakona manjkalo nekaj bistvenega, se zakonska zveza more razglasiti za neobstoječo. Tisti, pri katerem ni ovire, bo lahko znova našel srečo.

Jezus je vzpostavil zakonsko zvezo v izvirnem Božjem načrtu. Po zakramentu vstopa vanjo kot njen močni graditelj. Kdo bi mogel zanikati, da njegova obnovitev nerazvezljivosti zakona ni velikanska pridobitev tako za moškega kot za žensko? Sicer pa so tudi psihologi prišli do ugotovitve, da je razveza zakona nenaravna.

## 10 Leviratski zakon (5 Mz 25,5-10)

Ta predpis zahteva, da vdovo po možu, ki je umrl brez sina, vzame njegov brat in obudi potomstvo rajnemu bratu – prvi sin se šteje za sina pokojnega in podeduje njegovo posest. Tako se ime pokojnega »ne izbriše iz Izraela« (25, 6; prim. 2 Sam 14,4sl.). Gre za to, da noben Izraelec ne bi ostal brez potomstva, da ne izumrejo družine in da premoženje ostane znotraj sorodstva (Jožef Flavij, *Antiquities* 4.8.23). Ta zapoved je izjema v nizu strogih prepovedi porok med bližnjimi sorodniki (3 Mz 18,16). Brat, ki te dolžnosti ne bi hotel izpolniti, se je moral podvreči obredu, ki ga je ponižal pred javnostjo. S tem ko ni hotel ohraniti imena svojemu bratu, je sam prejel sramotno ime.

Zakon hoče tudi zaščititi vdovo brez otrok, saj bi sicer ostala brez sredstev za preživetje. Vendar je glavni namen povezan s smislom življenja, tj. da se življenje pokojnega nadaljuje preko sinov. Ti so nosili naprej očetovo ime in dediščino, ženske so bile deležne moževih linije. Njihov pomen je bil rojevati sinove. Če je postala vdova brez otrok, jo je obvezovala dolžnost do družine pokojnega moža. Enako je brat pokojnega imel dolžnost do njega. Toda če je ni hotel izpolniti, je vdova izvedla pravni postopek, ki naj bi ga pripravil do tega dejanja, oz. ga je v primeru odklonitve kaznovala. To je storila kot zastopnica moževih pravic, ki jim je podredila svoje (Pressler 1993, 63–74).



## 11 Poroka s tujko (5 Mz 21,10-14)

Devteronomistično izročilo jasno nasprotuje porokam Izraelcev s tujkami, da jih te ne bi odvrnile od hoje za Gospodom (5 Mz 7,3-4; Sod 3,5-5; 1 Kr 11,1-2; Ezr 9,1-2). Vendar je tujka izjemoma lahko sprejeta v izraelsko skupnost z namenom, da jo Izraelec vzame za ženo. Gre za vojno ujetnico, ki je izraelskemu bojevniku všeč in jo želi poročiti. Zakon navaja vrsto zahtev, ki naj jih izpolnita. Te so po Carolyn Pressler tukaj zato, da omogočijo možu, da legitimno vzame ženo v primeru, ko ne more izpolniti prepisov za poroko. Bližnjevzhodni zakoniki so kot sestavni del poroke zahtevali pogodbo med ženinom oz. njegovimi starši in starši neveste. Tudi v Izraelu je pogodba predstavljala bistveni del poroke (2 Mz 22,15-16; 5 Mz 22,28-29). V primeru tuje ujetnice taka pogodba ni bila mogoča, zato je zakon predpisal drugo pot. Ta je obstajala v obredu, ki naj bi tujki omogočil, da se včlani v izraelsko skupnost: mož naj jo pripelje v hišo, ona pa naj si ostriže glavo, obreže nohte, sleče ujetniško obleko in mesec dni v njegovi hiši žaluje za svojim očetom in materjo. S temi dejanji se loči od prejšnjega življenja v domovini in od položaja ujetnice ter vstopi v novo življenje v Izraelu (Pressler 1993, 11-13).

Primer se nadaljuje z možnostjo, da se mož naveliča žene. Zakon mu ne dovoli, da jo proda za sužnjo. Mora ji pustiti, da svobodno odide, »kamor hoče«. Tukaj je odprta možnost, da se vrne domov k svojim. Tudi ne sme v zakonu z njo ravnati surovo. To pa zato, »ker si jo onečastil« (v. 14). S čim jo je onečastil? Glagol 'nh, ki je tu uporabljen, dvanajstkrat v Svetem pismu označuje spolni odnos, in to v večini nelegalen, najsi bo posilstvo, prešuštvo, občevanje med menstruacijo ipd., skratka odnos, ki žensko poniža (1 Mz 34,2; 5 Mz 22,29; 2 Sam 13,12.14.22; Žal 5,11; Sod 19,24; 20,5; 22,24; Ezk 22,10.11). V našem primeru gre za legalen odnos. Vendar je možno, kot meni Carolyn Pressler (1993,14-15), da je zakonodajalec tako sklenjen zakon vendarle videl kot poniževalnega za ujetnico.

## Sklep

Verni Izraelci so v postavi videli dar neprecenljive vrednosti, ki razsvetljuje poglede (Ps 19, 9), nevednega dela modrega (19, 8), je resnica (Ps 119, 142.151) ... Za zakone, ki so urejali najbolj intimne, in vendar



družbeno zelo izpostavljene odnose, je bila ta zmožnost toliko dragocenejša. Toda ali jih tudi danes vidimo tako? Kot izraze Gospodove pravičnosti (119.123.144.160.164.172)? Ali nam ni kulturni razvoj, ki nas ločuje od antičnega dojemanja življenja, ponudil drugačnih standardov, tako da se nam ti zakoni kažejo krivični – vsaj do žensk in še katerih obrobni skupin? Toda rabini so jih skrbno tehtali in primerjali ter izumili razlage, o katerih je Emmanuel Levinas dejal: »Samo Bog, ki ohranja načelo postave, lahko v *praksi* omili njeno strogost in v ustni postavi preseže neizogibno trdoto Svetega pisma.« (2012, 182) Ustna postava, o kateri so Izraelci verovali, da jo je Bog izročil Mojzesu na Sinaju skupaj s pisno, je na poti strogosti odkrivala steze, ki jih je mogel prehoditi tudi navaden človek, ne zgolj velikani Mojzesovega, Samuelovega ali Danielovega kova. Ponekod so se rabinske razlage spogledovale že kar z izigravanjem zakonov. Jezus jim ni brez razloga očital hinavščine, ko so si zakonodajo upognili v služabnico svojim strastem, ljudem pa nalagali težka bremena.

Pregled predpisov v Svetem pismu, ki so urejali zakonsko zvezo, je pokazal na velike razlike z današnjo zahodno ureditvijo. Najprej je v dekalogu (2 Mz 20,1-17; 5 Mz 5,6-21) žena naštetá med premoženjem moža, ki se ga ne sme poželeti – poleg njegove hiše, polja, hlapca, dekle, vola in osla (2 Mz 20,17; 5 Mz 5,21). To je v skladu s patriarhalno, patrilinearno in patrimonialno družbeno ureditvijo starega vzhoda. Toda kot smo že omenili (op. 1), se žena pravno ni štela za moževo lastnino. Z možem je, nasprotno, delila oblast v družini. Kot trdi J. H. Christopher Wright, je v kazenskih zadevah v bistvu veljala za del moževe osebe, tako da je žalitev nje bila žalitev njega, nikakor pa ni veljala za osebno lastnino svojega moža (1990, 220).

Iz več predpisov je očitno, da je mož gospodar nad ženino spolnostjo pred poroko in po njej, ne pa nad njenim življenjem. Postava mu postavlja meje, znotraj katerih ima tudi žena pravice. Dejansko lahko ženska toži moškega in zahteva svoje pravice. Toži ga zaročenka v primeru posilstva, vdova brez otrok, ki ji svak odkloni izpolniti svaško dolžnost, starši žene, katere mož jo obrekuje izgube devištva pred poroko. Žena lahko toži moža, če slabo ravna z njo, tj. če ji ne izpolnjuje zahtev, ki mu jih nalaga ustna postava. Sodišče skuša moža prepričati, da jo odslovi. Mož pa je mogel ženo obtožiti prešuštva in izgube devištva pred poroko. Tudi sum prešuštva je lahko razrešil pred sodiščem. Če je našel na ženi kaj »nespodbnega«, jo je lahko odslovil in se poročil z drugo, prav tako se je smela



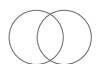


ločena poročiti z drugim. Prešuštni ženi mož ni smel odpustiti, temveč jo je moral odsloviti. Sčasoma je ta odslovitev nadomestila kazen bičanja, ki je že prej nadomestila smrtno kazen.

Zakonodaja navaja tudi prestopke, ki ne pridejo pred sodišče, temveč se urejajo med družinami. Tako se spolno nasilje nad nezaročenim ali zapeljanim dekletom obravnava znotraj prizadetih družin. Zakon sicer nalaga storilcu plačilo globe in odškodnine ter poroko. Vendar ima po rabinski razlagi dekle pravico, da poroko z zapeljivcem ali z nasilnežem odkloni. Ima torej izbiro. Tudi sicer se poroka lahko sklene le z izrecno dekletovo privolitvijo. To je vsekakor visoka raven spoštovanja ženske osebnosti in njene svobode.

Gledano v celoti, je ženska v izraelski družbi uživala pravno zaščito v mejah patriarhalne družbene ureditve, ki je obvladovala antično vzhodno civilizacijo. Svetopisemske določbe, ki so predstavljene kot zahteva Boga Jahveja, so podrobno razlagali rabini. Očitno so jih skušali omiliti, in to v prid moškemu. Vendar ne moremo na splošno trditi, da so na škodo ženski. Razlagali so jih tudi v njeno dobro – saj so vendar sami imeli žene in hčere. Najslabše pravzaprav žensko obravnava predpis o prepovedi ponovne poroke s prejšnjo ženo, ki najprej navede postopek odslovitve. Ta daje možu izključno pravico, da odslovi ženo kljub njenemu nestrinjanju in upiranju; zadostuje formalno pravilen postopek, ki ga lahko po njihovih navodilih izvede malodane z zvijačo. Vendar – ločitev ob nestrinjanju sozakonca velja za demokratičen dosežek tudi v zakonodajah zahodnih držav. Resda kot pravica obeh, kar pač pomeni, da lahko trpi tudi moški, ki se ne želi ločiti.

Tudi v še tako nenavadnem predpisu o ljubosumnosti lahko vidimo dober izkupiček za ženo. Omogočal je, da se niso razplamтели ljubosumnost, sovraštvo in nasilje do nedolžne ali tudi krive žene ter posledično do otrok. Preizkus sam po sebi ni bil nevaren, gotovo pa je deloval psihološko. Nezvesta žena se ga je gotovo bala, zato so rabini opredelili, da če ga odkloni, velja za krivo in jo mora mož odsloviti. Toda preizkus je bil pravičen tudi do moža in morebitnega ljubimca. Po rabinski razlagi je preizkusil tudi oba moška. Deloval je, samo če tudi mož ni nikoli zagrešil prešuštva. In na enak način kot ženo je zadel tudi ljubimca, kjerkoli je bil.



V rabinski razlagi zakonov o posilstvu in za primer, da je dekle zapeljano, je opazen velik poudarek na poravnavi škode, ki jo to dejanje povzroči družini po ekonomski strani. Z izgubo devištva je dekle izgubilo ekonomsko vrednost, in rabini so se posvetili natančni opredelitvi poravnave za vsak različen primer. Odškodnino je večinoma dobil oče kot gospodar in odgovorni za prežvljanje družine. Dekletova čustva so bila manj pomembna. Vendar zakoni načelno obravnavajo življenjske situacije, kolikor se morejo meriti, čustva pa spadajo v zasebno področje in v domeno drugih ustanov. Ko rabini skrbno pretehtavajo povrnitev škode, izražajo skrb za pravično poravnavo krivice. Res pa imajo pred očmi v prvi vrsti očeta, njegov ugled in ekonomski položaj, in šele zatem čustva žrtve.

Podobno ima prednost moški tudi v ostalih zakonih. Tako hočejo z obveznostjo, da brat vzame ovdovelo svakinjo brez otrok, ohraniti potomstvo že pokojnemu članu družine. Vendar ima tudi vdova brez otrok od tega zakona veliko korist, saj jo reši pred tem, da ne pristane na robu družbe, kjer se nahajajo najbolj ubogi: tujec, sirota in vdova (5 Mz 14,29). Podobno ima tudi v primeru poroke z vojno ujetnico zakonodajalec pred očmi izraelskega vojaka, ki mu je vseč zajeta tujka. Zakon poskrbi, da v skladu z zahtevo po poroki znotraj izraelskega naroda tujka postane članica skupnosti. Ujetnica opravi obred, po katerem se loči od svojega ljudstva, in je sprejeta v izraelsko skupnost. Znotraj njega mesec dni žaluje za očetom in materjo. Od tega predpisa ima tujka korist: sicer določena za sužnjo, je povzdignjena v ženo, ki uživa precejšnje avtoriteto v izraelski družini. Zakon ukazuje možu, da z njo ne sme ravnati surovo. In če se je naveliča, je ne sme prodati kot sužnjo, ker to ni več, temveč ji mora pustiti, da odide, »kamor hoče«. Tako se lahko celo vrne k svojim v domovino.

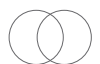
V razprave o postavi so rabini občasno povabili tudi Jezusa oz. so ga izzvali, saj je nastopal kot učitelj in so ga za takega tudi imeli (Mt 17,24; 19,8vzp.). Izzival pa jih je tudi sam, če pomislimo samo na njegov govor na gori (Mt 5-7), zlasti na del o novi pravičnosti (5,20-48). Jezus je izhajal iz Mojzesove postave, toda razlagal jo je tako kot nihče drug. Zato lahko njegovo zakonodajo v resnici imenujemo novo. Nova je, ker je človeku odkril njegovo dostojanstvo, kakršnega dotlej v taki luči ni poznal. V času, ko ženska ni uživala velikega ugleda, ji je pokazal njeno lepoto. V razpravah o družinski zakonodaji je tako moškega kot žensko dvignil na višjo raven oz. ju je povabil nanjo. To velja najprej za njegov pogled na prešuštvo



v govoru o novi pravičnosti (5,27-28). Ko obsodi prešustvo v samem pogledu, osvobaja moškega, da ne reducira ženske na predmet poželenja, temveč v njej gleda osebo, ki je mnogo več. S tem omogoča ženski, da na nov način odkrije samo sebe in lahko razvije neslutene možnosti.

Jezus je sprejel izziv farizejev, da se razjasni o vzrokih za odslovitve žene (Mt 19,1-9). Izhajali so iz zakona o prepovedi poroke z ločeno in medtem poročeno ženo (5 Mz 24,1-4), v katerem je opisan tudi postopek ločitve. Prepričani, da lahko mirne duše razpravljajo o vzrokih, iz katerih smejo odsloviti žene, so doživeli, da se je Jezus zagnal vanje kot oblegovalni oven in jim zrušil trdnjavo moške superiornosti. Z navedkom dveh mest iz poročila o stvarjenju je utemeljil trditev, da sta mož in žena po Stvarnikovi volji eno, zato ju ni mogoče ločiti. Kaj je močnejši dokaz za ženino enakopravnost možu kot trditev, da je z njim eno? Za sklicevanje na Mojzesovo »zapoved« o ločitvi, ki je bila dejansko le »dopustitev«, pa so farizeji morali slišati trdo Jezusovo sodbo o njihovi »pravici« do odslovitve žene. Imenoval jo je preprosto trdosrčnost. In iz Mojzesove postave so vedeli, kako močno Gospod sovraži trdosrčnost (Iz 46,12; Zah 7,12). Mar se ni Jezus z orožjem Božje besede viteško postavil v bran ženski? Kako ne, saj je to bila njegova lastna beseda.

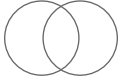
Enako se je vedel do žene, ki se je izneverila možu. Ni se mu bilo treba zavzeti za njeno rešitev pred smrtjo, ker za to so poskrbeli že rabini s svojim razrahljanjem zakona. Pač pa se je zavzel za rešitev njenega dostojanstva. Povedal ji je, da je grešila, toda Bog ji odpušča in ona naj ne greši več. To je pot odrešenja za vsakega človeka: spoznanje, da sem grešnik/-ca, ki mi Bog odpušča, a zahteva, da se odvrnem od greha. Pot vsakega opravičenega grešnika je Jezus pokazal na ženi, ki so mu jo nekega jutra farizeji pripeljali v tempelj, da bi ga skušali (Jn 8,1-11).



## Reference

- Amram, David Werner.** 2021. Adultery: Woman's Rights Enforced. Jewish Encyclopaedia <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/865-adultery> (pridobljeno 2. 7. 2020).
- Brenner, Athalya, in Carole Fontaine, ur.** 1997. *A Feminist Companion to Reading the Bible: Approaches, Methods and Strategies*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Fox, Rabi Bernie.** 2021. Parshat Naso: Is the Sotah Presumed Guilty?. Outorah <https://www.ourorah.org/p/241/> (pridobljeno no 20. 1. 2021).
- Frymer-Kensky, Tikva.** 1989. Law and Philosophy: The Case of Sex in the Bible. *Semeia* 45: 89–102.
- Isaacs, Rabi Ronald H.** 2021. Adultery. My Jewish Learning <https://www.myjewishlearning.com/article/adultery> (pridobljeno 17. 1. 2021).
- Issues in Jewish Ethics: Adultery.** 2021. Jewish Virtual Library <https://www.jewishvirtuallibrary.org/adultery-2> (pridobljeno 18. 1. 2021).
- Jožef Flavij.** 2020. *The Antiquities of the Jews*. <https://www.gutenberg.org/files/2848/2848-h/2848-h.htm#link2HCH0013> (pridobljeno 15. 12. 2020).
- Levinas, Emmanuel.** 2012. *Težavna svoboda: eseji o judovstvu*. Prev. Jasmina Rihar. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Miller, Patrick D.** 1990. *Deuteronomy: A Biblical Commentary for Teaching and Preaching*. Louisville: John Knox Press.
- Phillips, Anthony.** 1975. Nebalah – A Term for Serious Disorderly and Unruly Conduct. *Vetus Testamentum* 25: 237–242. <https://doi.org/10.2307/1517276>
- Pressler, Carolyn.** 1993. *The View of Women Found in the Deuteronomic Family Laws*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 216. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Roberts, Alastair.** 2020. The Cup of the Adulteress: Understanding of the Jealousy Ritual in Numbers 5. <https://www.alastairadversaria.com/2013/02/09/the-cup-of-the-adulteress-understanding-the-jealousy-ritual-of-numbers-5> (pridobljeno 27. 11. 2020).
- Rosen-Zvi, Ishay.** 2020. Sotah. Jewish Virtual Library <https://www.jwa.org/encyclopedia/article/sotah> (pridobljeno 23. 11. 2020).
- . 2021. Sotah, Tractate. Jewish Virtual Library <https://www.jwa.org/encyclopedia/article/sotah-tractate> (pridobljeno 19. 1. 2021).
- Schechter, Solomon, in Julius H. Greenstone.** 2021. Marriage Laws. Jewish Encyclopedia <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/10435-marriage-laws> (pridobljeno 23. 11. 2020).
- Schechter, Solomon, in David Werner Amram.** 2021. Divorce. Jewish Encyclopedia <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/5238-divorce> (pridobljeno 23. 11. 2021).
- Skralovnik, Samo.** 2015. Pomen in interpretacija poželenja v deseti Božji zapovedi (2 Mz 20,17): Semantični študij besednega polja hmd in 'wh. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani.
- Troy, Lana.** 1997. Engendering Creation in Ancient Egypt: Still and Flowing Waters. V: Athalia Brenner in Carole Fontaine, ur. *A Feminist Companion to Reading the Bible: Approaches, Methods and Strategies*, 238–268. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Weinfeld, Moshe.** 2020. Ordeal of Jealousy. Encyclopaedia.com <http://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/ordeal-jealousy> (pridobljeno 23. 11. 2020).
- Wright, Christopher J. H.** 1990. *God's People in God's Land: Family, Land, and Property in the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.





Andrej Saje

## Sklepanje zakonske zveze v tradicionalnem judovstvu

### *Contraction of Marriage in Traditional Judaism*

**Izveček:** Narodi in ljudstva so skozi zgodovino oblikovali norme, ki urejajo medsebojne odnose. Judovsko pravo je v tem smislu posebno, ker ni sistem uredb posamezne države, temveč ljudstva z več kot 3000-letno zgodovino. Redko so živeli v suvereni državi, največkrat so bili razpršeni po svetu in so živeli v različnih družbenih ureditvah. Raznovrstni pravni sistemi so deloma vplivali tudi na razvoj judovskih pravnih norm, vendar pa so hkrati ohranili avtonomijo, kar je posebej vidno pri obredu poroke. Zakonska zveza je zanje religiozni institut, podvržen Božjim zakonom. Judovsko zakonsko pravo ima posledično nalogo etične in religiozne ideale zakonske zveze, predpisane s Postavo, umestiti v konkretno življenje in prakso. V tem smislu zakonsko pravo poročne slovesnosti izvzema iz zgolj zasebne sfere zaročencev in njihovih družin ter poudarja družbeni in nraštveni značaj tega instituta ter z njim uresničitev Božjega načrta s človekom, »ki mu ni dobro samemu biti« (1 Mz 2,18). Preroki primerjajo zakonsko zvezo z zavezo med Bogom in izraelskim ljudstvom. Njihov zakon ni zakrament v krščanskem smislu, temveč je *mitzva*, tj. izpolnitev verske zapovedi. Je sveta zaveza *berith*, ki s seboj poleg pravic prinaša tudi dolžnosti. Zakonska zveza je namenjena človeškemu razmnoževanju, osrečevanju človeka v skupnosti z drugim, ima pa tudi velik družbeni pomen. V članku so predstavljene judovske poročne posebnosti, ki izhajajo iz hebrejske Biblije in rabinske tradicije, kjer se zakon sklepa po stopnjah. Dotaknemo se tudi vprašanja ločitve zakoncev.

**Ključne besede:** judovska poroka, zakonska zveza v Svetem pismu, zaroka, poročni običaji, ločitev, zaveza

**Abstract:** *Nations and peoples throughout history have formulated norms that govern interpersonal relations. In this sense the Jewish Law is unique, as it is not a system of regulations of a state but of a people with more than 3000 years of history. They have rarely lived in a sovereign state of their own; they have most often been dispersed throughout the world and lived in different social orders. Various legal systems have had some influence on the development of Jewish legal norms; nevertheless, the Jews have preserved their autonomy, which is particularly evident in their wedding rites. They consider marriage a religious institution that is subject to divine laws; consequently, the Jewish marriage law has to implement the ethical and religious ideals of marriage as ordained by the Law in concrete life and practice. In this sense the Jewish marriage law extracts the celebration of marriage from the private sphere of the fiancés and their families and emphasizes the social and moral character of this institution and its fulfillment of the divine plan for human beings, for it is "not good for the man to be alone" (Gen 2,18). The prophets compare the marriage bond to the covenant between*

*God and the chosen people of Israel. The Jewish marriage is not a sacrament in the Christian sense but a mitzvah, that is, a fulfillment of a religious commandment. It is a berith, a holy covenant that entails rights as well as duties. The marriage bond is intended for humans to proliferate and to make them happy in communion with another; it is thus of great social importance. The article presents particulars of the Jewish wedding and marriage practice, which come from the Hebrew Bible and rabbinic tradition, whereby marriage is contracted in stages; it also deals with the question of divorce.*

**Key words:** *Jewish marriage, marriage bond in the Bible, engagement, wedding customs, divorce, covenant*

## 1 Umestitev tematike<sup>1</sup>

Krščansko pojmovanje zakonske skupnosti kot zveze med možem in ženo, ki jo je Kristus Gospod povzdignil v dostojanstvo zakramenta (ZCP, kan. 1055 § 1), ima bogato predzgodovino v starih kulturah, predvsem v semitski, grški, rimski in germanski tradiciji. (Saje 2003, 9–20) Sklepanje zakona je skozi zgodovino spremljalo določeno zunanje obredje, ki je bilo odvisno od prevladujoče tradicije, kulturnega ozadja in še posebej od religije. (Commissione teologica internazionale 1977, 1.1) Poročni obred se je sčasoma spreminjal in dopolnjeval. Za vse stare tradicije in religije je značilno, da ima poroka v družbi posebno mesto in pogosto tudi sakralen značaj, kar je značilno tudi za judovstvo. (Ritzer 1962, 1–2; Colorni 1945, 182) To ljudstvo veruje, da Bog vodi zgodovino, čeprav v konkretno dogajanje ne posega in ga vodi na skrivnosten način. (Avsenik Nabergoj 2020, 23) S sklenitvijo zakona se formalno ustanovi družina kot pomemben družbeni institut in na ta način zagotovi nadaljevanje človeške vrste. Zakonska zveza presega zgolj zasebni interes moža in žene in je stvar širše skupnosti. Posledično so družbene in verske strukture sklepanje zakona štitele in regulirale. Določale so pogoje za poroko in načine, kako se sklenitev zakona formalizira tudi navzven. (Gaudemet 1989, 36; Saje 2018, 814) V tej razpravi se osredotočamo na judovske poročne posebnosti, ki izhajajo iz hebrejske Biblije in rabinske tradicije.

Prebivalci starih kultur so partnersko zvezo med možem in ženo dojemali kot nekaj naravnega. »Stvarnost so dojemali kot racionalno urejeno, človeka pa kot razumno bitje, ki je sposobno uskladiti svoje delovanje

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



z univerzalnim redom, trdnim in trajnim, nasproti njegovi minljivosti in negotovosti.« (Globokar 2019, 613) Judovsko razumevanje sveta, ki ga je kasneje prevzelo tudi krščanstvo, človeka ne razume kot produkt naključja evolucije, temveč je vsaka oseba izraz Božje podobe in udejanjenje Božje modrosti. (Palmisano 2020, 43) Bog je človeka ustvaril po svoji podobi kot moškega in žensko (1 Mz 1,27). Judovstvo, kakor ga predstavlja Sveto pismo in ga razlagata Talmud ter rabinska tradicija, sprejema institut zakonske zveze skupaj z drugimi predpisi v sklopu hebrejske tradicije, kjer je za razliko od preostalih religij poudarjen monoteizem. (Segre 1980, 19) Za jude, ki verujejo, da je Bog ustvaril svet in povezal nebo in zemljo v eno enoto, je v središču človek, ki mora svoje življenje uravnnavati v skladu z duhom monoteizma in Božjih načrtov s človekom. Vera v enega Boga, poudarja judovski rabin Lattes, mora prežemati celotno življenje posameznika v njegovem individualnem ali kolektivnem načinu izražanja vere. (1976, 8–10) Vstopiti mora ne zgolj v človekovega duha, temveč v njegovo življenje in mu dati smer za konkretno ravnanje.

## 2 Posebnosti judovskega prava

Z razumevanjem judovskega sklepanja zakonske zveze in poročnih slovesnosti se moramo najprej dotakniti njihovega razumevanja prava in prepletенosti teh norm z moralnimi predpisi, simbolne govornice (Krašovec 2016, 572) in razlik teh postulatov v odnosu do latinske tradicije. Zahodna pravna kultura je pravo razdelila na naravno in pozitivno pravo. Prvo človeka navdihuje k določenim oblikam vedênja, ne na podlagi zunanjih predpisov, temveč na osnovi tega, kar človek z razumom spoznava v sebi iz narave same. Pozitivno pravo je sad človekovih odločitev in spoznanj skozi zgodovino, ki se konkretizirajo v obliki zunanjih predpisov in norm. Medtem ko pravo dejanja presoja na podlagi zunanje norme z vidika učinka, morala gleda na izvor nekega dejanja, ki se presoja v vesti. (Saje 2009, 1114) Za razliko od zahodnega razumevanja prava in morale so v judovstvu, tako bibličnem kot postbibličnem, moralne in pravne norme med seboj močno prepletene. V Pentatevhu ni mogoče postaviti stroge meje med moralnimi nauki in zakonskimi predpisi. Moralnost mora biti uzakonjena z napisano normo, pravo se ne izvaja zgolj na postulatih kreposti pravičnosti, temveč je v končni fazi izraz ljubezni. (Lattes 1976, 300)





Judovsko pravo ni sistem zakonov neke države, temveč gre za predpise izvoljenega Božjega ljudstva. Judje so v večtisočletni zgodovini redko živeli v svoji državi, kljubovali so različnim vladavinam in raznim zunanjim juridičnim sistemom ter tujim kulturnim vplivom. Njihov pravni sistem ne zadeva zgolj zemeljskega reda, temveč temelji na zavezi z Bogom Jahvejem in se ozira nanjo. Izhaja iz Božjega razodetja izraelskemu ljudstvu, kakor je zapisano v petih Mojzesovih knjigah in drugih pravnih virih, kot so Mišna, oba Talmuda in preostali predpisi. (Homolka 2009, 1-7) Biblična izraza za pravo sta *mischpat* in *din*, pri čemer je njun jasni pomen v besedilih težko razlikovati. *Mischpat* opredeljuje sistem državljanskih zakonov in predpisov, ki vključujejo kazensko in versko pravo. Ureja odnose med ljudmi in odnose ljudi z Bogom. (Menachem 1994, 105) Beseda *din* se v smislu 5 Mz 17,8 uporablja v kontekstu pravnih predpisov, ki se tičejo sporov oz. medčloveških odnosov nasploh. Omenjeni izraz se v Talmudu kasneje uporablja tudi za poimenovanje premoženjskega prava (*dine mamonot*), za družinsko pravo in vprašanja zakonske zveze (*dine mischpacha*), za kazensko pravo (*dine nefaschot*) ter državno pravo (*dine ha-malchut*). Judovsko pravo se v času med padcem drugega templja leta 70 po Kr. in začetkom 3. stoletja dopolni in ga poimenujejo *halacha*. Slednje vsebuje tudi predpise glede poročnih slovesnosti in družinskega prava. (Homolka 2009, 1-2)

### 3 Pojmovanje zakonske zveze

Mojzesovo Peteroknjižje poroko zgolj omenja, vendar pa v njej ne najdemo natančnejših opisov tega obreda. Iz bibličnih poročil tudi ni mogoče zaključiti, da bi v judovstvu obstajal enoten in obvezen poročni obred. (Colorni 1945, 182) Na podlagi pripovedi o poroki Izaka in Rebeke (1 Mz 24,67) lahko sklepamo, da so se judje poročali v domačem okolju v skladu z družinsko tradicijo. Za jude zakon presega zgolj interes zaročencev ali njunih družin in je religiozni institut, ki je podvržen Božjim zakonom. (DellaPergola 2003, 2) Zakonska zveza je izvzeta iz zgolj zasebnega ali pogodbenega prava zainteresiranih oseb in postane etični model zaveze med Bogom in Božjim ljudstvom (Oz 1-3). Kot znamenje zaveze (1 Mz 17,11-12) in odgovornosti do zakonskega življenja v skladu s Postavo so bili moški obrezani. (Segre 1980, 27)





Judje so zakonsko zvezo visoko cenili in si jo želeli, samskost je bila razen redkih izjem nezaželeno, ker se ne sklada z Božjimi načrti za človeka. Judovski zakon ni zakrament v krščanskem smislu (Segre 1980, 24), ima pa na podoben način značaj sakralnosti in posvečenosti. Razumejo ga kot *mitzwa*, tj. izpolnitev Božjega zakona. Hkrati je *berit*, tj. sveta zaveza, ki s seboj prinese tudi določene dolžnosti. (Homolka 2009, 33) Zakonca sta drug drugemu in Bogu zavezana v zvestobi in medsebojni ljubezni, njuna hiša pa je poimenovana sveti prostor (Ps 29,2).

Glede judovske zakonske zveze so na podlagi Postave razvidni trije nameni. Zakon je najprej določen za nadaljevanje človeške vrste (1 Mz 1,28) in bivanje ljudi na zemlji v teku zgodovine (Iz 45,18). Drugi namen je blagor zakoncev in njuna medsebojna sreča, ker ni dobro, da je človek sam (1 Mz 2,18). Kot tretji cilj je podčrtano družinsko življenje, ker sta pri judih zakon in družina temelj družbe in njenega napredka. Zaradi tega bo mož zapustil svoje starše in se pridružil ženi in bosta eno telo (1 Mz 2,24).

Poligamija je bila v skladu s Postavo in v Talmudu dovoljena za moške, podobno kot v kulturah, s katerimi so bili judje v stiku, ni pa bila dovoljena poliandrija. (DaDon 2018, 133) Vse žene enega moža so imele enak pravni status, enako kot bi bile v monogamni zvezi. Za vsako od teh žena je zakonska zveza prenehala samo z ločitvijo ali s smrtjo moža. Očak Jakob se je poročil z dvema ženskama, Leo in Rahelo (1 Mz 29,15-30), prav tako Abraham. (DellaPergola 2003, 2) Dve ženi naj bi imel tudi Mojzes, Kušijko in Ciporo, vendar si glede tega razlagalci niso enotni in ju včasih jemljejo kot isto osebo. (Homolka 2009, 35) Nekatero druge znane svetopisemske osebe, ki so imele več žena, so še Gideon (Sod 8,30), Elkana (1 Sam 1,2), Salomon (1 Krn 11,3) in Jojada (2 Krn 24,3). V nasprotju s to prakso imamo v Svetem pismu znane primere monogamije, začeni s poročilom o stvarjenju (1 Mz 1-2), ali pa primer vrle žene (Prg 31,10-31). Veliki duhovniki so morali biti poročeni, vendar samo z eno ženo (3 Mz 21,13). Slednja je morala biti devica, vdove in ženske na slabem glasu so bile izključene. Kar se tiče dejanske poročne prakse, je kljub prvotno dovoljeni poligamiji skozi zgodovino vse bolj prevladovala monogamija, še zlasti v kasnejšem obdobju, ko se je judovstvo srečalo z grško, rimsko in kasneje s krščansko kulturo in versko tradicijo. (Homolka 2009, 36)



#### 4 Predpostavke za sklenitev zakona

V skladu z judovskim pravnim redom se je lahko poročila oseba, ki je bila zmožna sklepati pravne posle. Gluhonemi, neprištevnih in mladoletni praviloma niso imeli sposobnosti sklepanja zasebnopravnih pogodb. (Homolka 2009, 40) Po razlagi Talmuda je morala žena v zakon privoliti, vendar pa se je njeno molčanje pri izmenjavi privolitve obravnavalo kot strinjajenje (bT Qid 2b). V tradicionalnem judovskem pravu obstaja predpisana različna minimalna starost za fante in za dekleta. Deček je bil do trinajstega leta mladoleten (*katan*) in do te starosti veljavnega zakona ni mogel skleniti. Z izpolnjenjo predpisano starostjo je pridobil pravice in dolžnosti odraslega moškega in se je teoretično lahko poročil, vendar pa Mišna priporoča nekoliko višjo starost – osemnajst let. Talmud kot primerno starost za ženitev omenja obdobje med šestnajstimi in dvaindvajsetimi leti (bT Qid 30a). Za deklice je veljalo, da so mladoletne do dvanajstega leta starosti (*ketana*). Ko deklice doseže to starostno obdobje, postane odrasla (*gedola*). Kot mladoletna se deklica ni smela poročiti, v redkih izjemah je bila poroka dopustna s privolitvijo očeta. Talmud poroke mladoletnic ni dovoljeval (bT Qid 41a), kasneje jih je tudi izrecno prepovedal. (Goldfine 1975, 31)

Poroka med bližnjimi sorodniki je bila po judovskem pravu prepovedana (3 Mz 18,6-20; 20,10-21; 5 Mz 27,20-23). Pravo je načeloma prepovedovalo zakonsko zvezo med vdovo in bratom njenega pokojnega moža in ga označevalo kot incest, vendar v Peteroknjižju najdemo primere, kjer je bilo to dopustno, če vdova ni imela otrok oz. zaradi nadaljevanja potomstva. »Če bratje bivajo skupaj in eden izmed njih umre, pa nima sina, naj se žena umrlega ne moži s tujcem. Njen svak naj gre k njej in si jo vzame za ženo in ji izpolni svaško dolžnost. Prvorojenec, ki ga bo rodila, naj se imenuje po njegovem umrlem bratu, da se njegovo ime ne izbriše iz Izraela.« (5 Mz 25,5-6)

Prepovedana je bila poroka s tujci (5 Mz 23,3; Ezr 9,12), devištvo je bilo pogoj za veljaven zakon, v nasprotnem primeru so lahko nevesto kaznovali s smrtjo, ženinu, ki bi jo po krivem obtožil izgube nedolžnosti, preden sta prišla skupaj, pa se je naložila zgolj denarna kazen. Udejanjenje nedovoljenega poženja je bilo strogo sankcionirano (Skralovnik in Matjaž 2020, 507). Prešuštvo tako moških kot žensk se je kaznovalo s smrtjo. Storilec spolnega nasilja nad zaročeno žensko je bil kaznovan s smrtjo, medtem



ko žrtve v tem primeru kazni ni zadela. Če je moški spal z devico, je moral njenemu očetu plačati odškodnino in jo vzeti za ženo in je ni smel odsloviti (5 Mz 22,13-29). Glede vprašanja, ki se je postavilo po babilonskem eksilu, ali je dovoljen zakon med judom in nekom, ki je sprejel judovsko vero, Ezra odločno odgovarja nikalno (Ezr 10,10). Avtor Rutine knjige v nasprotju s tem, morda iz kljubovanja, poudarja Homolka (2009, 51), pa takšno poroko dovoljuje (Rut 1,1-22).

## 5 Poroka po stopnjah

Svetopisemska poročila na več mestih govorijo o poroki, za sklenitev zakona dajejo navodila ali pa določajo prepovedi, samega poročnega obreda pa natančneje ne opisujejo. Kljub pomanjkanju zgodovinskih virov za to obdobje avtorji judovske običaje poročanja razvrščajo na tri glavne stopnje. (Meacham 2020, 1) Zaročenca sta se morala na začetku s svojimi družinami dogovoriti glede dote (*Mòhar*), ki jo je zaročenec moral plačati družini neveste. Primer ureditve vprašanja dote najdemo v 1 Mz 29, kjer je moral Jakob, da bi se lahko poročil z Rahelo, v Labanovi družini delati sedem let. Po ureditvi tega vprašanja je par začel bivati pod isto streho. Z začetkom skupnega bivanja je bila postavljena domneva, da sta zaročenca zakon s spolnim dejanjem izvršila (*Biàh*). Tretja stopnja poročnega ceremoniala je vsebovala pisni dogovor (*Shetàr*), ki je imel značaj pogodbe. (Tosato 1982, 95–99)

Tudi v skladu s klasičnim judovskim pravom, kakor ga prinašata Talmud iz petega in Mišna iz tretjega stoletja pr. Kr. (Neudecker 1980, 7–8; Segre 1980, 22), so judje sklepali zakon v treh ločenih dejanjih. Zaroka je imela dve stopnji. Prvemu delu (*Shidduchin*) je sledil drugi korak (*Erusin* ali *Kiddushin*), zadnje dejanje je bila poroka (*Nissuin*). Glede na pravne učinke poročnih slovesnosti je bila najvažnejša druga stopnja, ki je veljala za konstitutivni akt zakona. (Frankel 1860, 75–84; DaDon 2018, 133)

### 5.1 Zaroka (*shidduchin*)

V trenutku zaroke sta se zaročenca skupaj s starši dogovorila glede datuma, kraja, dote in drugih podrobnosti poročne slovesnosti. Sporazum je bil najprej usten, kasneje pa je bil sklenjen v pisni obliki, čeprav je zadostoval



tudi zgolj ustni dogovor. (Colorni 1945, 182–183) Zgodovinsko je izpričano, da je tak pisni poročni dogovor obstajal že konec petega stoletja pr. Kr., vendar pa ta pravni akt ni predstavljal konstitutivnega elementa, ki bi bil za veljavnost privolitve v zakon obvezen. (Tosato 1982, 106) Bistveni del te prve stopnje poročne slovesnosti je bil v dogovoru glede trdnega namena sklenitve zakona, pri katerem so pomembno vlogo igrali starši obeh strank. V skladu z judovskim pravom je predporočni dogovor pomenil predvsem dvoje: obljubo zaročenca, da se bo poročil z zaročeno nevesto – ta obljuba je imela tudi časovni načrt, kdaj se bo to zgodilo – in obljubo staršev ali skrbnikov, kdo bo poravnal stroške poroke. (Homolka 2009, 62)

Judovsko pravo je predvidevalo tudi postopke v primeru razdrtja zaroke. Obljuba poroke je imela to posebnost, da ni bilo mogoče terjati njene dejanske izpolnitve, vendar pa je lahko v primeru razdrtja drugi zaročenec terjal odškodnino za materialno in tudi nematerialno škodo. Zadeva se je lahko obravnavala tudi na sodišču, ki je lahko kršitelja pogodbe kaznovalo. (Goldfine 1975, 9) Materialna škoda je zadevala dejanske stroške, ki so bili povezani s samo zaročno slovesnostjo, čeprav slednji v zaročni pogodbi niso bili izrecno navedeni, so se pa z dejstvom zaroke predpostavljali. Nematerialna škoda, kot sta sram in izguba dobrega imena, pa je morala biti predvidena v sami pogodbi. (Homolka 2009, 63)

## 5.2 Posvetitev (*kiddushin*) in poroka (*nissuin*)

Drugi del zaročne slovesnosti (*kiddushin*) je bil po Talmudu izvršen z izmenjavo darov oz. vrednih predmetov ali s spolnim dejanjem. (Colorni 1945, 182; Tosato 1982, 86) Pri tem je treba izpostaviti, da je morala zaročenka, razen v primeru mladostnosti, privolitev izreči sama. Izražena volja poročiti se je morala biti svobodna in prostovoljna. S tem konkretnim dejanjem izročitve žene možu (*erussin*) sta zaročenca postala mož in žena, kljub temu pa sta običajno še nekaj časa ostala vsak na svojem domu. Omenjeni drugi korak v okviru poročnih slovesnosti je glede pravnih posledic za zaročence bistven, pri čemer med *kiddushin* in *erussin* ni jasnega razlikovanja. Od tega trenutka dalje sta stranki imeli poleg zakonskih pravic tudi dolžnosti, ki jih ni bilo mogoče preklicati. Slednje so prenehale s smrtjo enega od zaročencev ali z ločitvijo. (Neudecker 1980, 9–10) V judovski Postavi izraza *kiddushin* ne najdemo, v svetopisemskih besedilih Peteroknjžja besedo običajno nadomeščata glagola vzeti



ali dobiti.<sup>2</sup> Abraham npr. naroči svojemu služabniku, naj ne vzame žene izmed kanaanskega ljudstva, temveč naj si jo dobi iz svojega rodu (5 Mz 24,3-4). Izraz *kiddushin* se je uporabljal predvsem v ustni rabi in v razlagi Postave. *Kiddushin* pomeni dejanje izročitve drug drugemu in posvetitve zakoncev, vendar ne v smislu krščanskega zakramentalnega zakona, temveč predstavlja pravno prestopnjo od Boga blagoslovljene zakonske zveze med moškim in žensko. (Homolka 2009, 71)

Iz razlage traktata *kiddushin* iz zbirke Mišna razberemo, da je mož lahko pridobil ženo na naslednje načine: z denarjem, listino ali s tem, da je z njo spal. Lahko jo je dobil z ločitveno listino ali če je bila žena vdova. (Homolka 2009, 72-73; Meacham 2020, 1-2) Te načine je judovsko pravo dovoljevalo, med njimi pa je bila v praktičnem življenju glede izbire načina poroke razlika. Prvi način pridobitve žene, s spolnim dejanjem, ki je moral biti potrjen z dvema pričama (bT Qid 9b), so v praksi začeli vse bolj zavračati. Pisni dokument (bT Qid 9a-b), s katerim si je mož vzel ženo pred pričami, so izbirali redko. V praksi se je običajno uporabljal tretji način. Mož si je vzel nevesto za ženo s plačilom v denarju ali z vredno stvarjo. Ta način prisvojitve žene se je v praksi obdržal skozi stoletja. Po mnenju nekaterih avtorjev je tudi v postbibličnem času poročno obredje ohranilo antično tradicijo, tj. poroko s preprosto pogodbo in prevzemom neveste. Obred se je odvil po zgledu sklepanja drugih nepremičninskih pogodb oz. s plačilom, s pisnim dokumentom oz. s prisvojitvijo.<sup>3</sup> (Colorni 1945, 182)

Po preteku določenega časa sta v judovstvu zaročenca obhajala tretjo stopnjo poročne slovesnosti (*nissuin*), tj. poroko v pravem pomenu besede, ko se je žena po prejemu očetovega blagoslova preselila k možu, s čimer je bil poročni obred zaključen. (Tosato 1980, 109)<sup>4</sup> Poročnemu slavlju so prisostvovala tudi priče, z začetkom skupnega bivanja se je

2 »Izrazi so po celotni hebrejski Bibliji, v različnih sklopih besedil, raztreseni neenakomerno. Vsako besedilo pretresa isti družbeni pojav pod nekoliko drugačnim zornim kotom, saj je hebrejsko Sveto pismo sestavljeno iz mnogih prvin in izročil različnega izvora.« (Skralovnik 2015, 81)

3 Prvi kristjani, ki so izšli iz judovstva, so ohranili nekoliko poenostavljeno hebrejsko tradicijo in poroko obhajali v dveh korakih: s prvim, *desponsatio*, je prišlo do izmenjave privolitve v zakon, z drugim, *sponsalia*, pa je po določenem času prišlo do dejanske sklenitve zakona. (Dauvillier in De Clercq 1936, 48-50; Anné 1935, 513-515)

4 Novejša dognanja izpričujejo, da sta zaročenca v Judeji v II. st. po Kristusu lahko sobivala še pred zadnjim poročnim dejanjem, kar pa ni bilo dovoljeno npr. v Galileji. (Ilan 1993, 247-248)



domnevalo, da je bil zakon tudi izvršen. Zadnje dejanje, s katerim je bil zakon sklenjen in potrjen, je bilo spolno dejanje novoporočencev. Žena je s tem trenutkom postala deležna vseh pravic in je možu glede tega postala enakovredna. (Navarrete 1980, 134) Poročne stopnje *kiddushin* in *nissuin* so se, zgodovinsko gledano, v praksi spreminjale. V antiki je bilo v skladu s pravnim virom Mišna med drugo in tretjo stopnjo poroke, če je bila nevesta še devica, navadno obdobje dvanajstih mesecev, v primeru vdove ali ločene žene pa najmanj en mesec. Obreda sta se izjemoma lahko odvila tudi skupaj. (Homolka 2009, 69)

Judovske poročne slovesnosti so se v navzočnosti dveh prič judovske veroizpovedi lahko odvijale doma ali na javnem kraju, vedno pa sta jo spremljali dve posebnosti; obred je imel slovesen in javen značaj. Poroka se je lahko odvijala ob katerikoli uri dneva. Po rabinski tradiciji je bila poroka ob sredah, kadar je bila nevesta devica, oz. ob četrtek, kadar je bila ločena ali vdova. Poleg tega je bila poroka prepovedana ob sobotah in na nekatere druge praznične dni ali v času posta. (Homolka 2009, 74) V nekaterih zgodovinskih trenutkih je poroki prisostvoval tudi rabin, ki je novoporočence blagoslovil, vendar pa njegova prisotnost za veljavnost privolitve ni bila nujna. Za sklenitev poroke je bila bistvena privolitev zaročencev, ki predstavlja konstitutiven element sklenitve zakona, rabinski blagoslov pa se razume zgolj kot priprošnja Jahveju, iz katerega zaročenca v veri v enega Boga dobivata Božjo moč. (Matjaž 2015, 67) Blagoslov novoporočencev ne predstavlja konstitutivnega elementa sklenitve zakona,<sup>5</sup> ima pa judovski zakon vedno sakralen značaj in je hkrati preroška podoba zaveze med Jahvejem in izraelskim ljudstvom. (Friedberg 1965, 6; Freisen 1893, 95; Prader 1992, 193)

## 6 Vprašanje ločitve

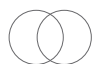
V razpravi smo že poudarili, da ima zakonska zveza v klasičnem judovstvu sakralen značaj in zelo velik pomen za družinsko srečo in družbo. Praviloma je bila, kot beremo v Svetem pismu, zveza trajna. »Kdor je našel ženo, je našel nekaj dobrega, prejel je milost od Gospoda.« (Prg 18,22)

5 Enako prakso najdemo kasneje tudi pri Grkih. (Zhishman 1864, 137, op. 2)



Preroki so poroko razumeli kot izpolnitev Postave, sam zakon med možem in ženo pa kot podobo zaveze med Bogom Jahvejem in izraelskim ljudstvom, kjer je poudarjena zvestoba in trajnost Božje obljube in posledično tudi zakonske zveze (Iz 54,5; Jer 31,31-33; Ez 16,8; Oz 2,21-22). Prerok Malahija izrecno graja izraelsko ljudstvo, ki je odpadlo od Boga, in ga primerja z nezvestim možem (2,14-16). Tudi rabinska tradicija poudarja, da sta ločitev zakoncev in nezvestoba tragedija. (Homolka 2009, 114) V primeru napetosti v družini in v partnerskih odnosih so si prizadevali za spravo med zakoncema in so jo poveličevali, če je uspela (Moore 1927, 122). Vzrok poudarjanja zakonske zvestobe in trajnosti zakona je bil tudi v dejstvu, da ločitev prinaša škodo otrokom in družbi, predvsem pa je bil izpostavljen duhovni vidik, prelom svete zaveze, ki je bila sklenjena po Božji volji.

Zaradi človeške slabosti in izkušnje ločitev je tudi judovsko pravo za skrajne primere predvidelo postopke ločitve. Pri tem so izhajali s stališča, da je v primerih, kjer je prišlo do ločitve zakoncev, prizadeta tudi svetost zakona. Če med staršema otrok ni bilo več ljubezni, bi to otrokom posledično lahko povzročilo veliko škodo, zato je bila ločitev v tem primeru dopustna. (Gittelson 1976, 37-39) V starozavezni judovski tradiciji je bila ločitev stvar moža in najde pravno podlago v sami Postavi. Če mož na ženi najde kaj mrzkega, jo lahko odslovi z ločitveno listino, vendar je, potem ko se je poročila z drugim in se je torej tudi od njega ločila, ne sme vzeti nazaj (5 Mz 24,1-4). Na tem svetopisemskem besedilu o ločitvi je rabinska tradicija razvila pravno prakso ločitve, ki se je kasneje v različnih rabinskih šolah razlagala različno. (Homolka 2009, 117) Po eni od rabinskih razlag je bila mrzka stvar na ženi predvsem njena nezvestoba ali prešuštvo (bT Git 90a-b), po drugih razlagah pa je zadostovalo nezadovoljstvo moža zaradi njenega obnašanja in vsakdanjih reči (bT Git 90a). Tradicionalno gledano, so bili lahko na strani moža ločitveni razlogi v ženinem prešuštvu in nemoralnosti (5 Mz 22,13-19), če je odpadla od judovstva ali možu odreka la pravico do spolnih dejanj ali brez tehtnega razloga zavračala življenje na njegovem domu. Tudi neplodnost je bila lahko vzrok za ločitev, če je trajala deset let (5 Mz 7,14), prav tako so bili lahko ločitveni razlogi psihične narave, posledica česar je bila nezmožnost za zakon, če je to mož odkril po sklenitvi zakona. V primeru ločitve zaradi suma ženine nezvestobe sta bili potrebni prič. (Homolka 2009, 117)



Tudi žena je lahko uveljavljala ločitev, npr. če je bil mož nezvest ali če je odpadel od judovstva (Goldfine 1975, 81), če je bil do nje nasilen in jo je poniževal in zapostavljal ter ji odrekel vzdrževanje, če je bil na begu zaradi suma kaznivega dejanja ali nezmožen spolnega dejanja, kar naj bi trajalo vsaj eno leto. Za postopek ločitve je bilo pristojno rabinsko sodišče. (Klein 1979, 450–461)

## 7 Sklep

Za zakonsko zvezo v klasičnem judovstvu je značilno, da je poroka izpolnitev Postave in simbolizira zavezo med Bogom in izraelskim ljudstvom. Med tremi stopnjami poročne slovesnosti je bistveni in konstitutivni element sklenitev pogodbe drugi korak poročnega obreda *kiddushin*, kar pomeni posvetitev. Omenjena beseda ima isti koren kot *qadòsch*, ki jo prevajamo s *svet*. Poudarek svetosti in posvečenosti zakonske zveze je v povezavi z besedilom Postave, kjer Gospod govori Mojzesu: »Govori vsej skupnosti Izraelovih sinov in jim reci: Bodite sveti, kajti jaz, Gospod vaš Bog, sem svet.« (3 Mz 19,1) To Božje naročilo, poudarja Segre, predstavlja obenem versko in moralno zapoved ter pravni predpis, ki ga je treba izvrševati tudi s sklenitvijo zakonske zveze, da se na ta način izvrši Božja volja in nadaljuje potomstvo. (1980, 23) V judovskem pojmovanju zakona izstopa na eni strani poudarjanje svetosti in trajnosti zakona ter grajanje nezvestobe, na drugi strani pa se zaradi človeške slabosti dopušča ločitev in ponovna poroka, ki je bila vedno dovoljena samo znotraj izvoljenega ljudstva. V času očakov so imeli pri izbiri moža in žene veliko vlogo njuni starši, vendar pa je v skladu z rabinsko sodno prakso odločitev za zakon dejanje svobodne volje moža in žene, da izpolnita Božjo zapoved in v ljubezni do Boga in drug do drugega rodita otroke. Institut zakona je posvečen in presega njune osebne interese ali pričakovanja njihovih družin. Je v dobro vsega izraelskega ljudstva in izpolnitev Postave. Judovstvo je visoko cenilo združitve moža in žene s spolnim dejanjem, na kar so gledali kot na nekaj normalnega in v sozvočju s harmonijo ustvarjenega sveta. Kjer se združita mož in žena, je Bog med njima. Velik pomen je imela obreza moških, ki je bila znamenje zaveze (1 Mz 17,11-12), hkrati pa je bila tudi poziv k svetosti in odgovornosti na področju zakonske spolnosti. (Segre 1980, 27) Rabinska sodišča so imela v nekaterih primerih tudi pristojnost koga prisiliti k poroki, če se v določenem času ni poročil sam. Neporočenost je bila





v neskladju s Postavo. Pri sklepanju zakona so bile obvezne navzočnost prič in izmenjava prstanov ter predpisane molitve. Prisotnost judovskega verskega služabnika pri poroki v času očakov ni izpričana, prav tako ne, da bi poroka morala biti v svetišču. Judje niso poznali delitve na civilno in religiozno obliko poroke, ker so izhajali iz dejstva, da je zakon dejanje vere, ki prežema celotno življenje posamezne osebe. Na tej podlagi je kasneje tudi krščanstvo, ki za razliko od judovstva in pod vplivom rimskega prava konstitutivni element zakona vidi v privolitvi zaročencev v zakon, poudarjalo pomen vere predvsem kot podlage za uresničitev zakonskega življenja. (Slatinek 2018, 403)



## Kratice

<b>bT</b>	Babilonski Talmud
<b>Git</b>	Gittin, traktat iz dela Mišna
<b>Qid</b>	Qidduschin, traktat iz dela Mišna
<b>ZCP</b>	<i>Zakonik cerkvenega prava</i> 1983

## Reference

- Anné, Lucien.** 1935. La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l'Église jusqu'au VI siècle. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 12: 513–550. <https://doi.org/10.2143/etl.82.4.2018918>
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2020. Sočutje farao-nove hčere v Svetem pismu in maščevalna pravičnost Medeje v grški drami. *Edinost in dialog* 75/1: 17–39. <https://doi.org/10.34291/edinost/75/avsenik2>
- Colorni, Vittore.** 1945. *Legge ebraica e leggi locali*. Milano: Giuffrè.
- Commissione teologica internazionale.** 1977. La dottrina cattolica sul sacramento del matrimonio. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1977\\_sacramento-matrimonio\\_it.html#TESTO DELLE PROPOSIZIONI](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1977_sacramento-matrimonio_it.html#TESTO DELLE PROPOSIZIONI) (pridobljeno 2. 1. 2021).
- Correns, Dietrich, ur.** 2005. *Die Mischna: das grundlegende enzyklopädische Regelwerk rabbinischer Tradition*. Wiesbaden: Marix Verlag.
- DaDon, Kotel.** 2018. Role of the Wife in the Jewish Marriage in Old Testament Scripture, in Jewish Law, and in Rabbinic Literature. *Kairos: Evangelical Journal of Theology* 12: 129–158. <https://doi.org/10.32862/k.12.2.2>
- Dauvillier, Jean, in Charles De Clercq.** 1936. *Le mariage en Droit Canonique Oriental*. Pariz: Sirey.
- DellaPergola, Sergio.** 2003. Jewish Out-Marriage: A Global Perspective. [https://www.researchgate.net/publication/267223712\\_Jewish\\_Out-Marriage\\_A\\_Global\\_Perspective](https://www.researchgate.net/publication/267223712_Jewish_Out-Marriage_A_Global_Perspective) (pridobljeno 18. 2. 2021).
- Frankel, Zacharias.** 1860. Grundlinien des mosaisch-talmudischen Eherechts. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 9: 75–84.
- Freisen, Josef.** 1893. *Geschichte des kanonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur*. Paderborn: Scientia Verlag.
- Friedberg, Emil.** 1965. *Das Recht der Eheschließung in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Aalen: Scientia.
- Gaudemet, Jean.** 1989. *Il matrimonio in Occidente*. Torino: Società editrice internazionale.
- Gittelsohn, Roland Bertram.** 1976. *Love, Sex and Marriage: a Jewish view*. New York: Union of American Hebrew Congregations.
- Globokar, Roman.** 2019. Normativnost človeške narave v času biotehnoškega izpopolnjevanja človeka. *Bogoslovni vestnik* 79/3: 611–628. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/globokar>
- Goldfine, Yitzhak.** 1975. *Jüdisches und Israelisches Eherecht: unter Berücksichtigung des Problems der Zuständigkeit der israelischen Gerichte und der Konfliktregeln*. Hamburg: Hamburger Gesellschaft für Völkerrecht und Auswertige Politik.
- Goldschmidt, Lazarus, ur.** 1980. *Der Babylonische Talmud*. Königstein: Ts. Jüdischer Verlag.
- Homolka, Walter.** 2009. *Das Jüdische Eherecht*. Berlin: De Gruyter Recht.
- Ilan, Tal.** 1993. Premarital Cohabitation in Ancient Judea: The Evidence of the Babatha Archive and the Mishnah (*Ketubbot* 1.4). *The Harvard Theological Review* 86: 247–264. <https://doi.org/10.1017/s0017816000031229>
- Klein, Isaac.** 1979. *A Guide to Jewish Religious Practice*. New York: Jewish Theological Seminary of America.



- Krašovec, Jože.** 2016. Metaphor, Symbol and Personification in Presentations of Life and Values. *Bogoslovni vestnik* 76/3: 571–584.
- Lattes, Dante.** 1976. Morale e diritto nell'ebraismo. *La Rassegna Mensile di Israel* 42/9–10: 300–305. <https://www.jstor.org/stable/41284346> (pridobljeno 2. 1. 2021).
- Matjaž, Maksimilijan.** 2015. Pavlova »beseda o križu« v 1 Kor 1–2 kot izziv krščanske hermenevtike in etike. *Bogoslovni vestnik* 75/1: 65–78.
- Meacham, Tirzah.** 2020. Legal-Religious Status of the Married Woman. The Encyclopedia of Jewish Woman. <https://jwa.org/encyclopedia/article/legal-religious-status-of-married-woman> (pridobljeno 18. 2. 2021).
- Menachem, Elon.** 1994. *Jewish Law: History, Sources, Principles*. Vol. 1. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Moore, George Foot.** 1927. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era, the Age of the Tannaim*. Vol. 2. Cambridge: Harvard University Press.
- Navarrete, Urbano.** 1980. Il matrimonio nel diritto canonico: Natura del consenso matrimoniale. V: *La definizione essenziale giuridica del matrimonio: Atti del colloquio romanistico-canonistico, 13–16 marzo 1979*, 125–139. Rim: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense.
- Neudecker, Reinhard.** 1980. Il matrimonio in fieri nel diritto giudaico. V: *La definizione essenziale giuridica del matrimonio: Atti del colloquio romanistico-canonistico, 13–16 marzo 1979*, 7–18. Rim: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2020. Dimensioni di giustizia in alcuni testi sapienziali biblici. *Edinost in dialog* 75/1: 41–49. <https://doi.org/10.34291/edinost/75/palmisano>
- Prader, Josef.** 1992. *Il matrimonio in Oriente e Occidente*. Rim: Pontificio Istituto Orientale.
- Ritzer, Korbinian.** 1962. *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Saje, Andrej.** 2003. *La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il codice latino e orientale*. Rim: Pontificia Università Gregoriana.
- . 2009. Morala in pravo. V: Ivan Janez Štuhec in Anton Mlinar, ur. *Leksikon krščanske etike*. Elektronska izdaja. Celje; Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.
- . 2018. Vpliv poročnih praks starih kultur na sklepanje zakona prvih kristjanov. *Bogoslovni vestnik* 78/3: 813–823.
- Segre, Augusto.** 1980. Il matrimonio nel diritto ebraico. V: *La definizione essenziale giuridica del matrimonio: Atti del colloquio romanistico-canonistico, 13–16 marzo 1979*, 19–28. Rim: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense.
- Skralovnik, Samo.** 2015. Relativna in absolutna revščina v hebrejščini, v klasični in v novozavezni grščini. *Bogoslovni vestnik* 75/1: 79–98.
- Skralovnik, Samo, in Maksimilijan Matjaž.** 2020. The Old Testament Background of ‚desire‘ in 1 Cor 10:6 [Starozavezno ozadje ‚poželenja‘ v 1 Kor 10,6]. *Bogoslovni vestnik* 80/3: 505–518. <https://doi.org/10.34291/bv2020/03/skralovnik>
- Slatinek, Stanislav.** 2018. Vera zaročencev in poročna obljava. *Bogoslovni vestnik* 78/2: 401–413.
- Tosato, Angelo.** 1982. *Il matrimonio israelitico: una teoria generale*. Rim: Pontificio istituto biblico.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Zhishman, Joseph.** 1864. *Das Eherecht der orientalischen Kirche*. Dunaj: Braumüll.





*Znanstvena knjižnica 64*

Matjaž Ambrožič (ur.)

## **Janez Evangelist Krek – sto let pozneje (1917–2017)**

Kaj ima Krek danes povedati svojim rojakom, ki so z dosego lastne države vzeli usodo povsem v svoje roke in si lahko svoj danes in jutri oblikujejo sami, čeprav v povezanosti z drugimi evropskimi narodi, pa vendarle brez potrebe, da bi odgovorne za neuspehe iskali drugod? Odgovore na tako zastavljena vprašanja je skušala najti skupna dobrih poznavalcev Krekove misli in njegovega življenja, časa, v katerem je Krek deloval, in družbe, ki jo je sooblikoval, a tudi oblikovalcev sedanjega trenutka slovenske zgodovine.

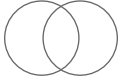
Ljubljana: TEOF, 2018.

ISBN 9789616844611, 15 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

**TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)



*Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)*  
*Besedilo prejeto Received: 2. 11. 2020; Sprejeto Accepted: 11. 11. 2020*  
UDK UDC: 26"653"(497.12Štajerska)  
DOI: 10.34291/Edinost/76/Ravnikar  
© 2021 Ravnikar CC BY 4.0

Tone Ravnikar

## Judje v manjših štajerskih mestih v srednjem veku

*Jews in Smaller Styrian Towns in the Middle Ages*

**Izveček:** Za nalogo smo si v razpravi zadali odgovoriti na nekaj ključnih vprašanj, vezanih predvsem na čas in vzrok prihoda judov v posamezne spodnještajerske urbane kraje. Kot vzorčne primere smo izbrali manjše kraje, kjer je judovska navzočnost zabeležena v dokumentih. Zaključiti smemo, da se vloga deželnih gospodov, predvsem Habsburžanov, kaže kot ključna pri spodbujanju in podpiranju judov pri odločitvi, da se naselijo v določenem kraju. To se verjetno najbolj jasno vidi pri različnih zgodbah dveh mejnih mestec, Ormoža in Brežic, obeh v lasti salzburškega nadškofa. Obe mesti sta torej last salzburškega nadškofa, toda če se je Ormož predvsem zaradi samosvoje politike družine Ptujskih in njihove naslonitve na štajerske vojvode tesne zveze s Salzburgom v veliki meri otesel, je ta podredivost oz. salzburška nadvlada ostala v Brežicah zelo izrazita. To povzroči, da v Ormožu pride do poskusa (sicer relativno kratkotrajnega, pa vendar) nastanka ormoške judovske skupnosti, medtem ko v Brežicah ni o čem podobnem ne duha ne sluha.

Angažma štajerskih vojvod pa je najboljše viden na primeru (Slovenske) Bistrice, kjer je očitno, da je ravno njihov interes tisti, ki je ne samo omogočil prihod judov v mesto, temveč tudi v veliki meri uravnaval njihovo delovanje.

Tudi primer Slovenj Gradca kaže na podoben vzorec. Tudi tu je za prihod judov v mesto odločilen vpliv deželnega gospoda, le da je ta v tem primeru izražen posredno, skozi delovanje deželnoministerialne družine Aufensteinov, ki pa je bilo brez dvoma povsem usklajeno z željami njihovega gospoda, koroškega vojvode. Iz celotne slike še najbolj izstopa primer Dravograda, kjer imamo opravka z dokaj nenavadnim momentom, ko se, kot kaže, štajerski judje (vsaj tako kaže dejstvo, da se podredijo sodniku za jude iz Gradca) naselijo v kraju. Ravno primer Dravograda tudi kaže, kako majhno količino podatkov imamo na razpolago, saj ni jasen niti čas prihoda in s tem dolgotrajnost tega niti povezava dravograjskih judov z morebitnimi skupnostmi iz koroškega oz. štajerskega prostora. Usoda juda Davida iz Dravograda na Dunaju kaže le na to, da je bila njegova povezanost z Dravogradom zelo velika in je morala presegati zgolj kratkotrajno bivanje.

Vsekakor pa je mogoče zaključiti, da ne samo, da je bila vloga deželnih gospodov (pričakovano) tista, ki je v največji meri krojila prisotnost oz. neprisotnost judov po posameznih krajih, temveč tudi to, da je še prav posebej izpostavljena vloga Habsburžanov (in Tirolskih kot koroških vojvod) kot štajerskih deželnih gospodov. Različna pristopa k (ne)prisotnosti judov lahko vidimo skozi primerjavo salzburških Brežic, kjer jude zaman iščemo, in salzburškega Ormoža, kjer so prisotni v 14. stoletju. Poudarjeno vlogo Habsburžanov pa nam prinaša tudi analiza gradiva mesta Slovenska Bistrica. Vsekakor pa bo za več odgovorov treba tej analizi dodati še podobno za kranjsko deželo in za prostor Goriške in Istre.

**Ključne besede:** srednji vek, mesta, judje, Štajerska, Koroška

**Abstract:** *For the purpose of this paper, we have set out to answer some key questions of the debate, mainly relating to the timing and cause of the arrival of the Jews in individual smaller urban locations. We have selected smaller cities where the Jewish presence is recorded in the documents as prime examples. We have to note that the role of the sovereigns, especially the Habsburgs, has proved to be crucial in encouraging and supporting the Jews in their decision to settle in a particular place. This is probably most evident in the different histories of the two border towns of Ormož and Brežice, both of which are owned by the Archbishop of Salzburg. Both towns are therefore owned by the Archbishop of Salzburg, but while Ormož was largely owned by the Ptuj family and their close ties with Salzburg were largely shaken due to their support on Styrian Dukes, the subjugation of the Salzburg rule in Brežice remained very pronounced. This is also shown by the fact that Ormož (though relatively short-lived) experienced the formation of the Jewish community of Ormož, while there is nothing comparable in Brežice. However, the commitment of Styrian Dukes seems to be best in the case of the (Slovenian) Bistrica, where it is clear that their interest that has not only made the arrival of Jews in the town possible, but also largely regulated their activities.*

*The case of Slovenj Gradec also points to a similar pattern. Here, too, the influence of the landed gentry is decisive for the arrival of the Jews in the city, but in this case it is indirectly expressed through the actions of the Aufensteiner landed gentry, which was undoubtedly entirely in the spirit of their master, the Duke of Carinthia. From the overall picture, the example of Dravograd stands out most, where we are dealing with a rather unusual moment when the Jews from Styria (at least as the fact that they are subject to the judge for the Jews of Graz) settle down in one place. Especially the example of Dravograd shows how small the amount of data is, because neither the time of arrival and thus the longevity of the data is clear, nor the connection of Dravograd Jews with potential communities from Carinthia or Styria. The fate of Jew David from Dravograd in Vienna only shows that the connection with Dravograd was very tight and had to go beyond a purely short-term stay.*

*In any case, it can be concluded that it was not only the role of Provincial Lords that largely controlled the presence or absence of Jews in individual places, but that the role of the Habsburgs (and Tyroleans as Dukes of Carinthia) as Styrian sovereigns is also particularly exposed. Different approaches to the (non-)presence of Jews can be seen in the comparison of the Salzburg town of Brežice, where Jews are freely sought, and the Salzburg town of Ormož, where they were freely sought in the 14<sup>th</sup> century. The emphasis on the Habsburgs is also brought to our attention by the analysis of the material of the town Slovenska Bistrica. In any case, this analysis must be added for further answers in a similar way for the Kranjska region and for the Goriška and Istra regions.*

**Key words:** Middle Ages, Towns, Jews, Styria, Carinthia

## Uvod

Tema judovske navzočnosti na slovenskih tleh v srednjem veku ni nova tema v slovenskem zgodovinoписju. Omenimo samo dve,<sup>1</sup> verjetno temeljni deli starejšega zgodovinoписja na temo Judov, razpravo Vlada Valenčiča Židje v preteklosti Ljubljane (1992) ter Vladimirja Travnerja *Mariborski*

1 Namerno se osredotočamo le na čas znanstvenega zgodovinoписja in izpuščamo pregled starejših avtorjev, od Valvazorja dalje. Tak pregled bi bistveno povečal obseg razprave, ne bi pa prinesel pomembnejših dodatnih spoznanj.



*ghetto* (1935). Kljub relativno zgodnjemu nastanku Travnerjevega besedila pa je bila vendar v slovenskem zgodovinopisju tema o judih relativno zapostavljena. Nenazadnje je tudi Valenčičeva razprava ostala v tipkopisu in je danes dostopna le v tej obliki oz. jo je Zgodovinski arhiv v Ljubljani v svoji Zbirki rokopisnih elaboratov objavil na spletu. Zgodovinarji, ki so delovali v času po drugi svetovni vojni, se z vprašanji navzočnosti ter vloge judov v srednjeveški zgodovini slovenskega prostora niso ukvarjali sistematično in podrobno. Edina izjema je navedena Valenčičeva razprava. Obletnica izгона judov iz slovenskih dežel pa je to spremenila. Leta 1996 je namreč minilo 500 let, odkar je kralj Maksimilijan I. podpisal listino o izgonu judov iz Štajerske in Koroške, leta 1515 pa je že kot cesar odločil tudi o izgonu judov še iz dežele Kranjske. Ta okrogli jubilej so izkoristili tudi slovenski zgodovinarji in pripravili simpozij v Mariboru. Razprave iz tega simpozija so nato izšle leta 2000 v posebni številki Časopisa za zgodovino in narodopisje. V tej številki je objavljena tudi pomembna razprava Jožeta Mlinariča o judih na slovenskem Štajerskem (2000, 49–70), poleg te pa tudi razprava Wilhelma Wadla o koroških judih (2000, 95–105), ki predstavlja neke vrste povzetek njegovega temeljnega dela o judih na Koroškem (1992). In prav ti dve pokrajini, slovenska Štajerska in slovenska Koroška, sta v središču zanimanja pričujočega prispevka. Preden sežemo v samo vsebino, naj opozorimo še na dve pomembni deli. Govorimo o najbolj temeljiti monografiji o srednjeveških mestih na slovenskem Štajerskem, ki je sicer delo graškega zgodovinarja in arhivista Norberta Weissa (2002, 130–174) in v kateri posveti posebno poglavje ravno judovskim skupnostim v slovenskoštajerskih mestih, ter seveda najpomembnejše delo na temo judov v srednjem veku na Slovenskem, monografsko študijo Klemna Jelinčiča Boete z naslovom *Judje na slovenskem v srednjem veku* (2009), ki je sploh prva tovrstna celovita študija pri nas. Omenjeni je izdal še več besedil na temo judovske prisotnosti na naših tleh, ki jih na tem mestu ne naštevamo.

Vse obravnavane razprave so se posvečale predvsem definiranju časa in oblike judovske prisotnosti ter so s pomočjo ohranjenega gradiva rekonstruirale časovni in prostorski okvir naselitve. V tej razpravi pa bi želeli fokus gledišča nekoliko spremeniti. Vprašanje, ki si ga zastavljamo, je, zakaj je do naselitve judov v določen kraj prišlo ravno v določenem času in kateri so vplivi, ki vplivajo na to priselitev ali jo celo spodbudijo – torej: zakaj takrat, in ne prej ali kasneje. Naprej, zakaj se judje v nekatere predele



naseljujejo relativno gosto, ponekod pa jih skoraj ni. Kot primer zgolj naslednje: zakaj je prisotnost judov na Koroškem in na Štajerskem relativno številna, medtem ko jih na Kranjskem najdemo le v Ljubljani, ne pa npr. tudi v Kranju, Kamniku, Škofji Loki ipd.? Oz. če se ozremo na področje, ki je fokus razmišljanja te razprave, zakaj se judje naselijo v obmejnem Ormožu, ne pa v prav tako obmejnih Brežicah? Kaj je bil motiv priselitve? Ali so bili pobudniki naselitve sami judi ali pa je bil pobudnik lastnik oz. zastavni imetnik? Odpira se torej vrsta vprašanj, na katera bomo lahko le delno, če sploh, odgovorili.

## 1 Izbrani kraji slovenske Štajerske

Ker odpiramo torej relativno širok sklop vprašanj, ki bi zahteval več prostora in tudi več časa, se bomo v tej razpravi omejili le na področje današnje slovenske Štajerske in Koroške, in še to le na manjše urbane kraje. Nobenega dvoma ne more biti o motivu, ki je pripeljal jude v npr. Maribor ali Ptuj, dva največja štajerska urbana centra (seveda poleg Gradca). Prav tako sta jasna tako vloga kot motiv žovneških svobodnikov, od leta 1341 grofov Celjskih, da pripeljejo po povzdigu v grofovski stan v svoje Celje prve posojevalce denarja. Naš fokus se bo torej vrtel okoli judov v Slovenski Bistrici, Ormožu, Slovenj Gradcu in Dravogradu. Zastavili si bomo vprašanje, kaj je vzrok, da se judje v omenjenih krajih pojavijo ravno v tistem času. Kateri so gospodarski in/ali politični motivi, ki jim odprejo vrata naselitvi? Ter s tem povezano, kaj je vzrok za njihov odhod iz kraja? Pri tem bo treba tako njihov prihod kot odhod postaviti v širši okvir dogajanja v posameznem mestu oz. odnosov mesta in mestnega gospoda s sosedi, konkurenti itd. Takoj tudi poudarimo, da smo prisiljeni pristati na kompromisno predpostavko – ki ni nujno točna – da prve omembe judovske prisotnosti v posameznem kraju opredeljujejo v glavnem pravilen časovni okvir njihovega prihoda. Seveda bomo upoštevali vse podatke, ki jih vsebujejo listine in ki olajšujejo odgovore, pa vendar izhajamo iz predpostavke, da je judovska prisotnost v posameznem kraju v glavnem dovolj natančno časovno opredeljena. Taka predpostavka je še posebej problematična pri primeru judov iz Slovenske Bistrice, kjer je prva omemba šele iz leta 1370, vendar je le nekaj let kasneje, leta 1374, že govor tudi o judovskem pokopališču, kar pa že predpostavlja neko etabrirano judovsko skupnost. (RGJ 3, št. 1316; št. 1445; Jelinčič Boeta 2009, 288)





(Slovenska) Bistrica se prvič omenja v virih šele leta 1227, ko je 11. novembra tega leta v Bistrici avstrijski in štajerski vojvoda Leopold VI. Babenberžan izstavil listino v korist Žičke kartuzije (GZS 5, št. 463). Vojvoda se je pred tem nahajal v Mariboru, kjer je štiri dni prej izdal listino v korist jurkloštrske kartuzije, ki ji je na novo začrtal meje, potem ko je jurkloštrskim kartuzijanom povečal posest (Mlinarič 1991, 123–124). Ker vemo, da je vojvoda že 17. novembra leta 1227 listinil v Gradcu (GZS 5, št. 464), smemo povsem logično domnevati, da je iz Bistrice krenil neposredno nazaj na sever. Postavimo si vprašanje, kakšen je motiv, da se je vojvoda iz svojega Maribora napotil na jug do Bistrice ter se nato nemudoma vrnil v Graz. Prav verjeten motiv je, da je bila ta pot povezana z nastankom trga (ali celo mesta) Bistrica, ki ga je vojvoda kot nov deželnoknežji trg še počastil z obiskom. V Leopoldu VI. je videl ustanovitelja Bistrice že Hans Pirchegger, ki ga označuje kar kot »Markt- und Städtegründer«, se pravi ustanovitelj trga in mesta (Bistrica) (1962, 128). Pravilno Pirchegger tudi izpostavlja, da je Bistrica, četudi takrat še ni imenovana trg oz. mesto, tak status v tem času skoraj gotovo že pridobila, saj se že leta 1240 omenja sodnik iz Bistrice z imenom Becelin (oblika imena Bernhard), Pirchegger pa vidi tudi v osebi vojvodovega prisednika Georiusa Bistričana (GZS 5, št. 751; Pirchegger 1962, 128), kar pa je vendarle vprašljivo. V vsakem primeru pa smemo leto 1227 z gotovostjo šteti kot tisto, od katerega Bistrica spada med urbane naselbine. Verjetno je bila najkasneje v tem času formirana tudi bistriška fara, ki se z imenom župnika Henrika prvič omenja leta 1252 (StUB III, št. 115). Pri razmisleku o začetkih urbane naselbine v Bistrici moramo upoštevati še en pomemben podatek. Le tri leta preden je vojvoda odpotoval v Bistrico na slavnost ob dvigu naselja med urbane kraje, je isti vojvoda zaključil enega največjih gradbenih podvigov srednjeveškega časa na tleh Slovenije, gradnjo kamnitega mostu čez Savo v Zidanem Mostu. S tem je omogočil najkrajšo povezavo med Celjsko kotlino in Dolenjsko ter Hrvaško ter tako seveda močno okrepil pozicijo svojega gospostva Laško (Kosi 1998, 184–185). Interes nadzorovati cesto med deželnoknežjim Mariborom ter Laškim se je torej še povečal. Ustanovitev še ene urbane naselbine, ki poleg vsega leži ob pomembnem stičišču poti ter neposredno konkurira salzburškemu Ptujju, je torej treba videti v vlogi okrepitve primata vojvode. Ustanovitev urbanega centra v Bistrici se kaže kot povsem logičen in skoraj nujen geostrateški ukrep vojvode.



Vsaj do srede 13. stoletja je bila Bistrica nato upravljana iz Maribora, najkasneje do leta 1265 pa je bil ustanovljen samostojni urad z glavarjem kot nadzornikom trga/mesta, gospostva in gradu (Kos 2005, 373). O tej spremembi pričata tudi oba deželnoknežja urbarja iz 13. stoletja, kjer je v starejšem, babenberškem, nastalim med 1220 in 1230, slovenskobistriški svet še označen kot pohorska županija, medtem ko je v mlajšem, nastalem med 1265 in 1267 v času vojvodovanja Otakarja Přemysla, že definiran kot urad Bistrica (Koropec 1957, 21–22). Kmalu potem pa je novi avstrijski in nato še štajerski vojvoda, češki kralj Otokar Přemysl, izkoristil urad Bistrica za poplačilo (in nevtraliziranje) Babenberžanke Gertrude, ki bi ga lahko ogrozila v njegovi poziciji v vojvodini Avstriji.

Če zelo na kratko povzamemo. Potem ko si je Otokar uspel zagotoviti oblast nad vojvodino Avstrijo, si je skušal svojo tamkajšnjo oblast utrditi še s poroko. Tako se je februarja 1252 v avstrijskem Hainburgu poročil s 23 let starejšo Babenberžanko Margareto. S tem dejanjem ni le legitimiral svojega vojvodskega naslova (od leta 1253 je sicer nosil tudi naslov češkega kralja), temveč si je pridobil tudi precejšen del deželnoknežjih komornih posesti. Medtem je Margaretina nečakinja Gertruda skušala do babenberške dediščine priti na drugačen način. Postala je namreč zaveznica madžarskega kralja Bele IV. ter se poročila z njegovim sorodnikom, rutenskim knezom Romanom Hališkim. Slednjemu pa se tudi z madžarsko vojaško pomočjo v Avstriji ni uspelo uveljaviti, zato se je od Gertrude kmalu ločil in se odpravil nazaj v domovino (Bele 2018, 27–28).

Več sreče so Madžari imeli s Štajersko, kjer jim je na svojo stran uspelo pritegniti ministeriale na južnem Štajerskem in v Podravju. Otokar se je medtem usidral na severu dotične vojvodine. Mirovni sporazum je bil sklenjen aprila 1254 v Budimu. Otokar je obdržal Avstrijo, kakor tudi območje onstran Aniže z mestoma Steyr in Enns ter posesti v Traungauu, ki so bile prej povezane s Štajersko. Tudi pittensko področje in Dunajsko Novo mesto sta bili zdaj Otokarjevi. Zapuščena Gertruda je v naslednjih letih živela v Voitsbergu in Judenburgu in še naprej uporabljala naziv vojvodinja. Otokar ji je Voitsberg in Judenburg odvzel morda že januarja 1267, namesto tega pa je dobila 400 mark rente, kot novo bivališče pa urad Slovenska Bistrica. Naslednje leto je v Italiji skupaj z zadnjim Staufovcem Konradinom umrl njen sin Friderik. Zdi se, da je Otokar II. zaradi bojazni spricho Gertrudinih zvez z Ogrsko poleti ali jeseni 1269 odredil še njen



izgon, in Babenberžanka se je bila prisiljena zateči v mejno grofijo Meißen. Slednjič se je umaknila v samostan klaris v Seußlitzu na današnjem Saškem, kjer je umrla, najverjetneje leta 1288. (UBSt III, št. 138; Dopsch 1999, 206–207.307. 447–449)

Bistriški urad je bil torej najkasneje z letom 1269 ponovno »na razpolago«, in res ga Rudolf zastavi enkrat do leta 1276 grofu Meinhardu II. Tirolsko-Goriškem. Slednji je postal leta 1286 koroški vojvoda in zastavni gospod Kranjske; ta naslova sta ostala v rokah družine do leta 1335. Bistriški svet zaradi tega ni bil vključen v štajerski deželnoknežji urbar, ki so ga Habsburžani dali sestaviti okoli leta 1290. (Slovenska) Bistrica je bila torej enako kot Savnija zastavljena Tirolsko-Goriškim skupaj s Kranjsko, in šele od leta 1311, ko – kot eden od rezultatov boja za češko dediščino – Henrik Tirolski odstopi tako Bistrico kot Savnijo Habsburžanom (Bele 2018, 37), je Bistrica dokončno postala del dežele Štajerske (Niederstätter 2001, 289). Ravno v t. i. »tirolski« dobi na Bistriškem pa je sledilo tudi formalno povzdignjenje trga Bistrica v mesto. Leta 1309 je v *Štajerski rimani kroniki* prvič označena kot mesto, leta 1310 je žička listina, sestavljena v Bistrici, pečatena s »sigillo vniuersitatis burgensium in Feusteriz« (pečat mesta Bistrice je bil sicer prvič uporabljen vsaj že leta 1297, ko z mestnim pečatom potrdijo podelitev bistriškega meščana Frizolda nunam v Studenicam; vendar je pečat s te listine izgubljen), leto kasneje je kraj imenovan kot »oppidum« in nato leta 1313 ponovno kot mesto (Weiss 2002, zbirka listin). Listina iz leta 1297 pa dokazuje, da je že konec 13. stoletja Bistrica dosegla stopnjo avtonomije, za katero so značilni mestnik sodnik in skupnost meščanov, ki upravljajo mesto. Poleg Frizolda se namreč omenja v listini tudi »Wolcmar richer ze Veustirtz« ter še vsaj trije drugi meščani (Otošepc 1988, 186). Tudi omemba iz leta 1311 pa kljub uporabi izraza oppidum (trg) govori o mestu, saj so v listini naštetih Štefan »civis in Veustritz« in meščana Holzappfel in Stanislav, oba nedvomno označena kot »cives«, se pravi meščana, »dicto oppido«, imenovanega trga. Pojma civi(ta)s in oppido je pisar očitno uporabljal kot enakovredna oz. sopomenska.

Prostor Slovenske Bistrice in z njim tudi mesto sta bila torej vrnjena v okvir štajerske dežele leta 1311. Do tega časa je Bistrico upravljal Konrad Aufensteinski, ki mu je vojvoda Oto Tirolski zastavil omenjeno posest kot nadomestilo za dolg v višini 400 mark. Po ponovnem prehodu Bistrice



v roke Habsburžanov in Štajerske pa za koroško-tirolskega plemiča ni bilo več prostora. Leta 1313 je bil dolg 400 mark poravnani, zaradi česar je tudi zapadla zastava. Bistrica je bila, kot kaže, nekaj časa upravljana preko glavarjev. Vsaj od leta 1319 dalje je bil tak glavar (*hauptmann*) Peter iz koroškega Lilienberga (RHSt I, št. 1091). Je pa verjetno napačno predpostaviti, da je Peter Limbarski to službo opravljal vse do leta 1337, kot to domneva Jože Koropec (1983, 100). Peter Limbarski je namreč dobil v upravo tudi urad Laško, kjer je bil v dvajsetih in tridesetih letih močno angažiran, medtem ko ga v povezavi s Slovensko Bistrico po letu 1320 (RHSt II, št. 1276a) ne srečamo več (RHSt II, št. 1883; št. 1889; št. 1896). Leta 1335 pa dobijo Bistrico v zastavo gospodje Walseeji in jo obdržijo v svojih rokah do leta 1363. Njim nato sledijo grofje Celjski, ki obdržijo urad v svojih rokah do izumrtja leta 1456. V katerem obdobju je torej mogoče domnevati prihod judov v mesto? Kaj je bil motiv? Ali so bili pobudniki naselitve sami judi ali je bil pobudnik lastnik/zastavni imetnik?

Kot rečeno, je prva omemba, ki dokazuje nedvomno prisotnost judov v Bistrici, šele iz leta 1370. Septembra tega leta je namreč jud iz Bistrice z imenom Haniko s soglasjem žene in dedičev prodal žičkemu samostanu mlin, ki je ležal nad stolpom gospodov iz Majšperka nasproti hiše Tomaža Krajnika in ki mu je pripadel po Nikolaju, sinu Otona. To prodajo tri dni kasneje dodatno potrdi še bistriški meščan Wolfhart, svak starega (bistriškega) župana Jörga, ki proda še svoj delež na omenjenem mlinu (RGJ 3, št. 1316;1317). Prvi po imenu znani bistriški jud, Haniko, je bil sin Menachema, ki je bil leta 1370 že pokojni, vendar za slednjega ne vemo, ali je že bival v Bistrici. Je pa ta predpostavka malo verjetna. Saj se tudi Haniko sam označuje tudi po Mariboru. Leta 1371 nastopa kot priča v listini celjskih judov Chadgima in Muscha, ko skupaj z Abrahamom (oba sta označena kot juda iz Maribora) podpiše listino (RGJ 3, št. 1342). Če je doslej še mogoče ostalo kaj dvoma o upravičenosti enačenja mariborskega in slovenskobistriškega Hanika, pa ta dvom odpade, ko vključimo še listino mariborskega juda Süßmana, izstavljeno 6. avgusta 1374. Süßman je bil namreč sin Jöslina iz Maribora, med judovskimi pričami v navedeni listini pa je naveden tudi »Chanuka«, sin gospoda Menachema (RGJ 3, št. 1442). Se pravi, da je prvi po imenu znani slovenjebistriški jud pravzaprav jud iz Maribora, ki je v Bistrici očitno odprl svojo podružnico ter se, kadar je posloval tam, nazival za juda iz Bistrice, ko pa je posloval v Mariboru, se je predstavljal kot jud iz Maribora. Vendar bi bilo napačno, če bi podlegli



prvemu vtisu in zaradi tega podatka podcenili vlogo judovske skupnosti v Bistrici. Že nekaj let kasneje je namreč bistriški meščan Kristijan Walch z ženo in otroki prodal žičkemu priorju bratu Konradu, konventu in božji hiši v Žičah svojo posest v velikosti 10 oralov. Posest pa je opisana kot ležeča ob potoku »Scheispach«<sup>2</sup> zraven judovskega pokopališča (RGJ 3, št. 1445). To judovsko pokopališče se omenja v Bistrici še 25. julija leta 1441 (Weiss 2002, zbirka listin) v obširni darilni listini bistriškega župnika Thomasa Säffnerja v korist studeniškega samostana. Obstoj judovskega pokopališča, na podlagi česar Jelinčič Boeta sklepa, da je morala obstajati tudi sinagoga, priča o relativno veliki in predvsem trdno organizirani skupnosti, ki je že leta 1374 torej živela kot taka (2009, 288). Poleg omenjenih smemo v 14. stoletje datirati še enega juda iz Bistrice. To je Yeczlein iz Bistrice. Leta 1416 se Jayer, jud iz Maribora, označi kot vnuk Yeczleina iz Bistrice (GZM VI/2); slednji je bil takrat verjetno že pokojni ter o njem, razen tega da je enako kot Haniko tesno povezan z mariborsko skupnostjo, ne vemo veliko. Srečamo ga le še v listini iz leta 1404, ko se skupaj s še večjim številom judov iz Maribora, Ptuja, Mosspacha in Muraua poravnava s salzburškim nadškofom Eberhardom. V listini je Ytzel označen kot vojvodov jud iz Bistrice (RGJ 4, št. 2312). V listinskem gradivu najdemo le še enega juda, ki ga lahko povežemo z Bistrico, to je jud z imenom Musch (Moše), ki leta 1427 proda čevljarju Ulriku iz Radvanja vinograd, ležeč »in Glowociczzer perg« pri Pekrah. Musch se v listini označi kot »Ich Muschel jud von Fewstritz, gesessen zue Marchpurg«, se pravi kot jud iz (Slovenske) Bistrice, bivajoč v Mariboru. Pri vseh treh bistriških judih se torej ponovi enaka naveza z Mariborom. Bistriški judje so nedvomno del mariborske judovske skupnosti. judovske listine iz Bistrice nam torej ne omogočajo odgovora na vprašanje, zastavljeno na začetku, o motivu preselitve judov v mesto. Treba bo obrniti perspektivo in pogledati čas ter razmerja, v katerih moremo domnevati prihod judov v Bistrico.

Že ob pregledu zgodbe nastanka in političnega razvoja v Bistrici smo opozorili, da je kraj najverjetneje nastal kot urbana naselbina že leta 1227 in da je bil eden glavnih motivov, ki je vodil deželnega kneza pri povzdigu Bistrice v urbano naselje, konkurenca Ptuju. Vendar Bistrica

2 Koropec (1983, 100) domneva, da je Scheispach stranski rokav bistriškega potoka, ki so ga umetno izdelali za potrebe mestne kanalizacije.



in njeni meščani niso mogli računati na posebno podporo v času, ko sta bila kraj in gosposčina uporabljana za umikanje nezaželenih (Gertruda Babenberška) oz. kot plačilo za usluge (Tirolsko-Goriški grofje). Šele po letu 1335, ko je Bistrica ponovno prišla v roke štajerskih vojvod, Habsburžanov, so se začele stvari spreminjati. In res že leta 1339 Albreht, vojvoda Avstrije, Štajerske in Koroške, izda listino, s katero poda bistriškim meščanom privilegij, po katerem ni bilo dovoljeno tovoriti vina iz Ptuja mimo Bistrice, temveč je moral vsak tovornik tovor razložiti (»niderleg«), in nato so ga bistriški meščani tovorili naprej. V privilegiju je ta določba eksplicitno vezana le na ptujsko vino, medtem ko je vino iz (deželno-knežjega) Maribora izvzeto (Weiss 2002, zbirka listin). Ta privilegij je nedvomno neposredno usmerjen proti salzburškemu konkurentu. Napetosti pa se gotovo niso zmanjšale niti po letu 1342, ko pride do sporazuma med Ptujem in Bistrico, po katerem je bilo Ptujčanom dovoljeno, da so tovorili svoje vino skozi Bistrico, so pa zato dobili Bistričani dovoljenje, da so smeli neovirano prodajati svoje blago na ptujskih sejmih in zamenjavati usnje, surove kože, vosek in drugo blago (GZM XIII/1; Koropec 1983, 100). Ali sovpade ta sporazum z imenovanjem Hardegna Ptujkega za bistriškega glavarja, ki je bil tudi razsodnik pri omenjeni poravnavi, lahko le ugibamo. Ne nazadnje Hardegen imenuje vojvodo za svojega gospoda in Ptujski so bili od 13. stoletja dalje štajerski ministeriali. Vsekakor smemo predpostaviti, da se je v tem sporu, kljub podpori Habsburžanov, Ptuj izkazal kot močnejši. Ne glede na to pa ni nobenega dvoma, da je bila podpora Habsburžanov Bistrici povsem jasno izražena. In če se ponovno spomnimo, da je judovska skupnost v Bistrici čez štiri desetletja imela v mestu svoje pokopališče in sinagogo, je povsem jasno, da je moral biti njihov prihod zastavljen zelo ambiciozno in širokopotezno. Zelo težko pa je verjeti, da bi se judje sami lotili tako ambicioznega projekta v relativno majhnem mestu, sploh če še upoštevamo, da so nedaleč stran, v Mariboru, že imeli zelo močno skupnost, ki bi z lahkoto »pokrivala« tudi potrebe v Bistrici. Za to ambicioznostjo je moral stati poleg samega interesa judovske skupnosti še nekdo drug z dovolj moči in interesa, in to je bil lahko samo deželni knez, ki je miniral prizadevanja Ptuja, kjer je le mogel. To povezanost bistriških judov s štajerskimi vojvodami izpričuje tudi že obravnavana oznaka bistriškega juda Itzla kot vojvodovega juda. Zato smemo upravičeno domnevati prihod judov v Bistrico kmalu po letu 1335. Kraj, od koder so prišli, je gotovo Maribor, kjer je bila skupnost tako močna in številna, da je to bilo lahko izvedljivo. Zdi se, da lahko le tako



pojasnimo presenetljivi podatek o judovskem pokopališču (in obstoju sinagoge) v Bistrici že v sedemdesetih letih 14. stoletja, pojasni pa tudi dejstvo, da so bistriški judje skozi ves čas svojega pojavljanja v dokumentih tesno povezani z mariborsko judovsko skupnostjo (Jelinčič Boeta 2009, 326–327).

Enako povezanost z Mariborom in njegovo judovsko skupnostjo najdemo tudi v Ormožu. Četudi ima kraj v največji meri drugačne okoliščine nastanka oz. razvoja, je mogoče najti v povezavi z judovsko prisotnostjo kar nekaj skupnih značilnosti. Kraj Ormož je nastal na novoosvojeni zemlji, ki so jo v imenu svojega gospoda, salzburškega nadškofa, osvojili do okoli leta 1199 ptujski gospodje (Kos 2005, 335). Friderik III. Ptujski je del posesti prepustil Nemškemu viteškemu redu, nato pa na preostalem delu začel ustvarjati gospostvo Ormož. Tu je poleg na novo zgrajenega gradu nastala tudi urbana naselbina, ki ni obdržala starega imena Holermus, temveč so jo začeli imenovati po ustanovitelju, Friedau. Gosposočino so za Ptujске upravljali njihovi ministeriali, med katerimi izstopata oče in sin Wulfingova, ki se pojavljata v listinskem gradivu med letoma 1299 in 1349 (Blaznik 1988, 33). Naselje ob gradu je preraslo v trško naselbino vsaj do leta 1320, ko se v salzburškem urbarju že imenuje »foro«, se pravi kot trg. Kmalu zatem, leta 1331, mu brata Hardegen in Friderik Ptujška podelita mestne pravice, enake, kot jih je imel sosednji Ptuj. Usoda Ormoža je torej v teh prvih letih povsem povezana s Ptujem, kar dokazuje tudi omemba prvega po imenu znanega ormoškega gorskopravdnega mojstra Hertvika, ki je v urbarju jasno označen kot meščan Ptuja (Kos 1939, 87). Da pa odnosi in povezave niso bili tako enostavni, izhaja iz vloge in položaja Ptujskih. Čeprav je družina prišla na Štajersko v vlogi salzburških ministerialov in se tega statusa formalno niso rešili, je njihov dejanski položaj drugačen. Že v 12. stoletju je družina začela pridobivati krške fevde (Kunšperk, Podsreda), v 13. stoletju so pridobili od madžarskega kralja Bele IV. Borl in Središče ter si v Savinjski dolini pridobili več alodialnih posesti (Kacenštajn, Velenje, Hekenberg), kar jim je omogočilo izvajanje zelo samostojne družinske strategije. Ko pa so podprli Rudolfa Habsburžana in so se povsem integrirali v vrste štajerskih ministerialov, so po njegovi zmagi nad češkim kraljem Otakarjem Přemyslom začeli voditi celo protisalzburško politiko, kar so jim sicer salzburški nadškofje uspeli preprečiti. Kljub temu je njihova moč narasla in omenjeni Hardegen spada v začetku 14. stoletja med najmočnejše plemiče na Štajerskem (Kos 2005, 354sl.). Ormož so tako upravljali





kot svoje posestvo in upravičeno je zatrditi, da je Ormož bil in ostal eno glavnih in največjih ptujskih gospostev vse do izumrtja rodbine. Mesto je bilo formalno sicer salzburško, v praksi pa se kot odločilna kaže vloga salzburških fevdnikov Ptujskih.

Če upoštevamo prej opisana prizadevanja Ptujskih za čim večjo osamosvojitve iz fevdnih vezi, je seveda mnogo razumljivejše, zakaj v Ormož ne pridejo judje, povezani s salzburškim Ptujem, temveč z deželnoknežjim Mariborom. Trditev je sicer morda nekoliko nenavadna in jo je zato treba natančneje razložiti. Prvič izvemo za juda iz Ormoža leta 1340, ko se pri judu Iserleinu iz Ormoža zadolži za 73 goldinarjev Neža, vdova po Gotfridu IV. Mariborskem. Kot porok pa je naveden Gotfridov sorodnik Henrik IV. iz Viltuša (RGJ 2, št. 479). Povsem pravilna je ugotovitev, da je Iserlein, ki se kot ormoški navaja samo v tej listini, najverjetneje identičen z Iserleinom, ki se imenuje tudi po Ptuju in po Mariboru. Tako je leta 1350 potrdil, da mu je Gotfrid V. Mariborski vrnil dolg v znesku 200 goldinarjev (RGJ 2, št. 652), novembra 1350 pa se isti Iserlein že imenuje kot jud iz Maribora (RGJ 2, št. 669) in nato to oznako obdrži do svoje smrti.<sup>3</sup> Opravka imamo torej z judom, ki je svoje posle vodil tako s Ptuja kot iz Maribora, vsaj krajši čas pa tudi iz Ormoža. Ne glede na to so bili njegovi posli še v času, ko je deloval na Ptuju, povsem nepovezani s salzburškim nadškofom. Njegove stranke so tako poleg mariborskih plemičev še opatija Gornji Grad ter Celjski grofje (RGJ 2, št. 510; št. 541). Po letu 1350 pa je ta njegova usmeritev v deželnoknežje plemstvo še izrazitejša.

Vsekakor Iserleina ne moremo šteti med salzburške jude. V njegovem delovanju ter v delovanju njegovih sinov moremo videti izrazito samostojno družinsko politiko, ki pa je svoj interes očitno videla predvsem v krogu deželnega plemstva. Zato ga tudi pogojno obravnavamo kot deželnoknežjega, in ne salzburškega juda. Gospodje Ptujski, kot gospodje mesta Ormož, so očitno spodbujali kontakte, ki so kraj trgali od morebitnih salzburških povezav, in so tako verjetno dali pobudo, da v Ormož pride judovska družina, ki s Ptujem ni pretesno povezana. Iserlein je sicer v Ormožu deloval relativno kratek čas. Pa tudi sicer je bila judovska prisotnost v Ormožu zelo kratke sape. Kljub privlačni legi kraja ob meji in ob eni najprometnejših

---

3 Primerjaj abecedni register v: RGJ 2, 391.





srednjeveških cest mesto v konkurenci s salzburškim Ptujem in deželno-knežjo Radgono ni imelo ravno veliko možnosti za razvoj. V Ormožu tako poznamo samo še dve, kot kaže, med seboj nepovezani listini ormoških judov. 21. novembra 1352 se Mihael iz Radgone skupaj s svojim zetom Zirvasom zadolži za 60 goldinarjev pri ormoškem judu Henleinu (RGJ 2, št. 726). Vsekakor pa že relativno nizka višina dolga ter dejstvo, da gre za posojilo meščanom, in ne plemičem, pričata o relativno skromnem obsegu delovanja omenjenega juda. Tretja in zadnja listina, kjer se omenja ormoški jud/judinja, pa je iz leta 1362, ko je avstrijski, štajerski in koroški vojvoda Rudolf potrdil, da je njegov zvesti Nikolaj, grof iz Halbenraina, poravnal svoj dolg v višini 360 goldinarjev, ki ga je imel do ormoške judinje z imenom Golda (RGJ 2, št. 281). Delovanje slednje je bilo očitno mnogo bolj ambiciozno kot Henleinovo pa tudi Iserleinovo pred njim, vendar o njej ne vemo nič več. judinja s tem imenom se omenja le še v Beljaku leta 1347, ko se omenja kot mati Velkleina in Slamana. Zgolj z veliko mero previdnosti bi lahko v ormoški Goldi videli hčer beljaške, je pa predpostavka komaj verjetna, saj ni jasna povezava judovske rodbine iz bamberske Koroške z vzhodno Štajersko. Žal moramo torej zaključiti, da o tej zelo zanimivi osebnosti ne vemo ničesar. S to omembo pa se tudi zaključijo omenjanje judov v Ormožu. Najbrž so se iz kraja tudi relativno kmalu umaknili – konkurenca in ne nazadnje privlačnost sosednjih, večjih in pomembnejših mest je bila vendar premočna. Kljub temu pa smemo ugotoviti, da je bil poskus naseliti jude v Ormožu vsaj spodbujen s strani Ptujskih gospodov, ki so se pri tem zavestno izognili preveliki povezavi s salzburškim Ptujem. Manj izrazito, pa vendar do neke mere podobno protisalzburško ravnanje je torej vidno tudi pri t. i. judovski politiki.

## 2 Slovenj Gradec in Dravograd

V drugem delu razprave bomo fokus premestili na vzhodni rob slovenskoštajerske dežele, k mestu Slovenj Gradec (ter tudi trgu Dravograd), ki je v času, ki ga bomo obravnavali, še vedno del dežele Koroške, je pa postajal (kar se bo videlo tudi skozi obravnavo slovenjgraških judov) vedno bolj del štajerske zgodbe. Oprli se bomo predvsem na avtorjevo pred kratkim



izdano monografijo, posvečeno temu kraju. Uvodna predstavitev je tako v celoti povzeta iz nje (Ravnikar 2018).<sup>4</sup>

V Slovenj Gradcu zgradijo na temeljih nekdanjega gradišča, ki je gotovo opravljalo centralno upravno, vojaško in sodno vlogo, do 11. stoletja prvi srednjeveški grad, ki pa ohrani še naprej oznako gradišče/gradec. Pod tem imenom se ta grad v virih posredno prvič leta 1091 imenuje kot »Grež«, ko se tudi razkrijejo domnevno prvi fevdalni posestniki v Mislinjski dolini. Po Gradcu se namreč naziva eden najpomembnejših plemičev širše vzhodnoalpskega prostora, grof Werigand, ki spada v širši krog naslednikov rodu Heme in savinjskega mejnega grofa Viljema II., tako imenovanih Askvinov, oz. kot so na Slovenskem bolj poznani, grofov Višnjegorskih. Werigand je v času boja za investituro med drugim izgubil večino svojih posesti v Dravski in Mislinjski dolini v korist zmagovitega grofa Bernarda Spanheima. Toda čas gospodstva Bernarda Spanheima je trajal le kratek čas, saj je s preostalo Bernardovo dediščino tudi Mislinjska dolina prešla v roke Otokarja III. Traungavca, štajerskega mejnega grofa, ki pa to posest prav tako zelo hitro izgubi. Vsaj leta 1174 so gospodje Slovenjgraškega grofje Andeški. Z njimi pa se začne prvo zlato obdobje tako doline kot v prvi vrsti kraja. Verjetno je kmalu po začetku gospodovanja Andeških prišlo tudi do prenosa naselbine iz starega prostora v Starem trgu na novo lego, kjer so Andeški načrtno zgradili mestno naselbino.

V zadnji četrtini 12. stoletja, se pravi v času gospodstva Andeških, pa v kraju začne delovati tudi kovnica denarja. Na sploh se v virih kraj vedno bolj kaže kot izgrajen urbani center z urejenim trgovanjem, normiranim pobiranjem davkov itd. in ga moramo prištevati med urbane naselbine. V tem obdobju lahko prvič v virih zasledimo še eno lastnost Slovenjgraškega, ki jo kasnejši viri nato še jasneje dokumentirajo. Dolina leži geografsko na meji med Koroško in Štajersko oz. historično Kranjsko, in grofje Andeški to svojo posest obravnavajo kot posebno entiteto, ki je ne prištevajo ne k svojim kranjskim posestim ne h Koroški. Ta posebna lega Slovenjgraškega znotraj andeških posesti se kaže tudi v izgradnji in obstoju relativno tesno povezane andeške ministerialitete, katere pripadnike lahko poimensko ravno

---

4 Posebej poglavji: Slovenj Gradec v drugi polovici 13. stoletja (34–47) in Slovenj Gradec v času Konrada Aufensteinskega (48–63).



v tem času spoznamo in jih nato spremljamo. Čas prve polovice 13. stoletja, se pravi čas Andeških, upravičeno velja za zlato dobo mesta. Henrik IV. Andeški ter nato njegov brat oglejski patriarh Bertold V. sta se večkrat izpričano nahajala v Slovenj Gradcu, tu listinila ter kraj tako gospodarsko kot sicer intenzivno podpirala. V letu 1251, ob patriarhovem zadnjem obisku Slovenj Gradca, ko je v mestu posvetil cerkev sv. Elizabete, je bilo natančneje popisano, kaj vse je spadalo k patriarhovim posestim v provinci Slovenj Gradec: vse, kar ima patriarh v provinci, na gradu ter v trgu z vsemi sodnimi pravicami, mitnino ter kovnico denarja ter vsa ministerialiteta in podložniki. Patriarh pa še prav posebej poudari, da velja za ministeriale in kastelane na Slovenjgraškem ministerialno pravo oglejske cerkve, po katerem se ravnaajo. Ponovno pride do izraza posebni status slovenjgraške pokrajine, ki ga v drugi polovici 13. stoletja še dodatno podkrepi obstoj posebnega vicedoma za Slovenjgraško (Ravnikar 2018, 45).

Z omenjeno listino iz leta 1251 je patriarh vse svoje posesti prepustil oglejski cerkvi, ki pa te pravice v praksi skoraj ni mogla uveljavljati. Prostor je bil preveč privlačen in pomemben, da bi lahko ušel zanimanju mogočnih magnatov iz sosedstva. Tako je koroški vojvoda Ulrik III. Spanheim izkoristil situacijo in se polastil Slovenjgraškega ter kraju takoj tudi še formalno podelil mestne pravice, ki pa jih je kraj v praksi imel že kar nekaj časa. Mesto je nato zelo hitro dobilo tudi obzidje, ključni pokazatelj mestnosti naselja. Obzidje je postalo bistveni element mestnega pečata, ki je z dobrimi argumenti datiran v tretjo četrtino 13. stoletja, se pravi, da si je mesto, takoj ko je formalno dobilo potrjene mestne pravice, dalo izdelati mestni pečat, s katerim so se lahko predstavljali tudi navzven. Ulrik Spanheimski je Slovenj Gradec zelo hitro vključil v sam center svoje dinastične politike, vendar so njegovi načrti leta 1269 umrli skupaj z njim, mesto pa je v enem letu postalo last novega koroškega vojvode in gospoda Kranjske, češkega kralja Otokarja II. Přemysla. Tudi on je nadaljeval politiko svojega bratranca Ulrika ter je Slovenjgraško obravnaval in upravljal kot posebno pokrajino. Ulrik iz Hašbacha je bil tako s strani Otokarja imenovan za glavarja Kranjske, (Slovenske) Marke in Slovenjgraškega, pokrajino je upravljal ne več koroški, temveč kranjski glavar, vendar je ostala posebna upravna enota. V mestu še vedno deluje kovnica denarja in mesto kljub vsem relativno hitrim političnim spremembam prosperira. To stanje se ne spremeni niti po porazu in smrti češkega kralja v spopadu z nemškim kraljem Rudolfom Habsburžanom. Mesto uspe zaradi prerivanja med velikimi magnati za krajši



čas ponovno dobiti pod nadzor oglejski patriarh. V poravnalnih procesih zaradi posameznih sporov, katerih listine so ohranjene v furlanskih arhivih, pa najdemo naštete tudi prve meščane in njihove dejavnosti. Poleg običajnih in pričakovanih dejavnosti (mesar, sodar ipd.) najdemo naštete tudi obrtnike, ki se ukvarjajo z bolj specifičnimi dejavnostmi (izdelovalec tunik, morda izdelovalec samostrelav, čeprav je enako verjetno, da gre za strelca, vojaka, v slovenjgraški trdnjavi, ipd.), kar priča o zelo razvejeni, pisani sliki obrtnikov, ki bivajo in delujejo v mestu. Še vedno pa lahko spremljamo zelo (lokalno, pa vendar) vplivno ministerialno skupnost, ki se vedno znova pojavlja v listinah (Ravnikar 2018a, 55–78).

Poraz Otokarja II. Přemysla oz. zmaga Rudolfa Habsburžana prinese ponovne spremembe pri upravitelju mesta. Rudolf namreč Slovenj Gradec (skupaj s Koroško in Kranjsko) preda v fevd oz. zakup svojemu glavnemu zavezniku, Majnhardu II. Tirolskemu, skupaj s Tirolci pa na Slovenjgraško pride Konrad Aufenstein, ena najpomembnejših osebnosti v srednjeveški zgodovini mesta. Vse do smrti koroškega vojvode Henrika Tirolskega leta 1335 je Konrad Aufenstein v mestu predstavljal absolutno avtoriteto ter si zgradil pravi dinastični teritorij od Železne Kaple do Slovenj Gradca. V prvih letih gospodovanja Tirolcev pridejo v mesto tudi predstavniki zelo vplivne bankirske družine iz Firenc Frescobaldiji ter odprejo v mestu svojo podružnico. Ta je zaradi mnogih okoliščin delovala v mestu le kratek čas, pa vendar njena prisotnost kaže, da se je mesto od začetkov na prelomu iz 12. v 13. stoletje razvilo v središče nadregionalnega pomena (Kosi 2008, 158sl.).

Slovenj Gradec znotraj tega aufensteinskega imperija predstavlja najpomembnejše urbano, se pravi gospodarsko in upravno središče. Toda Konrad še ni bil zadovoljen z dotedanjimi koraki. Da bi si dodatno utrdil finančni položaj, je v Slovenj Gradec, »glavno mesto svoje dežele«, poklical tudi jude. Prisotnost judovske družine v Slovenj Gradcu namreč prvič zabeležimo ravno v času aufensteinskega upravljanja. V slovenjgraškem gradivu iz obdobja med 1334 in 1338 najdemo tako 12 listin, ki jih je ali izstavil ali bil v njih omenjen slovenjgraški jud z imenom Moša (Musch). (Jelinčič Boeta 2009, 236–237) Njegovi posli so vedno povezani s plemstvom iz samega Slovenj Gradca oz. iz neposredne okolice. Tako je že v prvi znani listini

s 30. januarja leta 1334 dal posojilo Hermanu, sinu Hermana iz Staudacha.<sup>5</sup> Kot poroki posojila pa so bili določeni Oto iz Šentlovrenca, njegov svak Matias in »Fritz«, sin Friderika iz Slovenj Gradca. Kot priče se podpišejo brata Ortolf in Friderik iz Slovenj Gradca, Hans »der Chuenmaister« in judje Aron, Judas in Haneko. (RGJ 1, št. 371) Že ta prva listina izkazuje značilnost, ki jo je Wilhelm Wadl poimenoval za starejši tip zadolžnega pisma, v katerem listino potrdijo tako s pečatenjem kot z daljšo vrsto prič, enakomerno krščanskih in judovskih (Wadl 1992, 155). Aron, ki je bil priča izstavitvi obravnavane listine, se pojavlja v listinah slovenjgraškega Moše še osemkrat, zato je upravičena domneva, da je tudi on živel v Slovenj Gradcu. Enako velja tudi za Judasa, ki v Moševih listinah nastopa kot priča petkrat. Jud Haneko pa je gotovo identičen z velikovškim judom Haneko (RGJ 1, št. 289 /1328, 25. februar/).

Še v istem letu lahko poimenski seznam slovenjgraških judov oz. kroga, iz katerega izhajajo, še nekoliko razširimo. 1. novembra 1334 so se namreč pri Moši iz Slovenj Gradca zadolžili Bertold Kropf, Herman Plötzler in Lienhard iz Slovenj Gradca, vsi trije pripadniki lokalnega viteštva (RGJ 1, št. 383 /1334, 1. november/). Judovski tekst ob robu listine ta dolg še specificira. Pravi namreč, da je (Bertold) Kropf dolžan 3 marke srebrne teže, medtem ko sta (Herman) Plötzler in Lienhart iz Slovenj Gradca poroka. Dolg pa naj bi bil vrnjen do sv. Jurija, in če ne bo, se poroki zavežejo k obstajaju, vse dokler ne bo dolg vrnjen skupaj z obrestmi. V listini so med judovskimi pričami naštetih Aron, Tovi in Haneka. Novo ime, ki se pojavlja, je Tovi, ki ga upravičeno lahko enačimo s celovškim judom Tovije, ki se v listinah pojavlja od leta 1325. Značilno pa je tudi, da tega Tovija najdemo kot pričo v listini, s katero je Konrad Aufensteinski poravnal svoj dolg do Nachmana, juda iz Brež. (RGJ 1, št. 368 /1333, 18. november, Velikovec/) Morebiti bi lahko domnevali, da je bil Tovi že takrat v navezavi z Aufensteinskim ravno preko Slovenj Gradca oz. da Tovi že biva v Slovenj Gradcu.

5 Družina sicer izhaja iz Koroške, z gradu Wilaren oz. imenovanega tudi Staudachhof pri Brežah. Leta 1306 se v listinah prvič pojavi Herman Staudach, ki velja za začetnika novega rodu, živečega na tem gradu. Srečamo ga že v prvi listini, v kateri se pojavi prisoten na gradu Slovenj Gradec, kjer priča v listini Konrada Aufensteinskega (Pettenegg, Urkundenbuch, XXI). Sicer so bili Staudachi krški ministeriali in domneva se, da naj bi v tej vlogi Herman tudi prišel v krško Vitanje (Wiessner 1977, 134–135). Ravno listina iz leta 1306 pa kaže na tesno povezavo tudi med Staudachi in Aufensteini, tako da bi morda lahko tudi tako razložili prihod Staudachov v Mislinjsko dolino.



Novembra 1336 je Moša razglasil, da sta Konrad iz Aufensteina in njegova žena Diemuta pri njem brez dolgov, kar potrđita s svojima pečatoma tako novi zastavni gospod Slovenjgraškega, krški škof Lovrenc, kot tudi samo mesto, katerega pečat je bil prav tako obešen na listino (RGJ 1, št. 406 /1336, 11. november/). Dejanje lahko razumemo kot eno ključnih pri predaji Slovenjgraškega iz rok Konrada Aufensteinskega v roke krškega škofa. Škof pa je še naprej podpiral prisotnost judov v mestu, saj se je očitno več kot zavedal njihove koristi za gospodarski razcvet. Moša tako v mestu še naprej biva in deluje. Je pa njegov krog še vedno povezan povsem lokalno in je temu primerno tudi treba ocenjevati obseg in domet njegovega delovanja (RGJ I, št. 417; št. 423; št. 431; št. 432; št. 433; št. 437).

Ravno navedene judovske listine pa prinašajo še en podatek. V vsaki od njih je ob koncu zapisano, da bo v primeru neplačila glavar Slovenjgraškega ali pa koroški glavar poskrbel za to, da se dolg vrne. Slovenjgraško je torej še vedno imelo svojega glavarja, svojo upravo ločeno tako od Koroške kot od Štajerske, je pa bilo v času krškega gospostva vendarle kot posebna enota priključeno h Koroški. Tako namreč lahko razložimo, da sta bila zadnji instanci, h kateri se je lahko po pomoč obrnil posojilodajalec, glavar v Slovenj Gradcu in (ali) glavar na Koroškem.

Moša, jud iz Slovenj Gradca, se v gradivu pojavi torej še leta 1338, ko 22. aprila izda kar tri listine, s katerimi določijo dolgove Konrada Kranbergerja (iz Dravograda), Lovrenca iz Guštanja in Mateja iz Pliberka. Lovrenc iz Guštanja se pri judih še dodatno zadolži maja istega leta, nato pa viri obmolknejo. Domnevamo lahko, da se je judovska družina okoli leta 1340 s Slovenjgraškega umaknila. Ali je bil razlog smrt Moše in nezainteresiranost njegovih naslednikov za delovanje v verjetno relativno slabo donosnem poslu v Slovenj Gradcu ali pa kaj drugega, lahko le ugibamo. Poudariti pa je treba, da so ti judje prišli v mesto s posredovanjem Konrada Aufensteinskega in da jih je pripeljal iz koroškega prostora, kjer se je z družino tudi srečal. Ko se v mestu nato čez približno 30 let znova pojavijo judje, to niso več pripadniki iste družine, temveč so to judje, ki na Slovenjgraško pridejo iz Celja in pripadajo mogočni judovski skupnosti, ki deluje med Mariborom, Slovensko Bistrico in Celjem, njihove povezave pa segajo vse do Dunajskega Novega Mesta. (Jelinčič Boeta 2009, 237.261–283)



Leta 1364 je vojvoda Rudolf za 1300 funtov zastavil Slovenj Gradec Kolonu Vuzeniškemu. Skupaj z Vuzeniškimi se v prostor Mislinjske doline vrnejo tudi judje. Toda pri prej obravnavani listini iz leta 1364, v kateri je Konrad Staudach priznal svoje dolgove do judov Hačima in Avigdorja, je verjetno, da slednja še nista rezidirala v Slovenj Gradcu, čeprav so poroštvo za dolg prevzeli nase sami Slovenjgradčani: šmarški župnik Markvard, Henrik Hebestreit in Nikolaj Paver (iz Guštanja). Drugače pa je v desetletju med 1378 in 1388, ko se neka judovska družina ponovno imenuje po Slovenj Gradcu in v mestu nedvomno živi. Glede na osebna imena, ki se v tej družini pojavljajo, Nachim in Moša, ter glede na to, da se gibljeta v istem krogu kot celjsko-mariborska judovska družina, v kateri najdemo isti dve osebnimi imeni, ne more biti dvoma, da je družina celjskih/mariborskih judov razširila svoje poslovanje tudi v Slovenj Gradec. Kot rečeno, pa je njihova prisotnost relativno kratke sape, zadnjič jih najdemo omenjene decembra leta 1388, ko Nachim iz Slovenj Gradca potrjuje dolg celjskih grofov Viljema in Hermana I. (Weiss, CD rom, 1388, 7. december) Je pa dejavnost te družine razširjena na mnogo širši prostor, kot smo to lahko opazovali pri prvi slovenjgraški judovski družini. Med njihovimi dolžniki najdemo celjske grofe in Huga Devinskega, od leta 1374 zastavnega imetnika Slovenj Gradca (RGJ 3, št. 1563; št. 1570; št. 1727; št.1793).

Pred zaključkom in rekapitulacijo pa samo še skok v nekoliko nenavadno pojavljanje judov v trgu Dravograd. Dravograd je nastal na pomembnem prometnem križišču, kjer so štajerski ministeriali gospodje Trušenjski okrog leta 1160 nelegalno postavili grad in trg s cerkvijo ter mostom čez Dravo. Naselbina je že od samega začetka imela neagrarni značaj, saj se v poravnavi, sklenjeni med letoma 1180 in 1192, že omenjajo mitnina in druge tržne terjatve, vezane na ta trg (GZS 4, 639; Kosi 2009, 120s). Kosi pravilno sklepa, da je do ustanovitve trga prišlo na pobudo štajerskih mejnih grofov, ki so okoli leta 1170 izgubili svojo posest Slovenj Gradec in postavili konkurenčni trg v soseščini. Ne glede na štajersko iniciativo pri ustanovitvi pa je bil Dravograd trušenjska ustanova in se kot tak tudi imenuje leta 1237. (GZS 4, 667; Kosi 2009, 121) Dravograd je bil torej ministerialna ustanova, ki se v nadaljevanju sicer ni mogla enakopravno meriti s sosednjim Slovenj Gradcem, kljub temu pa je bila dovolj privlačna za različne tipe prebivalstva, da so se naseljevali v njej. In med njimi so bili tudi judje. Njihova prisotnost je zabeležena le enkrat, ko se v letu 1388 imenujeta kot dravograjska juda brata Ysserl in David, sinova Aroma,





juda iz Dravograda, ki sta posodila 130 goldinarjev Guštanjčanu Nikolaju Paverju in njegovi ženi Ani (Wadl 1992, 157). Šlo je za povsem lokalno finančno transakcijo, ki ne omogoča sklepanja o obširnejši in ambicioznejši dejavnosti obeh bratov. Kot zanimivost pa še to, da je listino pečatil sodnik za jude iz Gradca, in ne iz Maribora, ki bi bil predvsem geografsko bližji in primernejši. Jelinčič Boeta na podlagi te listine sklepa, da ne moremo predvidevati judovske prisotnosti v Dravogradu, daljše od okoli deset let. Sklep je povsem logičen, je pa bila zavezanost Dravogradu pri bratih vendarle večja, kot bi bilo mogoče sklepati po predvidoma kratkem času bivanja. Ysserleina najdemo omenjenega le v navedeni listini, drugače pa je z Davidom. Ta se je iz Dravograda preselil na Dunaj, kjer ga je mogoče najti v kar 55 listinah, vedno navedenega kot »iz Dravograda«. (Jelinčič Boeta 2009, 236; Wadl 1992, 157) Se pravi, da je do konca ohranil svojo koroško, dravograjsko identiteto, kar pa vendar govori o močnejših dravograjskih koreninah, kot bi bilo sicer mogoče sklepati. Posledično pa to dejstvo izpričuje, da je morala biti judovska prisotnost v Dravogradu vendarle daljša in predvsem intenzivnejša, kot to izpričujejo ohranjeni viri.

### **Namesto zaključka**

Če potegnemo črto. V uvodu v razpravo smo si zadali nalogo odgovoriti na nekaj ključnih vprašanj, vezanih predvsem na čas in vzrok prihoda judov v posamezne spodnještajerske urbane kraje. Kot vzorčne primere smo tako izbrali manjše kraje, kjer je judovska navzočnost zabeležena v dokumentih. Na kratko moremo zaključiti, da se vloga deželnih gospodov, predvsem Habsburžanov, kaže kot ključna pri spodbujanju in podpiranju judov pri odločitvi, da se naselijo v določenem kraju. To se verjetno najbolj jasno vidi pri različnih zgodbah dveh mejnih mestec, Ormoža in Brežic. Obe mesti sta tesno vezani na salzburškega nadškofa, toda če se je Ormož predvsem zaradi samosvoje politike družine Ptujskih in njihove naslovnitve na štajerske vojvode tesne zveze s Salzburgom v veliki meri otrešel, je ta podreditev oz. salzburška nadvlada ostala v Brežicah zelo izrazita (Ravnikar 2011, 250sl.). Posledično v Ormožu pride do poskusa (sicer relativno kratkotrajnega, pa vendar) nastanka ormoške judovske skupnosti, medtem ko v Brežicah ni o čem podobnem ne duha ne sluha.





Verjetno še jasnejši angažma štajerskih vojvod je videti tudi pri primeru Slovenske Bistrice, kjer je očitno, da je ravno njihov interes tisti, ki je ne samo omogočil prihod judov v mesto, temveč v veliki meri tudi uravnaval njihovo delovanje.

Tudi primer Slovenj Gradca kaže na podoben vzorec. Tudi tu je za prihod judov v mesto odločilen vpliv deželnega gospoda, le da je ta v tem primeru izražen posredno, skozi delovanje deželnoministerialne družine Aufensteinov, ki pa je bilo brez dvoma povsem usklajeno z željami njihovega gospoda, koroškega vojvode. Iz celotne slike še najbolj izstopa primer Dravograda, kjer pa imamo nenavaden moment, ko se, kot kaže, štajerski judje (vsaj tako kaže dejstvo, da se podredijo sodniku za jude iz Gradca) naselijo v kraju. Ravno primer Dravograda tudi kaže, kako majhno količino podatkov imamo na razpolago, saj ni jasen niti čas prihoda in s tem njegova dolgotrajnost niti povezava dravograjskih judov z morebitnimi skupnostmi iz koroškega oz. štajerskega prostora. Usoda juda Davida iz Dravograda na Dunaju kaže le na to, da je bila njegova povezanost z matičnim (?) Dravogradom zelo velika in je morala presegati kratkotrajno navzočnost. Vsekakor pa je mogoče zaključiti ne samo, da je bila vloga deželnih gospodov (pričakovano) tista, ki je v največji meri krojila prisotnost oz. neprisotnost judov po posameznih krajih, temveč tudi to, da je še prav posebej izpostavljena vloga Habsburžanov (in Tirolskih kot koroških vojvod) kot štajerskih deželnih gospodov. Različna pristopa k (ne)prisotnosti judov lahko vidimo skozi primerjavo salzburških Brežic, kjer jude zaman iščemo, in prav tako salzburškega Ormoža, kjer so zaradi izpostavljene vloge Ptujskih gospodov prisotni v 14. stoletju. Poudarjeno vlogo Habsburžanov pa nam prinaša tudi analiza gradiva mesta Slovenska Bistrica. Vsekakor pa bo za več odgovorov tej analizi treba dodati še podobno za kranjsko deželo in za prostor Goriške in Istre.



## Kratice

- GZM VI** Mlinarič 1980 [*Gradivo za zgodovino Maribora*, zv. 6].  
**GZM XIII** Mlinarič 1987 [*Gradivo za zgodovino Maribora*, zv. 13].  
**GZS 4** Kos 1915 [*Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku*, zv. 4].  
**GZS 5** Kos 1928 [*Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku*, zv. 5].  
**RGJ 1** Brugger in Wiedl 2005 [*Regesten zur Geschichte der Juden in Österreich im Mittelalter*, zv. 1].  
**RGJ 2** Brugger in Wiedl 2010 [*Regesten zur Geschichte der Juden in Österreich im Mittelalter*, zv. 2].  
**RGJ 3** Brugger in Wiedl 2015 [*Regesten zur Geschichte der Juden in Österreich im Mittelalter*, zv. 3].  
**RGJ 4** Brugger in Wiedl 2018 [*Regesten zur Geschichte der Juden in Österreich im Mittelalter*, zv. 4].  
**RHSt I** Redik 1976 [*Regesten des Herzogtums Steiermark*, zv. 1].  
**RHSt II** Redik 2008 [*Regesten des Herzogtums Steiermark*, zv. 2].  
**StÜB III** Von Zahn 1903 [*Urkundenbuch des herzogthums Steiermark*, zv. 3].

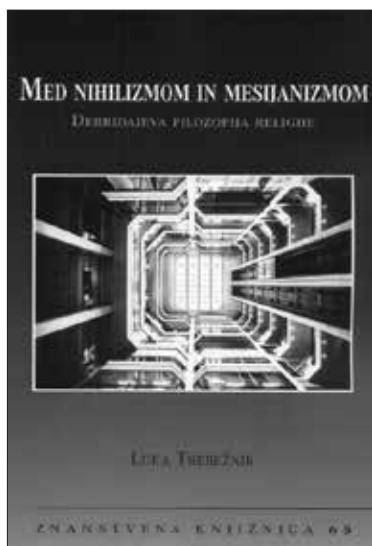
## Reference

- Bele Martin.** 2018. *Pogumni vojaki in zvitni politiki. Boji in spletke spodnještajerskih plemičev v 13. stoletju*. Maribor: Znanstvenoraziskovalni inštitut dr. Frana Kovačiča.
- Blaznik, Pavle.** 1988. *Historična topografija Slovenije II: Slovenska Štajerska in jugoslovanski del Koroške do leta 1500*. Zv. 2 N-Ž. Maribor: Založba Obzorja.
- Brugger, Eveline, in Birgit Wiedl, ur.** 2005. *Regesten zur Geschichte der Juden in Österreich im Mittelalter*. Zv. 1 *Von den Anfängen bis 1338*. Dunaj: Studien Verlag.
- . 2010. *Regesten zur Geschichte der Juden in Österreich im Mittelalter*. Zv. 2 *1339–1365*. Dunaj: Studien Verlag.
- . 2015. *Regesten zur Geschichte der Juden in Österreich im Mittelalter*. Zv. 3 *1366–1386*. Dunaj: Studien Verlag.
- . 2018. *Regesten zur Geschichte der Juden in Österreich im Mittelalter*. Zv. 4 *1387–1404*. Dunaj: Studien Verlag.
- Dopsch, Heinz.** 1999. *Die Länder und das Reich*. V: *Österreichische Geschichte 1122–1278*. Dunaj: Carl Ueberreuter Verlag.
- Jelincič Boeta, Klemen.** 2009. *Judje na Slovenskem v srednjem veku*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Koropec, Jože.** 1957. Slovenjebistriški svet v luči prvih deželnoknežjih urbarjev. *Kronika: časopis za slovensko krajevno zgodovino* 5/1: 20–25.
- . 1983. Svet okoli Slovenske Bistrice do leta 1700. V: *Zbornik občine Slovenska Bistrica I*. Slovenska Bistrica: Skupščina občine in Kulturna skupnost občine Slovenska Bistrica.
- Kos, Dušan.** 2005. *Vitez in grad: Vloga gradov v življenju plemstva na Kranjskem, slovenskem Štajerskem in slovenskem Koroškem do začetka 15. stoletja*. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije.
- Kos, Franc, ur.** 1915. *Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku*. Zv. 4 *1101–1200*. Ljubljana: Leonova družba.
- Kos, Milko, ur.** 1928. *Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku*. Zv. 5 *1201–1246*. Ljubljana: Leonova družba.
- . 1939. *Srednjeveški urbarji za Slovenijo I: Urbarji salzburške nadškofije*. Ljubljana: Katoliško tiskovno društvo.
- Kosi, Miha.** 1998. *Potujoči srednji vek: Ceste, popotnik in promet na Slovenskem med antiko in 16. stoletjem*. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije.
- Mlinarič, Jože, ur.** 1980. *Gradivo za zgodovino Maribora*. Zv. 6 *1416–1445*. Maribor: Pokrajinski arhiv Maribor.



- . 1987. *Gradivo za zgodovino Maribora*. Zv. 13 *Dokumenti iz Mariborske mestne knjige I 1342–1737*. Maribor: Pokrajinski arhiv Maribor.
- . 1991. *Kartuziji Žiže in Jurklošter*. Maribor: Arhivsko društvo Slovenije.
- . 2000. Judje na Štajerskem do njihove prisilne izselitve v letu 1946. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 71/1–2: 49–70.
- Niederstätter, Alois**. 2001. *Die Herrschaft Österreich*. V: *Österreichische Geschichte 1278–141*. Wien: Carl Ueberreuter Verlag.
- Otorepec, Božo**. 1988. *Srednjeveški pečati in grbi mest in trgov na Slovenskem*. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije.
- Pirchegger, Hans**. 1962. *Die Untersteiermark in der Geschichte ihrer Herrschaften und Gülden, Städte und Märkte*. München: Oldenbourg.
- Ravnikar, Tone**. 2011. Mestne elite v srednjeveških Brežicah in Sevnici. V: Janez Mlinar in Bojan Balkovec, ur. *Mestne elite v srednjem in zgodnjem novem veku med Alpami, Jadranom in Panonsko nižino*. Zbirka Zgodovinskega časopisa 42. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije.
- . 2018. *Slovenj Gradec v srednjem veku*. Maribor: Znanstvenoraziskovalni inštitut dr. Franca Kovačiča.
- Ravnikar, Tone in Aleš Maver**. 2018. Mestno plemstvo v Slovenj Gradcu med 13. in 15. stoletjem. *Acta Histriae* 26/1: 55–78.
- Redik, Annelies, ur.** 1976. *Regesten des Herzogtums Steiermark*. Zv. 1 1308–1319. Gradec: HLK.
- . 2008. *Regesten des Herzogtums Steiermark*. Zv. 2 1320–1330. Gradec: HLK.
- Travner, Vladimir**. 1935. Mariborski ghetto. *Kronika* 2, 154–159.
- Valenčič, Vlado**. 1992. *Židje v preteklosti Ljubljane*. Ljubljana: Park.
- Von Zahn, Joseph, ur.** 1903. *Urkundenbuch des herzogthums Steiermark*. Zv. 3 1246–1260. Gradec: Verlag des Historischen Vereines für Steiermark.
- Wadi, Wilhelm**. 1992. *Geschichte der Juden in Kärnten im Mittelalter: Mit einem Ausblick bis zum Jahre 1867*. Celovec: Kärntner Landesarchiv.
- . 2000. Zur Geschichte der Juden in Kärnten. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 71/1–2: 95–105.





*Znanstvena knjižnica 65*

Luka Trebežnik

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

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

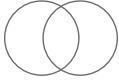
Ljubljana: Teološka fakulteta, 2018. 264 str.

ISBN 9789616844673, 17 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

**TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)



Andrej Preložnik

## Spreobračanje judov na območju koprške škofije med 15. in 18. stoletjem

*The Conversion of Jews in the Area of the Diocese of Koper between the 15<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Centuries*

**Izvleček:** V treh obalnih mestih srednjeveške koprške škofije – Kopru, Izoli in Piranu – se judje naselijo konec 14. stoletja. Njihov prihod spodbudijo potrebe mest, ki po propadu toskanskih bank niso imela možnosti za kreditiranje razvijajočega gospodarstva. Ob nekaterih iz arhivskih virov dokaj dobro znanih bančnikov moramo upoštevati tudi sloj revnejšega prebivalstva služabnikov in kramarjev. Šlo je za male skupnosti, sestavljene iz posameznih rodbin, ki so bile v izrazito katoliškem okolju tolerirane, vendar v tesnem stiku z večinskim prebivalstvom včasih deležne dobrohotnega ali tudi nasilnega spreobračanja. Za obravnava območje še ni sistematične študije, ki bi se ukvarjala s to tematiko, znanih pa je nekaj arhivskih ali pisnih virov, ki so tako ali drugače povezani z njo. Čeprav gre večinoma za kratke notice ali opombe znotraj drugih razprav, ki gotovo ne predstavljajo celotnega ozadja teh naključno napaberkovanih zgodb, nam do neke mere vseeno omogočajo predstavo o dinamiki tovrstnih odnosov med verskima skupnostma in hkrati o formalnem stališču oblasti do spreobračanja in verske svobode med 15. in 18. stoletjem.

**Ključne besede:** judje, koprška škofija, Piran, spreobrnitve, inkvizicija, Peter Pavel Vergerij

**Abstract:** *Jews settled in three coastal towns of the medieval diocese of Koper (Capodistria) – Koper, Izola and Piran – at the end of the 14<sup>th</sup> century. They came there stimulated by the needs of cities that, after the collapse of Tuscan banks, did not have the financial sources to support the developing economy. In addition to some bankers who are fairly well known from archival sources, we also have to consider a layer of the poorer population of servants and merchants. These were relatively small communities composed of few families, which were tolerated in a distinctly Catholic environment, but in close contact with the majority population sometimes received a benevolent or even aggressive pressure to convert. For studied region, there is no systematic study about this topic yet. However, there are some archival or written sources related to it in one way or another. Although these are mostly short notes or remarks within other discussions, which certainly do not represent the whole background of these stories, they still give us some idea of the dynamics of that kind of relations between religious communities and at the same time the formal position of the Venetian and local authorities about conversions and freedom of faith between 15<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> century.*

**Key words:** *Jews, Diocese of Koper, Piran, conversions, inquisition, Pier Paolo Vergerio*

## Uvod

Judovsko-krščanski odnosi so kompleksna tema. Segajo vse od pravnih regulativov, ki določajo oblike sobivanja, preko konkretnih gospodarskih pogodb do vprašanj, povezanih z vero, in psihološke podobe, ki sta si jo skupnosti ustvarili druga o drugi in ki temelji na vrsti globoko zakoreninjenih predsodkov in strahov, bodisi zelo iracionalnih ali boleče utemeljenih. Seveda nobenega od teh poglavij ne gre obravnavati povsem izolirano, saj v precejšnji meri odsevajo druga drugo.

Zelo nazorno se to vidi pri primeru prestopov iz judovstva v krščanstvo. To še zdaleč ni bilo le vprašanje intimne religiozne izbire, temveč so nanj zelo konkretno ali podzavestno vplivali še številni drugi dejavniki. In prav zato je ta tema tako vznemirljiva – in hkrati težavna. Kompleksna je tudi z vidika raziskovanja. Primarne podatke seveda pričakujemo v krstnih knjigah, ki pa so časovno omejene. A prav zaradi omenjene raznolikosti najdemo omembe spreobrnjenecv v najrazličnejših virih.

Osnovni cilj prispevka je bil iskanje takih omemb v dosedanjih študijah in njihov komentar. Zunanje okoliščine – delo je potekalo v času epidemioloških razmer – so raziskave arhivskih virov omejile na par vzorčnih primerov, na katere so me ljubeznivo opozorile kolegice.<sup>1</sup> To torej ostaja naloga za prihodnost, ta pregled pa je le izhodišče, ki kaže, v katerih smereh bo treba iskati.

## 1 Spreobračanje – vzroki in načini

Spreobračanje judov v krščanstvo je seveda staro kot krščanstvo samo. In če je šlo sprva za prostovoljne spreobrnitve, ki so bile zaradi Jezusovega judovskega porekla še posebej zaželene, je temu z vzponom krščanstva na položaj državne religije kmalu sledila tudi prepoved stikov med pripadniki obeh religij, izključevanje judov iz uradnih služb pa tudi nasilno pokristjanjevanje. In čeprav so se tako vplivni možje kot papež Gregor

---

1 S spodbudo, nasveti in podatki so mi pri raziskavi pomagale Daniela Paliaga Janković, Daniela Milotti in Karin Bernardi, za kar se jim najlepše zahvaljujem.



Veliki zavzemali za prostovoljno prestopanje kot posledico prepričevanja, so razni oblastniki to želeli pospešiti z zakonskimi predpisi, grožnjami in drastičnimi kaznimi.

V zgodnjem srednjem veku so najbolj skrajni primeri množičnih pokristjanjevanj znani z Iberskega polotoka. V zahodni Evropi so se pojavljali takšni pritiski v času medverskih nasprotij, vojn in drugih kriz ter epidemij. Za prvi vrhunec lahko imamo dogodke okoli prvega križarskega pohoda (1096). Kasneje je do njih prišlo še med gibanjem pastircev (1320), pogromi v Nemčiji (1336–37), kugo (1348), dunajsko morijo (1421), če naštejemo le najbolj znane. Judom je v takih primerih pokristjanjenje lahko pomenilo rešitev pred smrtjo ali izgonom.

Kasneje so se temu pridružili še strogi cerkveni zakoni, ki so preprečevali ali vsaj ovirali druženje in ekonomsko sodelovanje med obema veroizpovedma po eni ter spodbujali in nagrajevali spreobrnjence po drugi strani. Med te spadajo sklepi tretjega (1179) in četrtega (1215) lateranskega koncila, baselski dekret (1434), papeške bule, uperjene proti judom (1555), ustanovitev inkvizicije, ustanovitev hiše katehumenov v Rimu (1543) in kasneje še v drugih krajih z večjimi judovskimi skupnostmi (Benetke 1557) ter obvezno poslušanje misijonarskih pridig.

Posvetna oblast je judom na beneškem ozemlju oteževala življenje s stopnjevano segregacijo (1395 obvezne oznake na oblekah, 1496 obvezna značilna pokrivala, 1516 ustanovitev Ghetta in posledično getoizacija tudi v drugih krajih, 1777 prepoved bivanja v mestih brez geta), z omejitvami pri izvajanju poklicne dejavnosti in posedovanju nepremičnin, s posebnimi davki ter izgoni iz posameznih mest. Verski fanatizem in ekonomska zavist pa sta jim nakopala še predsodke, vraže, fantastične obtožbe in občasne fizične napade drhali.

Vse to so bili družbeni in gospodarski razlogi, ki so marsikoga prepričali, da je opustil staro vero. Nekateri so v tem videli možnost bega pred revščino ter novega začetka (denarni darovi ob krstu in podpora novokrščencem pri prehodu iz stare skupnosti v novo so bili pričakovana in spodbujana praksa), drugi možnost vzpenjanja po družbeni lestvici ali širjenja poklicne kariere (npr. zdravniki, vojaki). Verjetno ne gre zanemariti tudi preproste človeške želje po naklonjenosti okolice oz. ljudi, med katerimi so živeli.



Ob teh pa so obstajali še drugi, bolj osebni razlogi. Lahko so bili seveda povezani z vero – bodisi je šlo za »razsvetljenje« kot posledico pridig, osebnega razmisleka ali izkušnje bodisi za »pozitiven« vpliv okolja (služinčad, prijatelji, sosedi). V nekaterih primerih je bila spreobrnitev rešitev pred sodiščem ali kaznijo, v drugih so to povzročila čustva in osebne stiske. Ljubezenski stiki med judi in kristjani so bili seveda strogo prepovedani in spreobrnitev je bila edina možnost za sklenitev zakonske zveze. V primeru vsiljene poroke ali družinskega nasilja pa je bil umik v hišo katehumenov ali samostan tudi enostaven način pobega iz brezizhodne situacije.

Omeniti je treba še posebno vrsto spreobračanja, namreč krst dojenčkov in otrok brez privolitve staršev. Tako krutega načina spreobračanja uradna Cerkev ni zagovarjala, proti njej je argumentirano nastopil že Tomaž Akvinski, a v praksi je obred zakramenta avtomatično naredil otroka za kristjana, zaradi česar so ga odvezeli obupanemu staršem in dali v rejo krščanski družini ali v samostan.

## 2 Judovske skupnosti v severni Istri in okolici

Oglej je bil rimsko velemesto in močno gospodarsko središče, ki je vse do propada močno obvladovalo severnojadranski prostor in njegovo zaledje. Od tam imamo zaenkrat najbližje trdne dokaze o antični in poznoantični prisotnosti judov. Najstarejši je napis, ki ga je dal narediti judovski osvobodjenec Lucius Aiadius Dama, carinski uslužbenec iz prvih stoletij, iz tretjega pa je v Rimu znan rabin Ursacij iz Ogleja (Mazzoleni 1987; Perani 2016).

V Ogleju je torej živela judovska skupnost, tamkajšnja sinagoga je pogorela leta 388, prav v času, ko je tam škofovski sedež zasedel preganjalec heretikov Kromacij (388–408), ki se je močno angažiral tudi pri spreobračanju judov. Vnemo je brzdala bizantinska posvetna oblast, ki je denimo leta 416 v Raveni razveljavila prisilne ali špekulantske spreobrnitve. Po padcu Ogleja leta 452 se kot nov center uveljavi Gradež, od koder vemo za jude v drugi polovici petega stoletja (Cracco Ruggini 1980; za razmerja v Ogleju zdaj tudi Bogataj in Špelič 2020). Pri tem velja opozoriti na legendarno ustanovitev Pirana s strani oglejskih beguncev (ali vsaj njihovo priselitev).





Zanimive posredne sledi judovske naselitve lahko predstavljajo oljenke z menorami, odkrite v Ogleju, Trstu in Škocjanskih jamah, trenutno edini oprijemljiv namig o možni judovski prisotnosti tudi na območju današnjega Slovenskega primorja v 4. in 5. stoletju (Perani 2016, 307–310).

Iz zgodnjega in visokega srednjega veka imamo le redke omembe, ki bi se lahko nanašale tudi na jude v Furlaniji (zanimivo, povezane s pokristjanjevanjem). Langobardski kralj Perktarit je v sedmem desetletju sedmega stoletja baje prisilno pokristjanjeval jude. Leta 932 sta dož Pietro Candiano II. in gradeški patriarh Marin Contarini naslovila na koncil v Erfurtu predlog rešitve judovskega vprašanja: izgon ali prekrstitev (Lotter 2007, 28.30). Toliko pomembnejši je zato nagrobnik iz Ogleja, postavljen v spomin ženske, umrle nasilne smrti 23. decembra 1139 (Perani 2016, 298–305).

Šele v 13. stoletju se pojavijo konkretne omembe judov v Trstu in Benetkah. V Piranu in Kopru imamo iz tega časa prve zabeležbe družine Iudeo, pri kateri pa gre očitno za katoličane. Iz konca 14. in prve polovice 15. stoletja so ohranjene najstarejše pogodbe – kondote, ki so jih obalna mesta sklepala s posameznimi judi v zvezi z ustanavljanjem posojilnic (v Trstu najprej leta 1236 in nato 1348, v Kopru leta 1386, Piranu leta 1390, Miljah 1418 ter Izoli leta 1421 [Jelinčič Boeta 2009, 223–231, 306–320]). Te so pomenile naselitev bankirja in njegove družine ali vsaj njegovega zastopnika v mestu. Kako pomembna je bila njihova prisotnost za mesta, priča tudi koprski mestni statut iz leta 1423, ki jim jamči številne pravice in ekonomske ugodnosti. (Ive 1881; Majer 1914; Grison 1991; Lozei 1991; Peršič 1999; Mueller 2008, 83–85) Naslednja tri stoletja so čas živahne bančne in trgovske dejavnosti, izpričane z zapisi v vicedomskih knjigah. Tam najdemo tudi podatke o najemanju nepremičnin in posredno tudi o bivanjskih razmerah. O preostalih dejavnostih in vsakdanjem življenju lahko sklepamo le iz omemb v kondotah (prehrana, bivališča, varnost, pravice in dolžnosti, pokopališča). Še bolj naključni so podatki iz različnih obravnjav, poročil računskih knjig, ki tu in tam omenjajo jude in odnose z njimi. Zdi se, da je najmočnejša skupina bivala v Piranu. To je edino od istrskih mest, o katerem beneški potopisec in zgodovinar Marin Sanudo že 1483 zapiše, da ima »Comunità à zudesi« (Sanudo 1847, 150).

Posvetne oblasti so nadzirale stanje z zakoni, pogodbami in popisi, vendar pa so taki dokumenti – npr. beneško navodilo podestatom iz leta 1429



za nadzor nad poslovanjem judovskih bank, leta 1626 kazni za previsoke obresti, leta 1637 zbiranje informacij o judih v Izoli, Piranu in Rovinju – za naše območje trenutno le slabo znani (Peršič 1999, 54; de Luca 2011, 43.167). Načeloma je imela posvetna oblast do njih toleranten odnos, kar se je konec koncev skladalo z ekonomskimi koristmi države in mesta. Tako državni zakoni kot mestne kondote so jim jamčili osebno in versko svobodo. Pod pogojem seveda, da njihova dejanja in obnašanje niso kršila predpisanih norm. V nasprotnem primeru je lahko prišlo tudi do preganjanj in izgonov (Koper 1484; Milje 1532; Videm 1556).

Konkretno so se zanje zanimali vizitatorji, včasih tudi inkvizitorji. Cerkev je sicer načeloma zagovarjala sožitje, seveda ob strogi segregaciji in le enosmernem vplivu: judje so morali spoštovati krščansko vero in dopuščati spreobrnitve, kakršenkoli prozelitizem ali prijateljevanje pa je bilo nezaželeno. Nižja duhovščina je bila od časa do časa do judov sovražno nastrojena in je proti njim hujskala vernike. Razlogi so bili tako verske kot ekonomske narave – ubožni redovi so bili pobudniki ustanavljanja posojilnic, ki bi (in mestoma tudi so) nadomestile judovske banke. Leta 1469 je zato dož pisal podestatu, naj umiri pridigarje. Do izgredov je očitno prihajalo, najresnejši znan je požig hiše v Koprju leta 1465 (v tem primeru so bili storilci sodno preganjani), drugi je bil primer šikaniranja v Piranu (žrtev se je pritožila škofu). (Jelinčič Boeta 2009, 310; Vincoletto 2016, 92–93.123–126)

Na splošno kažejo viri sliko tolerantnega sobivanja. Judov je bilo premalo, da bi se večinsko prebivalstvo počutilo ogroženo. V istrsko-beneških obalnih mestih ni bilo pravih getov, čeprav vsaj v kasnejšem času lahko domnevamo območja, na katerih je živelo več družin in nosijo še danes »židovske« toponime (npr. v Piranu ali Miljah). Stiki so bili neizogibni: judje so bili podnajemniki pri kristjanih, kristjanke so služile v judovskih gospodinjstvih, judje so bili lastniki trgovin in lokalov (Vincoletto 2016, 123–126.202–203).

Ustanavljanje mestnih zastavljalic, »monte di pietà«, za katere so se zavzemale cerkvene strukture, je pomenilo ugašanje judovskega bančnega poslovanja. Skupaj z uvodoma omenjenimi restriktivnimi ukrepi je to pomenilo vse težje življenjske razmere. Judje so se ukvarjali tudi z zastavljalištvom, s trgovino s starimi oblekami in nekaterimi drugimi obrtni.



Bogatejši judje so priložnost za naložbe iskali drugod, predvsem v Trstu, kjer je skupnost pospešeno rasla. Napoved geta je sicer povzročila tudi kakšno misel o selitvi v nasprotno smer (Paolin 1991, 239), a ne dolgoročno – v 18. stoletju so se selili iz Pirana v Trst tako premožni kot revni judje (Gatti 2008, 63, in sezname).

Načeloma pa so skupnosti v 17. stoletju zamirale: iz Kopra so odšli, ko je bilo obnovljeno delovanje »monte di pietà«, najdlje so bili prisotni v Piranu, vsaj še v 18. stoletju.

Šele v avstrijskem obdobju se skupaj z lokalnim gospodarstvom počasi spet beleži tudi judovska prisotnost. Še leta 1857 jih na območju Pirana, Izole in Kopra ni bilo, leta 1900 jih je bilo v Kopru 10, med obema vojnama pa je več družin in posameznikov živelo v Kopru, Piranu in Portorožu (Krmac 2013, 16; Dukovski 1997, 80–81).

### 3 Spreobrnitve v koprski škofiji – ilustrativni primeri

Za naša obalna mesta še ni sistematične študije, ki bi obravnavala to tematiko, znanih pa je nekaj arhivskih ali pisnih virov, ki so tako ali drugače povezani z njo. Spekter spreobrnitev sega od nasilnega krščevanja otrok do prostovoljnega prestopa odraslih. Pri tem geografsko poreklo ali socialni stan ni igral posebne vloge, saj je Cerkev nudila vsaj načelno podporo tudi potencialnim katehumenom od drugod. Čeprav gre večinoma za kratke notice ali opombe znotraj drugih razprav, ki gotovo ne predstavljajo celotnega ozadja teh naključno napaberkovanih zgodb, nam do neke mere vseeno omogočajo predstavo o dinamiki tovrstnih odnosov med verskima skupnostma in hkrati o formalnem stališču oblasti do problematike med 15. in 18. stoletjem.

#### 3.1 Krščanske družine judovskih korenin?

Od konca 13. pa vse do 15. stoletja je v piranskih notarskih knjigah večkrat izpričana družina Judeo, ki je bila premožna in polnopravna članica (katoliške) piranske skupnosti. Po Peršiču ime ne pomeni nujno, da gre pri njihovih prednikih za spreobrnjence. Podobno vidi v priimkih Faruseo in Saraceno prej posmehljiv vzdevek kot odsev realnega porekla. (1999,



59–60) Vseeno pa se zdi to nenavadno: tako versko občutljiv vzdevek z negativnim prizvokom bi družina, ki se ne bi mogla z njim vsaj deloma identificirati, težko sprejela. In piranski primeri niso osamljeni: v Kopru je tak priimek Izrael znan iz 16.–17. stoletja (Krmac 2013, 14), v Miljah pa se že leta 1394 kot namestnik kapitana omenja Ebreus iz Bologne (Peršič 1999, 54). Najenostavnejša razlaga teh imen oz. priimkov je, da je šlo za spreobrnjenec ali njihove potomce. Pri tistih, ki se pojavljajo relativno zgodaj, še pred pojavom večinoma iz tujine priseljenih judovskih bankirjev, bi lahko šlo za »avtohtone« jude iz teh krajev ali regije (denimo iz Ogleja, Gradeža ali Ravene, v miljskem primeru seveda iz Bologne).

Pomenljiv in težko naključni dogodek je izpričan v letu 1442, ko je Johannes iz Pirana prestopil v krščanstvo. Ob tej priliki mu je Ser Albertus Faruxeo podaril zemljišče z oljkami v Leri (PAK PI VK 125: f. 117; Peršič 1999, 136). Obdarovanje spreobrnjenca je običajno, da pa je bil donator iz po imenu »spreobrnjene« družine, prav lahko kaže na njegovo priznavanje takega porekla in empatijo do osebe, ki je krenila po isti poti.

### 3.2 Glasnik Marco

Iz začetka 15. stoletja vemo v Piranu za Marka, Abrahamovega sina, ki je delal kot javni glasnik (Peršič 1999, 134). To bi bil eden redkih primerov, ko bi se jud ukvarjal s poklicem, ki ni povezan z bančnimi posli in trgovino (dejavnostma, ki sta jim bili dovoljeni s pogodbami), in to celo v javni upravi, kar se zdi precej nenavadno. Če ob tem pomislimo, da so bili po drugi strani v službe, financirane z mestnimi sredstvi, včasih pripuščeni spreobrnjeneci (za primer iz Vidma gl. Mentgen 2012, 205), se zdi možno, da gre tudi v tem primeru za spreobrnjenca, ki mu je mestna oblast preko tovrstnega »javnega dela« omogočala lažjo odcepitev od starega in asimilacijo v novo okolje. Tej hipotezi seveda ne nasprotuje niti njegovo ime, ki ima, čeprav je načeloma tudi judovsko, v beneškem območju izrazito krščansko konotacijo (in ga čez dve stoletji v Piranu prevzame še en spreobrnjenec).

### 3.3 Johannes iz Pirana

Prva znana spreobrnitev na obravnavanem območju je že omenjen prestop Johannes iz Pirana, Mojzesovega sina in Samuelovega vnuka, leta 1442. Samuel, sin Salomona iz Pordenona, se v Piranu prvič omenja leta



1410 in je ustanovil banko, ki je vsaj tri desetletja obvladovala posojilni promet v Piranu. V Piranu je živel na čelu dokaj velike rodbine, pri bančnih poslih so mu pomagali trije sinovi, ki so ga tudi nasledili kot lastniki banke. Tudi eden od njih – Mojzes – je imel tri sinove, od katerih se je (vsaj) eden spreobrnil. (Peršič 1999, 63.136)

Žal ne vemo, koliko je bil Johannes star, ko je prestopil v krščanstvo. Jasno je le, da sta bila tako ded kot oče takrat že pokojna. Glede na to, da je prejel kot darilo v posest nepremičnino, je očitno bil polnoleten. Le ugibamo lahko, kako je odsotnost očetove avtoritete vplivala na odnose v rodbini in na spreobrnitev. Darilo v obliki vinograda bi lahko pomenilo nagrado ali pa pomoč pri ekonomski osamosvojitvi. Dve leti pozneje se je Johannes sporazumno odpovedal dediščini v prid bratom in stricu, kar pomeni, da je z družino vseeno ohranil dobre stike (136). Dejstvo je, da mu judovske postave kot spreobrnjencu odrekajo pravico do dedovanja, po drugi strani mu cerkveni zakoni to pravico tudi v primeru krsta zagotavljajo. Res pa je tudi, da se je od novokrščenca pričakovalo, da se odpove denarju, zasluženemu s posojanjem. Prav tako ne vemo, ali je bila njegova spreobrnitev povezana z možnim prenehanjem poslovanja družinske banke, o kateri Peršič domneva, da je delovala do približno leta 1440 (63).

Prestop pripadnika ugledne in (verjetno) dobro stoječe judovske družine ni tako izjemen. Najbolj odmeven primer je spreobrnitev vnuka vodje judovske skupnosti v Benetkah in njenega najbogatejšega člana: »19. januar 1528: Vivian di anni 17, figlio di Jacobo, figlio di Anselmo dal Banco cambiò il suo nome Paolo.« (Sanudo 1897, 501–502)

Kaj je te mlade može gnalo v spremembo vere? Gotovo ne neposredne finančne koristi. Morda resnično verska katarza, morda upornišтво, morda želja po vzponu v družbi? Kar so lahko dosegli kot judje, jim je bilo položeno že v zibko. Kot novi kristjani pa so se lahko še bolj uveljavili. Judovsko sorodstvo pri tem ni bilo nujno ovira: spreobrnjenec »Nikolaus filius Taube, der Judin ze Villach« je že dobro stoletje prej v Beljaku postal ugleden meščan in mestni svetnik, medtem ko je njegova mati še naprej vodila banko (Neumann 1985, 411–415, v Jelinčič Boeta 2009, 297–298).



### 3.4 Francesco Maria in Marco Zorzi

Naslednji spreobrnitvi imamo izpričani v letu 1611, prav tako v Piranu. 20. marca oz. 2. julija tega leta sta bila krščena Francesco Maria in Marco (ŠAK Ž Pir MKK 4; Paliaga 2019). Prvi je bil sin zakoncev Salomona in Sare iz Verone, drugi sin Benedeta in Beatrice iz Montelipona. V krstni knjigi je zapisan in opisan proces njune spreobrnitve: po božanskem navdihu razsvetljen kandidat je bil poučevan (Marco tri mesece) o veri s strani župnika, kanonika oz. pridigarja. Potem ko je bil uspešno izprašan s strani škofovega vikarja, je bil svečano in ob prisotnosti velike množice krščen. K krstu sta Francesca kot botra pospremila podestat Antonio Zorzi in Antonia, žena Francesca Veniera, doktorja obojega prava, Marca pa spet Antonio Zorzi ter Nicolo Caldana, prav tako doktor obojega prava in eden najuglednejših Pirančanov. Marco je očitno dobil tudi botrov priimek, enako lahko verjetno domnevamo o Francescu Mariu.

Pri teh dveh skoraj sočasnih prestopih vemo o spreobrnjencih precej manj kot pri prvem. Njun rod izhaja z onkraj morja, v primeru Marca celo iz druge politične tvorbe (Montelupone pri Ankoni je ležal na območju papeške države). Možno je, da sta na to stran Jadrana prišla sama za delom. O njunem premoženjskem stanju, poklicu ali statusu ne vemo nič. Verjetno je bil vseeno dovolj visok, da je njuna spreobrnitev pomenila uspeh in jima zagotovila ugledne botre.

Dejstvo je tudi, da se je v 130 letih, kolikor jih je preteklo med prvim in tema prestopoma, zgodilo marsikaj: ustanavljati so se začele hiše katehumenov, judje so bili tako v Benetkah kot v Rimu prisiljeni živeti v getih in poslušati misijonarsko propagando. Hkrati je Cerkev v postreformacijskem obdobju iskala potrditev tudi v obliki takih zmagoslavij.

### 3.5 Spreobrnitve revnih judov

Iz druge polovice 17. stoletja vemo še za nekaj prestopov iz judovstva v katolištvo. Zelo skromni podatki – le zneski, ki so bili iz blagajne bratovščine sv. Jurija namenjeni za spreobrnjene jude – so zabeleženi v računski knjigi te piranske bratovščine, ki jo hrani kapiteljski arhiv, v letih 1661, 1667, 1670, 1672. Denar je bil namenjen kot nagrada oz. podpora novokrščencu, kar je bila običajna praksa. Alisi piše – morda prav na podlagi teh in podobnih



podatkov – da se je sredi stoletja povečalo število spreobrnitev revnih judov, ki so očitno tudi preko prestopa iskali nove možnosti za boljše življenje (Alisi s. a., 121).

Zanimivo je, da imamo za isti čas (leto 1665) podatek o obnovi strehe hiše »dove habita gli hebrei del M. to R. do Capitolo« (120). Podatek si lahko tolmačimo na več načinov: piranski kapitelj je imel v lasti več stavb, ki jih je lahko oddajal, judje pa po drugi strani niso imeli lastninske pravice in bi lahko bili najemniki te stavbe. Druga možnost je, da gre za neke vrste hišo katehumenov ali celo za prostore, v katerih bi spreobrnjenci vsaj začasno bivali.

Hiša katehumenov sicer ni izpričana ne v Piranu ne v Kopru, čeprav bi jo lahko pričakovali, saj bi katehumeni kot Marco Zorzi morali pripravljalno obdobje preživeti ločeni od zunanjega sveta, vsekakor pa od svojih nekdanjih sovornikov. A v primerih relativno majhnih skupnosti, kot je bila piranska (koprška je v 17. stoletju najverjetneje že zamrla), bi bilo njeno vzdrževanje verjetno predrago in nesmiselno: pri katehumentu na vsaka tri do pet let je verjetno zadoščala tudi sobica.

### 3.6 Spreobrnitve tujcev

V 18. stoletju judov v Kopru ni več, vendar vseeno obstajajo podatki, ki kažejo odnos oblasti do potencialnih spreobrnjencev: v letih 1740 in 1743 sta sprejeta v beneško hišo katehumenov juda, ki sta tja prispela po različnih poteh usode, a oba s priporočili iz Kopra (Lappa 2015, 169).

Prvi, Gerson Parente, je bil iz bližnjega Trsta. Parente je sicer znana tržaška judovska družina, a o njem in njegovih razlogih za prestop ne vemo nič konkretnega. Vsekakor se je leta 1740 v Benetke in v novo življenje odpravil preko Kopra, kjer je dobil priporočilo tako od podestata kot od škofa.

Prospero Todesco je bil po poreklu iz Mantove, a je odraščal med Padovo, Splitom, Dubrovnikom in Sarajevom. Potem je bil nekaj časa služabnik v Izmirju, nakar se je potikal po otomanskem imperiju in okolici. Pot ga je pripeljala tudi v Koper, kjer mu je pomagal plemič, ki ga je prepričal, naj se spreobrne. Napotil ga je k škofu, ta pa mu je napisal priporočilno pismo in ga poslal v Benetke.



Casa dei Catecumeni v Benetkah je bila ustanovljena že leta 1557. V nasprotju z nekaterimi drugimi na beneškem območju, ki so skrbele le za »domače« spreobrnjence (npr. Este – Al Kalak in Pavan 2013, 67), je ta imela prostor, sredstva in nalogo, da sprejme tudi tujce (Rothman 2006, 41–46). Zaradi tega bi oba omenjena juda verjetno odšla v Benetke, tudi če bi hiša v Kopru obstajala.

### 3.7 Prepoved pokristjanjevanja mladoletnih

Zgodnje kondote med judovskimi bankirji in Piranom oz. Koprom vsebujejo člen, ki izrecno prepoveduje pokristjanjevanje judovskih otrok do 14. leta, ko so bili po judovskih in tudi krščanskih nazorih odgovorni za lastna dejanja (Peršič 1999, 86–87.136). To očitno izraža strah judovske skupnosti pred krstom otrok brez vednosti in pristanka staršev. Takšno prakso so sicer prepovedovali cerkveni zakoni in zavračale avtoritete, a je do takih primerov vseeno prihajalo, celo še pozno v novem veku. Žrtve so bile bodisi novorojenčki oz. dojenčki bodisi starejši otroci, zabljeni h krstu z obljubami ali propagando.

Akterji takih krstov so bili običajno pretirano zagreti bližnji kristjani, sosedi ali služabniki, ki so otroka privedli k župniku ali ga celo sami krstili (babice, denimo, so bile usposobljene v sili podeljevati ta zakrament). Problem je bil v tem, da je tako krščene otroke Cerkev običajno obravnavala kot kristjane, kar je posledično zahtevalo krščansko vzgojo ter odvzem pravim staršem in predajo v rejo ali samostan.

### 3.8 Krst tržaških deklic

Z območja koprške škofije sta zaenkrat znana dva primera, ki ju lahko povežemo s to prakso. Leta 1538 sta bili dve deklici ugrabljeni in odpeljani iz Trsta ter krščeni v Kopru. Tržaška judovska skupnost si je zaman prizadevala za njuno vrnitev, pomagali niso niti protesti sveta patricijev niti prizadevanja tržaškega škofa (Paolin 1991, 233). Čeprav je šlo za praktično sosednji mesti, je med njima potekala državna meja, pa tudi odnosi posvetnih oblasti so bili slabši kot denimo med Trstom in Piranom. Zanimivo je, da je istega leta dož Andrea Gritti v pismu piranskemu podestatu zagovarjal strpnost in zahteval, da se koprskemu škofu in duhovščini prepreči spodbujanje sovraštva proti judom (Ioly Zorattini 1981, 90, op. 25). Dogodka





sta morda povezana, vsekakor pa je nastrojenost koprške cerkvene oblasti proti judom še dodatno otežila razplet te zgodbe.

Ključna oseba v njej je seveda koprski škof – Peter Pavel Vergerij, izobražen in ugleden mož, papeški tajnik in diplomat. Septembra 1536 je bil imenovan za koprškega škofa, nakar se je vedno bolj nagibal k protestantskim idejam, bil leta 1544 obtožen in leta 1549 izobčen. Očitno je bil pri svojem delu vedno vztrajen in goreč – tako kot je najprej protestante kritiziral, je kasneje luteranske nauke predano zagovarjal.

Prav njegova spreobrnitev in obširen inkvizicijski proces nam pomagata razjasniti usodo deklic. Leta 1546 je koprski plemič Francesco Girardi kot priča na Vergerijevi strani med drugim povedal, da je Vergerij »vzel v zaščito dve judinji iz Trsta in ju prepričal, da sta sprejeli krst«<sup>2</sup> (Ferrai 1885, 341). Temu ne nasprotuje niti izpoved samega Vergerija, ki čez slabi dve desetletji – že kot begunec – med svojimi kesanja vrednimi dejanji v vlogi škofa omenja tudi krst treh (!) judinj. Pri tem ne obžaluje samega krsta, temveč to, da jih je izvil iz judovstva, a potem vrgel na dno papeškega katolištva. Dejavno je namreč sodeloval pri obredu njihovih večnih zaobljub v samostanu sv. Blaža ter jim s tem onemogočil, da bi kdaj zaživele v zakonskem stanu (Vergerio 1556, 18).

### 3.9 Proces proti Armelini

Leta 1603 je piranski podestat inkvizitorju za Istro (ki ima sedež v Kopru!) preprečil nadaljevanje postopka proti judinji Armelini zaradi obtožbe odvratanja krsta otroka.<sup>3</sup> Ioly Zorattini, ki navaja to anonimno pritožbo čez nesodelovanje oz. oviranje beneških posvetnih oblasti pri inkvizitorskih procesih, domneva, da je podestat, o katerem je govor, Alvise Donà (Ioly Zorattini 1991, 140, op. 48). Kratka notica pove veliko o obravnavani temi: tudi v Piranu je prišlo (prihajalo?) do poskusa otroškega krsta, kar je naltelo na aktivno nasprotovanje judovske skupnosti (le sklepamo lahko, da je šlo v tem primeru za nekoliko starejšega dečka, ki mu je bila preprečena

2 »... avesse preso a proteggere due ebee di Trieste, per indurle a ricevere batissimo.«

3 »Podestà di Pirano avrebbe impedito all'inquisitore dell'Istria di procedere contro l'ebrea Armellina iquisitia di biastema ed h'aver disuasso battesimo ad un figliolo.«



»spreobrnitev«). Najbolj vneta oviralka je bila ženska Armelina, bržkone mati otroka. In končno – podestat ni dovolil inkvizicijskega pregona. Inkvizicija je sicer lahko sprožila postopek proti judom, ki bi onemogočali spreobrnitev sovernika v krščanstvo, kar pa v primeru otrok ni veljalo. Prav člani iz kondot so v takih primerih dopuščali mestni oblasti, da obravnave ne dovoli, to pa je bilo tudi v skladu z načelnim stališčem Beneške republike, ki je judom dovoljevala versko svobodo.

## Zaključek

Predstavljeni drobci nam kažejo raznolikost judovskih spreobrnitev v krščanstvo na obravnavanem območju in vsaj v osnovnih obrisih zarisujejo dinamiko tega procesa. Velika večina primerov se veže na Piran: od tod so vsi znani ali domnevni spreobrnjenci pa tudi edini primer sodno preganjanega preprečevanja krsta. To je do neke mere sicer lahko odraz boljšega poznavanja virov, vsekakor pa se piranska judovska skupnost kaže kot najštevilnejša v severni Istri, zaradi česar lahko tu pričakujemo tudi več spreobrnitev.

Prve spreobrnjenske družine lahko – po priimkih sodeč – domnevamo tu že v 13. stoletju – če ne prej. Ker je to čas pred priselitvijo bančnikov iz severnih dežel, gre morda za potomce lokalnih (ali širše severnoitalskih istrskih) judov. Morda z začetka, vsekakor pa iz prve polovice 15. stoletja vemo za prvo spreobrnitev. Posamezne primere lahko pričakujemo tudi v 16. stoletju, njihovo število pa se poveča v drugi polovici 17. stoletja, zelo verjetno vsaj delno kot odraz ekonomske stiske.

Večino novokrščencev predstavljajo moški, edina aktivna poimensko znana preprečevalka krsta pa je ženska. To se do neke mere sklada s podobo iz bolj raziskanih okolij; moški, ki so bili že v osnovi bolj v stiku z okoljem, v katerem so živeli, so se v iskanju boljših poklicnih možnosti in lažjega življenja prej odločali za ta korak, ženske so bolj konservativne. Po drugi strani je seveda vzorec premajhen, da bi lahko delali dokončne zaključke. V bližnjih Miljah je denimo Smeralda, hčerka Lazarja, po čudežnem razsvetljenju slavnostno prestopila v krščansko vero (Moretti 1989, 43–44). Nekoliko dlje, do Rovinja, moramo do najbližjega primera ženske, ki je prestopila v krščanstvo zaradi poroke (Radossi in Pauletich 1977, 295).



Poseben problem so spreobrnitve mladoletnih, ki jih dobro ilustrira zgodba deklic, odpeljanih iz Trsta in krščenih v Kopru. To je hkrati najizrazitejši primer kompleksnih cerkvenih pogledov na to tematiko: vsaj načeloma je vrnitev deklet staršem podpiral tržaški škof, medtem ko je koprski zapечатil njuno usodo s krstom in napotitvijo v samostan. Takemu početju je odločno nasprotovala beneška posvetna oblast z dožem na čelu, ki se je kot v številnih drugih pogledih tudi pri tem zavzemala za korekten odnos do judov. Lokalne mestne oblasti so bile, kot kaže, manj odločne, zato so Benetke poskušale podobno problematične procese preprečevati preko podestatov.

Omenjeni primer pa tudi primera »tujih judov« iz 18. stoletja hkrati kažejo, da se koprška duhovščina v spreobračevalski gorečnosti ni ozirala na politične ali cerkvene meje, ampak je pomagala pri spreobrnitvi vsakogar ne glede na starost, spol, poreklo ali socialni stan. Spreobrnitev ni pomenila le »odrešitve« za neofita, temveč tudi hvalevredno dejanje botra in kateheta ter seveda prvovrsten propagandni dogodek, namenjen krepitevi zavesti cerkvene skupnosti.



## Kratici

**PAK PI VK** Pokrajinski arhiv Koper, enota Piran, Vicedomska knjiga  
**ŠAK Ž Pir MKK** Škofijski arhiv Koper, župnija Piran, Matična krstna knjiga

## Reference

- Alisi, Antonio.** s. a. *Piran: la sua chiesa, la sua storia*. s. l: s. n.
- Al Kalak, Matteo, in Ilaria Pavan.** 2013. *Un'altra fede: Le Case dei catecumeni nei territori estensi (1583–1938)*. Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Bogataj, Jan Dominik, in Miran Špelič.** 2020. Krščanska in judovska skupnost v Ogleju skozi dela Fortunacijana in Kromacija. *Edinost in dialog* 75/2: 141–165. <https://doi.org/10.34291/edinost/75/02/bogataj>
- Cracco Ruggini, Lellia.** 1980. Pietro di Grado: giudaismo e conversioni nel mondo tardoantico. *Antichità altoadriatiche* 17: 139–160.
- De Luca, Lia.** 2011. *Venezia e le immigrazioni in Istria nel Cinque e Seicento*. Doktorska disertacija. Università Ca' Foscari, Benetke.
- Dukovski, Darko.** 1997. Židovi u Istri između dva svjetska rata. *Časopis za suvremenu povijest* 29/1: 77–95.
- Ferrai, Luigi Alberto.** 1885. Il processo di Pier Paolo Vergerio (Continuaz.). *Archivio Storico Italiano Serie Quarta* 15/147: 333–344.
- Gatti, Carlo.** 2008. *Tra demografia e storia sociale: Gli ebrei di Trieste nel Settecento*. Trst: Edizioni Università di Trieste.
- Grison, Roberto.** 1991. Gli ebrei di Capodistria e la loro attività economica in una serie documentata inedita (XIV–XV) (I parte). V: Giacomo Todeschini in Pier Cesare Ioly Zorattini, ur., *Il mondo ebraico: Gli ebrei tra Italia nord-orientale e Impero asburgico dal Medioevo all'Età contemporanea*, 57–66. Pordenone: Studio Tesi.
- Ioly Zorattini, Pier Cesare.** 1981. The Inquisition and the Jews in Sixteenth Century Venice V: *Proceedings of the Seventh World Congress of Jewish Studies. History of the Jews in Europe*, 83–92. Jerusalem: World Union of Jewish Studies.
- . 1991. Gli ebrei del Friuli e dell'Istria nelle fonti inquisitoriali V: Giacomo Todeschini in Pier Cesare Ioly Zorattini, ur. *Il mondo ebraico. Gli ebrei tra Italia nord-orientale e Impero asburgico dal Medioevo all'Età contemporanea*, 129–154. Pordenone: Studio Tesi.
- Ive, Antonio.** 1881. *Dei banchi feneratizj e capitoli degli ebrei di Pirano e dei Monti di pietà in Istria*. Rovinj: Bontempo.
- Jelinčič Boeta, Klemen.** 2009. *Judje na Slovenskem v srednjem veku*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Krmac Dean.** 2013. La presenza ebraica in Istria: Elementi per una ricostruzione demografica fra XIV e XX secolo. *La cita, Foglio semestrale della Comunità degli Italiani Santorio Santorio di Capodistria* 18/36: 10–19.
- Lappa, Daphne.** 2015. *Variations on a Religious Theme: Jews and Muslims From the Eastern Mediterranean Converting to Christianity, 17<sup>th</sup> & 18<sup>th</sup> Centuries*. Doktorska disertacija. European University, Firenze.
- Lotter, Friedrich.** 2007. Pogoji za sobivanje kristjanov in judov ter njihova vprašljivost zaradi prisilnih spreobrnitev in izgonov v pozni antiki in zgodnjem srednjem veku. *Zgodovinski časopis* 61/1–2: 5–46.



- Lozei, Maurizio.** 1991. Gli ebrei di Capodistria e la loro attività economica in una serie documentata inedita (II parte). V: Giacomo Todeschini in Pier Cesare Ioly Zorattini, ur. *Il mondo ebraico. Gli ebrei tra Italia nord-orientale e Impero asburgico dal Medioevo all'Età contemporanea*, 93–107. Pordenone: Studio Tesi.
- Luzi, Laura.** 2007. »Inviti non sunt baptizandi«. La dinamica delle conversioni degli ebrei. *Mediterranea, ricerche storiche* 4/10: 225–270.
- Majer, Francesco.** 1914. *Gli ebrei feneratori a Capodistria*. Koper: s. n.
- Mazzoleni, Danilo.** 1987. Un ebreo di Aquileia in un'iscrizione romana. *Antichità alto-adriatiche* 30: 309–315.
- Mentgen, Gerd.** 2012. Versorgung und Broterwerb getaufter Juden im Mittelalter. V: Sigrid Hirbodian, Christian Jörg, Sabine Klapp in Jörg R. Müller, ur. *Pro multis beneficiis: Festschrift für Friedhelm Burgard. Forschungen zur Geschichte der Juden und des Trierer Raums*, 205–222. Trierer historische Forschungen 68. Trier: Kliomedia.
- Moretti, Rita.** 1989. Appunti per una storia della presenza ebraica a Muggia. *Borgolauro* 10/15: 43–45.
- Mueller, Reinhold C.** 2008. The Status and Economic Activity of Jews in the Venetian Dominions. V: Michael Toch, ur. *Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden: Fragen und Einschätzungen*, 63–92. Schriften des Historischen Kollegs 71. Oldenbourg: De Gruyter.
- Neumann, Wilhelm.** 1985. Zur frühen Geschichte der Juden in Kärnten. V: *Bausteine zur Geschichte Kärntens*, 365–377. Celovec: Verlag des Kärntner Landesarchiv.
- Paliaga, Daniela.** 2019. Ebrei a Pirano: La vicenda di Marco Zorzi. *Il Trillo* 29 (mar-rec-april): 14–15.
- Paolin, Giovanna.** 1991. Alcune considerazioni sugli ebrei triestini tra XVI e XVII secolo. V: Giacomo Todeschini in Pier Cesare Ioly Zorattini, ur. *Il mondo ebraico: Gli ebrei tra Italia nord-orientale e Impero asburgico dal Medioevo all'Età contemporanea*, 215–257. Pordenone: Studio Tesi.
- Perani, Mauro.** 2016. Epigrafi e lucerne funerarie ebraiche del Friuli Venezia Giulia. V: Miriam Davide in Pietro Ioly Zorattini ur. *Gli ebrei nella storia del Friuli Venezia Giulia: Una vicenda di lunga durata*, 293–321. Atti della Fondazione Museo Nazionale dell'Ebraismo Italiano e della Shoah. Firenze: Casa Editrice Giuntina.
- Persič, Janez.** 1999. *Židje in kreditno poslovanje v srednjeveškem Piranu*. Historia 3. Ljubljana: Oddelek za zgodovino Filozofske fakultete.
- Radossi, Giovanni, in Antonio Pauletich.** 1977. Repertorio alfabetico delle Cronache di Rovigno di Antonio Angelini. *Atti Centro di ricerche storiche Rovigno* 7/1: 205–424.
- Rothman, E. Natalie.** 2006. Becoming Venetian: Conversion and Transformation in the Seventeenth-Century Mediterranean. *Mediterranean Historical Review* 21/1: 39–75. <https://doi.org/10.1080/09518960600682190>
- Sanudo, Marino.** 1847. *Itinerario di Marino Sanuto per la terraferma veneziana nell'anno MCCCCLXXXIII*. Padova: s. n.
- – –. 1897. *I diarii di Marino Sanuto*. Zvezek 46. Uredili Federico Stefani, Guglielmo Berchet in Nicolò Barozzi. Benetke: samozaložba urednikov.
- Vergerio, Pietro Paolo.** 1556. *Retrattatione Del Vergerio*. S. l.: s. n.
- Vincoletto, Roberta.** 2016. Le visite pastorali dei vescovi capodistriani tra il XVII e il XVIII secolo. Doktorska disertacija. Univerza na Primorskem, Koper.





*Znanstvena knjižnica 66*

Tanja Pate

## **Kronična bolezen v družini**

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

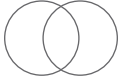
Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 112 str.

ISBN 978-961-6844-72-7, 11 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

**TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)



Aljaž Krajnc

## Dāwūd al-Muqammaš in njegovo razumevanje krščanskega nauka

*Dāwūd al-Muqammaš and His Reception of Christian Doctrine*

**Izvleček:** Z nastopom islama se pojavi nagel razcvet arabščine, ki se začne uporabljati tudi na teološkem področju. Ker so bile znotraj islamskega sveta vedno prisotne tudi druge religije, so tudi te uporabljale arabščino kot teološko-filozofski jezik. Pri tem so različni teologi pisali polemične traktate proti svojim nasprotnikom, ki so lahko prihajali od zunaj ali od znotraj religije posameznega teologa. Močan teološki pečat so pustili tudi judovski teologi, ki so kristjanom in muslimanom želeli pokazati racionalno utemeljenost svoje ter nesmiselnost njihove religije. Prispevek obravnava arabsko pišočega judovskega teologa Dāwūda al-Muqammaša (9. stol. po Kr.), čigar delo *Dvajset poglavij* (*ʿIṣrūn maqāla*) je najstarejša ohranjena teološka suma v arabščini, tj. delo, ki si zada obravnavati celoten teološko-filozofski nauk neke religije. Osmo poglavje tega spisa je posvečeno ovržbi krščanskega nauka o Sveti Trojici, deseto poglavje pa je posvečeno ovržbi nauka o rojevanju in učlovečenju Sina. V prispevku bomo Dāwūdovo kritiko umestili v širši kontekst transkonfesionalne polemike v islamskem svetu s posebnim ozirom na judovsko-arabsko tradicijo.

**Ključne besede:** Dāwūd al-Muqammaš, judovsko-arabska tradicija, judovstvo, kritika krščanstva, *kalām*, religijska polemika

**Abstract:** After the emergence of Islam in the early seventh century, the Arabic language saw its rapid expansion and eventually become a theological language as well. Non-Muslim theologians living in the Islamic world began to express themselves in Arabic and wrote polemical literature against their adversaries from different religions and religious denominations. Of special importance were also Jewish theologians who wanted to demonstrate the correctness of their own religious beliefs and the ill-foundedness of Christian and Muslim doctrines. This paper is dedicated to the Arabic speaking Jewish theologian Dāwūd al-Muqammaš (the 9<sup>th</sup> century A.D.), whose work *Twenty Chapters* (*ʿIṣrūn maqāla*) is the earliest extant *summa theologiae* in Arabic, i.e., a work which aims to address the totality of theological teachings of a certain religion. The eighth chapter of this work contains a critique of the Christian doctrine that God is three, while the tenth chapter refutes the Christian teachings that the Son is from eternity begotten by the Father and that God was incarnated in reality. This paper places Dāwūd's critique in the broader context of trans-confessional polemic in the medieval Islamic world with special attention to Judeo-Arabic tradition.

**Key words:** Dāwūd al-Muqammaš, Judeo-Arabic tradition, Judaism, critique of Christianity, *kalām*, religious polemics

## 1 Kontekst<sup>1</sup>

Ko so v sedmem stoletju muslimanski vladarji na mah osvojili ogromno geografsko območje, ki se je nato leta 750 raztezalo od današnje Indije pa vse do severa današnje Španije (Krajnc 2019, 30–33), so pri tem naleteli na druge religije, ki so že stoletja obstajale na teh območjih. Šlo je predvsem za kristjane, jude, zoroastriste, manihejce, hinduiste in budiste. Novi vladarji so predstavnike teh religij povabili k veri v preroka Mohameda. Ker se veliko vernikov teh religij ni želelo spreobrniti v islam, so zanje uvedli poseben status, imenovan *ḍimmī*,<sup>2</sup> ki je točno predpisoval njihove dolžnosti do muslimanskih vladarjev, ki so jim v zameno nudili varnost (Thomas 2008, 3). Eden izmed razlogov za relativno popustljivost muslimanskih vladarjev je bil, da so predstavniki drugih religij s sabo nosili dediščino stoletij, ki ni bila samo teološka, ampak tudi znanstvena, tehnična in birokratska.

Posebno mesto znotraj kategorije *ḍimmī* so imeli tudi judje in kristjani, ki so bili, sledeč Koranu (npr. 2,105), skupaj z zoroastristi obravnavani kot ljudstvo knjige (*ahl al-kitāb*), tj. ljudstvo, ki je imelo svoj sveti spis. Takšno sobivanje, pri katerem so bili judje in kristjani podrejeni muslimanom, obenem pa jim je bila zagotovljena neka stopnja verske svobode in eksistencialne varnosti, je s seboj prineslo tudi medsebojno izmenjavo teoloških idej. Ta se je posebej razmahnila, ko so ob koncu sedmega stoletja muslimani kot uradni jezik celotnega islamskega sveta začeli postopoma uvajati arabščino.<sup>3</sup> Arabščina je hitro postala jezik medsebojnega sporazumevanja in tako nadomestila prejšnje jezike, npr. sirščino, perzijsščino, grščino ter koptščino. Muslimani so postopoma razvili lastni način teologiziranja, ki mu v arabščini pravijo *‘ilm al-kalām*, tj. »znanost smiselnega govorenja« (angl. *science of intelligible speaking*), kakor ta izraz prevaja Richard Frank (1992, 10), eden največjih poznavalcev zgodnje islamske teologije. V kontekstu medsebojnega sobivanja so muslimanski, judovski ter krščanski

1 Članek je nastal kot rezultat dejavnosti raziskovalnega programa P6-0262 *Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti*, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije. Zahvaljujem se anonimnemu recenzentu za natančno branje članka ter predloge izboljšav.

2 Arabščino transliteriramo po sistemu, ki ga uporablja založba Brill.

3 Za začetek tega štejemo monetarno reformo pod kalifom ‘Abd al-Malikom, ki je vladal med letoma 685 ter 705.





teologi drug drugemu začeli razlagati o temeljih svoje vere in tako začeli, povedano v današnjem jeziku, medversko teološko polemiko v islamskem svetu. Sicer v sodobnem preučevanju poteka zanimiva debata o medverski teološki polemiki v islamskem svetu ter njenem vplivu na teološko identiteto in razvoj teologij vseh vpletenih strani (Treiger 2016).<sup>4</sup>

Taka medverska polemika je seveda imela svojo predzgodovino že v predislamskem svetu. V islamskem svetu se pojavi že s samim nastopom preroka Mohameda, ki je svoje poslanstvo primoran razpreti med kontinuiteto ter diskontinuiteto z judovstvom in krščanstvom. Kasnejša medverska teološka polemika v islamskem svetu je močno povezana s tako imenovanimi *munāzarāt*, tj. neke vrste debatnimi srečanji, kjer so verniki vseh religij pa tudi nekonfesionalni teologi razpravljali o teološko-filozofskih vprašanjih, kot nam to pove poročilo Abū 'Abd Allāha al-Ḥumaydiya (Griffith 2010, 64).

Do svojega samorazumevanja v arabščini je prišlo tudi judovstvo.<sup>5</sup> Obdobje, ko so judje živeli v islamskem svetu, je v zgodovini judovstva znano kot eno najbolj plodnih in je dalo mislece, kot so Sa'adya b. Gaon (u. 942), Mojzes b. Ezra (u. 1060), Salomon b. Gabriol (u. 1070), Juda Halevi (u. 1075), Bahya b. Paqūda (u. 1120), Mojzes Majmonid (u. 1204) in drugi. V to obdobje spada tudi karaitska shizma, ki je dala judovstvu ogromno eksegetsko bogastvo in se pri tem navdihovala pri islamskih eksegetsko-gramatičnih metodah (Gil 2004, 260–269). Ker so vsi ti pisci pisali večinoma v arabščini, ki je bila najpogostje zapisana s hebrejskimi črkami, in ker so se njihovi spisi v glavnem ukvarjali z judovstvom, se je te literature oprijelo ime »judovsko-arabska literatura«. Judovsko-arabska literatura sicer pozna veliko podzvrsti (Fenton 1990, 466–472), najplodnejša od njih pa je bila ta, ki se je ukvarjala s temelji (*uṣūl*) judovske vere. Sicer so judje, ki so živeli v islamskem svetu, hebrejščino vedno ohranjali kot jezik liturgije in poezije.

4 Za predstavitev muslimanskega *kalāma* gl. Frank 1992 in van Ess 2018. Za odlično študijo o krščanski teologiji v arabščini gl. Griffith 2010. V eni izmed prejšnjih številok te revije je o arabskem krščanstvu, natančneje Pavlu iz Antiohije, pisal tudi Bogataj (2019).

5 V slovenščini razpolagamo s prevodom odlične študije Georga Vajde, ki je izšel pod naslovom *Judovska srednjeveška misel* (2001). Vajdov uvod v judovsko srednjeveško misel obravnava praktično vse velike teologe judovsko-arabske dobe.



Prvi ohranjeni primer judovsko-arabske literature je opus Dāwūda al-Muqammaša, judovskega teologa iz srede devetega stoletja. Judovsko-arabska literatura je doživela svoje najplodovitejše obdobje med desetim in štirinajstim stoletjem, svoj vrhunec pa v *Vodniku zablodelih* (*Dalālat al-ḥā'irīn*) kordobskega juda Mojzesa Majmonida. Postopen upad judovsko-arabske literature je močno povezan s španskimi prevajalskimi šolami iz petnajstega stoletja, ki pripomorejo k širjenju hebrejščine kot jezika, v katerem so zapisovali teološko eksegetske traktate (Fenton 1990, 461).

## 2 Življenje in dela Dāwūda al-Muqammaša

Polno ime Dāwūda al-Muqammaša je Dāwūd Ibn Marwān al-Raqqī al-Muqammaš.<sup>6</sup> Njegovo osebno ime (*ism*) je bilo »Dāwūd«, tj. »David«. Iz njegove *kunye* lahko izvemo, da je bilo njegovemu očetu ime Marwān, njegova *nisba* pa nam razkriva, da je prihajal iz mesta Raka v današnji Siriji. Točen pomen njegovega *laqaba* – »al-Muqammaš« – je bil dolgo predmet razprave med orientalisti, zdi pa se, da je Sarah Stroumsa (2002, 375–379) zadovoljivo pokazala, da je beseda *muqammaš* označevala nekoga, ki je oblečen po arabsko, in je najverjetneje izviral iz starokrščanskih sirskih skupnosti, ki so tako nazivale Arabce.<sup>7</sup>

Najzanesljivejši vir o življenju Dāwūda al-Muqammaša je *Knjiga luči in opazovalnic* (*Kitāb al-anwār wa-l-marāqib*) velikega karaitskega teologa, pravnika in eksegeta Yūsufa al-Qirqisānija iz druge polovice desetega stoletja. Al-Qirqisānī pove, da je bil al-Muqammaš najprej jud, ki pa se je nato spreobrnil v krščanstvo in bil v Nisibisu dolga leta učenec nekega Nānā. Kasneje se je spreobrnil nazaj v judovstvo, pisal knjige proti krščanstvu ter iz sirskokrščanskih eksegetskih spisov prevedel komentarja k Prvi Mojzesovi knjigi ter k Pridigaju. (Stroumsa 2016, xv) Georges Vajda (1962, 61) je tega Nānā identificiral z znanim krščanskim teologom Nonusom iz Nisibisa, o katerem vemo, da je bil leta 861 še živ, kasneje

6 *Ism* je osebno ime, ki ga je Dāwūd dobil kot otrok. Kasneje je v skladu z arabsko tradicijo prejel še nekatere druge dele polnega poimenovanja, to so *kunya* (očetovo ime), *nisba* (toponim) ter *laqab* (vzdevek). O drugih delih imen in tradicionalnem arabskem načinu poimenovanja osebe gl. Endress 2002, 142–146.

7 Beseda *muqammaš* bi po tej teoriji pomenila nekoga, ki je odet v *qamis*, tipično arabsko oblačilo.



pa ni več omenjen. Iz dejstva, da je bil al-Muqammaṣ dolga leta Nonusov učenec in je kasneje proti krščanstvu napisal še kar nekaj spisov, lahko sklepamo, da je bil al-Muqammaṣ dejaven okrog polovice devetega stoletja (Stroumsa 2016, xiv). K zgodnji dataciji al-Muqammaṣa dodatno pripomore tudi to, da v njegovih delih ni sledu o karaitiski ločini, ki se pojavi ob koncu devetega stoletja in je al-Muqammaṣ zagotovo ne bi mogel zaobiti. Ohranjeni opus Dāwūda al-Muqammaṣa je zatorej najstarejši primer judovsko-arabske teologije, tj. judovske teologije v arabskem jeziku.

Povsem v celoti se nam ni ohranil noben al-Muqammaṣov spis. Temu je še najbližje teološka suma<sup>8</sup> z naslovom *Dvajset poglavij* (*Iṣrūn maqāla*), ki je celo najzgodnejša (vsaj delno) ohranjena teološka suma v arabščini, saj za slabo stoletje prehiteli najstarejšo ohranjeno islamsko teološko sumo teologa al-Māturīdija (u. 944). Sarah Stroumsa je leta 2002 objavila ohranjen fragment al-Muqammaṣovega komentarja k Prvi Mojzesovi knjigi (2002, 388–395), s Paulom Fentonom pa sta ločeno identificirala fragment al-Muqammaṣovega dela *Petdeset vprašanj v ovržbo kristjanov* (*Al-Masā'il al-ḥamsūn radd 'alā-l-naṣārā*), ki pa (žal) še ni bil objavljen (Stroumsa 2016, xvi). Čeprav al-Muqammaṣ v IM omenja še nekatera druga svoja dela, ta zaenkrat še niso bila odkrita, med poznavalci pa prevladuje optimizem, da bomo v prihodnosti odkrili ne le njegovih, temveč tudi dela oz. fragmente drugih avtorjev iz zgodnjeislamskega sveta (Schmidtke 2016, 5–6).<sup>9</sup>

### 3 Dvajset poglavij

Delo *Dvajset poglavij* je najstarejša ohranjena teološka suma v arabščini. Delo je dobilo ime po številu poglavij (*maqāla*), ki ga sestavljajo. Kakor lahko vidimo iz tabele v nadaljevanju, v kateri smo podali strukturo dela, je al-Muqammaṣ tega zasnoval tako, da popolnoma po razumski poti pokaže utemeljenost judovskega verovanja. Taka strategija nam pove, da je al-Muqammaṣ pisal in mislil v kontekstu, kjer se ni bilo mogoče sklicevati

8 Izraz »teološka suma« pomeni delo, ki zadeva celoto nauka neke religije. V zadnjih nekaj desetletjih se je med preučevalci teologije v islamskem svetu ta besedna zveza uspešno uveljavila.

9 Joseph van Ess, eden največjih poznavalcev zgodnje muslimanske teologije, je v enem izmed svojih nastopov dejal, da samo v Istanbulu več kot 90 % rokopisov še ni bilo preučenih (van Ess 2018, 880).



na resnico razodetja, saj je bilo zaradi velikega števila ponujenih razodetij najprej treba pokazati, da določeno razodetje prestane preizkus sita razuma. Hkrati je ta strategija netipična za poznejško judovsko teologijo v islamskem svetu, ki se je praviloma sklicevala na Biblijo že od samega začetka teološkega argumentiranja. Če al-Muqammaš dokazuje Božjo enost strogo po razumski poti, pa so poznejši judovski teologi, npr. Sa'adya in Bahya, Božjo enost razlagali iz Biblije, najpogosteje iz 5 Mz 6,4: »Poslušaj, Izrael: Gospod je naš Bog, Gospod je eden (*ehād*).«

V ta namen je al-Muqammašovo glavno argumentacijsko orodje tako imenovani *ilzām*, dobesedno »prisiljevanje«, »terjanje«, »narediti nekaj nujno«. V sklopu *ilzāma* al-Muqammaš najprej našteje vse možne nauke, ki jih lahko kdo o čem trdi, ali vse možne načine, na katere lahko kdo kaj reče. Nato vsako izmed teh trditev podrobno analizira ter pokaže, katere posledice bi nujno sledile za nekoga, ki bi promoviral določen nauk. Tako pokaže, da je pri dani začetni trditvi za njenega podpornika nujno, da prizna tudi vse posledice te začetne trditve. Če so te posledice absurdne, je jasno, da je absurdna tudi začetna trditev. Preko takega rešetanja al-Muqammaš pokaže, da so vse možnosti v zvezi z določenim naukom napačne (npr. da je Bog tri) ali pa da so pravilne nekatere možnosti v zvezi z določenim naukom, druge pa napačne (npr. da je Bog eno).<sup>10</sup>

Delo *Dvajest poglavij* se ni ohranilo v celoti. Arabski *unicum* v hebrejski pisavi se nam je ohranil v drugi Firkovitchevi kolekciji, ki jo hranijo v Sankt Petersburgu. Rokopis ne vsebuje samega začetka dela, se prekine na sredi petnajstega poglavja, pa tudi vmes manjkajo nekatere strani. Šestnajsto poglavje se je ohranilo v hebrejskem prevodu, dvajseto pa le v kratkem fragmentu hebrejskega prevoda. Poglavja 17–19 zaenkrat veljajo za izgubljena. Kritično izdajo dela je leta 1989 pripravila Sarah Stroumsa. Ta izdaja je bila natisnjena v hebrejski pisavi. Stroumsova, ki je al-Muqammašu posvetila svojo doktorsko nalogo in je zagotovo največja živeča poznavalka al-Muqammaša, je leta 2016 na predlog francoskega islamologa Daniela Gimareta revidirano izdajo objavila v arabski pisavi ter napisala nov uvod in opombe. Pri pisanju tega članka smo uporabljali to zadnjo izdajo iz leta 2016.

<sup>10</sup> Pravilni načini, na katere lahko rečemo, da je Bog eno, so opisani v nadaljevanju.



Tema	Številka poglavja (strani v drugi Stroumsovi izdaji)	Tema [odlomki poglavja]
Epistemologija	1 (2–31)	Štirje vidiki, s katerih lahko raziskujemo bivajočo resničnost ( <i>ṣayʿ</i> ) [1-28]: uvod [1-3] bit ( <i>wuġūd</i> ) [4-5, 12-19] kajstvo ( <i>māhiyya</i> ) [6-7, 20-23] kakšnost ( <i>kayfiyya</i> ) [8-9, 24-26] zakajstvo ( <i>limayya</i> ) [10-11, 27-28]
	2 (32–47)	Analiza védenja ( <i>ilm</i> ) glede na štiri vidike [1-7] Analiza resnice ( <i>haqq</i> ) glede na štiri vidike [8-15]
Kozmologija	3 (48–63)	Dokaz, da svet obstaja [1-5] Kajstvo sveta: svet obstoji iz podstati ( <i>ġawhar</i> , mn. <i>ġawāhir</i> ) in pritik ( <i>ʿaraḍ</i> , mn. <i>aʿrāḍ</i> ) [6-16]
	4 (64–71)	Pritike obstojijo v podstateh [1-10]
	5 (72–113)	Podstati in pritikne so dogodene [1-42] Uvod [1-3] Podstati in pritikne niso predvečne [4-7] Pritike so dogodene [8-22] Podstati so dogodene [23-42]
	6 (114–117)	Kakšnost sveta, to je kako svet obstoji (nebesne sfere, lahka in težka telesa, živali, ljudje, rastline) [1-3] Zakajstvo sveta [4]



Tema	Številka poglavja (strani v drugi Stroumsovi izdaji)	Tema [odlomki poglavja]
Bog	7 (118–137)	Dokaz, da Stvarnik obstaja in da je nujno drugo od sveta [1-5] Bog sveta ni dogodil iz bivajoče resničnosti ( <i>lā min šay'</i> ) [6-24]
	8 (138–187)	Uvod [1-3] Bog ni telo [4-5] Dokaz, da Bog ni dva [6-23] Bog je drugačen od sveta v vseh pogledih [24-29] Izdelovalec ( <i>fā'il</i> ) sveta je eden [30-32] Načini enosti in kako je Bog eno [33-45] Kritika krščanskega nauka o Sveti Trojici [46-57] Nauki neimenovanih teologov o enosti Boga, ki potrjujejo al-Muqammašov nauk [58-60]
	9 (188–221)	Uvod v vprašanje Kaj je Bog [1-2] Definicija kajstva Boga [3-4] Bog je živeč po sebi ( <i>bi-nafsihi</i> ) [5-17] Pridevki ( <i>šifāt</i> ) Boga se razlikujejo po tem, kar zanikajo [18-20] Ovržba dualistov [21-31]
	10 (222–247)	Uvod [1-2] Kritika rojstva ( <i>tawallud</i> ) Sina [3-18] Kritika učlovečenja Sina [19-22] Al-Muqammašov nauk v zvezi s kakšnostjo Boga [23-26]
	11 (248–253)	Bogu je nemogoče pripisati zakajstvo [1-7]
Človeška dejanja	12 (254–285)	Bog nas je ustvaril za blaženost [1-9] Del blaženosti nam je zagotovljen, del pa si moramo pridobiti z dejanji [10-20] Ljudje imamo svobodno voljo [21-23] Nekatera človeška dejanja so dobra, nekatera slaba, nekatera pa nevtralna [24-36] Sklep in napoved naslednjega poglavja [25]
Prerok	13 (286–295)	O preroku [1-2] Prerok doseže tako splošno kot posebno pravičnost [3-9]
	14 (296–307)	Kaj označuje pristnega preroka [1-11] Mojzes je pristni prerok [12-18]

Tema	Številka poglavja (strani v drugi Stroumsovi izdaji)	Tema [odlomki poglavja]
Zapoved in prepoved	15 (308–331)	Definicije zapovedi ter prepovedi [1-4] Načini zapovedovanja in prepovedovanja [5-11] Kako Bog v Bibliji prepoveduje in zapoveduje [12] Sestava, zmožnosti in kreposti duše [13-22] Bog duši zapoveduje, kako naj vodi svoje zmožnosti [23-24] Blagoslovi, ki izhajajo iz kreposti duše [26-30] Škodovanje, ki izhaja iz pomanjkljivosti duše [31]
Onstranstvo	16 (332–343) (hebrejski prevod)	Definicija nagrade in kazni [1-3] Nagrada sledi hvalevrednim dejanjem, kazen pa grajevrednim dejanjem [4-5] Kazen in nagrada trajata večno [6-22] Nagrada in kazen sta duhovni in telesni [23-27]
Kritika drugih religij	17	Neohranjeno
	18	
	19	
Verodostojnost Tore	20 (344–345)	Fragment o verodostojnost Tore [1-2] (hebrejski prevod)

Tabela 1: Zgradba dela *Dvajset poglavij*

#### 4 Kritika krščanskega nauka o Sveti Trojici

Al-Muqammaṣ uporablja za svoj čas in prostor močno razširjeno Aristotelovo razdelitev vsega, kar obstaja v svetu, na podstati (*ḡawhar*) in pritike (*ʿarad*) (IM 6,6-16).<sup>11</sup> Razdelitev je bila splošno priznana, teologi in filozofi pa so se razlikovali v razumevanju teh dveh terminov.

11 Številka, ki sledi krajšavi IM, se nanaša na številko poglavja. Za vejico ji sledi številka odlomka v poglavju oz. sekcija odlomkov.



V islamskem *kalāmu*, ki je bil vsaj v prvih stoletjih močno nagnjen k atomizmu, so besedo *ḡawhar* razumeli ne toliko kot podstat, ampak bolj kot atom, tj. kot del, ki zaseda prostor (*yataḥayyazu*), se ne deli več (*al-ḡuz' alladī lā yataḡazza'u*) ter je podlaga za obstoj (*maḥall*) pritika. V tradiciji krščanske teologije v arabščini je bila beseda *ḡawhar* razumljena kot podstat, tj. kot obstoječe po svojem bistvu (*qā'im bi-dātihi*), in ne kot nekaj, kar je nujno razsežno.<sup>12</sup> Al-Muqammaš je prevzel to pojmovanje podstati, ki se ga je najverjetneje priučil med svojim krščanskim obdobjem.

V nasprotju s kristjani pa al-Muqammaš – podobno kot večina muslimanskih teologov – pravi, da so vse podstati dogodene (*muḥdat*),<sup>13</sup> to je, da najprej niso bile, nato pa so nastale (IM 5,2). Al-Muqammaš podstati tako poveže s časovnostjo, saj se dogodenost (*ḥadaṭ*) dogaja (*ḥadaṭa*) v času, medtem ko predvečnost (*qidam*) ni pogojena s časovnostjo. Prav tako je po al-Muqammašu nujno, da podstat ne more obstajati, ne da bi imela pritike, in da pritika ne more obstajati, ne da bi bila v podstati (10,24). Nazadnje al-Muqammaš zaključi, da je ves svet dogoden, tj. da ima začetek v času ter ni predvečen (7,24).<sup>14</sup>

Potem ko al-Muqammaš v IM 7 dokaže, da je svet dogodil (*aḥdata*) Dogojevalec (*muḥdit*), ki ni ne pritika, ne podstat in ne telo, ter ga enači s Stvarnikom (*ḥāliq*), ki je Bog (*Allāh*), se v IM 8 posveti razpravljanju o tem, koliko bogov je. Al-Muqammaš ugotavlja, da je Bog eden (*wāhid*) (IM 8,6-32), razdeli pa načine, na katere lahko o nečem rečemo, da je eno (*wāhid*). Teh načinov je po al-Muqammašu (8,34) šest: eno v enostavnosti (*basīṭ*); eno v sestavljenosti (*tarkīb*); eno v rodu (*ḡins*); eno v vrsti (*naw'*); eno v številu (*'adad*); ter eno v tem, da mu ni enakega (*lā miṭla la-hu*).

12 Po Eliji iz Nisibisa, nestorjanskem škofu in teologu iz 11. stol., muslimani pravijo, da Bog ni podstat, ker zanje podstat pomeni nekaj razsežnega, kar sprejema pritike, hkrati pa Koran in arabščina Bogu ne pridevata tega termina. Kristjani pravijo, da je Bog podstat, ker je zanje podstat nekaj samo po sebi obstoječega, hkrati pa Sveto pismo in sirščina Bogu pridevata ta izraz (Haddad 1985, 137).

13 Koren *ḥ-d-ṭ* prevajamo z izpeljankami glagola »dogoditi se«. Za to smo se odločili iz dveh razlogov: prvi je, da glagol »ustvariti« in njegove izpeljanke uporabljamo, da prevedemo koren *ḥ-l-q*; drugi je, da je koren *ḥ-d-ṭ* pomensko povezan z besedo »dogodek«. Ne nazadnje pa je tu tudi slovenska filozofska tradicija, ki za prevajanje Heideggrovega izraza »Ereignis« rabi izraz »dogodje«. Podobno kot »Ereignis« pri Heideggerju je tudi beseda *ḥadīṭ* pri arabskih teologih močno povezana z časovnostjo.

14 Predvečnost sveta je bila priljubljena tema že v poznoantični filozofiji, najintenzivneje pa so v islamskem svetu o njej razpravljali, potem ko sta jo islamska filozofa al-Fārābī (u. 951) ter Ibn Sīnā (u. 1037) prevzela v svojih filozofskih sistemih. Za klasično študijo o problematiki predvečnosti sveta v pozni antiki in islamskem svetu gl. Davidson 1987.





Zaključni, da je Bog eno v tem, da v njegovem bistvu (*dāt*) ni razlik, tj. glede na enostavnost v bistvu (*al-basāta fi-l-dāt*), ter eno v tem, da nima podobnega po bistvu in enakega v delovanju (*fi 'l*) (8,44).

V IM 8,44-60 se al-Muqammaṣ posveti analizi krščanskega nauka o Sveti Trojici. Ker kristjani verujejo, da so tri hipostaze (*uqnūn*, mn. *aqānīm*)<sup>15</sup> ena podstat (*ḡawhar*) oz. da je Bog ena podstat in tri hipostaze, bi to v jeziku logike pomenilo, da imajo tri individualnosti (*ṣahṣ*, mn. *aṣḥās*) eno skupno vrsto (*naw 'l*) ter da je Bog eno po vrsti (IM 8,46). Ko al-Muqammaṣ v svojem spisu povzema argumente kristjanov, ne uporablja besede *ḡawhar*, ampak uporabi besedo *awsiyya* (4,8), ki je arabska transliteracija grškega izraz *ousia*.

Prvi izmed al-Muqammaṣovih argumentov – usmerjen proti jakobitskemu nauku – je, da če je vsaka izmed hipostaz samo podstat in nič drugega, to pomeni, da smo primorani priznati, da so hipostaze tri, podstat pa ni ena, ali pa, da je ena podstat, ni pa treh hipostaz (IM 8,52). Da bi bilo možno trditi, da so hipostaze tri in imajo eno podstat, moramo reči, da je vsaka izmed hipostaz podstat, obenem pa še nekaj drugega, kar jo razlikuje od drugih hipostaz (8,53). Al-Muqammaṣovi krščanski sogovorniki so to drugo imenovali *ḥawāṣ*, kar pomeni »posebnost«. Al-Muqammaṣ ovržbo jakobitskega nauka o Sveti Trojici sklene s tem, da bi ta posebnost morala biti ali podstat ali pa pritika (8,53). Nemogoče je, da bi bila podstat – v tem primeru bi imeli še tri dodatne podstati – kakor tudi, da bi bila pritika, saj Boga ne moremo narediti podvrženega pritikam in s tem spreminjanju. Tretjo možnost – to je, da posebnost ni ne pritika ne podstat – al-Muqammaṣ zavrača, čeprav ni čisto jasno, zakaj, saj v arabskem izvirniku manjka kar nekaj besedila (8,54).

Al-Muqammaṣ se loti tudi melkitskega pojmovanja razmerja med hipostazami in podstatjo. Melkiti po al-Muqammaṣu namreč pravijo, da so tri hipostaze drugo od ene podstati, ki jim je skupna (IM 8,55). Al-Muqammaṣ jim v odgovor pove, da bi to drugo moralo biti ali podstat, kar je nesmiselno,

15 Beseda *uqnūm* prihaja iz sirščine in jo najdemo tudi v Pešiti, npr. Jn 5,26 (»Kakor ima namreč Oče življenje *v sebi*, tako je dal tudi Sinu, da ima življenje *v sebi*«). Pešita za prevod grške besedne zveze *en heautō* (»v sebi«) uporabi *ba-qnūmeh* (»v svoji osebi«). Arabski kristjani so za označitev hipostaze uporabili to besedo, ki je zanje del razodetega spisa.



ker bi pomenilo, da so tri podstati, ali pa pritika, kar je tudi napačno, ker bi pomenilo, da je Bog podvržen pritikam (8,55). Al-Muqammaš zavrne tudi možnost, da bi bila hipostaza nekaj drugega od podstati in pritike, saj v tem primeru ne bi mogli reči, da imajo tri hipostaze skupno podstat (8,57). Ta zadnji al-Muqammašov odgovor temelji na tem, da mora biti hipostaza podstat, če želimo reči, da imajo tri hipostaze skupno podstat, kar je v bistvu nauk jakobitov, ki pa ga je al-Muqammaš zavrnil že prej.

Druga prvina krščanskega nauka o Sveti Trojici, ki je bila ponavadi predmet ovržb islamskih in judovskih telogov, je bil nauk o rojevanju Sina (*tawallud al-ibn*) ter izhajanju Duha (*taḥarruḡ al-rūḥ*). Al-Muqammaš kritiko rojevanja Sina poda v IM 10, kjer se posveča ovržbi naukov o kakšnosti Boga. V IM 10,2 al-Muqammaš pove, da je Bogu nemogoče pridevati (*aṭlaqa*) kakšnost (*kayfiyya*), ki bi bila drugo od njegovega bistva (*dāt*) ali od njegovega kajstva (*māhiyya*), saj je Bog »enega bistva, ki ne vsebuje različnosti, ni povzročeno, ni sestavljeno ter ni spojeno« (IM 10,2). Odlomki 10,3-22 so posvečeni ovržbi krščanskega pojmovanja rojevanja Sina, ki ga al-Muqammaš razume kot kakšnost, ki jo kristjani pripisujejo Bogu. Al-Muqammaš najprej pokaže, da je rojevanje samo po sebi pojem, ki označuje nekaj telesnega in ga ne moremo nanašati na Boga (10,3-4). Al-Muqammaš vnovič pokaže svoje dobro poznavanje krščanske teologije, saj takoj ponudi protiugovore, ki bi jih lahko imeli kristjani. Tako pove, da kristjani verujejo, da je Sin rojen iz Očeta, kot se rodi beseda (*kalima*) v duši (*nafs*), kot se rodi svetloba (*nūr*) iz sonca (*šams*) in kot se rodi sadež na drevesu (10,5).

Al-Muqammašova argumentacija ne zanika možnosti takih primerjav, ampak se raje usmeri k natančni analizi pojavov, s katerimi kristjani razlagajo rojstvo Sina. Ker nam obseg ne dopušča, da bi se posvetili vsaki posebej, se bomo osredotočili samo na primer svetlobe, ki je rojena iz sonca. Temeljna al-Muqammašova teza je, da bi, če bi bila svetloba rojena iz sonca, moral obstajati čas, ko svetlobe ni bilo, saj je le tako smiselno, da se je svetloba nato rodila (IM 10,17). Ker je svetloba venomer bila skupaj s soncem, je napačno reči, da se je rodila. Ker pa kristjani trdijo, da je Sin rojen od vekomaj in da vekomaj bo rojen, je – podobno kot pri soncu in svetlobi – napačno reči, da je sploh bil rojen, saj rojstvo izključuje večno sobivanje (10,18).



V povezavi s kakšnostjo Boga al-Muqammaṣ na hitro omeni tudi nauk o utelešenju (*tağassud*) Boga (IM 10,20-22). Za al-Muqammaṣa je nesprejemljivo, da bi Bog spremenil (*tağayyara*) svojo svojskost (*huwiyya*) ter postal človek. Njegova ovržba krščanskega nauka o utelešenju je bolj kot ne *ilzām* o nemožnosti, da bi nekaj postalo (*šāra*) nekaj drugega, ne da bi se pri tem spremenilo. Če bi Bog postal človek (*insān*), bi se moral spremeniti glede na svojo svojskost, kar pa je nesmiselno.

## 5 Sklep

Kot smo videli, al-Muqammaṣova kritika krščanskega nauka o Sveti Trojici temelji na dobrem poznavanju tega nauka in kot taka razkriva pristno željo po poznavanju resnice.<sup>16</sup> Iz al-Muqammaṣovega pisanja je to željo mogoče razbrati na skoraj vsaki strani teksta, še posebej pa v miligramski natančnosti, s katero se je al-Muqammaṣ loteval analize naukov in mnenj drugih teologov. Čeprav je al-Muqammaṣ pristno iskal resnico, pa je njegovo razumevanje krščanstva v nekaterih aspektih močno vprašljivo. Ne gre toliko za vprašanja razumevanja dogmatičnih izrazov ter veroizpovednih formulacij,<sup>17</sup> pač pa umanjka zavedanje, da po krščanskem verovanju Božji Sin ni postal človek, ker je to pač logično možno, ampak ima učlovečenje soteriološki namen.<sup>18</sup>

Kljub temu so al-Muqammaṣovi spisi priča pogovorov o veri, ki so potekali že v srednjeveškem času in ki so v znatni meri vplivali na podobo teologij vsake izmed udeleženih religij. Morda ti pogovori res niso bili tisto odločilno, kar je pripeljalo k izjavi *Nostra aetate*, je pa preučevanje zgodovine medverskih odnosov ter drugih religij imelo znatno vlogo pri

16 Ko je al-Muqammaṣ definiral kajstvo resnice, je dejal: »Resnica je rekanje, po katerem se duša umiri (*sakama*), saj ve, da to, kar je izrekla, obstaja tako, kot je izrekla, in to, kar je opisala, obstaja tako, kot je opisala.« (IM 2,11)

17 Na vse to je po našem mnenju krščanska teologija v arabščini odgovorila v enako prepričljivi meri, kot so bili postavljeni al-Muqammaṣovi ugovori.

18 Do podobne ugotovitve je v zvezi z islamsko protikrščansko polemiko prišel tudi David Thomas (2008, 7-8), eden največjih poznavalcev medverske polemike v zgodnjeislamskem svetu.



ustvarjanju klime, ki je dovoljevala izjavo *Nostra aetate*.<sup>19</sup> Upamo, da nam je s tem prispevkom uspelo ponavzočiti duha časa, v katerem se je rodila izjava *Nostra aetate*, ter s tem vredno počastiti tisto, za kar Katoliški cerkvi pri izjavi *Nostra aetate* prvinsko gre: »Z odkritosrčno spoštljivostjo gledati na one načine delovanja in življenja, na ona pravila in nauke, ki se sicer v mnogočem razlikujejo od tistega, česar se sama drži in uči, a neredko odsevajo žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi.« (N 2)

## Kratici

- IM** Al-Muqammaš 2016. *Dvajset poglavij* [ *ʿIṣrūn maqāla*].  
**N** *Nostra aetate* 2004.

## Reference

### Primarni vir

- Al-Muqammaš, Dāwūd.** 2016. *Twenty Chapters* [ *ʿIṣrūn maqāla*]. Ur. S. Stroumsa. Provo, UT: Brigham Young University Press.

### Sekundarni viri

- Bogataj, Jan Dominik.** 2019. Byzantine Theology and Islam: Paul of Antioch's Irenic Approach. *Edinost in dialog* 74/2: 195–210. <https://doi.org/10.34291/edinost/74/02/bogataj>
- Davidson, Herbert A.** 1987. *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- D'Costa, Gavin.** 2016. *Vatican II: Catholic Doctrines on Jews & Muslims*. Oxford: Oxford University Press.
- Gutas, Dimitri.** 1998. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th / 5th-10th c.)*. London: Routledge.
- Endress, Gerhard.** 2002. *Islam: An Historical Introduction*. New York: Columbia University Press.
- Fenton, Paul B.** 1990. Judaeo-Arabic literature. V: M. J. L. Young, J. D. Latham in R. B. Serjeant, ur. *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, 461–476. Cambridge: Cambridge University Press.

19 Gre predvsem za številne katoliške religiole, ki so sopostavljali temelje svojih ved. Na nekatere pisce osnutkov dokumentov *Nostra aetate* ter *Lumen Gentium* je npr. vplivalo delo Louisa Massignona (1883–1962), francoskega islamologa, ki se v katoliško krščanstvo znova vrne prav preko poglobljenega študija islamske mistike (D'Costa 2016, 165–168). Za vlogo študijskih centrov pri pripravi medverskega dialoga gl. tudi Leskova 2018, 1058–1059.



- Frank, Richard.** 1992. The Science of Kalām. *Arabic Sciences and Philosophy* 2: 7–37.
- Gil, Moshe.** 2004. *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*. Prevedel D. Strassler. Leiden: Brill.
- Griffith, Sidney.** 2010. *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- Haddad, Rachid.** 1985. *Le Trinite divine chez les theologiens arabes 750–1050*. Pariz: Beauchesne.
- Krajnc, Aljaž.** 2019. Mesto al-Malika al-Kāmila v zgodovini islama. *Edinost in Dialog* 74/2: 29–41. <https://doi.org/10.34291/edinost/74/02/krajnc>
- . 2020. A Collection of Muʿtazili Doctrines and Dilemmas on Tawhīd Preserved by al-Asʿarī. Magistrsko delo. Pontificio Istituto di Studi Arabici e d'Islamistica.
- Leskova, Irina V.** 2018. Social Mechanisms of Harmonization of the Relations between Muslim and Christian Culture. *Bogoslovni vestnik* 79/4: 1053–1061. <https://doi.org/10.34291/bv2019/04/leskova>
- Nostra aetate.** 2004. V: *Koncilski odloki*, 353–357. Ljubljana: Družina.
- Stroumsa, Sarah.** 2016. The Earliest Known Judeo-Arabic Commentary on Genesis. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 27: 375–395
- . 2016. Introduction. V: Dāwūd al-Muqammaṣ, *Twenty Chapters* [ʿIṣrūn maqāla], ur. S. Stroumsa, xv–lix. Provo, UT: Brigham Young University Press.
- Schmidtke, Sabine.** 2016. Introduction. V: Sabine Schmidtke, ur. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, 1–23. Oxford: Oxford University Press.
- Tannous, Jack.** 2018. *The Making of the Medieval Middle East*. Princeton: Princeton University Press.
- Thomas, David.** 2008. *Christian Doctrines in Islamic Theology*. Leiden: Brill.
- Treiger, Alexander.** 2016. Origins of kalām. V: Sabine Schmidtke, ur. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, 29–43. Oxford: Oxford University Press.
- Vajda, Georges.** 1962. La finalité de la création de l'homme selon un théologien juif du IXe siècle. *Oriens* 15: 61–85.
- . 2001. *Judovska srednjeveška misel*. Prevedel Vid Snoj. Celje: Mohorjeva družba.
- Van Ess, Joseph.** 2018. The Beginnings of Islamic Theology. V: Joseph van Ess, *Kleine Schriften*. Zv. 1, ur. Hinrich Biesterfeldt, 856–881. Leiden: Brill.





*Znanstvena knjižnica 68*

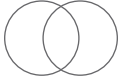
Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)

## **Vračanje religije v postmodernem kontekstu**

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

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

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



*Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)*  
*Besedilo prejeto Received: 27. 11. 2020; Sprejeto Accepted: 25. 1. 2021*  
UDK UDC: 28-472(497.4)  
DOI: 10.34291/Edinost/76/Jeglič  
© 2021 Jeglič CC BY 4.0

Urška Jeglič

## Mekteb v Sloveniji

*Mekteb in Slovenia*

**Izleček:** Začetki mekteba v Sloveniji segajo v drugo polovico 20. stoletja, do vidnega razvoja pa je prišlo z ustanovitvijo Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji (1994) ter prihodom imamov. Danes se mekteb izvaja v vseh sedemnajstih odborih Islamske skupnosti, prav tako pa tudi v drugih slovenskih islamskih skupnostih in društvih. V prispevku prikazujemo razlike v izvajanju mektebskega pouka znotraj odborov Islamske skupnosti ter alternativnih muslimanskih organizacij v Sloveniji, pri čemer se še posebej osredotočamo na rabo jezika in učne vsebine.

**Ključne besede:** mekteb, muslimani v Sloveniji, slovenski in bosanski jezik, *ilmihal*, *sufara*, Koran

**Abstract:** *The beginnings of the mekteb in Slovenia date back to the second half of the 20<sup>th</sup> century, while a visible development occurred with the establishment of the Islamic Community in the Republic of Slovenia (1994) and the arrival of imams. Today, it is implemented in all seventeen committees of Islamic communities, as well as in other Islamic communities and societies in Slovenia. This paper presents the differences in the implementation of mekteb lessons within the committees of the Islamic Community and alternative Muslim organizations in Slovenia, with special emphasis on the use of the language and division into groups.*

**Key words:** *mekteb, Muslims in Slovenia, Slovenian and Bosnian language, ilmihal, sufara, Quran*

### Uvod<sup>1</sup>

Muslimani predstavljajo drugo največjo versko skupnost v RS. V Registru cerkva in drugih verskih skupnosti najdemo tri muslimanske skupnosti, med katerimi po številnosti prevladuje IS v RS, sledita ji Slovenska

---

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

muslimanska skupnost in Slovenska islamska skupnost milosti. »Islamska skupnost v Republiki Sloveniji je javna, enkratna in samostojna verska skupnost vseh prebivalcev Republike Slovenije, ki sprejemajo islam za svojo vero.« (Grabus 2011a, 24) Kot taka je del tradicionalne in avtohtone Islamske zajednice Bosne in Hercegovine (Statut Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji 2019, čl. 1). Njeno poslanstvo je zavzemanje za duhovnost, človekovo dostojanstvo, osmišljanje bivanja in razvijanje vzgojnih, izobraževalnih, kulturnih, karitativnih, solidarnih in drugih dejavnosti, s katerimi se bogati nacionalna identiteta in s tem opravlja pomembna družbena naloga. Med najpomembnejše dejavnosti skupnosti spadajo svobodno in avtonomno učenje o islamski veri, opravljanje obredov, versko in kulturno izobraževanje ter urejanje lastne organizacijske strukture (finančne, administrativne, lastniške) (Statut Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji 2019).

Poznavanje verskih predpisov je pogoj za poznavanje lastne vere na dogmatski in praktični ravni. Prvi človekov stik z (ne)vero se zgodi znotraj družine. Čeprav islam uči, da je naloga staršev vzgajanje v duhu islama, pa ta od staršev ne pričakuje strokovne izobrazbe. To nalogo prevzamejo islamski teologi, dolžnost staršev oz. skrbnikov pa je otroke vpisati k verskemu pouku, imenovanemu mekteb. Slovenski imami opozarjajo, da je obisk mekteba za mlajše generacije še bolj pomemben, saj so bile generacije njihovih staršev zaradi vojne v Bosni in na Kosovu ter zaradi nevpovednosti mektebskega pouka v Sloveniji prikrajšane za strokovno versko vzgojo, hkrati pa se zaradi globalizacije in množične poplave podatkov pojavlja še toliko večja potreba po razlagi »prave« smeri islama.

## 1 Mekteb

Beseda mekteb (arab. مَكْتَب) pomeni verski pouk muslimanov. Koren besede izhaja iz besede *kitāba* (arab. كِتَابَة), ki pomeni pisati. Koren črk K, T, B pa je prisoten tudi pri besedah, povezanih z vzgojo, kot sta *kitab*<sup>2</sup> (arab. كِتَاب) in *maktaba*<sup>3</sup> (arab. مَكْتَبَة). V zgodovini je bil mekteb kraj, kjer so se ljudje

---

2 Knjiga.

3 Knjižnica.





učili pisanja, s spremembo družbenega reda pa je ohranil vlogo verskega izobraževanja. Ela Porić (2018) pravi, da je mekteb organiziran koncept, v katerem se kombinira poučevanje verskih vsebin in verske prakse, in je kot tak »nenadomestljiva oblika pri oblikovanju osebnosti vsakega vernika«. *Sibjan-mektebi* se imenuje verski pouk za otroke, *mektebi-ibtidaije* za prva tri leta šolanja, srednješolsko izobraževanje pa je znano pod terminom *ruždije* (Mustafić 2017).

Veliki islamski učenjak Ibn Sina je besedo mekteb, ki se v arabskem svetu izgovarja tudi *maktab*, uporabil za opis osnovnega šolanja, za katerega je izdelal tudi kurikulum. Pri tem je dal poseben poudarek skupinskemu pouku in diskusijam (Mirbabaev 2000, 34).

## 2 Mekteb v Sloveniji

### 2.1 Razvoj mekteba v Sloveniji

Prva organiziranja muslimanov v Sloveniji segajo v leto 1963, medtem ko je IS v RS začela delovati 12. septembra 1967, in sicer pod Starešinstvom Islamske skupnosti za Bosno in Hercegovino, Hrvaško in Slovenijo.<sup>4</sup> Muslimani so se sprva srečevali ob priložnostnih molitvah v času ramazana, organizirali so tudi *mevlude*. Čez čas so začeli tudi z verskim poučevanjem muslimanov, ki pa je potekalo le v Ljubljani in na Jesenicah, kjer je verouk potekal v hiši Hamdije Džamastagića. V Ljubljani pa so lahko mekteb obiskovali na petih lokacijah. V centru so imeli mekteb v hiši Ibrahima Kudića, v Šiški v hiši Mušana Zukanovića in na Rudniku v hiši Ibri Zukanovića. Verski pouk je potekal tudi na Tomačevem, kjer je prostore ponudila družina Izeta Korajca, ter na Trnovem pri družini Nurije Kajtezović, kjer so eno leto tudi klanjali *tarāvijah namāze*.

Z osamosvojitvijo Slovenije se je pojavila večja potreba po boljšem organiziranju muslimanov v Sloveniji, ki so bili nekaj let pod upravo zagrebškega mešihata, glavni imam za Hrvaško in Slovenijo pa je imel sedež v Zagrebu (1988–1990). Leta 1990 se je oblikovala Islamska zajednica za Hrvatsku

---

4 Danes Islamska zajednica Bosne i Hercegovine.



i Sloveniju, na čelu katere je bil mufti Ševko Omerbašić. V tem času so se začeli organizirati prvi odbori, razcvet pa je sledil z odcepitvijo IS v RS od Hrvaške nadoblasti 18. decembra 1994 in z ustanovitvijo slovenskega mešihata.<sup>5</sup> Pred letom 1990 sta delovala le odbora v Ljubljani in na Jesenicah. V začetku devetdesetih so se džemati<sup>6</sup> oblikovali tudi v Velenju, Kopru, Mariboru, Celju, Kranju, Postojni in Trbovljah. IS danes sestavlja sedemnajst odborov, ki se poleg že omenjenih krajev nahajajo še v Novi Gorici, Sežani, Ajdovščini, Kočevju, Novem mestu, Krškem, Tržiču in Škofji Loki. V Ljubljani je v mekteb vpisanih okrog 700 otrok, 500 jih obišče mekteb vsaj enkrat na mesec. V Kopru je k verouku vpisanih 250 otrok, v Mariboru približno 200 otrok, za 50 manj na Jesenicah. Pod odborom v Kranju imajo mekteb tako v Kranju kot v Kamniku. V Kranju je skupno 120 otrok, v Kamniku 100. Približno toliko je tudi v Velenju in Postojni, v Celju 80 in 50 otrok v Novem mestu. Mektebski pouk se izvaja v vseh odborih, je pa v manjših odborih tudi število učencev manjše.

Od IS v RS se je leta 2006 odcepila skupina približno stotih muslimanov, ki se ni strinjala z njenim organizacijskim delovanjem. Odstavljeni mufti Osman Đogić je tako postal imam Slovenske muslimanske skupnosti, ki ima svoje prostore na Ledini v Ljubljani, kjer poleg petkove molitve organizirajo tudi verski pouk za otroke. V intervjuju je povedal, da verski pouk izvajajo, le če je vpisanih dovolj otrok. Zaradi nizkega vpisa se je že zgodilo, da mekteba niso izvajali. V šolskem letu 2019/2020 je mektebski pouk obiskovalo 6 otrok.

Leta 2018 je bila v Register cerkva in drugih verskih skupnosti vpisana Slovenska islamska skupnost milosti, ki je salafistično orientirana. Verski pouk je organiziran tudi znotraj njihove verske skupnosti, poteka redno ob koncu tedna in je namenjen tako dečkom kot deklicam. Salafisitčni nauk je blizu tudi članom Društva Resnica Haq in El-imam.<sup>7</sup> V Sloveniji je islamsko versko izobrazbo mogoče dobiti tudi pri članih društva Ahmadija.

---

5 Izvršni koordinacijski organ IS.

6 Džemati ali odbori so pravne osebe zasebnega prava, njihovo delovanje pa je kljub temu odvisno od *mešihata* IS.

7 Salafisti priznavajo nauke prvih treh generacij.



## 2.2 Organizacija mekteba znotraj IS v RS

Islamski verski pouk je namenjen otrokom od 7. do 19. leta starosti. Poteka ob koncu tedna, saj se mora veliko otrok pripeljati na mekteb iz drugih krajev, hkrati pa imajo otroci čez teden mnogo drugih obveznosti. Imami priznavajo, da na mekteb redno prihaja približno tretjina vpisanih otrok, drugi pridejo enkrat na mesec, nekateri le nekajkrat na leto. Obisk je odvisen tako od iniciative staršev kot otrok, ki kdaj namesto verskega pouka raje izberejo treninge ali druge interesne dejavnosti.

Vpis v mekteb poteka v začetku septembra, a so imami za vpis odprti čez vse leto. Trboveljski imam Mustafa Gavranović<sup>8</sup> pravi, da se skozi leto vpiše še veliko otrok, odprt način pa se jim zdi najboljši tudi zaradi tistih družin, ki v Slovenijo preselijo med šolskim letom. Pogoj za vpis v mekteb je plačilo letne članarine IS.<sup>9</sup>

Obiskovanje mekteba je pomembno za muslimanske otroke v Sloveniji, ki odraščajo v okolju s krščansko kulturo. Tudi za vero je pomembno, da postane kultura. »Čim bolj izrazi vere izražajo tudi kulturo, tem bolj je 'vera živa,'« pravi Osredkar (2011, 364). Temu dodaja, da »obredi v širšem pomenu besede morajo istočasno izražati vsebino vere in način življenja, drugače so nerazumljivi in verniki 'nehajo prakticirati'« (364). Ravno obisk mekteba pa otrokom pomaga, da svojo vero in kulturo tudi razumejo, se z njo identificirajo in jo posledično lažje vključujejo v svoje vsakdanje življenje, pri tem pa jim njihova drugačna verska pripadnost ne preprečuje integracije v slovensko okolje.

V Statutu IS sta kot uradna jezika navedena slovenščina in bosanščina. Omenjena jezika se uporabljata tudi pri poučevanju verskega pouka, pri čemer nekateri imami v večji meri uporabljajo slovenski, drugi pa bosanski jezik. Verski pouk lahko poleg imamov učijo tudi laiki, ki so končali

8 Vsi intervjuji so bili opravljeni za potrebe avtoričine doktorske disertacije med junijem in oktobrom 2020 in se hranijo v osebnem arhivu.

9 V 13. členu Statuta IS v RS (2019) je zapisano, da se je za pridobitev naziva člana treba včlaniti v Islamsko skupnost in plačati članarino. S plačevanjem te postanejo vsi člani skupnega gospodinjstva avtomatično člani Islamske skupnosti.



medreso. Znotraj IS deluje trenutno sedemnajst *muallimov*<sup>10</sup> in šest *mualim*. Islamski verski pouk zahteva tudi delo na domu. *Muallimi* opažajo velike razlike med učenci, saj nekateri pridejo k mektebu z večjim ali manjšim predznanjem, pri drugih pa je treba začeti pri samih osnovah. Razlike med učenci povzročajo tudi neredni obiski verskega pouka. Stopnja pridobljenega znanja pa je odvisna tudi od truda vsakega posameznika. Mlajše generacije *muallimov* pri učenju mekteba uporabljajo različne pedagoške tehnike, s čimer želijo učenje čim bolj popestriti. Tudi Grabus (2011a) opozarja, da mlajše generacije niso vajene sedeti na tleh in uro ali dve poslušati učitelja, kako jim ta razlaga snov. Da bi učence navdušili nad učenjem, prirejajo znotraj posameznih odborov različna tekmovanja. Poleg tega poteka v Postojni (od leta 2012) vsakoletno srečanje otrok iz vseh odborov IS. Dan, ki je postal znan pod imenom »mektebski dan«, ima tudi športno družabni karakter. Glavni namen je druženje vseh otrok in medsebojno povezovanje (Karišik 2016, 35).

Imami omenjajo, da so druženja prisotna tudi po vsakem mektebu. Otroci se lahko zadržijo v skupnih prostorih, kjer se družijo in igrajo družabne igre. Odbori, katerih prostori so prenovljeni, imajo znotraj infrastrukture urejene prostore v ta namen. Otroci imajo možnost izposoje knjig z versko vsebino. Omenimo še, da imajo otroci pred mektebom in po njem možnost inštrukcij za šolske predmete, ki jim v šoli povzročajo težave.

### 2.3 Vsebina verskega pouka

Kurikulum mektebskega verskega pouka je sestavljen iz treh delov: *ilmihal*, *sufara* in *Ku'ran* (Koran). *Ilmihal* predstavlja prvo stopnjo verskega pouka, pri katerem se učenci seznanijo z osnovami islamskega verovanja, kar imenujejo »arkán al-imán«. Šest osnov islamskega verovanja vsebuje monoteistično vero v Alaha, njegove poslance, svete knjige, angele, sodni dan in vero v božjo voljo in odločitev. Mladi muslimani se pri mektebu na pamet naučijo islamske veroizpovedi v arabskem jeziku, hkrati pa jim *muallim* razloži pomen vsakega dogmatičnega stebra posebej. Naslednja točka *ilmihala* je »arkán al-islám«, predstavitev petih stebrov islama, ki poleg

10 Veroučitelj/veroučiteljica. V nadaljevanju bomo z besedo *muallim* imeli v mislih tako moške kot ženske.



*šaháde* vsebuje še *salát* ali *namáz*, *sávm*, *zekāt* in *hádž*. Največ pozornosti se pri tem nameni pravilnemu opravljanju islamske molitve (*namáz*), ki bi jo glede na predpise muslimani morali izvajati petkrat na dan. Otroci se pri mektebu naučijo vseh pogojev, ki jih je treba zagotoviti za veljavnost molitve (obredno umivanje, pravilna drža in obleka, čas in kraj molitve, molilni položaji in vsebina molitve). Hkrati se seznanijo s koristmi in pravili postenja (*sávm*), pomena dobrotelčnosti za muslimane in romanja v Meko. Vzporedno s snovjo je namen *ilmihala* tudi nauk o lepem vedenju muslimanov, islamskih vrednotah in drugih vrlinah, ki jih mora musliman imeti. Obenem se učijo o pomembnosti dela in slabostih lenobe, o bontonu, oblačenju, pomenu izobrazbe, marljivosti in radodarnosti. Ela Porić (2016, 14) je v nagovoru vernikom v *Amberju* zapisala, da bodo otroke v mektebu naučili, s čim se začne vsako dobro delo, o pomembnosti pozdrava, s katero roko se jé ter s katero nogo se vstopi v hišo in iz nje izstopi. Hkrati se otroci v mektebu učijo o pomenu spoštovanja staršev in starejših ter o pravih primerne oblačenju ter obnašanju. »V mektebu se bodo naši otroci naučili, da ne smejo biti skopi, pa tudi ne preveč razsipniški, naučili se bodo, da ne smejo biti leni in je delo *ibadet* (bogoslужje).« (14)

V islamu se obredne molitve izvajajo le v arabskem jeziku. Muslimani verujejo, da je Koran, ki je bil razodet preroku Mohamedu, z zlatimi črkami vklesan v Večni knjigi, ki se nahaja v raju. Posledično prevajanje Korana ni zaželeno (K 41, 44). Arabska različica Korana je literarna mojstrovina, v kateri zaznamo ritmično arabsko prozo, *sádž* (arab. سجع 'sağ') (Wilson 1987, 319). Čeprav je Koran preveden v več sto sodobnih jezikov, se lahko v bogoslужju uporablja zgolj arabska različica. Za muslimane je tako pomembno, da se naučijo arabščine.<sup>11</sup> Pouk le-te se imenuje *sufara*. Zajema učenje arabskih črk in pravila pisanja ter branja v arabščini. Poznavanje arabskega jezika je pogoj za prehod na tretjo stopnjo mekteba, kjer se veroučenci naučijo pravilnega recitiranja Korana.

Veda, ki preučuje branje Korana, se imenuje *kirájet* (arab. قراءة 'qirā' āt'). Vsebuje umetnostno recitiranje Korana (*tadžvid*) (arab. تَجْوِيد 'tajwid'), ki je lahko umirjeno, hitro ali počasno. K *tadžvidu* spada tudi učenje

11 Koran je bil prvič preveden že v začetku 7. stoletja, ko je Salman al-Farsi prevedel suro Fatiho v perzijski jezik. Nicetas Byzantius je v 9. stoletju prevedel Koran v grščino (Högel 2010). Bošnjaki so svoj prvi prevod dobili leta 1937, Slovenci pa leta 2003.



o pravilnem izgovarjanju črk in učenje o pravilnem poudarjanju, izpuščanju ter podaljševanju glasov. *Tafsír* (arab. تفسير 'tafsír') je filološka razlaga besedila, z ekzegetsko razlago Korana pa se ukvarja *tavíl* (arab. تویل 'tawíl'). Premišljevanje o koranskih verzih se v arabščini imenuje *tafakkur* (arab. التَّفَكُّر), kar bi lahko prevedli kot kontemplacija ali meditacija. Razumevanje sporočila Korana je v arabščini razumljeno pod besedo *tadabbur* (arab. تدبير) (Quasem 1978, 176).

## 2.4 Prvi slovenski *Ilmihal*

*Ilmihal* je učbenik, ki ga uporabljajo muslimani pri verskem pouku. Mladi muslimani v Sloveniji razumejo boljše slovensko kot bosansko (Grabus 2011b, 7), kar je vodstvo IS spodbudilo, da pripravijo učbenik za *mekteb* tudi v slovenščini. Mešihat IS v RS je na 16. redni seji 16. junija 2010 odobril izdajo *Ilmihala*, ki ga je pod naslovom *Ilmihal: Osnove islamskega učenja* priredil takratni mariborski imam Ibrahim Malanovič. Prva interna izdaja je izšla v tisoč izvodih. Mufti Grabus je v predgovoru zapisal, da bodo s pomočjo slovenskega učbenika »otroci skozi mekteb vzporedno razvijali islamsko in slovensko identiteto« (8).

Beseda *Ilmihal* je naziv za prvo knjigo. V slovenskem učbeniku najdemo enake vsebine kot v bosanskih učbenikih. Na prvih straneh *Ilmihala* se veroučenci srečajo z islamskim pristopom k vsakemu dobremu delu, islamskim pozdravom in osnovnimi pojmi islama. Sledi predstavitev temeljnih stebrov islama (*imanski šarti*), ki jih sestavlja vera v Alaha, angele, razodete Knjige, sodni dan in verovanje, da Alah pozna vse stvari, ki se dogajajo. Naslednje poglavje predstavlja islamske *šarte*, ki uprizarjajo pet stebrov islama. Poleg izpovedi vere so to redna molitev, post, miloščina in romanje v Meko. *Ilmihal* namenja posebno pozornost opravljanju molitve. Na koncu učbenika je predstavljeno še praznovanje najpomembnejših islamskih praznikov.

Skozi celotni *Ilmihal* najdemo najpomembnejše koranske sure, ki jih muslimani recitirajo med molitvijo. Vse sure so zapisane v arabski pisavi, transkripciji arabskega besedila in hkrati prevedene v slovenščino. Transkripcije in prevodi so prav tako zapisani za vse druge molitve.



Otroci v mektebu obdelajo tudi vrednote *ihšana*, preko česar se učijo osnovnih elementov obnašanja (*ahlaka*). Slednje vsebuje učenje o pomembnosti spoštovanja staršev, sosedov in različnosti. Vernike pouči tudi o ekologiji in človeku pomaga, da ustvari etične vrednote. Cilj *Ilmihala* je, »da pri otrocih okrepi ljubezen do Vzvišenega Boga, narave, ljudi in da jim pomaga, da se naučijo, kake so resnične vrednote, ki jim bodo pomagale, da se lažje spopadejo z vsemi življenjskimi izzivi« (Grabus 2011b, 9). *Ilmihal* ima tako izobraževalno kot vzgojno funkcijo.

Poleg tega pa si IS v RS prizadeva, da bi muslimanske otroke vzgajala v duhu medreligijskega dialoga. Grabus (2020, 178) poudarja, da v »islam« obstajajo močni teološki temelji za dialog. Seveda je tako v islamu kot tudi v krščanstvu prisotna močna želja prepričati ljudi o svoji resnici, da sprejmejo njegov nauk. Prepričanje se lahko spremeni samo po svobodni poti. 'Ni prisile v vero.' (K 2, 256) To je zlato islamsko pravilo.«

### **3 Razlike pri izvajanju mektebskega pouka znotraj odborov IS v RS**

IS v RS je po Ustavi iz leta 1997 podrejena Islamski skupnosti v Bosni in Hercegovini, ki ima oblast tudi nad muslimani v Sandžaku in na Hrvaškem. Na čelu zadnje je reisu-l-ulema. Najvišja islamska avtoriteta v Sloveniji je mufti, ki je hkrati tudi član Rijasetu. Mufti predseduje Saboru, najvišjemu zakonodajnemu organu znotraj skupnosti, ki v svojem delu sledi načelu »islamske šure«. Mandat traja štiri leta, izvoljeni predstavniki prihajajo iz vseh džematov. Število predstavnikov v zboru je vezano na število članov odbora. Mešihat je najvišji administrativno-upravni organ IS in izvršni kolegijski organ. Gre za zbor največjih učenjakov v regiji, ki skrbi za organizacijo verskega življenja na nekem območju. Predseduje mu mufti skupaj s podpredsednikom in tremi člani. Člane mešihata imenuje Sabor. Omenjeni organi med drugim urejajo tudi versko izobraževanje muslimanov v Sloveniji, saj potrjujejo učno gradivo, kurikulum in pogoje za napredovanje.

Kljub splošnim pravilom pa smo v pogovorih z imami opazili, da so v verskem poučevanju muslimanov v Sloveniji določene posebnosti, pri čemer poleg pristopa poučevanja, ki je odvisen od pedagoških sposobnosti



in tehnik *muallima*, najbolj izstopata porazdelitev v veroučne skupine in jezik, v katerem pouk poteka. V nadaljevanju bomo razlike podrobneje predstavili.

Uradna jezika IS sta slovenski in bosanski jezik (7. člen Statuta). Grabus (2011a, 92) opaza, da mlade generacije slabo govorijo bosansko. Omenja, da naj bi leta 2007 v Sloveniji živelo okrog 20.000 muslimanskih otrok, katerih prvi jezik je slovenščina. Danes je ta številka še občutno večja. Na podlagi tega lahko govorimo tudi »o identiteti slovenskih muslimanov, saj so se v Sloveniji rodile mlajše generacije le-teh. Slovenščina je njihov prvi jezik.« (Flisar 2019, 192)

Mufti je ob začetku službovanja izdal sklep, v katerem je bilo zapisano, da se morajo vsi imami do začetka leta 2008 naučiti slovenskega jezika. Za lažje učenje jim je bil priskrbljen tudi tečaj slovenskega jezika na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Jezik kot komunikacijsko sredstvo pomaga pri posameznikovi interakciji v družbeno okolje, v katerem ta živi. Le tako bodo lahko imami mladim muslimanom in širši javnosti posredovali resnice islamske vere v jeziku, ki ga ti razumejo (Grabus 2011a, 43). Tečaj slovenščine so morali opraviti tudi vsi imami, ki so prišli v Slovenijo po letu 2008. Razen mariborskega in novomeškega imama, ki sta odraščala v Sloveniji, so se imami preselili v Slovenijo iz Bosne in Hrvaške.

V intervjujih z imami smo opazili, da je njihovo poznavanje slovenščine različno in da ni pogojeno s trajanjem bivanja v Sloveniji. Hkrati imajo imami drugačne poglede na to, v katerem jeziku je primernejše opravljati verski pouk. Ljubljanski imam Senad Karišik pritrjuje muftijevim opaznjem, da mlajši otroci zelo slabo govorijo bosansko, zaradi česar poteka mekteb v prvih letih v slovenščini, pozneje pa v bosanščini, saj si po drugi strani tudi želijo, da otroci ohranijo svoje korenine. Zgolj v slovenskem jeziku poteka verski pouk v mariborskem in novomeškem odboru. V Celju lahko otroci sami izberejo jezik, v katerem bi radi poslušali pouk, pri čemer jih približno polovica izbere slovenščino. V kranjskem, postojnskem in velenjskem odboru poteka mekteb v bosanščini, a uporabljajo tudi slovenščino. Z uvedbo slovenščine so pred leti poskušali tudi v Kopru, a je s strani vernikov prišla prošnja, da presedlajo nazaj na bosanski jezik. Imam Jusić poudarja, da je o veri težko govoriti v tujem ali drugem jeziku, predvsem zaradi izrazoslovja. Slovenski jezik nima povsem ustreznega besedišča





za to. Njegovim besedam pritrjujejo tudi drugi imami. Bosanski jezik uporabljajo tudi v Trbovljah, pri čemer imam priznava, da tudi sam ne govori dobro slovensko in bi mu poučevanje v slovenščini povzročalo težave.

Poleg izbire jezika so med odbori IS opazne razlike pri porazdelitvi veroučnih skupin. V mektebskem pouku naj bi se otroci naučili osnov islamske vere, osnov arabščine in pravilnega branja Korana. Ker se Koran bere v arabskem jeziku, je priporočljivo, da se učenci pred branjem Korana naučijo osnov arabščine. Opažamo, da so vsa tri področja pokrita v večini slovenskih odborov,<sup>12</sup> vendar s pomembnimi razlikami. Ker ne vpišejo vsi starši svojih otrok k mektebu s sedmimi leti, so znotraj iste skupine otroci različnih starostnih skupin. Z namenom, da bi imami staršem olajšali delo, so se ponekod oblikovale tudi kombinirane skupine. Trboveljski imam pove, da prihajajo k njim na verouk tudi otroci iz Litije. Pri tem izpostavi primer očeta, katerega otroci bi naj bili v treh različnih skupinah, cela družina pa bi tisti čas morala čakati na enega otroka. Tako so se raje dogovorili, da so vsi otroci pri verouku v isti skupini.

Pouk po razredih obstaja le v Ljubljani, kjer je trinajst skupin *ilmihala*, osem *sufare*, tri skupine Korana, kombinirana in mladinska skupina. V Mariboru imajo dve skupini *ilmihala* in *sufare* ter eno skupino Korana. Štiri skupine obstajajo v Postojni, kjer je prva namenjena *ilmihalu*, preostale so kombinirane (*ilmihal-sufara*, *sufara*-Koran). V Kopru imajo A-in B-skupino *ilmihala* in po eno skupino arabskega pisma ter Korana. Pet različnih skupin imajo v Kranju, kjer je poleg treh osnovnih tudi kombinacija *ilmihala* in *sufare* ter napredna skupina. Pod odborom v Kranju poteka mekteb tudi v Kamniku, kjer je ena skupina namenjena *ilmihalu*, medtem ko druga poteka v kombinaciji *sufara*-Koran. V Velenju delijo učenje *ilmihala* na dve skupini. V prvi so otroci, stari od 5 do 8 let, v drugi pa od 9 do 12. Nato sta še samostojni skupini *sufare* in Korana. V Kočevju kombinirajo *sufaro* in Koran, na Jesenicah pa obstaja prva stopnja *ilmihala*, nato kombinacija druge stopnje *ilmihala* s *sufaro* in kombinacija druge stopnje *ilmihala* s Koranom. Kombinacija skupin je prisotna tudi v Izoli, in sicer *ilmihal* 1, *sufara* 1, *ilmihal* 2 in Koran s *sufaro* 2. Po eno

12 Izjemi sta Krško in Ilirska Bistrica (odbor Postojna), kjer ni možnosti poučevanja Korana.



skupino *ilmihala, sufare* in Korana imajo v Škofji Loki, Trbovljah, Celju, Ajdovščini in Novi Gorici.

## Sklep

Mektebski pouk v Sloveniji se je v zadnjih tridesetih letih močno razvil. Vzpostavljen je bil v vseh odborih IS, hkrati imajo nekateri odbori verski pouk na dveh različnih lokacijah, s čimer omogočijo boljšo dostopnost tudi tistim vernikom, ki živijo v bolj oddaljenih krajih. Kljub prizadevanjem po vzpostavljanju rabe slovenščine pri verskem pouku se verski pouk v slovenskem jeziku izvaja v manjšem številu odborov. Večina se jih odloči za kombinacijo slovenščine in bosanščine; razlogi za to so slabo poznavanje slovenščine s strani *muallimov*, želja po ohranjanju bosanskega jezika in nesmiselno prevajanje islamske terminologije v slovenski jezik. Ugotavljamo tudi, da se v veliki večini odborov trudijo pokriti vsa tri področja kurikulumu, a zaradi organizacije in neenakovrednega znanja učencev uporabljajo različne kombinacije in izvajanje.

Mekteb poteka tudi v alternativnih muslimanskih skupnostih v Sloveniji. V Slovenski muslimanski skupnosti imajo eno skupino, v kateri se učijo *ilmihala, sufare* in branja Korana. Pouk poteka v slovenskem jeziku. V Slovenski islamski skupnosti milosti poteka verouk ob nedeljah in traja dve uri. Učenci se učijo *sufare*, recitiranja Korana in učenja sur na pamet, pa tudi *ilmihala*, kjer se dotaknejo učenja islamske dogmatike, prava, hadisov in *tefsira*. Arabščino in nauke ahamdijske smeri islama učijo tudi v okviru Društva Ahamdija v Mariboru.

Prispevek prikaže, da je mektebski pouk v Sloveniji dobro organiziran. Znotraj IS so opazne razlike v rabi jezika in porazdelitvi v skupine, v primerjavi z drugimi muslimanskimi organizacijami v Sloveniji pa opazimo tudi razlike v kurikulumu, ki je predvsem izstopajoč pri Slovenski islamski skupnosti milosti, kjer poučujejo v kontekstu salafističnega islama, in v Društvu Ahmadija, katerega člani se opredeljujejo kot sunitski muslimani, a hkrati verujejo, da je pričakovani Mesija prišel na svet v osebi Mirze Ghulama Ahmada (1835–1908) iz Kadiana. Ta naj bi izpolnil prerokbe Mohameda, ki je govoril o Mesijevem drugem prihodu.



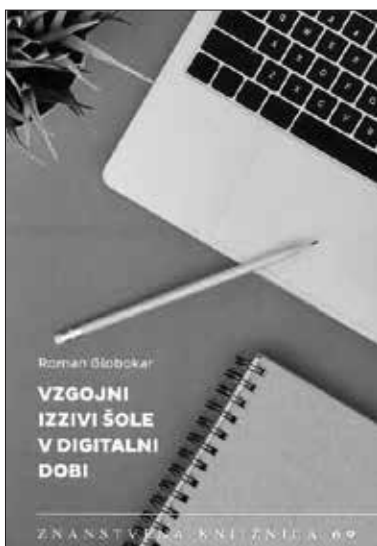
## Kratici

IS      Islamska skupnost  
RS      Republika Slovenija

## Reference

- Flisar, Urška.** 2019. The Influence of Bosnian Islam on the Identity of Slovenian Muslims. *Edinost in dialog* 74/2: 181–193. <https://doi.org/10.34291/edinost/74/02/flisar>
- Grabus, Nedžad.** 2011a. *Sožitje je naša pot. Intervjuji in govori muftija dr. Nedžada Grabusa*. Ljubljana: Kulturno-izobraževalni zavod Averroes.
- . 2011b. Predgovor. V: Ibrahim Malanović, ur. *Ilmihal: Osnove islamskega učenja*, 7–9. Ljubljana: Islamska skupnost v Republiki Sloveniji.
- . 2020. Muslimanski pogledi na teološke temelje medverskega dialoga muslimanov in kristjanov. *Edinost in dialog* 75/1: 169–180. <https://doi.org/10.34291/edinost/75/grabus>
- Högel, Christian.** 2010. An Early Anonymous Greek Translation of the Qur'an. The Fragments from Niketas Byzantios' Refutatio and the Anonymous Abjuratio. *Collectanea Christiana Orientalia* 7: 65–119. <https://doi.org/10.21071/cc.o.v7i.134>
- Karišik, Sead.** 2016. Džemat Postojna. *Amber [Interno glasilo Islamske skupnosti v RS]* 10/22: 34–37.
- Koran.** 2005. Prev. Erik Majaron. Tržič: Učila International.
- Mirbabaev, A. K., P. Ziemc in Wang Furen.** 2000. Development of Education: Maktab, Madrasa, Science and Pedagogy. V: C. E. Bosworth in M. S. Asimov, ur. *History of Civilizations of Central Asia. Zv. 4 The Age of achievement A. D. 750 to the end of the fifteenth century*, 32–60. Pariz: UNESCO Publishing.
- Mustafić, Nevres.** 2017. Nasveti za starše ob začetku novega mektebskega leta. Islamska skupnost v Republiki Sloveniji. Domača stran. 8. 9. <https://www.islamska-skupnost.si/n.ovice/2017/09/nasveti-za-starše-ob-zacetku-novega-mektebskega-leta/> (pridobljeno 18. 11. 2020).
- Porić, Ela.** 2016. Zakaj v mekteb? *Amber [Interno glasilo Islamske skupnosti v RS]* 10/22: 14.
- . 2018. Na začetku novega mektebskega leta – zakaj v mekteb? Islamska skupnost v Republiki Sloveniji. Domača stran. 4. 9. <https://www.islamska-skupnost.si/novice/2018/09/na-zacetku-novega-mektebskega-leta-zakaj-v-mekteb/> (pridobljeno 18. 11. 2020).
- Statut Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji.** 2019. Ljubljana: Arhiv Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji.
- Osredkar, Mari Jože.** 2011. Teološki in kulturnološki razlogi za islamski pluralizem v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 71/3: 357–367.
- Quasem, Muhammad A.** 1978. *The Ethics of al-Ghazālī*. New York: Caravan Books.
- Wilson, J. Christy.** 1987. Koran. V: Franc Bole, ur. *Velika verstva sveta*, 319. Koper: Ognjišče.





*Znanstvena knjižnica 69*

Roman Globokar

## **Vzgojni izzivi šole v digitalni dobi**

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

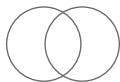
Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 247 str.

ISBN 978-961-6844-74-1, 10 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

**TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)



Vinko Škafar

## **Nekaj izbranih besedil o novejših dogodkih ekumenskega in medverskega dialoga**

*A Collection of some Recent Texts on Ecumenical  
and Interreligious Dialogue*

Objavljamo nekaj izbranih besedil o novejših dogodkih ekumenskega in medverskega dialoga, ki so tukaj zbrana za slovenskega bralca, da bo lažje zaznaval delovanje Svetega Duha na ekumenskem in medverskem področju.

Kardinal Kurt Koch, predsednik Papeškega sveta za pospeševanje edinosti kristjanov, je za Radio Vatikan tehtno spregovoril o pomembnosti novega italijanskega prevoda *Skupne izjave glede nauka o opravičenju* leta 1999, kar je še posebej pomembno za odnos med Katoliško cerkvijo in Svetovno luteransko zvezo. V *L'Osservatore Romano* pa je Koch objavil članek z naslovom *Hoditi skupaj po isti poti. Sinodalnost z ekumenskega vidika*, ki se nanaša na 1700-letnico prvega ekumenskega koncila v zgodovini Cerkve, ki je potekal leta 325 v Niceji in je skupen in velik dar Svetega Duha za vso Cerkev, Vzhodno in Zahodno.

Kurt Koch je ob sklepu molitve za edinost kristjanov 25. januarja 2021 v baziliki sv. Pavla zunaj obzidja med molitvijo ustaljenih večernic prebral homilijo, ki jo je pripravil papež Frančišek in v kateri je poudarek na trti, ki je Gospod, na katerega smo kristjani vcepljeni kot mladike. Preroško sporočilo je o ekološki krizi na Halki Summitu izrekel ekumenski patriarh Bartolomej, ki je poudaril, da je pandemija obupan klic narave k njenemu

spoštovanju. Pretresljivo je poročilo Leona Pontecorva *Cerkev ga je rešila pred nacisti*, ki so ga redovnice kot judovskega otroka – med drugo svetovno vojno – rešile pred nacisti.

Papež Frančišek je 4. 2. 2021 na spletnem srečanju mednarodnega dne človeškega bratstva, ki se ga je udeležil tudi veliki imam Al Azharja, Ahmad Al Tayeb, poudaril, da je bratstvo novi mejnik človeštva. K medverskemu dialogu pa je papež 6. marca 2021 dodal nov zelo pomemben prispevek na obisku v Iraku v mestu Najaf, današnjem središču iraških šiitov, kjer se je srečal z velikim šiitskim ajatolom Sayyidom Alijem Al-Husaynijem Al-Sistaniem. Na medverskem srečanju v Uru in v Mosulu je papež molil pretresljivo molitev v duhu bratstva vseh ljudi.

## **1 Kardinal Koch o novem prevodu *Skupne izjave glede nauka o opravičenju***

Predsednik Papeškega sveta za pospeševanje enosti kristjanov Kurt Koch je v intervjuju za Radio Vatikan spregovoril o pomenu in pomembnosti novega italijanskega prevoda *Skupne izjave glede nauka o opravičenju* iz leta 1999. Dikasterij za pospeševanje edinosti kristjanov in Svetovna luteranska zveza sta ga predstavila 3. januarja 2021.

### **Razdeljenost lahko postane del zgodovine sprave**

»Ne moremo izbrisati zgodovine razdeljenosti, vendar pa ta lahko postane del naše zgodovine sprave,« je poudaril kardinal Koch ter dejal, da »*Skupna izjava glede nauka o opravičenju* iz leta 1999 predstavlja pomembno fazo na poti katoliško-luteranske sprave. Vprašanje, ki je ključnega pomena za naše krščansko življenje – Kako se pride do zveličanja in kako se ostane v zveličanju? – je v 16. stoletju izzvalo ostre razprave, ki so vodile v razdeljenost Cerkve. Po stoletjih polemik glede veroizpovedi so mogli leta 1999 katoličani in luterani skupaj sporazumno, kljub različnosti, izpovedati: 'Ne na osnovi naših zaslug, ampak samo po milosti in v veri v Kristusovo zveličavno delo nas Bog sprejema in prejemamo Svetega Duha, ki prenavlja naša srca, nas nagiba, da izvršujemo dobra dela, in nas zanje usposablja.'« (*Skupna izjava glede nauka o opravičenju*, 15)



## **Pomen nove izdaje dokumenta**

V nadaljevanju pogovora je kardinal podrobneje razložil vsebino nove izdaje, ki vključuje tudi nekatera besedila, ki so bila tokrat prvič prevedena v italijanščino. Poudaril je, da je bila *Skupna izjava glede nauka o opravičenju* iz leta 1999 prvotno dvostranski dokument, sad dialoga med luterani in katoličani, zatem pa so ga sprejeli tudi metodisti, anglikanci in reformirane Cerkve. Leta 2019 so se predstavniki vseh teh skupnosti srečali na Univerzi Notre Dame v Severni Ameriki, kjer so izrazili svojo pripravljenost, da si bodo tudi v prihodnosti prizadevali za ekumenizem. Vsa besedila, povezana s tem, so objavljena tudi v novi izdaji z željo, da bi bilo to posebno pričevanje o ekumenski spravi tudi v italijanskem svetu, predvsem katoliškem, bolj poznano.

## **Nov prevod, predstavljen 500 let po izobčenju Lutra**

Ekumenski uvod v izdajo z novim prevodom *Skupne izjave glede nauka o opravičenju* je poleg kardinala Kocha podpisal tudi generalni tajnik Svetovne luteranske zveze, Martin Junge. Dokument je bil objavljen 3. januarja letos. Takrat je namreč minilo 500 let, odkar je papež Leon X. izobčil Martina Lutra. To dejanje po besedah kardinala Kocha »še naprej predstavlja bolečo rano v zgodovini katoliško-luteranske razdeljenosti. Lutrova obsodba papeža kot 'antikrista' je bila prav tako razlog za medsebojno oddaljitev. Svetovna luteranska zveza in Papeški svet za pospeševanje enosti kristjanov sta pred izzivom, saj morata z ekumenskega vidika pojasniti zgodovinska, teološka in kanonska vprašanja, povezana z izobčenjem Martina Lutra.« Kardinal Koch je izrazil upanje, da bodo v bližnji prihodnosti lahko objavili »Skupno sporočilo«. S tega vidika je po njegovem mnenju pomembno, da je uvod v novo izdajo podpisal tudi Martin Junge, saj sta tako skupaj pokazala, da obe skupnosti še naprej želita odločno nadaljevati pot sprave pod vodstvom evangelija.

**s. Leonida Zamuda, Radio Vatikan**



## 2 Hoditi skupaj po isti poti: pomembni obletnici naproti

Ob začetku tedna za edinost kristjanov (18. 1. 2021) je vatikanski časopis *L'Osservatore Romano* objavil članek kardinala Kurta Kocha z naslovom *Hoditi skupaj po isti poti. Sinodalnost z ekumenskega vidika*, ki ga v nadaljevanju povzemamo.

Ves krščanski svet se približuje pomembni obletnici. Leta 2025 bomo obhajali 1700-letnico prvega ekumenskega koncila v zgodovini Cerkve, ki je potekal leta 325 v Niceji. Ta pomembni dogodek je bil nedvomno zaznamovan tudi z mnogimi zgodovinskimi dejavniki. Med njimi je predvsem treba spomniti, da ga je sklical cesar, natančneje cesar Konstantin. To je mogoče razumeti le ob upoštevanju zgodovinskega ozadja oz. dejstva, da je v tedanjem obdobju v krščanskem svetu izbruhnila ostra razprava glede načina, kako bi bila lahko izpoved krščanske vere v Jezusa Kristusa, ki je Božji Sin, v skladu z vero, prav tako krščansko, v enega Boga. V tej razpravi je cesar prepoznal resno nevarnost za svoj načrt, da bi utrdil edinost cesarstva na temelju enosti krščanske vere. V razdeljenosti Cerkve, ki se je začela kazati, je videl predvsem politični problem, vendar pa je bil tudi dovolj daljnoviden, da je razumel, da enosti Cerkve ne bo mogoče doseči po politični, ampak le po verski poti. Da bi ponovno združil nasprotna stališča, je cesar Konstantin sklical prvi ekumenski koncil v mestu Niceja v Mali Aziji v bližini prestolnice Konstantinopel, ki jo je ustanovil on.

### Nicejska veroizpoved temelj skupne krščanske vere

V tem zgodovinskem kontekstu je še bolj očitno, kako zelo pomemben je bil prvi ekumenski koncil. Zavrnil je model strogo filozofskega monoteizma, ki ga je širil aleksandrijski teolog Arij, ki je dejal, da je Kristus »Božji Sin« lahko le v nepravem pomenu. Nasproti temu modelu je koncil postavil izpoved vere v Jezusa Kristusa, Božjega Sina, »enega bistva z Očetom«. Nicejska veroizpoved je postala temelj skupne krščanske vere glede na to, da je nicejski koncil potekal v trenutku, ko krščanstvo še ni bilo razkosano zaradi številnih poznejših razdeljenosti. Koncilska veroizpoved še danes združuje vse krščanske Cerkve in cerkvene skupnosti in ima velik ekumenski pomen. Ekumenska ponovna vzpostavitev edinosti Cerkve namreč predpostavlja uskladitev glede bistvenih vsebin vere, pa ne le med današnjimi Cerkvami in cerkvenimi skupnostmi, ampak tudi





uskladitev s Cerkvijo preteklosti in predvsem z njenim apostolskim izvorom. 1700. obletnica nicejskega koncila bo torej ugodna priložnost za to, da bi se spominjali tega koncila v ekumenskem občestvu ter na prenovljen način premišljevali o njegovi kristološki izpovedi vere.

### **Sinodalnost kot ekumenski izziv**

Nicejski koncil ima velik ekumenski pomen še z drugega vidika. Pričuje namreč o načinu, kako se v Cerkvi razpravlja o spornih vprašanjih in se jih sinodalno razreši na koncilu. To nakazuje že sama beseda: izraz »sinoda« je sestavljen iz grških besed *hodos* (pot) in *syn* (z) ter izraža skupno hojo na poti. V krščanskem smislu beseda pomeni skupno pot oseb, ki verujejo v Jezusa Kristusa, ki se je razodel kot »pot«, in še natančneje kot »pot, resnica in življenje« (Jn 14,6). Krščanska vera se je torej prvotno imenovala »pot«, in kristjane, ki so sledili Kristusu, ki je Pot, so imenovali »privrženci Poti« (Apd 9,2). V tem smislu je Janez Krizostom razložil, da je bila »cerkev« ime, »ki kaže skupno pot«, in da sta cerkev in sinoda »sinonima« (*Explicatio in Ps*, 149). Beseda »sinodalnost« je torej tako starodavna in temeljna kot beseda »cerkev«.

Nicejski koncil torej zaznamuje začetek – veljaven za vesoljno Cerkev – sinodalnega načina, ki se uporablja pri procesu odločanja. Gre za drugo pomembno ugotovitev, ki je ključnega pomena z ekumenskega vidika, kot kažeta dva nedavna dokumenta: pred nekaj leti je komisija Vera in cerkvena ureditev pri Ekumenskem svetu Cerква objavila študijo z naslovom Cerkev na poti skupne vizije, ki predlaga mulilateralen in ekumenski pogled na naravo, cilj in poslanstvo Cerkve. V tej študiji beremo naslednjo skupno ekleziološko izjavo z ekumenskega vidika: »Pod vodstvom Svetega Duha je vsa Cerkev sinodalna/koncilska na vseh ravneh cerkvenega življenja: krajevnega, pokrajinskega in vesoljnega. V taki sinodalnosti ali koncilskeosti odseva skrivnost trinitarnega življenja Boga in strukture Cerkve izražajo to z namenom, da bi se uresničilo življenje skupnosti kot skupnost.« (Št. 53) Glede tega vidika je istega mnenja tudi Mednarodna teološka komisija v svojem dokumentu *Sinodalnost v življenju in poslanstvu Cerkve*. V besedilu se z veseljem ugotavlja, da je ekumenski dialog napredoval do te mere, da je mogoče v sinodalnosti prepoznati »razodevajočo razsežnost narave Cerkve«, ta pa se steka v pojmovanje »Cerkve kot občestva (*koinonia*), ki se uresničuje v vsaki delni Cerkvi in v njenem



razmerju do drugih Cerkev preko posebnih struktur in sinodalnih procesov« (št. 116).

### **Poslušati Svetega Duha sinodalno**

V tem ekumenskem duhu je tudi papež Frančišek močno izrazil svojo naklonjenost do spodbujanja sinodalnih postopkov v Katoliški cerkvi. Prepričan je, da je odločno sledenje in poglobitev poti sinodalnosti »pot, ki jo Bog pričakuje od Cerkve tretjega tisočletja« (Govor ob 50-letnici ustanovitve škofovske sinode, 17. oktober 2015). Vendar pa svetega očeta ne skrbijo toliko strukture in ustanove kot duhovna razsežnost sinodalnosti, v kateri sta temeljnega pomena vloga Svetega Duha in skupno poslušanje Svetega Duha: »Poslušajmo, razpravljajmo v skupini, predvsem pa bodimo pozorni na to, kar nam ima Sveti Duh povedati.« (*Ritorniamo a sognare*, 97) Iz tega močnega duhovnega poudarka se razume tudi razlika med sinodalnostjo in demokratičnim parlamentarizmom, ki jo papež Frančišek vztrajno poudarja. Medtem ko demokratični proces služi predvsem za določanje večin, je sinodalnost duhovni dogodek, katerega namen je doseči trajno in prepričljivo enodušnost na poti razločevanja glede verskih prepričanj in doslednih načinov življenja posameznih kristjanov in skupnosti Cerkve. Sinoda torej »ni parlament, kjer se zato, da bi dosegli soglasje ali sporazum, zateče k pogajanju ali kompromisom, ampak je edina sinodalna metoda odpreti se Svetemu Duhu z apostolskim pogumom, evangeljsko ponižnostjo in zaupno molitvijo; da bo On tisti, ki nas bo vodil.« (Nagovor ob začetku zasedanja sinode o družini, 5. oktober 2015)

Iz pravkar rečenega lahko razumemo, da je za papeža Frančiška najprej treba poglobiti idejo sinodalnosti kot temeljne in bistvene strukture Katoliške cerkve: »Biti Cerkev je biti skupnost, ki hodi skupaj. Ni dovolj imeti sinodo, treba je biti sinod. Cerkev potrebuje resno notranjo podelitev: živi dialog med Pastirji ter med Pastirji in verniki.« (Govor škofom Ukrajinske grškokatoliške cerkve, 5. julij 2019) Iz tega nedvoumno izhaja tudi to, da sinodalnost ni nasprotna hierarhični strukturi Cerkve, ampak da sinodalnost in hierarhija potrebujeta in spodbujata druga drugo. Sinodalnost kot sestavna razsežnost Cerkve nam torej »daje najustreznejši razlagalni okvir za razumevanje hierarhičnega poslanstva« v smislu, da se »tisti, ki predstavljajo avtoriteto, imenujejo služabniki: glede na izvirni



pomen besede so izmed vseh najmanjši« (Govor ob 50-letnici ustanovitve škofovske sinode, 17. oktober 2015). Za papeža Frančiška to velja tudi in predvsem za sam petrinski primat, ki more najti svoj najjasnejši izraz v sinodalni Cerkvi: »Papež ni sam, nad Cerkvijo, ampak je znotraj nje kot krščeni med krščenimi ter znotraj škofovskega zbora kot škof med škofi, istočasno pa – kot naslednik apostola Petra – poklican voditi Cerkev v Rimu, ki predseduje v ljubezni vsem Cerkvam.«

Očitna je torej tudi ekumenska razsežnost sinodalnosti Cerkve z vidika papeža Frančiška. Za svetega očeta »pozoren pregled načina, kako sta v življenju Cerkve izražena načelo sinodalnosti in služenje tistega, ki predseduje«, predstavlja pomemben prispevek k ekumenski spravi med krščanskimi Cerkvami (Nagovor med srečanjem z delegacijo carigrskega ekumenskega patriarhata, 27. junij 2015). Teološka in pastoralna prizadevanja, da bi zgradili sinodalno Cerkev, imajo globok vpliv na ekumenizem, kakor poudarja papež Frančišek, s temeljnim načelom ekumenskega dialoga, ki ga sestavlja izmenjava darov, zahvaljujoč kateri se moremo učiti drug od drugega. Ta izmenjava zadeva predvsem sprejem tega, kar je Sveti Duh posejal v drugih Cerkvah »kot dar tudi za nas«. V tem smislu papež Frančišek opominja, da imamo katoličani v dialogu s pravoslavnimi brati priložnost, da se »naučimo kaj več o pomenu škofovske kolegialnosti in o izkušnji sinodalnosti« (*Evangelii gaudium*, št. 246). Glede na to, da to zadeva osrednjo temo katoliško-pravoslavnega dialoga, je treba podrobneje pojasniti ekumensko razsežnost sinodalnosti na podlagi tega pomembnega dialoga.

### **Sinodalnost in primat v katoliško-pravoslavnem dialogu**

V tem dialogu je bil storjen pomemben korak med plenarnim zasedanjem mednarodne mešane komisije v Ravenni leta 2007, kjer je bil potrjen dokument z naslovom Ekleziološke in kanonske posledice zakramentalne narave Cerkve. Cerkveno občestvo, koncilskost in oblast. V tem dokumentu se s teološkega vidika razjasnijo izrazi »koncilskost« in »oblast« ter »sinodalnost« in »primat«. Dalje je prikazano, da se sinodalnost in primat udejanjata na treh temeljnih ravneh življenja Cerkve, tj. na krajevni, ki zadeva delno Cerkev, na pokrajinski, ki zadeva različne delne Cerkve v bližini, ki so medsebojno povezane, ter na vesoljni ravni, ki zadeva Cerkev, razširjeno po vsem svetu, in ki vključuje vse delne Cerkve. V naslednjem koraku je poudarjeno, da sta sinodalnost in primat medsebojno odvisna



na vseh ravneh življenja Cerkve, v smislu, da je potrebno primat vedno razumevati in uresničevati v okviru sinodalnosti in sinodalnost v okviru primata. To konkretno pomeni, da mora obstajati neki protos, kephale oz. glava, na vseh ravneh: na ravni delne Cerkve je škof protos (glava) svoje škofije glede na duhovnike in celotno Božje ljudstvo; na pokrajinski ravni je metropolit protos glede na škofo svoje metropolije; na vesoljni ravni je rimski škof protos glede na množico delnih Cerkva, medtem ko ima v pravoslavnih Cerkvah podobno vlogo carigrajski ekumenski patriarh. V zaključku dokument izraža prepričanje Komisije, ki zaupa, da so razmišljanja, predstavljena v zvezi s temo cerkvenega občestva, koncilskega in oblasti Cerkve, »pozitiven in pomemben napredek v našem dialogu« ter »trdna osnova za nadaljnjo razpravo o vprašanju primata na vesoljni ravni Cerkve« (št. 46).

Dejstvo, da sta Katoliška in Pravoslavna cerkev v dialogu lahko prvič skupaj izjavili, da je Cerkev strukturirana sinodalno na vseh ravneh, torej tudi na vesoljni ravni, in da potrebuje neko glavo (protos), je pomemben mejnik v katoliško-pravoslavnem dialogu. Da bi ta obetajoči korak vodil k trdni prihodnosti, bo treba odnos med sinodalnostjo in primatom dalje poglobiti znotraj ekumenskega dialoga. Ne gre za to, da bi dosegli kompromis glede najmanjšega skupnega imenovalca. Treba se bo pogovarjati glede močnih vidikov obeh cerkvenih skupnosti, kot je na sintetičen način opisala pravoslavno-katoliška delovna skupina Sveti Irenej v svoji študiji z naslovom V službenju skupnosti: »Cerkvi si morata prizadevati predvsem za to, da bi dosegli boljše ravnovesje med sinodalnostjo in primatom na vseh ravneh cerkvenega življenja z okrepitevijo sinodalnih struktur v Katoliški cerkvi in s tem, da Pravoslavna cerkev sprejme določene vrste primat znotraj svetovnega občestva Cerkva.« (Št. 17,7)

### **Ekumenska sprava med sinodalnostjo in primatom**

Obe strani morata biti razpoložljivi za to, da bi se učili. Po eni strani mora Katoliška cerkev prepoznati, da v svojem življenju in svojih cerkvenih strukturah še ni razvila tiste stopnje sinodalnosti, ki bi bila teološko možna in potrebna, ter da bi verodostojna vez med hierarhičnim in sinodalno-skupnostnim načelom spodbujala napredek ekumenskega dialoga s pravoslavjem. Okrepitev sinodalnosti je nedvomno treba imeti



za najpomembnejši doprinos, ki ga more Katoliška cerkev prispevati k ekumenskemu priznanju primata.

Predvsem je treba nadoknaditi neke vrste zamudo na ravni cerkvene pokrajine. Ta raven je v pravoslavnih Cerkvah dobro razvita, saj metropolit še naprej opravljajo tisto pomembno nalogo, ki so jo imeli že v prvih stoletjih in glede katere so bile sprejete pomembne odločitve na prvem ekumenskem koncilu v Niceji leta 325 ter na četrtem ekumenskem koncilu v Kalcedonu leta 451. V zvezi s tem je treba spomniti tudi na znani 34. apostolski kanon, ki ga je priznavala prvotna Cerkev – tako na vzhodu kot na zahodu – in ki ureja odnose med delnimi Cerkvami določene pokrajine. Zanj je značilno tenkočutno ravnovesje med sinodalnostjo in primatom: »Škofje vsake cerkvene pokrajine morajo priznati tistega, ki je prvi med njimi, ga imeti za svojo glavo in ne smejo storiti ničesar pomembnega brez njegovega soglasja; vsak škof lahko opravlja samo to, kar zadeva njegovo škofijo in področja, ki so od nje odvisna. Vendar pa tisti, ki je prvi, ne more storiti ničesar brez soglasja vseh. Na ta način bo namreč prevladalo soglasje in Bog bo hvaljen po Gospodu v Svetem Duhu.« Katoliška cerkev mora še veliko nadoknaditi na pokrajinski ravni cerkvenih provinc in cerkvenih pokrajin, posebnih koncilov in škofovskih konferenc, kot je dejal papež Frančišek: »Razmišljati moramo, da bi preko teh organizmov še bolj udeležili vmesne stopnje kolegialnosti, morda tudi s tem, da bi vključili in posodobili nekatere vidike starodavne cerkvene ureditve.« (Govor ob 50-letnici ustanovitve škofovske sinode, 17. oktober 2015)

S strani pravoslavnih Cerkva pa lahko pričakujemo, da bodo v ekumenskem dialogu prišle do spoznanja, da primat na vesoljni ravni ni le mogoč in teološko upravičen, ampak tudi potreben. Napetosti znotraj pravoslavja, ki so se posebej očitno pokazale na svetem in velikem sinodu na Kreti leta 2016, bi morale pomagati razumeti, da je treba službo enosti vzeti v ozir tudi na vesoljni ravni Cerkve. Ta seveda ne bi smela biti omejena zgolj na častni primat, ampak bi morala vključevati tudi pravne elemente. Tak primat na noben način ne bi bil v nasprotju z evharistično ekleziologijo, ampak bi bil z njo združljiv, kot pogosto spominja pravoslavni teolog in metropolit John D. Zizioulas.



## **Evharistična narava sinodalnosti in primata**

Mi katoličani imamo primat rimskega škofa za Gospodov dar njegovi Cerkvi in torej tudi za dar celotnemu krščanstvu na poti ponovnega odkrivanja edinosti in življenja v edinosti. Da bi jo lahko pokazali na verodostojen način, bi morali bolj poudariti dejstvo, da primat rimskega škofa ni zgolj nekakšen pravni dodatek in še manj neko zunanje dopolnilo k evharistični ekleziologiji, ampak prav na njej temelji. Cerkev, ki se ima za svetovno mrežo evharističnih skupnosti, potrebuje močno službo enosti tudi na vesoljni ravni. Primat rimskega škofa, kot je izrecno poudaril papež Benedikt XVI., je treba navsezadnje razumeti le izhajajoč iz evharistije, natančneje pa kot primat v ljubezni v evharističnem smislu; primat, ki v Cerkvi teži k enosti, ki bo sposobna udejanjiti evharistično občestvo in na verodostojen način prepričati, da bi en oltar postavili nasproti drugemu.

Iz tega torej sledi, da imata tako primat kot sinodalnost globoko liturgično-evharistično naravo. Dejstvo, da Cerkev kot sinoda živi predvsem tam, kjer se kristjani zbirajo k obhajanju evharistije, kaže, da je najgloblja narava sinodalne Cerkve evharistični zbor, kakor pravilno poudari Mednarodna teološka komisija: »Sinodalno pot Cerkve oblikuje in hrani evharistija.« (Št. 47) Sinodalnost ima svoj izvor in svoj vrh v zavestnem in dejavnem evharističnem zboru in tako predstavlja eno izmed temeljnih duhovnih razsežnosti. To je še danes vidno v dejstvu, da se sinodalna zasedanja pa tudi koncili in zasedanja škofovskih sinod navadno začnejo z obhajanjem evharistije in s postavitvijo evangelija na središčno mesto, kot je bilo že predvideno v preteklosti, od koncilov v Toledu v 7. stoletju pa vse do Obrednika škofov iz leta 1984.

Sinodalno izročilo krščanstva vključuje bogato dediščino, ki bi jo morali ponovno oživiti. Pomenljivo znamenje je odločitev papeža Frančiška, da bo redno splošno zasedanje škofovske sinode, ki bo potekalo leta 2022, posvetil prav temi sinodalnosti: »Za sinodalno Cerkev: občestvo, soudeležba in poslanstvo«. Ta sinoda ne bo le pomemben dogodek v Katoliški cerkvi, ampak bo imela tudi pomembno ekumensko sporočilo, saj je sinodalnost vprašanje, ki spodbuja tudi ekumenizem, in sicer ga premika v globini.

**Prevedla s. Leonida Zamuda, Radio Vatikan**



### 3 Papež Frančišek o treh »kolobarjih edinosti«: z Jezusom, kristjani in človeštvom

V ponedeljek, 25. januarja 2021, je v baziliki sv. Pavla zunaj obzidja ob sklepu tedna molitve za edinost kristjanov potekala molitev večernic. Sveti oče, ki naj bi sicer vodil slovesnost, se je zaradi išiasa ni mogel udeležiti, zato je tokrat njegovo vlogo prevzel kardinal Kurt Koch, predsednik Papeškega sveta za pospeševanje edinosti kristjanov. Prebral je tudi homilijo, ki jo je pripravil papež Frančišek. V njej je poudaril, da smo na trto, ki je Gospod, kristjani vcepljeni kakor mladike. Za to, da bi ostajali v Njem, je bistvena molitev, poleg tega pa moramo živeti tudi enost s kristjani in s celotnim človeštvom.

#### Na trto, ki je Gospod, smo vcepljeni kakor mladike

»Ostanite v moji ljubezni.« (Jn 15,9) Jezus povezuje to naročilo s prisposodbo trte in mladike, zadnjo, ki nam jo podarja v evangelijih. Gospod sam je trta, »resnična« trta (v. 1), in se ne izneveri pričakovanjem, ampak ostaja zvest v ljubezni in vedno drži besedo kljub našim grehom in našim razdeljenostim. Na to trto, ki je On, smo vsi krščeni vcepljeni kakor mladike: to pomeni, da lahko rastemo in obrodimo sad, samo če smo združeni z Jezusom. Ta večer gledamo to nujno potrebno enost, ki ima več ravni. Ko pomislimo na trto, si lahko predstavljamo enost, ki jo sestavljajo trije koncentrični kolobarji kakor pri deblu.

#### Enost in trije koncentrični kolobarji: *ostati v Jezusu ...*

Prvi kolobar, najbolj notranji, je *ostati v Jezusu*. Od tod izhaja pot vsakogar k enosti. V današnji stvarnosti, ki je hitra in kompleksna, je lahko izgubiti nit, saj nas vleče na tisoče strani. Mnogi se čutijo notranje razdeljene, nesposobne najti trdno točko, stanoviten red v spremenljivih življenjskih okoliščinah. Jezus nam kaže skrivnost trdnosti v tem, da ostajamo v Njem. V odlomku, ki smo ga slišali, to misel ponovi kar sedemkrat (prim. v. 4-7,9-10). On namreč ve, da »brez njega ne moremo ničesar storiti« (prim. v. 6). Pokazal nam je tudi, kaj naj storimo, s tem ko nam je dal zgled: vsak dan se je umaknil na samotne kraje, da bi molil. Molitev potrebujemo kakor vodo za življenje. Osebna molitev, biti z Jezusom, adoracija, je bistvena za ostajanje v Njem. Je pot za to, da bi v Gospodovo srce položili



vse tisto, kar napolnjuje naše srce, upanja in strahove, radosti in bolečine. Predvsem pa osredotočeni na Jezusa v molitvi izkusimo njegovo ljubezen. In naše bivanje iz nje zajema življenje kakor mladika, ki prejme limfo od debla. To je prva enost, naša osebna integriteta, delo milosti, ki jo prejemamo, ko ostajamo v Jezusu.

### **Drugi kolobar: *edinost s kristjani***

Drugi kolobar je *edinost s kristjani*. Smo mladike iste trte, smo vezne posede: dobro in zlo, ki ga vsakdo stori, se zgrinja na druge. V duhovnem življenju poleg tega velja neke vrste »zakon dinamike«: kolikor ostajamo v Bogu, se približamo drugim, in kolikor se približamo drugim, ostajamo v Bogu. To pomeni, da če molimo Boga v duhu in resnici, od tod izhaja tudi potreba, da ljubimo druge; po drugi strani pa, »če se ljubimo med seboj, Bog ostaja v nas« (1 Jn 4,12). Ni mogoče, da molitev ne bi vodila k ljubezni, sicer gre za površen ritualizem. Ni namreč mogoče srečati Jezusa brez njegovega Telesa, ki je sestavljeno iz mnogih udov, iz toliko, kolikor je krščenih. Če je naše češčenje pristno, bomo rasli v ljubezni do vseh tistih, ki sledijo Jezusu, ne glede na krščansko občestvo, ki mu pripadajo, kajti tudi če niso »naši«, so njegovi.

### **Oče odstrani in očiščuje**

Kljub temu pa ugotavljamo, da ljubiti brate ni lahko, saj se takoj pojavijo njihove napake in pomanjkljivosti ter se v spomin vračajo rane preteklosti. Pri tem nam prihaja na pomoč poseg Očeta, ki kot izkušen vinogradnik (prim. Jn 15,1) dobro ve, kaj je treba storiti: »Vsako mladiko na meni, ki ne rodi sadu, odstrani; in vsako, ki rodi sad, očiščuj, da rodi še več sadu.« (Jn 15,2) Oče *odstrani in očiščuje*. Zakaj? Ker se moramo zato, da bi ljubili, znebiti tistega, kar nas vodi s poti in zaradi česar se sklanjamo sami vase ter zato ne moremo obroditi sadu. Prosimo torej Očeta, naj odseka od nas predsodke o drugih in posvetne navezanosti, ki preprečujejo polno enost z vsemi njegovimi otroki. Tako prečiščeni v ljubezni bomo znali dati na stran zemeljske ovire in prepreke iz preteklosti, ki nas danes odvrta od evangelija.





### **Tretji kolobar edinosti: *celotno človeštvo***

Tretji kolobar edinosti, najširši, je *celotno človeštvo*. V tem okviru lahko razmišljamo o delovanju Svetega Duha. Na trti, ki je Kristus, je On limfa, ki dosega vse dele. Vendar pa Duh veje, kjer hoče, in povsod želi pripeljati k enosti. On nas vodi, da ljubimo ne le tistih, ki nas imajo radi in mislijo tako kot mi, ampak vse, kakor nas je naučil Jezus. Usposablja nas za to, da odpuščamo sovražnikom in odpuščamo krivice, ki smo jih doživeli. Spodbuja nas, da bi bili dejavni in ustvarjalni v ljubezni. Spominja nas, da bližnji ni le tisti, ki ima iste vrednote in ideje kot mi, ampak da smo poklicani, da bi postali bližnji vsem, dobri Samarijani ranjenega, ubogega in trpečega človeštva – danes zelo trpečega – ki leži po cestah sveta in ki ga Bog želi s sočutjem ponovno dvigniti. Sveti Duh, pobudnik milosti, naj nam pomaga živeti v *zastonjskosti*, ljubiti tudi tiste, ki nam ljubezni ne vračajo, saj evangelij prinaša sad v čisti in nesebični ljubezni. Drevo se po sadu spozna: po zastonjski ljubezni se spozna, če pripadamo Jezusovi trti.

### **Sveti Duh nas uči konkretnosti ljubezni**

Sveti Duh nas tako uči *konkretnosti ljubezni* do vseh bratov in sester, s katerimi delimo isto človeškost, tisto človeškost, ki jo je Kristus neločljivo združil s seboj ter nam dejal, da ga bomo vedno našli v najbolj ubogih in pomoči potrebnih (prim. Mt 25,31-45). Če jim bomo služili skupaj, bomo ponovno odkrili, da smo bratje, ter bomo rasli v enosti. Sveti Duh, ki prenavlja obličje zemlje, nas prav tako spodbuja, naj skrbimo za skupni dom, naj pogumno izbiramo način, kako živimo in trošimo, saj je nasprotje od »obroditi sad«*»izkoriščati«* ter je sramotno zapravljati dragocene vire, ki jih mnogi nimajo.

### **Zahvala vsem, ki so in bodo molili za edinstvo kristjanov**

Isti Duh, stvaritelj ekumenske poti, nas je ta večer privedel, da bi skupaj molili. In medtem ko izkušamo edinstvo, ki se rojeva, ko se obračamo na Boga z enim samim glasom, se želim zahvaliti vsem tistim, ki so v tem tednu molili in bodo še naprej molili za edinstvo kristjanov. S svojimi bratskimi pozdravi se obračam na predstavnike Cerkev in cerkvenih skupnosti, ki so se tukaj zbrali: na mlade pravoslavne in vzhodne pravoslavne, ki študirajo v Rimu s pomočjo Sveta za pospeševanje edinosti med kristjani;



na profesorje in študente Ekumenskega inštituta Bossey, ki bi morali priti v Rim kakor v preteklih letih, vendar zaradi pandemije to ni bilo mogoče in nas spremljajo preko medijev.

### **Ostanimo povezani v Kristusu**

Dragi bratje in sestre, ostanimo povezani v Kristusu: Sveti Duh, ki je izlit v naša srca, naj nam da čutiti, da smo Očetovi otroci, bratje in sestre med nami, bratje in sestre v edini človeški družini. Presveta Trojica, občestvo ljubezni, naj nam da rasti v edinosti.

**Prevedla s. Leonida Zamuda, Radio Vatikan**

## **4 Patriarh Bartolomej: Pandemija je obupan klic narave k njenemu spoštovanju**

Od 26. do 28. januarja 2021 je potekal Halki Summit, ki je v ospredje postavil temo, povezano z aktualnim stanjem na svetu: »Covid-19 in podnebne spremembe: živeti skupaj in se učiti od pandemije«. Kriza covid-19 ni maščevanje s strani Boga, ampak spodbuda k bolj spoštljivemu odnosu do okolja, je zatrdil ekumenski patriarh Bartolomej, sicer tudi pobudnik dogodka.

Četrty Halki Summit je vrh o okoljstveni odgovornosti, ki nosi ime po grškem otoku Halki, kjer se je običajno tudi odvijal. Letos je program obsegal vrsto spletnih seminarjev, ki so sledili izbrani temi »Covid-19 in podnebne spremembe: živeti skupaj in se učiti od pandemije«. Vrh je odprl ekumenski patriarh Bartolomej I., sicer pa je v razpravah sodelovala vrsta teologov, znanstvenikov in okoljevarstvenikov.

### **Radikalno spremeniti odnos do sveta**

V navzočnosti številnih strokovnjakov je carigrajski ekumenski patriarh pozval k spremenjenemu pristopu k ekološki krizi. Problem pandemije je povezal z vprašanjem okolja in njenimi posledicami za življenje planeta. Kot je poudaril, je vrh na Halkiju vedno bil zaznamovan z dialogom in sodelovanjem. In ravno ti pomembni vrednoti sta zelo potrebni v tem



trenutku, tako zelo zaznamovanem s koronavirusom. »Prepričani smo, da vsako realno upanje po preoblikovanju podnebnih sprememb zahteva radikalno spremembo načina, s katerim dojemamo in obravnavamo svet,« je poudaril Bartolomej ter dodal, da je del problema naše zavračanje, da bi nekaj žrtvovali za dobro drugih in zemlje.

### **Uničevanje naravnega okolja ni napredek**

Ravno covid-19 nam je dal »neprecenljivo lekcijo o pomembnosti poslušanja in učenja od drugih« ter »razkril moč in vrednost ljubezni in solidarnosti«. Pandemija nas je spomnila, da je svet večji od naših skrbi in individualnih ambicij, večji od naše cerkve in skupnosti vernikov in večji od naših političnih moči in narodnih interesov, je zatrdil patriarh. Manjša onesnaženost okolja v mesecih zaprtja držav je pokazala, da »ni mogoč resnični napredek, če ta temelji na uničevanju naravnega okolja«.

### **Poziv k večjemu spoštovanju narave**

Patriarh Bartolomej se je dotaknil tudi odnosa med vzrokom in učinkom ter izpostavil »neprestano in pretirano vmešavanje človeštva v naravo«, kot primere pa navedel ilegalno trgovino z divjimi živalmi, razgozdovanje, urbanizacijo, intenzivno kmetijstvo. Opozoril je tudi na »naglo širjenje nalezljivih bolezni in virusov z živali na žival in tudi na človeka«. Po patriarhovih besedah ne gre za naključje, da se »porast bolezni, ki jih prenašajo divje živali, pojavlja skupaj z naraščanjem človeškega poseganja v naravni svet in naglim spreminjanjem podnebj«. Pandemija »ni maščevalno dejanje s strani Boga, ampak je obupan klic k pristopu, ki je mnogo bolj spoštljiv do narave s strani vseh nas,« je še zatrdil Bartolomej.

**Andreja Červek, Radio Vatikan**

## **5 Leone Pontecorvo. Cerkev ga je rešila pred nacisti**

V času nacističnega preganjanja je imel Leone Pontecorvo osem let. Skupaj z mlajšim bratom Brunom se je skrival v samostanu sester oblatinj Svetega Srca Jezusovega v Rimu. Ob 32. dnevu za poglobitev in razvoj dialoga med



katoličani in judi, ki je potekal v nedeljo, 17. januarja 2021, je za Vatican News spregovoril o takratnih dogodkih.

»Izkušnja, ki je ne bom nikoli pozabil, ki me je v življenju zaznamovala in mi okrepila judovsko identiteto,« je povedal Leone Pontecorvo, danes star 85 let. Osem mesecev je preživel v samostanu sester oblatinj v Rimu in se tako rešil pred nacisti.

### **Ponarejeni dokumenti**

Bilo je oktobra 1943 in imel je osem let. Z mlajšim bratom Brunom, ki je bil star štiri leta, so ga sestre sprejele v ustanovo za fante. Njunemu očetu je uspelo dobiti ponarejene osebne dokumente neke družine, ki je bila ubita med bombardiranjem v Cassinu. Dobila sta priimek Buoncristiani.

### **Nogomet in izmenjavanje svetih podobic**

Samo redovna predstojnica in upraviteljica šole sta vedeli, kdo sta v resnici Leone in Bruno. Nihče drug. In o tem sta zvesto molčali. »Bili sta izjemni. Bila sva kakor vsi drugi otroci,« pove Pontecorvo. Hitro sta se prilagodila strogim pravilom samostana: zbujanje ob zori, umivanje z mrzlo vodo, učenje, molitev, a tudi veliko prizanesljivosti in prostega časa. Leone je postal Cino Buoncristiani in začel organizirati nogometni turnir znotraj samostanskih zidov. Tudi bratec se ni nikoli dolgočasil ter je postal navdušen zbiralec – ne sličic z nogometaši, ampak podobic s svetniki, ki jih je bilo v predalih sester na pretek.

### **Molitve v latinščini in služenje pri oltarju**

Kljub zaskrbljenosti, kaj se je zgodilo staršem, ki so jih prijatelji kristjani skrivali v zazidani sobi stanovanja, je šolsko življenje zamotilo oba otroka. »Po nekaj tednih sem se navadil na vsa pravila samostanskega življenja,« se spominja Pontecorvo. »Od molitev v latinščini do pomoči pri maši.« Leone, takrat Cino, je v šoli veljal za najboljšega: »Upošteval sem naročilo svojih staršev in hotel na najboljši način odigrati tisto vlogo, tako da sem poslal najboljši med ministranti. Ob dveh pomembnih priložnostih, za božič in veliko noč, sem bil med več kot petdesetimi katoliškimi otroci v šoli izbran, da pri maši služim ob škofu. Pismo, ki sem ga pisal



svojim staršem za veliko noč –« se spominja – »je bilo pismo stoođstotno katoliškega otroka. A nikoli se na naju ni pritiskalo, da bi se spreobrnila v krščanstvo.«

## **Strah**

Leone Pontecorvo še vedno hrani veliko spominov na tisti čas. Med najljubšimi mu je spomin na »najlepši obraz, kar sem jih kdaj videl«, obraz ene od sester, ki je zanj ljubeče skrbela, ko je zaradi vročine obležal v postelji. Spominja pa se tudi trenutkov, polnih strahu. Nekega dne je na stopnišču samostana naletel na neko gospo, ki je za roke držala njegovega brata in mu govorila: »Jaz vem, kdo si. Ti nisi Bruno Buoncristiani, ti si Bruno Pontecorvo! Jaz sem kot ti!« Leone se je takoj vmešal in osvobodil jokajočega Bruna. »Morda je tudi ona bila judinja. Pobegnila je in nikoli več je nisem videl,« doda.

## **Pomoč, ki jo je Cerkev nudila judom**

Bruno in Leone sta po osvoboditvi, 4. junija 1944, samostan sester oblatinj zapustila s solzami v očeh. Leonovo srce je še vedno polno hvaležnosti tistim sestram. Nikoli več jih ni videl. »V polemikah sem se vedno postavil na stran Pija XII., papeža, ki je odprl vrata vseh samostanov. Pripravljen je bil pomagati judom. Samo v Rimu jih je bilo zaščitenih pet tisoč.« Pontecorvo, čeprav prizna, da z določenega zgodovinskega vidika ne razume papeževe odločitve za delovanje v tišini, pove: »Pij XII. si zasluži največjo zahvalo sveta. Njegova gostoljubnost do judov znotraj cerkva in samostanov je bila izjemna.«

**Andreja Červek, Radio Vatikan**

## **6 Papež ob dnevu človeškega bratstva: Bratstvo kot novi mejnik človeštva**

Danes, 4. 2. 2021, poteka prvi mednarodni dan človeškega bratstva. Papež Frančišek ga je obeležil s sodelovanjem na spletnem srečanju, ki se ga je udeležil tudi veliki imam Al Azharja, Ahmad Al Tayeb. Mednarodni dan človeškega bratstva je ustanovila Generalna skupščina Združenih narodov ter



za datum postavila 4. februar, dan, ko sta pred dvema letoma papež in veliki imam v Abu Dabiju podpisala Dokument o človeškem bratstvu. Med današnjim spletnim srečanjem je bila podeljena tudi nagrada za človeško bratstvo Zayed 2021. Prejela sta jo Latifa Ibn Ziaten in Antonio Guterres.

### **Papež: Ali bratje ali pa bomo vse izgubili**

Papež Frančišek je svoj prispevek k današnjemu srečanju dal po videosporočilu, v katerem je bratstvo opredelil kot poslušanje, spoštovanje in iskreno sprejemanje. Poudaril je, da ne smemo izgubljati časa, kajti smo na mejniku človeštva: ali bratstvo ali pa se bomo med seboj uničili.

»Sestre in bratje. To je beseda: sestre in bratje,« je začel svoje videosporočilo sveti oče in se najprej zahvalil velikemu imamu Ahmadu Al Tayebu, ki ga je imenoval »brat, prijatelj, tovariš v izzivih in nevarnostih boja za bratstvo«. Zahvalil se mu je »za tovarštvo na poti« in za pripravo Dokumenta o človeškem bratstvu, ki sta ga skupaj podpisala pred dvema letoma: »Vaše pričevanje mi je zelo pomagalo, saj je bilo pogumno pričevanje. Vem, da naloga ni bila lahka. Z Vami sva jo lahko opravila skupaj in si vzajemno pomagala. Najlepša med vsemi stvarmi pa je, da se je tista prva želja po bratstvu utrdila kot resnično bratstvo. Hvala, brat, hvala.«

Frančišek je zahvalo izrazil tudi šejku Mohamedu bin Zayedu, ki je organizator današnjega spletnega srečanja in se ga je prav tako udeležil. Poudaril je njegov trud za nadaljevanje te poti: »Verjel je v projekt. Verjel je nam.«

Besede zahvale pa je sveti oče namenil še sodniku Mohamedu Mahmoudu Abdelu Salamu, ki je generalni tajnik Visokega odbora za človeško bratstvo. Imenoval ga je »prijatelj, delavec, poln idej«.

»Hvala vsem, ki so stavili na bratstvo, kajti bratstvo je danes novi mejnik človeštva. Ali bomo bratje ali pa se bomo med seboj uničili,« je poudaril papež Frančišek in opozoril, da danes ni časa za brezbriznost: »Ne moremo si oprati rok z distanco, z zanemarjanjem, z nezanimanjem. Ali smo bratje ali pa – dovolite mi – se bo vse podrlo. To je mejnik. Mejniki, na katerem moramo graditi. Je izziv našega stoletja, je izziv našega časa. Bratstvo pomeni iztegnjeno roko, bratstvo pomeni spoštovanje. Bratstvo pomeni



poslušati z odprtim srcem. Bratstvo pomeni trdnost v lastnih prepričanjih. Kajti ni resničnega bratstva, če se pogajamo o lastnih prepričanjih.«

Po Frančiškovih besedah smo namreč »bratje, rojeni iz istega Očeta«: »Z različnimi kulturami in tradicijami, a vsi bratje. In v spoštovanju svoje kulture različnih tradicij, svojih različnih državnih pripadnosti je treba graditi to bratstvo. Ne pa se o njem pogajati.

Je trenutek poslušanja. Je trenutek iskrenega sprejemanja. Je trenutek gotovosti, da je svet brez bratov svet sovražnikov. Hočem poudariti: ne moremo reči ali bratje ali nebratje. Povejmo, kot je: ali bratje ali sovražniki. Kajti zanemarjanje je zelo prefinjena oblika sovraštva. Ni treba vojne, da bi postali sovražniki. Zadostuje zanemarjanje. Dovolj je te tehnike – postala je namreč tehnika – te drže, da gledamo na drugo stran, da ne skrbimo za drugega, kakor da ne bi obstajal.« Pri tem se je papež ponovno zahvalil velikemu imam za pomoč in pričevanje, za »to pot, ki sva jo opravila skupaj«.

Papež Frančišek se je v nadaljevanju videosporočila obrnil še na oba dobitnika nagrade Zayed 2021, Latifo Ibn Ziaten in Antonia Guterresa. Generalnemu sekretarju Združenih narodov Guterresu se je zahvalil za »ves trud za mir«: »Mir, ki se lahko doseže samo z bratskim srcem.«

Nagovoril je še Latifo Ibn Ziaten: »Draga sestra, tvoje zadnje besede 'vsí smo bratje' niso bile izrečene zaradi vljudnosti. So prepričanje. Gre za prepričanje, ki je oblikovano v bolečini, v tvojih ranah. Svoje življenje si namenila za nasmeh, svoje življenje si namenila, da ne bi čutila zamere; in preko bolečine ob izgubi sina – samo mati ve, kaj pomeni izgubiti otroka – preko te bolečine imaš pogum reči 'vsí smo bratje' ter sejati besede ljubezni. Hvala za tvoje pričevanje. In hvala, da si mati svojemu otroku, mnogim dečkom in deklicam, da si danes mati temu človeštvu, ki te poslušá in se od tebe uči: ali pot bratstva, ali bratje – ali pa bomo vse izgubili.«

**Andreja Červek, Radio Vatikan**



## 7 Papež v Iraku, 5.–8. marec 2021

### 7.1 Govor papeža Frančiška med srečanjem s predstavniki iraške oblasti, civilne družbe in diplomatskega zbora (Bagdad, predsedniška palača, 5. marec 2021)

Gospod predsednik,  
člani vlade in diplomatskega zbora,  
spoštovani oblastniki,  
predstavniki civilne družbe,  
gospo in gospodje!

Hvaležen sem za priložnost, da lahko opravim ta apostolski obisk, zelo dolgo pričakovan in želen, v Republiki Irak; da lahko pridem v to deželo, zibelko civilizacije, ki je po očaku Abrahamu in številnih prerokih tesno povezana z zgodovino zveličanja in z velikimi verskimi tradicijami judovstva, krščanstva in islama. Izražam svojo hvaležnost predsedniku Salehu za povabilo in za prijazne besede dobrodošlice, ki mi jih je namenil v imenu oblasti in svojega ljubljenega naroda. Enako pozdravljam člane diplomatskega zbora in predstavnike civilne družbe.

Pozdravljam z naklonjenostjo škofove in duhovnike, redovnike in redovnice in vse vernike Katoliške cerkve. Prihajam kot romar, da bi jih opogumil pri njihovem pričevanju vere, upanja in ljubezni sredi iraške družbe. Pozdravljam tudi člane drugih Cerkva in krščanskih cerkvenih skupnosti, pripadnike islama in predstavnike preostalih verskih tradicij. Bog naj nam da, da bomo hodili skupaj, kakor bratje in sestre, v »močnem prepričanju, da različna učenja verstev vabijo, naj ostanemo zasidrani v vrednotah miru, [...] vzajemnega poznavanja, človeškega bratstva in skupnega sobivanja« (Dokument o človeškem bratstvu, Abu Dabi, 4. februar 2019).

Moj obisk se odvija v času, ko se ves svet poskuša rešiti iz krize pandemije covid-19, ki ni le prizadel zdravja mnogih oseb, ampak je prav tako povzročil poslabšanje socialnih in ekonomskih pogojev, že zaznamovanih s krhkostjo in nestabilnostjo. Ta kriza zahteva skupne napore s strani vsakega, da bi opravili mnogo potrebnih korakov, med katerimi je pravična distribucija cepiva za vse. A to ni dovolj: ta kriza je predvsem poziv, da »ponovno premislimo svoje življenjske sloge [...], smisel našega bivanja«





(*Fratelli tutti*, 33). Gre za to, da iz tega časa preizkušnje pridemo boljši, kot smo bili prej; da gradimo prihodnost bolj na tem, kar nas povezuje, kot na tistem, kar nas ločuje.

V prejšnjih desetletjih je Irak trpel zaradi katastrof vojn, nadloge terorizma in sektaških konfliktov, pogosto osnovanih na fundamentalizmu, ki ne more sprejeti mirnega sobivanja različnih etničnih in verskih skupin, idej in različnih kultur. Vse to je povzročilo smrt, uničenje, razvaline, ki so še vedno vidne, in to ne samo na materialni ravni: škoda je še globlja, če pomislimo na rane v srcih mnogih oseb in skupnosti, ki bodo potrebovale leta in leta za ozdravitev. In tu, med mnogimi, ki so trpeli, ne morem, da ne bi spomnil na jazide, nedolžne žrtve nespametnega in nečloveškega barbarstva, preganjane in ubite zaradi svoje verske pripadnosti, katerih sama identiteta in preživetje sta bila v nevarnosti. Zatorej: samo če nam uspe gledati se med seboj, s svojimi razlikami, kakor člani iste človeške družine, bomo lahko sprožili dejanski proces rekonstrukcije in prihodnjim generacijam zapustili boljši svet, pravičnejši in bolj človeški. V zvezi s tem je verska, kulturna in etnična raznolikost, ki že tisočletja zaznamuje iraško družbo, dragocen vir, iz katerega se mora zajemati, in ne ovira, ki jo je treba odstraniti. Danes je Irak poklican pokazati vsem, predvsem na Bližnjem vzhodu, da razlike ne smejo biti vzrok konfliktov, temveč jih moramo povezati v harmonijo v civilnem življenju.

Bratsko sožitje potrebuje potrpežljiv in iskren dialog, zaščiten s pravičnostjo in spoštovanjem prava. Ne gre za lahko nalogo: zahteva napor in prizadevanje vseh, da bi se rivalstvo in nasprotovanja presegli, ter pogovor, ki se začne pri najgloblji identiteti, ki jo imamo, to je, da smo otroci enega Boga in Stvarnika (*Nostra aetate*, 5). Na osnovi tega načela se Sveti sedež, tako v Iraku kot drugod, ne naveliča pozivati kompetentnih oblasti, naj vsem verskim skupnostim zagotovijo priznanje, spoštovanje, pravice in zaščito. Cenim ves napor, ki se je že vložil v tem smislu, ter pridružujem svoj glas glasu moških in žensk dobre volje, naj nadaljujejo delo v korist države.

Družba, ki nosi odtis bratske edinosti, je družba, v kateri člani med seboj živijo v solidarnosti. »Solidarnost nam pomaga videti drugega [...] kot svojega bližnjega, tovariša na poti« (*Poslanica za 54. svetovni dan miru*, 1. januar 2021). Gre za krepost, ki nas vodi v konkretna dejanja oskrbe



in služenja s posebno pozornostjo do najranljivejših in pomoči potrebnih. Mislim na tiste, ki so zaradi nasilja, preganjanja in terorizma izgubili svojce in drage osebe, dom in osnovne dobrine. A mislim tudi na vse ljudi, ki se vsak dan borijo v iskanju varnosti in sredstev za življenje, medtem ko naraščata brezposelnost in revščina. »Čutiti se odgovorne za šibkost drugih« (*Fratelli tutti*, 115) bi moralo navdihniti vsak napor za ustvarjanje konkretnih priložnosti tako na ekonomski ravni kot na področju vzgoje in skrbi za stvarstvo, naš skupni dom. Po krizi ni dovolj obnavljati, to je treba opraviti dobro: na način, da lahko imajo vsi dostojno življenje. Iz krize ne pridemo enaki kot prej; pridemo ali boljši ali slabši.

Kot odgovorni politiki in diplomati ste poklicani pospeševati ta duh bratske solidarnosti. Nujno je zoperstaviti se nadlogi korupcije, zlorabam moči in ilegalnosti, a to ni zadosti. Hkrati je treba zgraditi pravičnost, večati iskrenost in transparentnost ter okrepiti ustrezne institucije. Na ta način lahko raste stabilnost in se razvija zdrava politika, zmožna vsem, predvsem pa mladim – tako številnim v tej državi – ponuditi upanje na boljšo prihodnost.

Gospod predsednik, spoštovane oblasti, dragi prijatelji! Prihajam kot spokornik, ki nebesa in brate prosi odpuščanje za mnoga uničenja in krutosti, in prihajam kot romar miru v imenu Kristusa, vladarja miru. Koliko smo v teh letih molili za mir v Iraku! Sv. Janez Pavel II. ni varčeval z iniciativami, predvsem pa je za to daroval molitve in trpljenje. In Bog posluša, Bog vedno posluša! Na nas je, da poslušamo Njega, hodimo po njegovih poteh. Naj umolkne orožje! Naj se omeji njegovo širjenje, tukaj in vsepovsod! Naj se nehajo delni interesi, tisti zunanji interesi, ki jih ne zanima lokalno prebivalstvo. Naj se da glas graditeljem, ustvarjalcem miru! Malim, revnim, preprostim ljudem, ki hočejo živeti, delati, moliti v miru. Dovolj nasilja, dovolj ekstremizmov, frakcij, nestrpnosti! Naj se dodeli prostor vsem državljanom, ki želijo skupaj graditi to državo, v dialogu, poštenem in iskrenem, konstruktivnem soočenju; tistemu, ki si prizadeva za spravo in je za skupno dobro pripravljen postaviti lastne interese na stran. V teh letih je Irak poskušal postaviti temelje za demokratično družbo. V tem smislu je nepogrešljivo zagotoviti udeležbo vsem političnim, družbenim in verskim skupinam ter zagotoviti temeljne pravice vsem državljanom. Naj nihče ni obravnavan kot drugorazredni državljan. Spodbujam doslej opravljene korake na tej poti in upam, da se okrepi vadrina in sloga.



Tudi mednarodna skupnost mora opraviti odločilno vlogo pri pospeševanju miru v tej deželi in na celotnem Bližnjem vzhodu. Kot smo to videli med dolgim konfliktom v bližnji Siriji – od njegovega začetka v teh dneh mineva že deset let! – se izzivi vedno bolj tičejo celotne človeške družine. Zahtevajo sodelovanje na globalni ravni, da bi se pristopilo tudi k ekonomskim neenakostim in regionalnim napetostim, ki postavljajo v nevarnost stabilnost teh ozemelj. Zahvaljujem se državam in mednarodnim organizacijam, ki si v Iraku prizadevajo za rekonstrukcijo in za zagotovilo pomoči beguncem, notranjim preseljencem in tistim, ki se trudijo vrniti se na svoje domove, ko v državi zagotavljajo hrano, vodo, bivališča, zdravstvene in higienske storitve pa tudi programe, namenjene spravi in izgradnji miru. Pri tem ne morem mimo mnogih agencij, med katerimi so različne katoliške, ki že leta z veliko zavzetostjo pomagajo civilnemu prebivalstvu. Priti naproti osnovnim potrebam mnogih bratov in sester je dejanje dejavne ljubezni in pravičnosti ter prispeva k trajnemu miru. Upam, da države iraškemu narodu ne bodo umaknile iztegnjene roke prijateljstva in konstruktivnega zavzemanja, ampak bodo nadaljevale delo v duhu skupne odgovornosti z lokalnimi oblastmi ter brez vsiljevanja političnih in ideoloških interesov.

Verstvo mora po svoji naravi biti v službi miru in bratstva. Ime Boga ne more biti uporabljeno za »upravičevanje ubijanj, pregona, terorizma in zatiranja« (*Dokument o človeškem bratstvu*, Abu Dabi, 4. februar 2019). Nasprotno pa nas Bog, ki je ustvaril človeška bitja enaka v dostojanstvu in pravicah, kliče, naj širimo ljubezen, dobrohotnost, slogo. Tudi v Iraku želi Katoliška cerkev biti prijateljica vseh in preko dialoga na konstruktiven način sodelovati z drugimi verstvi za mir. Starodavna navzočnost kristjanov v tej deželi in njihov prispevek k življenju dežele predstavljata bogato dediščino, ki želi nadaljevati služenje vsem. Soudeležba kristjanov v javnem življenju kot državljanov, ki v polnosti uživajo pravice, svobodo in odgovornost, bo pričevala, da zdrav verski, etnični in kulturni pluralizem lahko prispeva k blaginji in harmoniji države.

Dragi prijatelji, še enkrat želim izraziti iskreno hvaležnost za vse, kar ste naredili in še naprej delate, da bi na koncu zgradili družbo, v katero so vtkanе bratska edinstvo, solidarnost in sloga. Vaša služba za skupno dobro je plemenito delo. Vsemogočnega prosim, naj vas podpira pri vaših odgovornostih in vas vodi po poti upanja, pravičnosti in resnice. Nad vsakega med



vami, na vaše družine in vaše drage ter na ves iraški narod kličem obilje božjega blagoslova. Hvala!

**Prevedla Andreja Červek, Radio Vatikan**

## **7.2 Medversko srečanju v Uru (na Kaldejskem)**

Drugi dan apostolskega potovanja v Irak je papež Frančišek začel s srečanjem z velikim ajatolom Sayyidom Alijem Al-Husaynijem Al-Sistaniem v mestu Najaf, ki je danes versko središče iraških šiitov. Zatem pa se je podal na planoto Ur, kjer se danes nahajajo ostanki enega najstarejših in najpomembnejših sumerskih mest, ki velja za rojstni kraj Abrahama – očaka, ki povezuje jude, kristjane in muslimane. In ravno tukaj se je 6. marca 2021 kmalu po 9. uri začelo medversko srečanje. Brala sta se odlomka iz Prve Mojzesove knjige in Korana, oba povezana z Abrahamom, sledila pa so pričevanja: dveh mladih – muslimana in kristjana, vernice verske skupnosti sabea mandea in pripadnika muslimanske skupnosti.

Papež Frančišek je v svojem govoru izpostavil pot miru, na kateri moramo ostati skupaj. Mir ne zahteva ne zmagovalcev ne premaganih, ampak brate in sestre, ki kljub nerazumevanju in preteklim ranam hodijo od konflikta k edinosti, je poudaril ter spodbudil h konkretnim korakom. Nujno je namreč vzgajati za bratstvo. Samo skupaj z drugimi se lahko ozdravijo rane preteklosti. Izstopiti moramo iz sebe, kajti potrebujemo drug drugega.

### **Govor papeža Frančiška na medreligijskem srečanju**

Ta blagoslovljeni kraj nas vrača k začetkom, k izvirom Božjega delovanja, k rojstvu naših verstev. Tu, kjer je živel naš oče Abraham, se nam zdi, da smo se vrnili domov. Tukaj je slišal Božji klic, od tod se je podal na potovanje, ki je spremenilo zgodovino. Mi smo sad tiste hoje in tistega potovanja. Bog je rekel Abrahamu, naj se ozre proti nebu in prešteje zvezde (1 Mz 15,5). V tistih zvezdah je videl obljubo svojega potomstva, videl je nas. In danes mi, judje, kristjani in muslimani, skupaj z brati in sestrami drugih verstev častimo očeta Abrahama, ko storimo kakor on: gledamo v nebo in hodimo po zemlji.



*Gledamo v nebo.* Ko po tisočletjih zremo isto nebo, se pojavijo iste zvezde. Razsvetljujejo najmračnejše noči, kajti sijajo *skupaj*. Nebo nam tako daje sporočilo edinosti: Najvišji nad nami nas vabi, naj se nikoli ne ločimo od brata, ki je ob nas. Božji *Onkraj* nas usmeri k bratu kot *drugemu*. A če želimo varovati bratstvo, ne moremo izgubiti izpred oči Neba. Mi, Abrahamovi potomci in predstavniki različnih verstev, čutimo, da imamo predvsem tole vlogo: pomagati našim bratom in sestram, da pogled in molitev dvignejo v Nebo. Vsi ga potrebujemo, kajti sami sebi nismo dovolj. Človek ni vsemogočen, sam ne more ničesar. In če izključi Boga, konča v čaščenju zemeljskih stvari. A dobrine sveta, zaradi katerih mnogi pozabijo na Boga in druge, niso razlog našega potovanja na zemlji. Dvignimo oči v Nebo, da jih bomo tako dvignili s pritlehnosti nečimrnosti; služimo Bogu, da bomo izstopili iz suženjstva jaza, kajti Bog nas spodbuja ljubiti. To je resnična vernost: častiti Boga in ljubiti bližnjega. V današnjem svetu, ki pogosto pozabi Najvišjega ali pa o njem ponuja popačeno podobo, so verniki poklicani pričevati njegovo dobroto, pokazati njegovo očetovstvo s svojim bratstvom.

S tega izvornega kraja vere, iz dežele našega očeta Abrahama, trdimo, da je *Bog usmiljen* in da je najbolj bogoskrunska žalitev oskrunjenje njegovega imena s sovraštvom do brata. Sovražnost, ekstremizem in nasilje ne nastanejo iz verskega duha: so izdajstva verstva. Mi verniki ne moremo molčati, kadar terorizem zlorablja verstvo. Nasprotno, na nas je, da jasno razkrojimo napačna razumevanja. Ne dovolimo, da bi luč Neba bila prekrita z oblaki sovraštva! Nad to deželo so se zgostili temni oblaki terorizma, vojne in nasilja. Trpele so vse etnične in verske skupnosti. Želel bi posebej spomniti na skupnost jazidov, ki je objokavala smrt mnogih moških in videla na tisoče žensk, mladih in otrok, ki so bili ugrabljeni in prodani kot sužnji ter podvrženi fizičnemu nasilju in prisilnemu spreobrnjenju. Danes molimo za vse, ki so doživeli to trpljenje, ki so še vedno pogrešani in ugrabljeni, da bi se kmalu vrnili na svoje domove. In molimo, da bi bili vsepovsod spoštovani in priznani svoboda vesti in verska svoboda: gre za temeljni pravici, kajti človeka naredita svobodnega, da zre Nebo, za katero je bil ustvarjen.

Ko je terorizem vdrl na sever te ljube dežele, je okrutno uničil del njene čudovite verske dediščine, med drugim cerkve, samostane in kraje čaščenja različnih skupnosti. A tudi v tistem temnem trenutku so sijale zvezde.



Mislím na mlade prostovoljce muslimane iz Mosula, ki so pomagali ponovno urediti cerkve in samostane, s tem pa so gradili bratska prijateljstva na razvalinah sovraštva, in na kristjane in muslimane, ki danes skupaj obnavljajo mošeje in cerkve. Profesor Ali Thajeel nam je tudi povedal o vrnitvi romarjev v to mesto. Pomembno je romati na svete kraje: to je najlepše znamenje hrepenenja po Nebu na zemlji. Zato je ključno in nujno ljubiti in varovati svete kraje s spominom na našega očeta Abrahama, ki je na različnih mestih proti nebu dvignil oltarje Gospodu (prim. 1 Mz 12,7-8; 13,18; 22,9). Veliki očak naj nam pomaga, da bomo iz svetih krajev naredili oaze miru in srečanja za vse! On je zaradi svoje zvestobe Bogu blagoslov za vse rodove (prim. 1 Mz 12,3); naj bo naša navzočnost danes tukaj, po njegovih sledeh, znamenje blagoslova in upanja za Irak, za Bližnji vzhod in za ves svet. Nebo se ni utrudilo nad zemljo: Bog ljubi vsak narod, vsako njegovo hčer in vsakega njegovega sina! Nikoli se ne utrudimo *gledati neba*, gledati te zvezde, iste, ki jih je ob svojem času gledal naš oče Abraham.

*Hodimo po zemlji.* Oči, uprte v nebo, Abrahama niso odvrnile, temveč so ga spodbudile, da je hodil po zemlji, se podal na potovanje, ki se bo po njegovih potomcih dotaknilo vseh stoletij in ozemelj. A vse se začne tukaj, z Gospodom, ki ga je »izpeljal iz Ura« (prim. 1 Mz 15,7). Njegova je torej bila *pot izhoda*, ki je vsebovala žrtve: moral je zapustiti zemljo, hišo in sorodstvo. A s tem ko se je odpovedal svoji družini, je postal oče družine narodov. Tudi nam se zgodi kaj podobnega: na poti smo poklicani zapustiti tiste vezi in navezanosti, ki nas zapirajo v naše skupine, preprečujejo nam, da bi sprejeli neskončno Božjo ljubezen in v drugih videli brate. Ja, treba nam je izstopiti iz nas samih, kajti *potrebujemo drug drugega*. Pandemija nam je dala razumeti, da »se nihče ne reši sam« (Okrožnica *Fratelli tutti*, 54). Pa vendar se vedno vrača skušnjava, da bi se distancirali od drugih. A »tisti 'Reši se, kdor se more' se bo naglo spremenil v 'Vsi proti vsem', in to bo slabše od pandemije« (36). V viharjih, skozi katere hodimo, nas ne bo rešila osamitev, ne bo nas rešilo zatekanje k okrepitvi oboroževanja in dvigovanju zidov, nasprotno, to nas bo vedno bolj oddaljilo in razjezilo. Ne bo nas rešila idolatrija denarja, ki zapira vase in povzroča prepade neenakosti, v katere se človeštvo pogreza. Ne bo nas rešilo potrošništvo, ki anesteziira misli in paralizira srce.

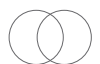
Pot, ki nam jo kaže Nebo, je neka druga, *je pot miru*. Ta zahteva, da, predvsem v viharju, ostanemo skupaj na isti strani. Sramotno je,



da nekdo – medtem ko smo vsi preizkušani s pandemično krizo in predvsem tukaj, kjer so konflikti povzročili veliko nesreče – lakomno misli na svoje zadeve. Ne bo miru brez podelitve in sprejemanja, brez pravičnosti, ki zagotavlja enakost in napredovanje za vse, začnši pri najšibkejših. Ne bo miru, dokler bodo drugi *drugi* in mi *mi*. Ne bo miru, dokler bodo zaveznitva proti nekemu, kajti zaveznitva nekaterih proti drugim samo povečujejo ločevanje. Mir ne terja ne zmagovalcev ne premaganih, ampak brate in sestre, ki kljub nerazumevanju in preteklim ranam hodijo od konflikta k edinosti. To prosimo v molitvi za ves Bližnji vzhod, posebej mislim na bližnjo, mučeno Sirijo.

Očak Abraham, ki nas je danes zbral v edinosti, je bil prerok Najvišjega. Starodavna prerokba pravi, da bodo narodi »svoje meče prekovali v lemeže in svoje sulice v srpe« (Iz 2,4). Ta prerokba se ni uresničila, nasprotno, meči in sulice so postali rakete in bombe. Kje se torej lahko začne pot miru? Pri tem, da se odpravimo sovražnikom. Kdor ima pogum gledati zvezde, kdor veruje v Boga, nima sovražnikov, s katerimi bi se boril. Ima samo enega sovražnika, ki stoji pred vrati srca in trka, da bi vstopil: *to je sovrašтво*. Medtem ko nekateri poskušajo imeti več sovražnikov kot prijateljev, medtem ko mnogi iščejo lastno korist na škodo drugih, pa tisti, ki gleda zveze obljub in sledi Božjim potem, ne more biti *proti* nekemu, ampak *za* vse. Ne more upravičevati nobene oblike zapovedovanja, zatiranja in zanemarjanja, ne more delovati na agresiven način.

Dragi prijatelji, je vse to mogoče? Oče Abraham, on, ki je znal upati proti vsakemu upanju (prim. Rim 4,18), nas opogumlja. Skozi zgodovino smo pogosto zasledovali preveč zemeljske cilje in vsak je hodil po svoje, a z Božjo pomočjo lahko to spremenimo na boljše. Na nas je, na današnjem človeštvu, in predvsem na nas, vernikih vsake veroizpovedi, da orodja sovrašтва preoblikujemo v orodja miru. Na nas je, da odločno pozivamo odgovorne v državah, naj naraščajoče bohotenje orožja odstopi mesto razdeljevanju hrane za vse. Na nas je, da umolknejo vzajemne obtožbe in se dá glas zatiranim in odvrženim na planetu: preveč jih je prikrajšanih za kruh, zdravila, izobrazbo, pravice in dostojanstvo! Na nas je, da na svetlo postavimo sumljive manevre, ki se vrtijo okoli denarja, in na vso moč zahtevamo, naj denar ne konča vedno in samo za ohranjanje nebrzdanega udobja nekaterih. Na nas je varovati skupen dom pred našimi zavzetimi plenilci. Na nas je spominjati svet, da je človeško življenje zato, ker je, in ne



za to, kar ima, in da so življenja še nerojenih, ostarelih, migrantov, moških in žensk vsake barve kože in nacionalnosti vedno sveta in so vredna enako kot življenja vseh! Na nas je imeti pogum in *dvigniti oči ter gledati zvezde*, zvezde, ki jih je videl naš oče Abraham, zvezde obljube.

Abrahamova pot je bila blagoslov miru. A ni bilo lahko: moral se je soočiti z boji in nepričakovanim. Tudi mi imamo pred sabo naključno pot, a kakor veliki očak moramo narediti *konkretne korake*, poromati pred odkritje obličja drugega, podeliti spomine, poglede in tišine, zgodbe in izkušnje. Ganilo me je pričevanje Dawooda in Hasana, kristjana in muslimana, ki si nista pustila vzeti poguma pred razlikami in sta skupaj študirala in delala. Skupaj sta zgradila prihodnost in se prepoznala kot brata. Tudi mi, da bi šli naprej, moramo skupaj narediti nekaj dobrega in konkretnega. To je pot, predvsem za mlade, ki ne smejo videti svojih sanj zlomljenih zaradi preteklih konfliktov! Nujno je, da se vzdajajo za bratstvo, za gledanje zvezd. To je resnična in dejanska nujnost; to bo najučinkovitejše cepivo za jutrišnji mir. Kajti vi, dragi mladi, ste naša sedanost in naša prihodnost!

Samo z drugimi se lahko ozdravijo rane preteklosti. Gospa Rafah nam je povedala o junaškem zgledu Najjya iz verske skupnosti sabea mandaea, ki je izgubil življenje med reševanjem družine svojega soseda muslimana. Koliko ljudi je tukaj, v tišini in brez zanimanja sveta, začelo poti bratstva! Rafah nam je prav tako povedala o neizrekljivem trpljenju zaradi vojne, ki je mnoge prisilila, da so zapustili domove in domovino ter odšli iskat prihodnost za svoje otroke. Hvala, Rafah, da si z nami podelila trdno odločnost, da ostaneš tu, v deželi svojih očetov. Naj tisti, ki jim to ni uspelo in so morali bežati, najdejo dobrohoten sprejem, vreden ranljivih in ranjenih oseb.

Ravno preko gostoljubnosti, ki je značilna za to deželo, je Abraham prejel obisk Boga in že skoraj nepričakovani dar sina (prim. 1 Mz 18,1-10). Mi, bratje in sestre različnih verstev, smo se srečali tukaj, doma, in od tod si želimo skupaj prizadevati, da bi uresničili sanje Boga: da bi človeška družina postala gostoljubna in sprejemajoča do vseh svojih otrok; da bi gledala v isto nebo in hodila v miru po tej zemlji.





## **Papež Francišek: Molitev Abrahamovih otrok na medreligijskem srečanju v Uru**

Tebi, vsemogočni Bog, naš Stvarnik, ki imaš rad človeško družino in vse, kar so tvoje roke ustvarile, se mi, Abrahamovi sinovi in hčere, ki pripadamo judovstvu, krščanstvu in islamu, skupaj z drugimi verniki ter osebami dobre volje zahvaljujemo, da si nam podaril kot skupnega očeta v veri Abrahama, znamenitega sinu te plemenite in drage dežele.

Zahvaljujemo se ti za njegov zgled moža vere, ki te je popolnoma ubogal, zapustil svojo družino, svoje pleme in svojo domovino ter odšel proti deželi, ki je ni poznal.

Še posebej se ti zahvaljujemo za njegovo junaško vero, ki jo je pokazal s pripravljenostjo žrtvovati svojega sina, da bi bil pokoren tvojemu ukazu. Vemo, da je bila to zelo težka preizkušnja, iz katere pa je izšel kot zmagovalec, ker je brez zadržkov zaupal Tebi, ki si usmiljen in ki vedno odpiraš nove možnosti za ponovni začetek.

Zahvaljujemo se ti, ker si z blagoslovom našega očeta Abrahama iz njega napravil blagoslov za vsa ljudstva.

Prosimo te, Bog našega očeta Abrahama, da nam podeliš močno vero, dejavno z dobrimi deli, torej vero, ki bo odprla naša srca Tebi in vsem našim bratom in sestram, ter neukrotljivo upanje, ki bo sposobno povsod opaziti tvoje obljube.

Vsakega od nas napravi za pričevalca tvoje ljubeče skrbi do vseh, še posebej do beguncev in brezdomcev, do vdov in sirot, do revežev in bolnikov.

Naša srca odpri za medsebojno odpuščanje in napravi nas za orodje sprave in graditelje bolj pravične in bratske družbe.

Sprejmi v svoje bivališče miru in luči vse pokojne, še posebej žrtve nasilja in vojne.

Pomagaj civilnim oblastem pri iskanju in najdevanju ugrabljenih oseb ter pri zaščiti še zlasti žena in otrok.



Pomagaj nam skrbeti za planet, skupni dom, ki si ga v svoji dobroti in velikodušnosti dal vsem nam.

Podpiraj naše roke pri obnovi te dežele in daj nam potrebno moč, da bomo pomagali tistim, ki so morali zapustiti svoje domove in zemljo, da se varno vrnejo in z dostojanstvom začnejo svoje novo, vedro in uspevajoče življenje. Amen.

**Prevedla Andreja Červek, Radio Vatikan**

### **7.3 Papež v Mosulu: Kličemo po tvojem odpuščanju ter prosimo za milost spreobrnjenja**

Papež Frančišek je tretji dan, 7. marca 2021, svoje 33. apostolsko potovanje začel z letom iz Bagdada v Erbil. Na letališču v Erbilu je bil najprej sprejem predsednika avtonomne dežele iraškega Kurdistanu ter verskih in civilnih oblasti te dežele. Sledilo je srečanje s predsednikom in predsednikom vlade avtonomne dežele iraškega Kurdistanu v predsedniški loži VIP letališča Erbil. Potem pa je sveti oče s helikopterjem odletel v Mosul, kjer je bila zadušna molitev za žrtve vojne na Hosh al-Bieaa (Trgu cerkve) v Mosulu.

#### **Papežev pozdrav med zadušno molitvijo v Mosulu**

Dragi bratje in sestre, dragi prijatelji!

Zahvaljujem se nadškofu Najeebu Michaelu za njegove besede dobrodošlice, še posebej pa sem hvaležen očetu Raidu Kallu in gospodu Gutaybiju Aaghu za njuni pretresljivi pričevanja.

Najlepša hvala, oče Raid. Pripovedovali ste nam o prisilnem izseljevanju številnih krščanskih družin iz njihovih domov. Tragično zmanjšanje Kristusovih učencev tukaj in na vsem Srednjem vzhodu je ogromna škoda ne samo za neposredno vpletene osebe in skupnosti, ampak za družbo samo, ki so jo zapustili. Dejansko je z različnostjo tako bogato kulturno in versko tkivo oslABLJENO zaradi enega, kateregakoli svojega člana, pa naj bo še tako majhen. Kakor na kateri od vaših umetniških preprog lahko ena izvlečena nit poškoduje celoto. Vi, oče, ste govorili tudi o bratski izkušnji, ki jo živite z muslimani, potem ko ste se vrnili v Mosul. Našli ste gostoljubnost, spoštovanje in sodelovanje. Hvala vam, oče, da ste podelili



ta znamenja Svetega Duha, ki daje cveteti v puščavi, in da ste nam nakazali, kako je mogoče upati v spravo in v novo življenje.

Gospod Aagha, spomnili ste nas, da je resnična identiteta tega mesta harmonično sobivanje oseb različnega izvora in kulture. Zaradi tega z velikim zadovoljstvom sprejemam vaše povabilo krščanski skupnosti, naj se vrne v Mosul ter ponovno prevzame sebi lastno vitalno vlogo v procesu ozdravitve in prenove.

Danes dvigamo svoje glasove v molitvi k Vsemogočnemu Bogu za vse žrtve vojne in oboroženih spopadov. Tukaj v Mosulu so tragične posledice vojne in sovražnosti več kot očitne. Kako kruto je, da je to deželo, zibelko civilizacije, prizadela tako nečloveška nevihta, ki je za sabo pustila uničene starodavne verske objekte in na tisoče in tisoče oseb, tako muslimanov kot kristjanov – jazidov, ki jih je terorizem kruto uničil – ki so bile prisilno izseljene ali pa ubite!

Danes ne glede na vse ponovno potrjujemo svoje prepričanje, da je bratstvo močnejše od bratomora, da je upanje močnejše od smrti ter da je mir močnejši od vojne. To prepričanje govori z bolj zgovornim glasom kakor sovraštvo in nasilje ter ne bo nikoli zadušeno v preliti krvi tistih, ki pačijo ime Boga tako, da hodijo po poteh uničevanja.

### **Papeževe uvodne besede v molitev**

Preden bomo molili za vse žrtve vojne v tem mestu Mosul, v Iraku in na celotnem Srednjem vzhodu, bi rad z vami podelil te misli:

- Če je Bog Bog življenja – in to je – nam ni dovoljeno ubijati bratov v njegovem imenu.
- Če je Bog Bog miru – in to je – nam ni dovoljeno iti se vojno v njegovem imenu.
- Če je Bog Bog ljubezni – in to je – nam ni dovoljeno sovražiti bratov.

Zdaj skupaj molimo za vse žrtve vojne, da jim Vsemogočni Bog podeli večno življenje in brezkončni mir ter jih sprejme v svoj ljubeči objem.



Molimo pa tudi za vse nas, da bi ne glede na versko pripadnost lahko živeli v sožitju in miru z zavestjo, da smo v Božjih očeh vsi bratje in sestre.

### **Papeževa molitev**

Najvišji Bog, Gospod časa in zgodovine. Ti si iz ljubezni ustvaril svet in ne nehaš izlivati na svoje stvaritve svojega blagoslova. Ti ne glede na ocean trpljenja in smrti, ne glede na skušnjave nasilja, krivičnosti in nepravičnega zaslužka spremljaš s svojo nežno Očetovsko ljubeznijo svoje sinove in svoje hčere.

Toda mi, ljudje, smo, nehvaležni za tvoje darove in raztreseni zaradi preveč posvetne zaskrbljenosti in ambicije, pogosto pozabili tvoje načrte miru in sožitja. Zaprli smo se vase ter v svoje sebične interese in smo brezbržni do Tebe in drugih zagradili vrata pred mirom. Tako se je ponovilo to, kar je prerok Jona slišal reči o Ninivah: zlobnost ljudi se je dvignila vse do nebes (prim. Jon 1,2). Proti nebu nismo dvigovali čistih rok (prim. 1 Tm 2,8), ampak se je z zemlje ponovno dvigal krik nedolžne krvi (prim. 1 Mz 4,10). Prebivalci Niniv so, kot stoji v Jonovi pripovedi, poslušali glas tvojega preroka in so v spreobrnjenju našli rešitev. Tudi mi, Gospod, medtem ko ti izročamo toliko žrtev sovraštva človeka proti človeku, kličemo tvoje odpuščanje ter prosimo za milost spreobrnjenja:

*Kyrie eleison! Kyrie eleison! Kyrie eleison!* (Sledila je kratka tišina.)

Gospod naš Bog, v tem mestu dva simbola pričujeta večno željo človeštva, da bi se ti približalo: mošeja Al-Nouri s svojim minaretom Al Hadba ter cerkev Naše Gospe z urnim zvonikom. Lep urni zvonik je, ki že več kot sto let spominja mimoidoče, da je življenje kratko in da je čas dragocen. Uči nas razumeti, da si nam ti zaupal svoj načrt ljubezni, miru in sprave, da bi ga skozi čas uresničili med kratkim odvijanjem našega zemeljskega življenja. Daj nam razumeti, da samo če ga brez odlašanja udejanjamo, bosta lahko zgrajena to mesto in ta dežela in bodo lahko zaradi bolečine trpeča srca ozdravljena. Pomagaj nam, da ne bomo preživeli časa v služenju svojim osebnim in skupinskim sebičnim interesom, ampak v službi tvojega načrta ljubezni. In ko bomo zašli s poti, daj, da bomo lahko prisluhnili glasovom resničnih Božjih ljudi in se pravočasno pokesali, da ne bi spet uničevali z razdejanjem in smrtjo.



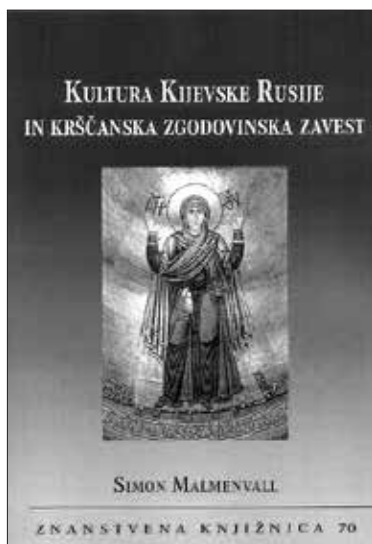
Izročamo ti tiste, katerih zemeljsko življenje je bilo prekinjeno z nasilno roko njihovih bratov, prosimo pa te tudi za tiste, ki so storili zlo svojim bratom in sestram. Naj se pokesajo ob dotiku moči tvojega usmiljenja.

*Requiem æternam dona eis, Domine, et lux perpetua luceat eis.  
Requiescant in pace. Amen.*

**Prevedel p. Ivan Herceg DJ, Radio Vatikan**

Ekumenski in medverski dialog živita tudi v času koronavirusa, kar nam izpričujejo številni dogodki in dokumenti, ki smo jih objavili, in so izraz ekumenske in medverske odprtosti na svetovni ravni, kar je tudi izziv, da bi dialog udeleževali na teoretičnem in praktičnem področju tudi v Cerkvi na Slovenskem.





*Znanstvena knjižnica 70*

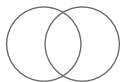
Simon Malmenvall

## **Kultura Kijevske Rusije**

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

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

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



Vinko Škafar

## Medverska molitev v Jasenovcu

*An Interreligious Prayer in Jasenovac, Croatia*

Na dan obnove očiščenja spomina in spomina na mučence vere v požeški škofiji na Hrvaškem je 26. marca 2021 v Spominskem območju Jasenovac<sup>1</sup> pri spomeniku kamnitega cveta katoliška škofija v Požegi prvič organizirala medversko molitev.

Pri molitvi so sodelovali najvišji cerkveni dostojanstveniki, in sicer iz Katoliške cerkve nadškof Giorgio Lingua, apostolski nuncij v Republiki Hrvaški, in Antun Škvorčević, požeški škof, iz Srbske pravoslavne cerkve Jovan Čulibrk, pakraško slavonski škof, iz Koordinacije judovskih občin v Republiki Hrvaški glavni rabin Luciano Moše Prelević in iz Islamske skupnosti Mevludi efendija Arslani, namestnik predsednika Mešihata. Medversko molitev je iz Jasenovca neposredno prenašal prvi program hrvaške televizije in hrvaški radio.

Na začetku programa so dijaki Katoliške gimnazije v Požegi prižgali jasenovskim žrtvam luči v središču spomenika cveta, Antun Škvorčević, predsednik Sveta za ekumenizem in dialog pri Hrvaški škofovski konferenci, pa je položil venec. Učenki Glasbene šole iz Požege Jana Mustapić (flavta) in Matea Šeremet (klavir) sta izvedli glasbeni program s skladbo J. Mouqueta »La Flute de Pan«.

---

1 V Jasenovcu so bili ubiti tudi duhovniki iz mariborske (lavantinske) škofije: Franc Grobler (25. 11. 1893–17. 10. 1942), Franc Kač (23. 11. 1907–17. 10. 1942), Janez Kodrič (1. 3. 1897–17. 10. 1942), Franc Orešnik (1908–9. 1. 1945), P. Anzelm Polak, križnik (8. 4. 1883–17. 10. 1942), Janez Rancigaj (12. 8. 1893–17. 10. 1942) in Jakob Sem (23. 7. 1908–20. 9. 1942?).

Škof Škvorčević je med pozdravom soudeležencev medverske molitve v Jasenovcu med drugim dejal: »Petek pred cvetno nedeljo je imenovan tudi 'žalostni petek'. Kot predstavniki različnih verstev smo se zbrali v Jasenovcu, da bi obudili spomin na dvajseto stoletje, ko je človeška misel potonila v brezna zla in so jo vladajoči sistemi spremenili v nasilje drug proti drugemu, ko je merilo človeštva postala nacionalna ali ideološka sebičnost, spremenjena v izključevalnost drugačnih. Sovraštvo se je izražalo z morilnostjo nad nedolžnimi. Danes je dan, ko v požeški škofiji na pobudo njenega ustanovitelja papeža Janeza Pavla II. s postom in molitvijo, kesanjem in odpuščanjem, s pokoro in žrtvijo skušamo 'očistiti zgodovinski spomin' (CD 91,15-16) s spominjanjem trpljenja nedolžnih in žrtev totalitarnih režimov prejšnjega stoletja. Prepričani smo namreč, da nimamo pravice, da bi to prepustili pozabi, toda prav tako nismo poklicani, da bi sodili njihovim morilcem, ampak da bi jih v molitvi vse izročili Bogu, edinemu pravičnemu sodniku, da bi jih s svojo usmiljeno ljubeznijo in odpuščanjem spravil s seboj in nas med seboj. Jasenovskim in drugim žrtvam katerekoli narodnosti, verske, ideološke ali druge pripadnosti izražamo spoštovanje, molimo za mir njihovih duš in z versko kulturo spomina, osvobojeni maščevalnih misli in občutkov, spodbujamo spravo in bratstvo med ljudmi. Papež Frančišek nas je med nedavnim obiskom v Iraku spomnil, da je 'bratstvo močnejše od bratomorstva, upanje je močnejše od smrti, mir močnejši od vojne'. Ta naša medverska molitev naj bo močnejši glas od glasu podcenjevanja in preziranja žrtev katerekoli vere ali narodnosti na naših prostorih, ki jim je povzročeno nasilje, in naj prizadevanje pomaga, da luč na hrvaškem nebu ne bo 'prekrita z oblaki sovraštva'. Sovraštvo do brata je največje onečaščenje Boga, ki je ustvaril človeka in ne sovraži nikogar.«

Ko je škof Škvorčević posamično pozdravljal udeležence medverske molitve, je dejal: »Od srca in s posebnim spoštovanjem pozdravljam predstavnika papeža Frančiška v Republiki Hrvaški, apostolskega nuncija mnsng. Giorgia Lingua, prevzvišenega pakračko-slavonskega škofa Jovana Čulibrka, gospoda Luciana Moša Prelevića, glavnega rabina Koordinacije judovskih občin na Hrvaškem, in Mevludija efendija Arslanija, namestnika Mešihata Islamske skupnosti na Hrvaškem. Z veseljem pozdravljam maturante Katoliške gimnazije v Požegi z ravnateljem Ivico Bedeničičem in profesorji, učence Glasbene šole v Požegi, ki z instrumentalno glasbo navdihujejo lepoto tega srečanja, in Scholo cantorum duhovnikov, ki s





koralnim petjem prispevajo duhovno moč k temu srečanju. Pozdravljam tudi vse vas, ki ste se nam pridružili po prenosu hrvaške televizije in hrvaškega radia. Naj Bog ljubezni in usmiljenja, odpuščanja in miru sprejme našo pokoro in molitev!«

Schola cantorum v sestavi Mario Večerić (vodja), Perica Matanović, Krunoslav Juraković in Krunoslav Siroglavić je odpela gregorijanski koral »Večna luč naj jim sveti, Gospod«. Sledila je medverska molitev.

Z molitvijo je začel nadškof Giorgio Lingua, apostolski nuncij v Republiki Hrvaški, in spregovoril: »Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo.« (Lk 23,34) To so nam zelo znane besede. Izrekel jih je Jezus v zadnjih trenutkih svojega zemeljskega življenja. Namenjene so tistim, ki so ga križali, krivično, mi pravimo – po zakonu, kot so mislili sovražniki. 'Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo.' Besede, ki si jih ne upam niti ponoviti, posebno na kraju, kot je ta, kjer bi lahko delovale kot preveliko, dejal bi, neodpustljivo pomanjkanje spoštovanja do tistih, ki so tukaj strašno trpeli vse do tragične smrti. Tu smo z globokim spoštovanjem, na tem kraju, na katerem se vsako leto vračamo, zmagovalci in poraženci, krivci in nedolžni. V tem trenutku mislimo na številne druge podobne kraje. Kraje mučenj in zla človeka do človeka, kjer so včasih krivci in nedolžni, zmagovalci in premaganci, menjavali vloge. Z mislijo na vsa koncentracijska taborišča, kraje diskriminacij in trpljenja, tistih včerajšnjih in žal tudi teh današnjih, ne želimo nikogar izključiti. Tukaj smo, da se ne bi ponovile napake iz preteklosti, trkamo se na prsi zaradi sedanjih krivic, ko poslušamo Božjo besedo, izrečeno prvemu morilcu, Kajnu, in namenjeno tudi nam: 'Kaj si storil? Glas krvi tvojega brata vpije iz zemlje k meni.' (1Mz 4,10) Tu smo z očmi usmerjenimi k Tistemu, ki je bil ubit, preboden, zasramovan in prezrt od tistih, ki so menili, da delajo dobro, in je tako postal za nas, kristjane, simbol vseh, ki so jih krivično umorili. Radi bi imeli pogum in moč sprejeti Jezusove besede: 'Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo.' Toda te besede nas dvakrat pohujšujejo. Zato ker Jezus ni samo prosil, da se ne gleda na njihove grehe, ampak jih je celo na neki način 'opravičil', svoje morilce, ko je dejal: 'saj ne vedo, kaj delajo'. Sočutno je gledal s križa, saj je vedel, da jih je Satan zaslužnil. Opravičeval je tiste, ki so ga umorili. Neverjetno! Zdi se nam, da je že odpustiti preveč ali da je dovolj prositi odpuščanje, toda nikoli opravičiti. Nemogoče! Kakšna neumnost. Če morda ne bi prišli do te 'neumnosti križa', nikoli ne bi dosegli resnične sprave. Morda ni drugega



načina, da očistimo spomin, kot da gremo skozi to 'neumnost odpuščanja'. Nihče ne želi skriti resnice ali zmanjšati teže tega, kar je bilo storjeno. Toda nesporna je resnica: kakršenkoli je bil zločin, ga odpuščanje presega, tisto odpuščanje, ki gre vse do 'opravičenja'. Prosim za odpuščanje v imenu vseh tistih, ki so si tukaj ali drugje okrvavili roke z zločini proti človeštvu. Samo tako lahko ponovno pogledamo v oči drug drugemu kot bratje, ker smo vsi bratje in sestre. Krivci in nedolžni. Tisti, ki jim je bilo odpuščeno, in tisti, ki so pokazali usmiljenje. Če se prepoznamo kot bratje v krivdi, se bomo prepoznali kot bratje tudi v odpuščanju. Tisti, ki se jih želimo spomniti, da jih ne bi pozabili, nam bodo hvaležni. Ti vedo, da bodo tistemu, ki goji maščevanje, vrata Večnosti vedno zaprta. Nasprotno pa se široko odpirajo tistim, ki imajo pogum odpustiti vse do opravičenja. Kajti v Bogu ni sovraštva niti maščevanja. Vanj vstopajo samo usmiljeni: 'Blagor usmiljenim, kajti usmiljenje bodo dosegli.' (Mt 5,7) On, On je Usmiljeni Bog.«

Nato je povabil navzoče, da z zbranim verniškim srcem zaupajo Bogu vse nedolžno umorjene ljudi jasenovškega taborišča, žrtve vseh narodnosti, verstev, svetovnih nazorov ali političnih opredelitev bodisi med drugo svetovno vojno ali neposredno po njej, in da v njegovi ljubezni, ki je močnejša od smrti, najdejo svoj mir in dostojanstvo, ki jim ga je odvzelo človeško sovraštvo. Molitvene namene sta izrekla Miroslav Paulić in Leonardo Đaković, profesorja Katoliške gimnazije v Požegi. Navzoči so na posamezne namene odgovarjali z zapetim vzklikom »Prosimo te, usliši nas!«. Schola cantorum pa je odpela gregorijanski koral »Gospod, daj jim večni pokoj«.

Pravoslavni duhovnik Blagoja Đukić in protodiakon Milan Tomašić sta zapela himno jasenovskim mučencem in molila za vse žrtve jasenovškega taborišča. Nato je Jovan Čulibrk, pakraško-slavonski pravoslavni škof, udeležencem medverske molitve med drugim dejal: »Na kraju, kjer je stal Kristusov križ, na Golgoti, tristo let ni bilo nič, toda od ust do ust, od ušes do ušes, od človeka do človeka, od otroka do otroka, od starega očeta do vnuka se je govorilo in prenašalo poročilo o tem, kje je bil križan, kje je bil pokopan, kje je vstal in kje je odšel v nebesa. In ko je prišla cesarica Helena, mati cesarja Konstantina, v Jeruzalem, so naenkrat zaživel ti sveti kraji, kraji trpljenja, kraji vstajenja, kraji, ki vse človeštvo objemajo s svojo ljubeznijo v besedah 'Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo!', in na njih so zgradili cerkve, katerih geslo je prav to: 'Oče, odpusti jim, saj ne vedo,



kaj delajo.' Tako je tudi ta kraj trpljenja najprej dobil 'kamniti cvet', in šele po mnogem trpljenju in ob mnogih prepovedih je bila postavljena cerkev v Jasenovcu kot odsev Jeruzalema. Zgrajen je bil samostan in kdo ve kaj bo še mogočni Bog storil na tem kraju, da bi zaznamoval žrtev v Jasenovcu, ki je vsečloveška, vsezdružujoča – kar vidimo tukaj med nami – žrtev kot znamenje Božjega odpuščanja. Ko bo Gospod prišel soditi svet, ko pride Mesija, bo za nekatere prvič, za druge drugič vstopil skozi vrata Jeruzalema, ki se imenujejo 'Ša' ar-Rahamim', kar pomeni 'vrata usmiljenja', in bo z usmiljenjem sodil svet. Gotovo bo pred temi vrati tudi ta kraj in se bodo s prestola, s katerega bo Mesija sodil svet, prepoznale tudi jasenovške vode in stolpi, predvsem pa jasenovško usmiljenje. V njem (v Mesiji) se bo prepoznalo jasenovško usmiljenje, s katerim bo Bog vsem sodil.«

Luciano Moše Prelevič, glavni rabin Koordinacije judovskih občin v Republiki Hrvaški, je v svojem govoru dejal: »Skupščinski modreci postavljajo vprašanje: Če je Bog vsemogoč, vemo, da je vsemogoč, zakaj je ustvaril samo Adama, in ne vsega človeštva naenkrat, takoj vse? In skupno odgovarjajo: Adama je ustvaril kot prvega človeka, da bi vsi ljudje izhajali od njega, kar pomeni, da imamo poleg enega nebeškega Očeta tudi enega zemeljskega očeta, in to dela vse ljudi na svetu enake, vse za brate in sestre, eno veliko družino. Drugi odgovor je: Bog je ustvaril samo Adama, da bi se naučili veliko lekcijo: če bi nekdo umoril Adama, bi umoril ves svet. Iz tega izhaja tudi nasprotno, 'kdor reši enega človeka, je rešil ves svet'. Vsaka žrtev, ki je bila tukaj umorjena, predstavlja ves svet. Tega se vedno spominjajmo.« Nato je sledila molitev v hebrejščini: »Dobri Bog, usliši molitev naših dragih rajnih, ki molijo za nas. Usmili se zaradi svojega velikega imena in zaradi tistih, ki so bili zverinsko umorjeni zaradi svetosti tvojega imena, sežgani na ognju, zadušeni v ognju in plinskih celicah, ker so ostali zvesti tebi, in nam podeli dolgo ter srečno življenje. Amen.«

Mevludi efendija Arslani, namestnik predsednika Mešihata Islamske skupnosti v Republiki Hrvaški, je najprej izrekel molitev v arabščini/dovu za žrtve Jasenovca: »Prosimo te, dragi Bog, da bo žalost upanje, maščevanje pravica, da bo solza molitev, da se več nikomur in nikoli ne ponovi Jasenovac in noben zločin tega sveta. Amin.« Schola cantorum je sklenila medversko molitveno srečanje s skladbo Anzelma Canjuge »Blagor čistim v srcu« (Mt 5,8).



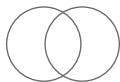
Domači škof Škvorčević je v zahvalni besedi ob sklepu med drugim dejal: »To medversko molitveno slavje končujemo z besedami iz Knjige modrosti: 'Duše pravičnih pa so v Božji roki in nobeno trpljenje jih ne bo doletelo. V očeh neumnih se zdijo mrtvi, njihov odhod velja za polom in njihovo potovanje proč 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.' (Mdr 3,1-5) Od srca hvala vsem, ki ste s sočutnim molitvenim srcem izkazali spoštovanje do umorjenih nedolžnih v Jasenovcu in drugih krajih trpljenja ter jih izročili Božji ljubezni, ki je močnejša od smrti. Zahvaljujem se hrvaški televiziji in hrvaškemu radiu, da sta z neposrednim prenosom omogočila številnim dobrosrčnim ljudem, da so se nam pridružili v molitvi. Bog naj nas vse blagoslovi in ohrani!«

Medverski molitveni program sta sklenila Žarko Dominik Jakovjević (trobenta) in Ana Orić iz Glasbene šole Požega z izvedbo »Koncerta št. 1« L. Kogana.

**(Informativna katolička agencija /IKA/, 26. 3. 2021)**

**Prevedel Vinko Škafar**





Simon Malmenvall

## **»V službi vere, kulture in miru«: zadnje obdobje odnosov med Rusko pravoslavno cerkvijo in Katoliško cerkvijo v Sloveniji**

*»In Service of Faith, Culture and Peace«: Recent Period of Relations between the Russian Orthodox Church and Catholic Church in Slovenia*

V zadnjih desetletjih so se kot simbolno in praktično izhodišče srečevanja, spoznavanja in sodelovanja med Rusko pravoslavno cerkvijo in Katoliško cerkvijo v Sloveniji uveljavile vsakoletne državne in verske slovesnosti pri t. i. Ruski kapelici. Te so v prvi vrsti posvečene ohranjanju spomina na umrle ujetnike ruske imperialne vojske, ki jih je med prvo svetovno vojno pod prelazom Vršič pri Kranjski Gori zasul snežni plaz. Odnosi med obema (krajevnima) Cerkvama se tako umeščajo v širše kulturno in mednarodnopolitično dogajanje, katerega prvotni in sestavni del je prav liturgično spominjanje pokojnih, od koder se razvija ekumensko povezovanje, vse to pa je prepleteno s prepoznavanjem skupnih korenin in grajenjem prijateljstva med dvema slovanskima narodoma, slovenskim in ruskim. Tu se ponuja tudi povezava s Srbsko pravoslavno cerkvijo, ki na omenjenih slovesnostih redno sodeluje ob navzočnosti svojih visokih predstavnikov, saj kanonično ozemlje njene zagrebško-ljubljanske metropolije zajema celotno območje Slovenije in severni del Hrvaške. V tem pogledu se je ključno zavedati dejstva, da so bili dolga desetletja in davno pred ustaljeno javno odmevnostjo slovesnosti pod Vršičem kranjskogorski domačini tisti, ki so kot človekoljubi, Slovenci in v pretežni meri tudi katoliški verniki skrbeli za pravoslavno kapelico. Zato je za Katoliško cerkev v Sloveniji

pomembno, da se že vzpostavljenemu »ekumenskemu terenu« ne odpove in ga ne prepusti izključno posvetnim hotenjem.

Najnovejše obdobje stikov med Rusko pravoslavno cerkvijo in Katoliško cerkvijo v Sloveniji odločilno zaznamuje sprejetje blejske ekumenske izjave (*Izjava za javnost ob ekumenskem pogovoru na Bledu: mirovno poslanstvo krščanskih Cerkva*) julija 2016. Izjavo je mogoče opredeliti kot duhovni odmev obeleževanja stote obletnice nesrečnih dogodkov pod Vršičem, ko je Slovenijo obiskal tudi predsednik Ruske federacije Vladimir Putin. Vredno je omeniti, da je ob tej priložnosti rusko cerkveno delegacijo vodil volokolamski metropolit Hilarijon (Alfejev), vodja oddelka za zunanje zadeve moskovskega patriarhata in eden najbolj prepoznavnih sodobnih pravoslavnih teologov, katerega dela so prevedena v večje evropske jezike. Izjavo so podpisali naslednji dostojanstveniki: na ruski strani kronštatski škof in sanktpeterburški vikar Nazarij (Lavrinenko), na srbski zagrebško-ljubljanski metropolit Porfirije (Perić), na slovenski pa takratni celjski škof Stanislav Lipovšek in evangeličanski škof Geza Filo. Omenjeni dokument se izrecno sklicuje na smernice zgodovinsko pomenljive *Skupne izjave papeža Frančiška in Kirila, patriarha Moskve in vse Rusije*, podpisane februarja 2016 v Havani. Blejska izjava poudarja nadaljevanje ekumenskih pobud in zavzemanje za mir, spravo in prečiščen zgodovinski spomin tako v razmerju do različnih krščanskih Cerkva in skupnosti kakor tudi do evropskih narodov. Njeni podpisniki priznavajo, da kristjani v preteklosti niso bili vedno graditelji miru, o čemer pričujejo številna preganjanja drugače verujočih in tudi primer prve svetovne vojne, ki je bila največji spopad znotraj krščanskega sveta dotlej. Prav zaradi takih izkušenj in vse večje uničevalnosti vojskovanja so krščanske Cerkve v 20. stoletju odločneje stopile na pot miru. Zavedajo se, da je mir najprej »božje delo in božji dar«, kar se odraža ob vsakem bogoslužju, v katero je nujno vtkana prošnja Bogu za mir.

Naslednji korak v poglobljanju odnosov z Rusko pravoslavno cerkvijo predstavljajo ekumenski pogovori v cistercijanski opatiji v Stični julija 2019. Takrat je rusko delegacijo vodil peterhofski škof in sanktpeterburški vikar Siluan (Nikitin), ki opravlja tudi službo rektorja Sanktpeterburške duhovne akademije, druge največje teološke fakultete na kanoničnem ozemlju moskovskega patriarhata. Škof Siluan je med drugim izrazil željo po vzpostavitvi uradnih stikov med Sanktpeterburško duhovno akademijo



in Teološko fakulteto Univerze v Ljubljani, čemur sta z veseljem pritrdila škof Lipovšek in takratni dekan Teološke fakultete Robert Petkovšek. Zagrebško-ljubljanski metropolit Porfirije, ki hkrati opravlja službo profesorja na Pravoslavni teološki fakulteti Univerze v Beogradu, je v tem kontekstu poudaril pomembnost tradicionalne zavesti o neločljivi povezanosti med teologijo, molitvijo in Cerkvijo. Nadgradnjo in uresničitev ekumenskih pogovorov v Stični prinaša sporazum o trajnem sodelovanju med Teološko fakulteto in Sanktpeterburško duhovno akademijo, ki je bil sklenjen novembra 2020. Sporazum omogoča individualne študijske in raziskovalne izmenjave profesorjev in študentov višjih letnikov, sodelovanje na znanstvenih srečanjih in skupne objave. Vzpostavitev uradnih stikov ima pomembno simbolno razsežnost, saj Teološka fakulteta in z njo Katoliška cerkev v Sloveniji dobiva prvega akademskega sogovornika iz Vzhodne Evrope, s čimer krepi svojo zavezanost pristnemu ekumenskemu dialogu na znanstvenoizobraževalnem področju.

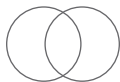
Sodobne katoliško-pravoslavne odnose in njihove izpeljave znotraj Ruske pravoslavne cerkve, kakor se odražajo v različnih dokumentih, dogodkih in javnih odzivih njenih visokih predstavnikov, je mogoče povzeti s prepoznavanjem določenih ponavljajočih se tem. Prvo temo in hkrati pomemben napredek na področju katoliško-pravoslavnega dialoga predstavlja kontinuiteta pontifikatov Benedikta XVI. in Frančiška, ko se ruski pravoslavni strani zdi, da se je Katoliška cerkev verjetno dokončno odpovedala uniatski metodi. To je povezano z dejstvom, da sedanji Rim v javno manj izpostavljeni meri kakor v času Janeza Pavla II. podpira želje in prizadevanja Ukrajinske grškokatoliške cerkve, ki jo Ruska pravoslavna cerkev razume kot »moteč« dejavnik v zgodovini katoliško-pravoslavnih odnosov na območju Vzhodne Evrope, njen ponovni razcvet po razpadu Sovjetske zveze pa vsaj nekoliko pristransko prikazuje kot politično pogojeno »širjenje« na tradicionalno rusko pravoslavno kanonično ozemlje v okviru Ukrajine in Belorusije. Podobno previdno ravnanje Katoliške cerkve odraža redkost njenih uradnih stališč do Ruske pravoslavne cerkve, zaradi česar ni mogoče govoriti o katoliškem vmešavanju v aktualni pereči spor med moskovskim in konstantinopelskim patriarhatom glede vzpostavitve avtokefalnega in enovitega pravoslavnega cerkvenega telesa na ozemlju Ukrajine. Bistvo težave je v temeljno različnem pogledu na Pravoslavno cerkev Ukrajine, ki od leta 2019 ob podpori ukrajinskih državnih oblasti nadomešča prejšnji samooklicani kijevski patriarhat, katerega nastanek sega v leto 1992.



Omenjena organizacija po mnenju Moskve deluje v nasprotju s kanonično splošno priznano in po številu duhovnikov močnejšo Ukrajinsko pravoslavno cerkvijo s statusom avtonomije (ne pa avtokefalnosti), ki spada pod okrilje moskovskega patriarha. Verska in politična trenja so se v zadnjem obdobju zaostрила vse do prekinitve evharističnega občestva znotraj pravoslavne sveta. Tu na enem bregu stoji Moskva, ki jo potihoma podpira večina pravoslavnega episkopata med štirinajstimi obstoječimi avtokefalnimi Cerkvami, na drugem pa stojijo Konstantinopel, aleksandrijski patriarhat, atenska in ciprska metropolija, ki zagovarjajo legitimnost svojega priznanja Pravoslavne cerkve Ukrajine. Večje zaupanje pravoslavne Moskve do katoliškega Rima se kaže tudi v skupni podpori verski svobodi in tradicionalni družini, za katero je značilno, da v zahodnem svetu izgublja svoj (normativni) pomen. S tem je povezano tudi prizadevanje za pomoč preganjanim kristjanom v arabskih in drugih večinsko muslimanskih državah, ki jim zahodni politiki in mnenjski voditelji ne posvečajo veliko pozornosti. Tretjo temo, pri čemer se trenutno zdi, da jo bolj od Rima izpostavlja Moskva, pa je mogoče prepoznavati v opozorilih ruskih pravoslavnih dostojanstvenikov o nevarnosti take sekularizacije, o kateri ni več mogoče trditi, da prihaja zgolj »od zunaj«, temveč (lahko) poteka tudi znotraj Cerkve same. Omenjena obrambna drža se med drugim kaže v podpiranju kakovostne, a hkrati z izročilom in molitveno-liturgičnim življenjem usklajene teološke izobrazbe, kar je bilo mogoče slišati tudi v okviru ekumenskih pogovorov v Stični.







Samo Skralovnik

## **Maksimilijan Matjaž, novi celjski škof, zavezan ekumenski in dialoški misli**

*Maksimilijan Matjaž, the New Bishop of Celje,  
Committed to Ecumenical and Dialogical Thought*

Papež Frančišek je po skoraj treh letih izpraznjenega škofijskega sedeža mesta grofov za novega celjskega škofa imenoval dr. Maksimilijana Matjaža, duhovnika mariborske nadškofije. Nasledil je škofa Stanislava Lipovška, ki je leta 2018, ko je dopolnil 75 let, papežu Frančišku v skladu s splošno prakso Katoliške cerkve ponudil odstop.

V nadaljevanju ne bomo povzemali dosedanjega življenja, izobraževanja in delovanja novega škofa v Celju, saj so to storile že mnoge revije in mediji, temveč bomo orisali in povzeli njegovo ekumensko dejavnost in misel, ki doslej nista bili poudarjeni. Prizadevanje za dialog usmerja pogled Cerkve v prihodnost in je v današnjem prostoru, izpostavljenem globalnemu prepihu, ena od prioritarnih nalog vesoljne Cerkve. Že papež Janez Pavel II. je v svoji znameniti okrožnici *Da bi bili eno (Ut unum sint)* predstavil dialog kot prednost in obvezno pot, na kateri se odkriva bogastvo drugih. Po tej poti sta svoj pontifikat nadaljevala oba njegova naslednika, Benedikt XVI. in Frančišek.

### **Teološki dialog v besedi**

»Pri tem postaja vedno bolj jasno, da vseh različnih mednacionalnih in medverskih konfliktov ne bo mogoče reševati brez poglobljenega

poznavanja temeljnih kulturnih, verskih in narodnih vrednot, ki predstavljajo humus vsake družbe. Najučinkovitejši način preprečevanja bodočih spopadov in vojn je vzgoja za dialog, ki mora potekati tako med posamezniki kot med kulturami. Samo to bo lahko pripeljalo do boljšega poznavanja in spoštovanja drug drugega ter do medsebojnega sodelovanja,« zapiše dr. Matjaž v uvodniku v posebno številko revije *Edinost in dialog* (2016), ki je obravnavala različne vidike dialoga in ekumenske teologije v njihovem soočanju s sodobnimi izzivi. Spori in krize se gotovo ne morejo rešiti zgolj z akademskim teološkim dialogom, saj je »potrben tudi praktičen ekumenizem dejavne ljubezni«, vendar, nadaljuje, »lahko tudi poglobljen premislek o vprašanjih, ki nas povezujejo ali ločujejo, vodi k večjemu medsebojnemu zaupanju in ustvarjalnemu sodelovanju v dobro vseh.«

Dr. Matjaž je kot glavni in odgovorni urednik zadnja leta urejal revijo *Edinost in dialog*. Ob ustanovitvi *Inštituta za ekumensko teologijo in medreligijski dialog*, poimenovanega po Stanku Janežiču, še enem velikanu ekumenske misli na Slovenskem, je Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani z Enoto v Mariboru prevzela uredništvo in izdajanje nove serije osrednje slovenske ekumenske revije s tradicijo, ki sega v leto 1927 in je v prenovljeni podobi izšla leta 2013. Zaradi novih vsebinskih in organizacijskih razmer jo je preoblikoval v mednarodno znanstveno revijo z recenzijo, ki se je uvrstila v pomembne mednarodne baze znanstvenih publikacij: ATLA Religion Database (American Theological Library Association); ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities); IxTheo (Index Theologicus); RTA (Religious and Theological Abstracts); Scopus.

Revija je pod uredništvom dr. Matjaža ohranila tradicijo ekumenske ideje, ki se v novih verskih in kulturnih razmerah usmerja tudi v dialog z drugimi verstvi, ter tako v slovenskem prostoru spodbujala najširši teološki in medkulturni dialog. Revija je pod vodstvom dr. Matjaža v relativno kratkem času postala prepoznavna tudi v mednarodnem prostoru, kar na svoj način odraža dejstvo, da zadnji dve leti ne izdaja več ene številke letno, temveč dve. Vsaka številka je bila skrbno načrtovana in posvečena posebni ekumenski oz. medverski temi.

V nadaljevanju bomo navedli samo nekaj primerov. Druga številka v letu 2020 in pričujoča, prva v letu 2021, je v sodelovanju s *Centrom judovske*



*kulturne dediščine Sinagoga Maribor* in s podporo raziskovalnega programa *Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti* P6-0262(A) ARRS obeležila 55. obletnico objave koncilске izjave *Nostra Aetate*, ki je omogočila sistematičen dialog med Katoliško cerkvijo in judovstvom. V drugi številki letnika 2019 in v prvi številki letnika 2020 je revija objavila tematske razprave o dialogu med kristjani in muslimani. Številka letnika 2017 je obeležila spomin petstoletnice reformacije, ki je omogočil nov pogled na dogodke v 16. stoletju, ki so vodili do razkola ...

Na začetku izhajanja nove serije revije je dr. Dolenc v uvodniku povzel vlogo in mesto revije in s tem tudi njenega glavnega in odgovornega urednika: »Menim, da je ekumenski duh premagovanja ločilnih zidov in iskanja 'edinosti v različnosti' v slovenskem prostoru živo navzoč vse od blaženega A. M. Slomška dalje. Saj se vendar vsi trudimo hoditi za Njim, ki 'je naš mir,' za Njim, 'ki je iz obeh napravil eno, s tem da je podrl steno pregrade, to je sovraštvo' (Ef 2,14). Zlasti se je ta duh okreplil v preteklem stoletju, s koncilom pa je postal nepreklicna odločitev in zaveza celotne Cerkve in samoumevna razsežnost našega oznanjevanja. Tega duha so med nami budili navdušenci in garači ob reviji *Kraljestvo božje* in ekumenskem zborniku *Vedinosti*, ki sta predhodnika pričujoče revije *Edinost in dialog*.«

## **Teološki dialog v dejanjih**

Revija je v svojem kratkem obstoju organizirala dva večja in odmevnejša simpozija. Prvega leta 2014 z naslovom *Teologija v dialogu*. V sedemdesetih in osemdesetih letih prejšnjega stoletja (od 1974 do 1990) so tri teološke fakultete v bivši skupni državi (obe katoliški - v Ljubljani in Zagrebu - ter pravoslavna v Beogradu) priredile devet medfakultetnih ekumenskih simpozijev. Misel o nadaljevanju te dediščine je bila večkrat izražena s strani vseh treh fakultet, določen sklep o oživitvi pa je nastal ob mednarodnem ekumenskem in medverskem simpoziju v okviru prireditev Maribora kot Evropske prestolnice kulture jeseni 2012 v Mariboru. Ob 40. obletnici prvega od medfakultetnih simpozijev, ki je bil v Mariboru (1974), in upoštevajoč nov politični in kulturni okvir, je v Mariboru od 16. do 18. oktobra 2014 potekal mednarodni ekumenski simpozij *Teologija v dialogu*, ki je napovedal ponovno oživitev ekumenske in dialoške tradicije v Mariboru in Sloveniji. Na simpoziju je sodelovalo več kot 50 domačih



in tujih strokovnjakov in doktorskih študentov. Med ključnimi organizatorji je bil prav dr. Matjaž, ki izvedbo tudi finančno omogočil, saj je bil simpozij organiziran vzporedno z mednarodno znanstveno delavnico *Moč in nemoč besede v družbenem dialogu*, katere nosilec je bil dr. Matjaž.

Drugega je revija organizirala aprila 2021 vzporedno s posebnima številka, ki sta obeležili 55. obletnico objave koncilске izjave *Nostra Aetate*. Simpozij obravnava teološka, zgodovinska in kulturna vprašanja, oblikovana v zadnjih desetletjih, in poudari poseben status judovsko-katoliškega dialoga, saj judovske korenine krščanstva na edinstven način določajo njun medsebojni dialog in medsebojno razumevanje. Na simpoziju je sodelovalo 40 domačih in tujih strokovnjakov. Prvopodpisani organizator tega dogajanja je dr. Matjaž.

Kot glavni in odgovorni urednik je dr. Matjaž tudi član Slovenskega ekumenskega sveta, ki je bil z odlokom slovenskih škofov ustanovljen leta 1965 in leta 2017 preoblikovan v Komisijo za ekumenizem in medreligijski dialog pri Slovenski škofovski konferenci. Komisija ima posebno nalogo, da v duhu drugega vatikanskega koncila spremlja, animira in usmerja mnogovrstne pobude, da bi kristjani v večji meri uresničevali Jezusovo zapoved o edinosti in ljubezni, ki je razpoznavno znamenje Jezusovih učencev (Jn 13, 35). V tem duhu je bil pobudnik in soorganizator več ekumenskih in medreligijskih dogodkov in omizij, ki so se zvrstili zadnja leta v času tedna ekumenske edinosti: leta 2015 omizje z naslovom *Od konflikta do občestva: dialog med katoliško in luteransko teologijo*, 2016 omizje z naslovom *Ali se je v Evropi zgodil trk civilizacij*, 2017 omizje z naslovom *Na sledi evropski prelomnici: Martin Luter 500 let kasneje*, istega leta tudi predstavitev revije in knjige *Post – pot v življenje* avtorja dr. Vladimira Vukašinovića s Pravoslavne teološke fakultete v Beogradu.

## Od besede do skupnosti

Nenazadnje je nujno omeniti tudi strokovne in znanstvene razprave dr. Matjaža, od katerih je mnoge posvetil prav ekumenizmu in dialogu. Omejili se bomo na »jagodni izbor«. V zborniku *V edinosti* 64 (2009), predhodniku revije *Edinost in dialog*, je objavil razpravo z naslovom *Apostol Pavel – glasnik in orodje edinosti: razmišljanje ob Tednu krščanske edinosti*. Med



drugim poudari: »Apostol Pavel v svojih pismih vedno znova nagovarja temo edinosti. Hrepenenje po edinosti se kaže kot eden najmočnejših vzgibov, ki ga žene kot človeka, kot Juda in kot Kristusovega služabnika. Zaveda se, da sta needinost in razdor prva in usodna posledica greha. O tem ga uči odrešenjska zgodovina vse od Adama do Kristusa in do Kristusove Cerkve. Apostol razmišlja o edinosti na treh ravneh: kot človek, kot Jud in kot kristjan. Vsaka od teh treh ravni ima svoje izhodišče oziroma svoj kraj – topos, kjer lahko to edinost ali needinost izkuša in jo gradi. Za Pavla kot človeka je temeljno izkustvo edinosti najprej telo, za Pavla kot Juda je temelj edinosti zaveza, ki jo je Bog sklenil s človeštvom po Abrahamovi veri, za Pavla kot novega človeka v Kristusu pa je absolutni temelj edinosti Jezus Kristus.«

V razpravi, naslovljeni *Beseda kot dialog*, objavljeni v *Bogoslovskem vestniku* 2013 (1), poudari pomembnost prizadevanja za besedo kot temeljno enoto vsakega dialoga, Boga s človekom in človeka s sočlovekom. K bistvenemu poslanstvu kultur, utemeljenih na Svetem pismu, »sodi, da razvija logos v njenem najširšem pomenu kot misel, smisel, modrost, razum, znanje, lepoto, kulturo, dušo. To besedo v vseh njenih dimenzijah, ki jo človek potrebuje kakor kruh za svoje preživetje, mora braniti, ohranjati, raziskovati, negovati in promovirati, da se bo lahko uporabljala v svoj temeljni namen, to je za človekovo izrekanje, sporazumevanje in sobivanje, skratka: za življenje.«

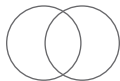
Končno omenimo še »domač« članek, objavljen v *Edinosti in dialogu* 2019 (1), z naslovom *Občestvo kljub različnosti. Pavlovo razumevanje koinonije v Pismu Galačanom (Gal 2,9)*. Članek obravnava biblični model reševanja konfliktov in iskanja edinosti ob srečevanju različnih kultur: »Vključevanje drugega in dobroteljnost sta tudi značilnosti 'apostolskega občestva', ki so ga slovesno potrdili predstavniki Cerkve ob sklepu apostolskega zbora v Jeruzalemu (Gal 2,9).« Poleg kristološke in ekleziološke dimenzije Pavlovega pisma Galačanom dr. Matjaž izpostavi Pavlov koncept občestva, ki je podlaga za njegovo razumevanje Cerkve, s tem pa dobi močno univerzalno-ekumensko in misijonsko-etično dimenzijo.

V tej notici o imenovanju novega škofa, ki bo gotovo tudi v prihodnje močno zavezan ekumenski in dialoški misli, žal ni mogoče zaobjeti celotnega mozaika, vendar so delčki, ki smo jih osvetlili, dovolj nazorni, da kažejo jasno podobno in usmeritev. Ta se končno kaže v občestvu, z mnogimi



osebnimi in prijateljskimi stiki z različnimi občestvi različnih držav, npr. z dosedanjim zagrebško-ljubljanskim metropolitom Porfirijem Perićem, ki je bil nedavno izvoljen za 46. srbskega patriarha. Imenovanje dr. Matjaža za škofa v Celju na ravni Cerkve na Slovenskem predstavlja zagotovilo, da bomo kristjani med seboj in v razmerju do drugače verujočih tudi v prihodnosti zavezani dialogu ter medsebojnemu vzajemnemu spoštovanju.





Jan Dominik Bogataj, Janez Potisek

## **Novi srbski patriarh Porfirije – znanec Slovencev**

*Porfirije, the New Serbian Patriarch –  
Acquaintance of Slovenes*

Na prvem škofovskem saboru Srbske pravoslavne cerkve (SPC), ki je potekal v kripti novega hrama sv. Sava v Beogradu, je bil 18. februarja 2021 za 46. srbskega patriarha izvoljen dotlejšnji zagrebško-ljubljanski metropolit Porfirije Perić.

Rodil se je 22. julija 1961 v kraju Bečej (južnobačko okrožje v Vojvodini v Srbiji) in bil krščen na ime Prvoslav. Po opravljeni osnovni šoli v Čurugu in gimnaziji v Novem Sadu se je leta 1980 vpisal na študij arheologije na Filozofski fakulteti v Beogradu, vendar sta ga kmalu bolj pritegnila teologija in vpis na tamkajšnjo Pravoslavno bogoslovno fakulteto (PBF). Tam je leta 1986 diplomiral, že leto pred tem pa vstopil v meniško skupnost v slovitom samostanu Visoki Dečani na Kosovem po rokah tedanjega hieromeniha, današnjega bačkega episkopa dr. Irineja Bulovića, ki je vse do danes ostal Porfirijev duhovni oče. Po diplomi v Beogradu je študij teologije s poudarkom na patrologiji štiri leta (do 1990) nadaljeval na univerzi v Atenah, nato pa ga je episkop Irenej poklical nazaj, ga posvetil v diakona in duhovnika ter postavil za igumana starodavnega samostana Kovilj pri Novem Sadu. Tja je Porfirije odšel s še dvema mladima menihoma (danes so vsi episkopi, vladika Fotije Sladojević in vladika Andrej Čilerdžić) z namenom, da bi opuščeni samostan ponovno obudili. Samostan Kovilj je hitro postal pomembno duhovno in kulturno središče: bratstvo se je širilo (danes je tam okrog 30 menihov in Kovilj je eden največjih srbskih

samostanov), oživilo se je meniško življenje po vzoru svete gore Atos, obnovljeni so bili samostansko gospodarstvo, ikonopisna delavnica, izročilo bizantinskega cerkvenega petja, tam danes deluje celo oftalmološka ordinacija. Leta 2004 so ustanovili tudi komuno »Dežela živih« za mlade odvisnike, ki danes deluje že na več krajih po Srbiji.

Maja 1999 je sabor SPC Porfirija izbral za jegrskega episkopa, vikarnega škofa bačke eparhije. Že v vlogi episkopa je leta 2004 v Atenah ubranil doktorsko disertacijo z naslovom *Možnost spoznanja Boga pri apostolu Pavlu v razlagi Janeza Krizostoma* (Τό δυνατόν τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ εἰς τόν ἀπόστολον Παῦλον κατά τόν Ἅγιον Ἰωάννην τόν Χρυσόστομον) in bil istega leta imenovan za docenta na PBF za katehetsko-pastoralno teologijo, pozneje je predaval tudi novozavezno teologijo. Leta 2015 je bil izbran za izrednega in 2020 za rednega profesorja. Aktivno je sodeloval pri obeleževanju 800. obletnice avtokefalnosti SPC (1219–2019). Sodeloval je tudi v devetčlanskem svetu srbske Republiške radiodifuzne agencije in bil leta 2008 celo izvoljen za predsednika sveta. V letih 2010–11 je Porfirije opravljaj službo prvega srbskega vojaškega škofa.

Sabor SPC je Porfirija leta 2014 izvolil za metropolita zagrebško-ljubljanske eparhije, in tam je ostal sedem let – vse do izvolitve za patriarha. Njegovo delovanje v Zagrebu je zaznamovala ekumenska in narodnostna odprtost, Porfirije si je prizadeval za dialog tako s Katoliško cerkvijo kot s hrvaškimi oblastmi – plod tega je tudi zbirka intervjujev in nagovorov z naslovom *Zagreb i ja se volimo javno*, ki je izšla leta 2016.

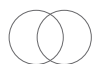
Tudi kot episkop je vseskozi deloval kot profesor v Beogradu, sodeloval na številnih mednarodnih konferencah po Balkanu in poleg dveh knjig – *Licem k Licu: Biblijsko-pastirska promišljanja o Bogu, čoveku i svetu* (2015), *Premudrost u Tajni sakrivena: Ogledi iz Teologije apostola Pavla* (2020) – objavil tudi več znanstvenih člankov v srbskem, hrvaškem, slovenskem, italijanskem in grškem jeziku, med drugim s področja antropologije in eshatologije sv. Pavla, novozavezne teologije, pastoralne psihologije, pravoslavne ekleziologije, miru in sprave, srbske zgodovine in meništva. Posebej lahko omenimo članka »Svetopisemska eksegeza in psihologija: možnosti ustvarjalne sinergije« v reviji *Bogoslovni vestnik* (80, št. 1 (2020): 63–71) in »Pojam metanoia u Starom i Novom Zavetu« v reviji *Edinost in dialog* (75, št. 1 (2020): 219–249).





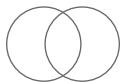
Porfirije Perić že kot zagrebško-ljubljanski metropolit slovenski družbi ni bil tujec. Poleg pastirske skrbi za srbske pravoslavne vernike je bil reden gost in sogovornik pri predstavnikih Katoliške cerkve, z njim smo se vsakoletno srečevali ob slovesnostih, povezanih z Rusko kapelico na Vršiču, z nekaterimi javnimi predavanji v Ljubljani je vzbudil nemalo zanimanja in občudovanja tudi med slovensko kulturno in intelektualno srenjo, s katero je stkal številne prijateljske vezi. Na pobudo Pavleta Raka je denimo v sodelovanju med zagrebško-ljubljansko metropolijo in KUD Logos nastala nova knjižna zbirka *Orthodoxia* za sodobno pravoslavno misel, v kateri je leta 2019 izšel prevod dela Ioánisa Kornarákisa *Shizofrenija ali asketizem?*, pri čemer je Porfirije prispeval tudi predgovor. Leta 2020 je pod njegovim blagoslovom in tudi z njegovo finančno podporo pri KUD Logos izšel prvi zvezek slovenskega prevoda *Filokalije*, najslavnejše antologije grške patristične in bizantinske duhovnosti.

Njegova Svetost Porfirije je bil 19. februarja 2021 v katedralni cerkvi sv. nadangela Mihaela v Beogradu ustoličen za peškega arhiepiskopa, beograjsko-karlovskega metropolita in srbskega patriarha. V prvem javnem nagovoru ob tej slovesnosti patriarh Porfirije je poleg prošnje vsem vernikom, naj ga v novi službi molitveno podpirajo, najprej spomnil na prvenstveno nalogo Cerkev: prinašati Kristusov križ in njegovo vstajenje. Poudaril je, da je v Cerkvi prostor za vse, da je naloga Cerkev, da »zbira, združuje in povezuje ter tako služi miru in edinosti«. Posebej se je v nagovoru spomnil tudi svoje dosedanje zagrebško-ljubljanske metropolije ter obnovil svojo zavezo, ki jo je dal v Zagrebu leta 2014 ob sprejemu službe metropolita: »Z vsem svojim bitjem, skromnimi močmi, a z močjo in silo Božje milosti hočem delati za povezovanje ljudi, gradnjo mostov in vzpostavljanje dialoga z vsemi. Skozi ta dialog sem v Zagrebu in drugod pridobil prijatelje, in globoko sem prepričan, da sta jih pridobila tudi Srbska cerkev in srbski narod. Trudil se bom biti vreden teh ljudi v Zagrebu, Ljubljani in drugih krajih zagrebško-ljubljanske metropolije, ki so bili blizu meni, mojim duhovnikom in srbskemu narodu, ki so nas sprejeli za prijatelje in več kot to. [...] Po enakem ključu želim biti svojim bratom, ki živijo v deželah, kjer smo pravoslavni večina, ne glede na to, kateremu narodu ali veri pripadajo, tak prijatelj, kakršne sem pridobil jaz na Hrvaškem in v Sloveniji. Zato prosim tudi vas in vse nas, očetje, bratje in sestre, da tako nadaljujemo ter molimo k našim svetim prednikom in nebeškim zavetnikom, da nam pri tem pomagajo, ter da s takim upanjem že tukaj in zdaj dosežemo večno življenje.«



Novi patriarh torej Slovencem ni neznan – nasprotno, njegova izvolitev naj bi omogočila poglobitev medsebojnih odnosov tako na ravni države in naroda kot Cerkve, saj smo Slovenci v zgodovini političnega in ekumenškega dialoga v regiji pogosto igrali pomembno vlogo.





Jan Dominik Bogataj

## **Vječnaja pamjat – vladika Atanasije Jevtić († 2021)**

*Memory Eternal – Bishop Atanasije Jevtić († 2021)*

Vladika Atanasije (roj. Zoran) Jevtić, ki je veljal za enega večjih sodobnih srbskih pravoslavnih teologov – vsekakor za največjega strokovnjaka na področju cerkvenih očetov – je 4. marca 2021 v Trebinju (BiH) v 84. letu po okužbi z virusom Covid-19 končal svoje zemeljsko potovanje. Rodil se je 8. januarja 1938 v Brdarici pri Šabcu v zahodni Srbiji. Po končanem (malem) bogoslovju v Beogradu se je vpisal na tamkajšnjo Pravoslavno bogoslovno fakulteto in leta 1963 diplomiral. Menih je postal tri leta prej po rokah Justina Popovića. Študij je nadaljeval na Patriarhalni teološki šoli na otoku Halki pri Carigradu, nato pa je leta 1967 v Atenah doktoriral iz dogmatike s temo o Pavlovi ekleziologiji v učenju svetega Janeza Zlatoustega. Kmalu zatem je odšel na študijsko izpopolnjevanje v Pariz, kjer je začel predavati na slovitem Inštitutu sv. Sergeja. Leta 1972 je bil na beograjski teološki fakulteti izbran za profesorja cerkvene zgodovine, leta 1987 pa je postal redni profesor za patrologijo. Službo dekana na PBF je opravljal v letih 1980–81 in 1990–91. V letih 1991–92 je bil škof banatske eparhije, od 1992 do upokojitve 1999 pa je opravljal službo škofa bahumsko-hercegovačke in primorske eparhije.

Njegova bibliografija upravičeno odseva ugled, ki ga je zaradi svojega teološkega in historiografskega opusa užival v Srbiji in širše po pravoslavnem svetu. Napisal je na desetine knjig, objavil okrog 600 znanstvenih člankov, razprav in homilij. Njegove knjige so prevedene v sodobno grščino, ruščino, bolgarščino, angleščino, francoščino, italijanščino. Poleg

prevodov 1 Mz iz hebrejščine, 1 in 2 Mkb iz grščine ter psalmov iz grščine in starocerkvenoslovanščine je vladika Atanasije znan po prevodih cerkvenih očetov: za zbirko *Dela otaca Crkve* je prevajal dela apostolskih očetov Ireneja Lyonskega, Gregorja Nazianškega, Hieronima, Janeza Damaščana, poleg tega pa tudi izbor iz del Maksima Izpovedovalca. Med njegovimi bogoslovnimi knjigami izstopajo naslednje: *Χριστός – Αρχή και Τέλος* (1983), *Traganje za Hristom* (1989), *Duhovnost Pravoslavlja* (1990), *Φώς ἰλαρόν* (1991), *Bogoslovje Svetog Save* (1991), *Na putevima otaca I in II* (1991), *Bog se javi u telu* (1992), *Filosofija i teologija* (1994), *Zagrljaj svetova* (1996), *O sledovanju Svetim Ocima* (1996), *Živo predanje u Crkvi* (1998), *Bog Otaca naših* (2000), *Hristos, Alfa i Omega* (2000), *O Crkvi i Liturgiji* (2007), *Emmanuel. The Only Begotten and Firstborn among Many Brethren* (2008). Misel vladike Atanasija so preučevali že v času njegovega življenja, na to temo so denimo že nastajala diplomska dela.

Posebno pozornost si zasluži Atanasijev pregled *Patrologije* v petih lično oblikovanih delih, ki so se uvrstila med klasike na področju priročnikov za študij zgodnjekrščanske književnosti. S tem se je začel ukvarjati že v osemdesetih letih, v zadnjih letih pa je izšla nova, posodobljena izdaja. V prvem delu predstavlja cerkvene očete prvih treh stoletij (2015), v drugem vzhodne avtorje med konciloma v Niceji in Kalcedonu (2016), v tretji knjigi vzhodne avtorje od sredine 5. do konca 9. stoletja (2018), v četrti opisuje zahodne očete od Niceje do razkola v 11. stoletju (2019) s posebno separatno izdajo, posvečeno Hieronimu (2019), v petem zvezku pa obravnava obdobje od Fotija ter Cirila in Metoda pa vse do padca Konstantinopla (2019). Čeprav se po kakovosti znanstvene metodologije serija težko primerja s klasičnimi zahodnimi deli te vrste (npr. Quasten, di Berardino, Altaner, Drobner), Jevtićevo *Patrologijo* odlikujejo številni prevedeni odlomki iz izvirnih del, predvsem pa njegov osebni odnos do materije, do *svetootočkoga bogoslovija*. V uvodu v drugi zvezek zapiše: »Pisanje patrologije zame ni enostavno. To ni enako pisanju 'zgodovine zgodnjekrščanske književnosti', kot to številni teologi danes imenujejo. Patrologija je namreč nekaj več kot zgolj krščanska 'literarna zgodovina' ali 'zgodovina srednjeveške filozofije'.« Za vladiko Atanasija je patrologija (srb. *očeslovije*) spominjanje svetih očetov kot naših voditeljev, ki nas s Svetim Duhom vpeljujejo v Kristusov evangelij, je živo nadaljevanje Cerkve Apostolskih del. Na tovrstni predpostavki utemeljeno razumevanje patrologije je Atanasiju – v skladu z žlahtnim vzhodnokrščanskim



izročilom – omogočalo, da obdobja očetov ni strogo zamejeval, marveč je tudi srednje- in poznobizantinske avtorje razumeval kot del iste reke izročila, v katero so po njegovem spadali tudi nekateri sodobni očetje: Georgij Florovski, vladika Nikolaj Žički, Justin Čelijski.

Presunljiva je fotografija s podobo vladike Atanasija iz bolnišnice, kjer je preživel zadnje dni svojega življenja: priklopljen na različne aparature in na dovod kisika je sedel ob robu bolniške postelje ter do zadnjega prebiral in urejeval misli velikana pravoslavne teologije 20. stoletja Justina Popovića. Znano je, da sta si bila zelo blizu, ava Justin mu je vedno govoril: »Čedo moje, ti si lav i srna!« (Slov. »Sin moj duhovni, ti si lev in srna!«) Atanasije je zadnja leta vse do smrti pripravljala izdaja Justinovih pisem. Tudi na ta način je vladika Atanasije sam postal žlahten nadaljevalec svetega krščanskega izročila, ki vse od apostolskih časov do danes iz vetja Svetega Duha zajema navdih za pričevanje najglobljih resnic naše vere. *Vječnaja pamjat, vladiko Atanasije!*





*Znanstvena knjižnica 72*

Marjan Turnšek (ur.)

## **Stoletni sadovi**

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

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

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

## Navodila sodelavcem

Besedilo, ki ga avtor<sup>1</sup> pošlje na naslov revije *Edinost in dialog*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijskem postopku. Besedilo je treba poslati v elektronski obliki na naslov glavnega in odgovornega urednika ([maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si](mailto:maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si)) oz. na naslov revije ([edinost-dialog@teof.uni-lj.si](mailto:edinost-dialog@teof.uni-lj.si)). Objave v reviji se ne honorirajo.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora biti prispevek anonimen (tj. brez navedbe avtorja). Avtor poleg anonimnega prispevka pošlje prijavo oziroma spremni list, na katerem navede ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijskem postopku.

Priporočeno je, da avtorji upoštevajo oziroma citirajo članke, skladne z obravnavano tematiko, ki so bili v zadnjih petih letih objavljeni v reviji *Edinost in dialog*. To predstavlja izraz kolegialnosti v odnosu do drugih avtorjev, istočasno pa gre za izraz spoštovanja do revije ter za pomemben dejavnik pri nadaljnjem razvijanju njene vplivnosti in relevantnosti.

Če je članek nastal kot rezultat določenega raziskovalnega programa ali projekta, ki ga financira določena organizacija ali ustanova, je to treba izrecno navesti v posebni opombi pod črto na naslovni strani. Primer navedbe: »Članek je nastal kot rezultat dejavnosti raziskovalnega programa P6-0262 *Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti*, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.«

### 1 Vrsta in velikost pisave

Besedilo naj bo urejeno z urejevalnikom besedila Microsoft Word (za okolje Windows) v pisavi Times New Roman brez dodatnih slogovnih določil. Velikost pisave naj bo 12 pt, razmik med vrsticami 1,5 (opombe 10 pt, razmik 1).

---

1 Izraz avtor je napisan v moški slovnični obliki in je uporabljen kot nevtralen za ženske in moške.



Za besede, zapisane v grščini ali hebrejščini, je treba uporabiti pisavo *SBL Greek/SBL Hebrew* (dostopna s podrobnejšimi navodili na spletni strani Society of Biblical Literature) ali *Bwtransh* (dostopna s podrobnejšimi navodili na spletni strani Bible Works).

## 2 Izvleček, ključne besede, obseg

Besedilo znanstvenega članka ima **izvleček** in **ključne besede**. Izvleček naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Izvleček obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in sklepe. Naslov članka mora biti jasen, zgovoren in ne daljši od 100 znakov.

Obseg izvirnega in preglednega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine 20.000 znakov (vključno s presledki), poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Slikovno gradivo (in/ali tabele) mora biti poslano ločeno (v formatih JPG ali TIF), v besedilu članka mora biti označeno mesto, kamor spada.

Slog besedila mora ustrezati znanstveni ravni, besedilo mora biti pred oddajo **jezikovno pregledano (lektorirano)**. **Opombe** morajo biti pisane enotno kot **sprotne opombe pod črto**.

## 3 Navajanje

Način navajanja mora biti v skladu z metodologijo znanstvenega dela na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Priimek avtorja, leto izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek leto, stran), npr. (Žust 2007, 109). Na isti način navajamo citate iz periodičnih publikacij. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (priimek in priimek leto, stran), npr. (Škafar in Nežič 1998, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (priimek idr. leto, stran), npr. (Sorč idr. 2003, 21). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko po potrebi tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnica k časti milostne Matere Božje* 1916, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo leto in stran. Npr.: »Kakor je zapisal Avguštin Lah (2000, 57) [...]«. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji,





npr. (Škafar 1998, 16; Lah 2003, 73). Če v istem odstavku ali poglavju ne prekinjeno navajamo isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju pa v oklepajih navajamo le še številko strani. Izpuščene dele znotraj navedka označujemo z [...].

### 3.1 Postavljanje referenc/sklicev

Pri **citatih** stoji ločilo

- **za referenco**, če referenca označuje del povedi:

Nastopi brez vsake utemeljitve, nenadoma in brez obrazložitve, ko Ezra izve, da se »izraelsko ljudstvo še ni ločilo od ljudstev dežel, kajti izmed njihovih hčerá so jemali žene zase in za svoje sinove ter oskrunili sveti zarod z ljudstvi dežel« (Ezr 9,1-2).

- **pred referenco** (referenca sama je brez ločila), če referenca označuje eno poved ali več povedi:

Tobit začne moliti z besedami: »Pravičen si (δικαιος), Gospod, in pravična so vsa tvoja dela in vse tvoje poti so usmiljenje (ἐλεημοσύναι) in resnica (ἀλήθεια).« (Tob 3,2)

Pri **parafrazah** stoji ločilo

- **pred referenco**, če referenca označuje celoten odstavek oz. več povedi:

Z razmahom ideje individualnih človekovih pravic in temeljnih svoboščin, izrazito v času po drugi svetovni vojni, avtonomija verskih organizacij ponovno pridobiva pomen v političnem, ekonomskem in pravnem ustroju družbe. Izključne pristojnosti na področju članstva, upravljanja premoženja in vodenja organizacije, izvzem od splošno veljavnih predpisov države in možnost uporabe religiozno zaznamovanih norm vedenja in ravnanja so v današnjem času univerzalno priznani elementi kolektivnega vidika individualno zagotovljene pravice do svobode vesti oziroma veroizpovedi. (Šturm 2010, 444–457; 122–139)



- **za referenco**, če referenca označuje eno samo poved:

V večini so razlike, drugačnosti predvsem med Pravoslavno in Katoliško cerkvijo v manjšini in v temelju premagljivega (Janežič 2006, 94).

Marija, Jezusova mati, in Elizabeta, mati Janeza Krstnika, sta se, denimo, povezali v nosečnosti in v medsebojni pomoči v zanju novem, veselem in presenetljivem ter zato ranljivem položaju (Lk 1,31-56).

Za citiranje cerkvenih dokumentov, *Zakonika cerkvenega prava* (ZCP), *Katekizma Katoliške cerkve* (KKC) in drugih standardnih besedil, ki jih obravnavamo kot vire, uporabljamo ustaljene okrajšave (*Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* 1992). Kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi.

### 3.2 Citiranje Svetega pisma

Za navajanje Svetega pisma se uporabljajo standardne krajšave svetopisemskih knjig (glej: *Sveto pismo Nova zaveza in Psalmi: jeruzalemska izdaja*. 2010. Ljubljana: Družina, Teološka fakulteta.).<sup>2</sup> Pri krajšavah (okrajšavah in kraticah) v tujem jeziku se avtor ravna po priročniku *The SBL Handbook of Style*.

Pri navajanju svetopisemskih besedil se med vrsticami uporablja stični vezaj (-), med poglavji pa stični pomišljaj (-):

2 Mz 20,17 Mr 4,35	ena vrstica
Ezk 11,22-25 Jn 1,2-3	več neprekinjenih vrstic v istem poglavju
2 Mz 24,3.7 Mt 5,1.5.7	več prekinjenih vrstic v istem poglavju

2 Kratice (nekaterih) svetopisemskih izdaj: SSP = Slovenski standardni prevod; SPJ = Jeruzalemska izdaja; EKU = Ekumenski prevod (iz leta 1974); CHR = Chraskov prevod (iz leta 1914); MAR = Mariborska izdaja (1959–1961); DAL = Dalmatinov prevod (1584).



Jer 7,1-5; 12,5-6 Jn 1,2-3; 4,2-6	več neprekinjenih vrstic v različnih poglavjih
Mih 2 Apd 12	eno poglavje
5 Mz 32-34 Mr 3-6	več neprekinjenih poglavij
5 Mz 4,44-28,68 Mr 3,1-4,45	več neprekinjenih poglavij z vrsticami

#### 4 Seznam referenc oz. literature

Prispevek ima **na koncu seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela se navajajo v obliki: Priimek, ime. Leto. *Naslov*. Kraj: založba.

En avtor:

**Lah, Avguštin.** 2001. *Skrivnost troedinega Boga*. Maribor: Teološka fakulteta.

---. 2008. *V znamenju osebe: poskus trinitarične antropologije*. Ljubljana: Družina.

Dva avtorja:

**Rode, Franc, in Anton Stres.** 1977. *Kriterij krščanstva v pluralistični družbi*. Tinje: Dom prosvete.

Trije avtorji:

**Sajama, Seppo, Matti Kamppinen in Simo Vihjanen.** 1994. *Misel in smisel: uvod v fenomenologijo*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.



Članki iz revij se navajajo v obliki: Priimek, ime. Leto. Naslov članka. *Ime publikacije* letnik: prva–zadnja stran.

**Krašovec, Jože.** 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51: 270–285.

**Sorč, Ciril.** 2004. Trinitarično pojmovanje osebe. *Tretji dan* 33 (julij–september): 25–33.



## ***Instructions for contributors***

The text submitted by the author<sup>1</sup> to the e-mail address of the journal *Unity and Dialogue* has **not yet been published or submitted for review elsewhere**. The text must be sent in electronic form to the address of the Editor in Chief ([maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si](mailto:maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si)) or the address of the journal ([edinost-dialog@teof.uni-lj.si](mailto:edinost-dialog@teof.uni-lj.si)). No fees shall be paid for the articles published in the journal.

Since **the peer review is anonymous**, the article must be sent anonymously (i.e. without indicating the author). In addition to the anonymous article, the author also has to send the application or the cover sheet with their name and surname, title of the article, key biographic data, and the statement that the text has not yet been published or submitted for review elsewhere. The application form is available on the website of the journal.

It is recommendable that the authors take into consideration or cite those articles compatible with their own subject of discussion which have been published in *Unity and Dialogue* in the last five years. This represents an expression of collegiality towards the contributors of this journal; at the same time, it is an expression of respect towards the journal itself and an important factor in fostering the journal's impact and relevance. If the submitted article is a result of a specific research program or project financed by an organization or institution this should be explicitly mentioned in a special footnote at the end of the first page of the article.

### **1 Font type and size**

The text should be edited in Microsoft Word (for Windows), the font Times New Roman should be used without any styles. The font size should be 12 pt., line spacing 1.5 (footnotes 10 pt., line spacing 1).

For words written in Greek or Hebrew, the font *SBL Greek/SBL Hebrews* should be used (available, with detailed instructions, on the website of the

---

1 The term author used in the masculine grammatical form shall refer neutrally to both men and women.



Society of Biblical Literature) or *Bwtransh* (available, with detailed instructions, on the website Bible Works).

## 2 Abstract, key words, scope

The text of the scientific article must comprise the **abstract** and the **key words**. The maximum length of the abstract should be 160 words or 800 characters. The abstract should present the exact definition of the topic of the article, methodology, and conclusions. The title of the article must be concise and unambiguous, and not longer than 100 characters.

The length of the article should not exceed 20,000 characters (including spaces); reports should not be longer than 10,000 characters, and the length of book reviews should not exceed 8,000 characters. Any graphic material (and/or tables) must be sent separately (in JPG or TIF formats) with an indication of its position in the text. The style of the text must correspond to the scientific level, and prior to submission the text must be **language-edited (proofread)**. **Notes** must always be included in the form of **footnotes**.

## 3 References

References must be provided in accordance with the methodology of scientific work at the Faculty of Theology, University of Ljubljana. The surname of the author, the year of the publication, and page(s) are inserted after the quote in the form (surname year, page(s)), e.g. (Žust 2007, 109). The citations from periodic publications are written in the same manner. If there are two authors, the citation is written in the form (surname and surname year, page), e.g. (Škafar and Nežič 1998, 33). If there are more than three authors, we use the form (surname et al. year, page), e.g. (Sorč et al. 2003, 21). If no author is indicated, we use the title instead of the surname and abbreviate it, if necessary. If the last name is already mentioned in the quotation, it shall be omitted in the quote and we only indicate the year and page(s). If there are several works cited in the same brackets, these shall be separated by semicolons. If the same work is being cited throughout the same paragraph or chapter, we indicate the reference in its entirety



only once, and thereafter only the page number is indicated in brackets. We do not use abbreviation cf.

### 3.1 Form of references

In **citations**, the punctuation is placed

- **after the reference**, if it refers to part of the sentence;
- **in front of the reference** (the reference itself has no punctuation), if it refers to an entire sentence or several sentences.

In **paraphrases**, the punctuation is placed

- **after the reference**, if it refers to a single sentence;
- **in front of the reference**, if it refers to several sentences.

When citing church documents, *Code of Canon Law* (CCL), *Catechism of the Catholic Church* (CCC) and other standard texts used as sources, we use standard abbreviations (*Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* 1992). Abbreviations of domestic texts, collections, and lexicons are used, if they are generally known and recognized. Abbreviations of journals are in italics, while abbreviations of lexicons or monographs are indicated in an upright font.

### 3.2 Citing the Holy Bible

For the abbreviations (and other acronyms) in a foreign language, the author should use *The SBL Handbook of Style*.

When quoting biblical texts, a hyphen (-) is used between the lines and a dash (–) between the chapters.



#### 4 List of references/literature

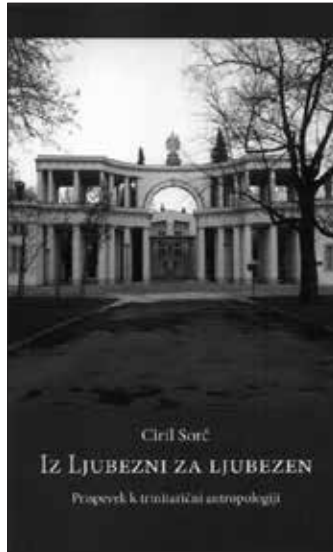
**At the end of the article, a list of references or literature is included.** Literary works are listed in the following form: **Surname, Name.** Year. *Title.* Location: Publisher.

Journal articles are listed in the following form: **Surname, Name.** Year. Title of the article. *Name of publication* year: first–last page.









*Znanstvena knjižnica 54*

Ciril Sorč et al.

## **Iz ljubezni za ljubezen: prispevki k trinitarični antropologiji (Trinitas 6)**

Človek je bitje iz Ljubezni za ljubezen. Izhaja iz »naročja« Svete Trojice in je povabljen v njene globine, v katerih vlada zakonitost ljubezni. Prav upanjski vidik je v ospredju celotnega dela, saj se v precejšnji meri naslanjam na teologijo upanja. Tej se še posebej posveča Jürgen Moltmann, ki je pred kratkim obhajal svoj 90. jubilej. Hvaležen sem mu, da je za to knjigo prispeval sestavek *Bog upanja in naša prihodnost*.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2017. 414 str.

ISBN 9789616844543, 14 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

**TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)

## **Edinost in dialog**

je znanstvena revija *Inštituta Stanka Janežiča za dogmatično, osnovno in ekumensko teologijo ter religiologijo in dialog* Teološke fakultete Univerze v Ljubljani z recenzijo.

Revija je nova serija revij *Kraljestvo božje*, letnik 1 (1924)–15 (1941) in 16 (1957)–24 (1968), ter *V edinosti*, letnik 25 (1970)–67 (2012). Revija *Edinost in dialog*, letnik 68, je izšla leta 2013.

V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 1818. Izhaja dvakrat letno. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja ekumenizma in medverskega dialoga, vezane na svetovne religije, s poudarkom na krščanskih verstvih, judovstvu in islamu. Objavlja v slovenskem, srbskem, hrvaškem, italijanskem, angleškem in nemškem jeziku. Besedilo, ki ga avtor pošlje na naslov revije *Edinost in dialog*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano v objavo na noben drug naslov in bo v tej reviji objavljeno prvič. Podrobnejša navodila avtorjem so objavljena v vsaki številki. Objave v reviji *Edinost in dialog* se ne honorirajo. Rokopis in obrazec za prijavo prispevka, objavljen na spletni strani, je treba poslati v elektronski obliki na naslov [edinost-dialog@teof.uni-lj.si](mailto:edinost-dialog@teof.uni-lj.si).

## ***Unity and Dialogue***

*is a scientific journal of the Stanko Janežič Institute of Dogmatic, Fundamental and Ecumenical Theology and of Religiology and Dialogue at the Faculty of Theology of University of Ljubljana with recension.*

*The journal is a new series of journals: Kraljestvo božje, volume 1 (1924)–15 (1941) and 16 (1957)–24 (1968), and V edinosti, volume 25 (1970)–67 (2012). Unity and Dialogue, volume 68, was issued in 2013.*

*In the media registry records kept by the Ministry of Culture, it is entered under sequence number 1818. It is published twice a year. It publishes original and reviewed scientific papers and contributions in the field of ecumenism and interreligious dialogue related to world religions, with an emphasis on Christian religions, Judaism, and Islam. It publishes in Slovenian, Serbian, Croatian, Italian, English, and German. A manuscript sent by the author to the address of the journal Edinost in dialog is a text that has not been sent at the same time or earlier to any other address and is to be published in the journal for the first time. Detailed instructions to authors are provided in each issue. Published works in the Edinost in dialog are not paid for with a fee. Manuscripts and contribution applications should be sent in electronic form to the following address: [edinost-dialog@teof.uni-lj.si](mailto:edinost-dialog@teof.uni-lj.si).*



Univerza v Ljubljani  
Teološka fakulteta, Enota v Mariboru

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