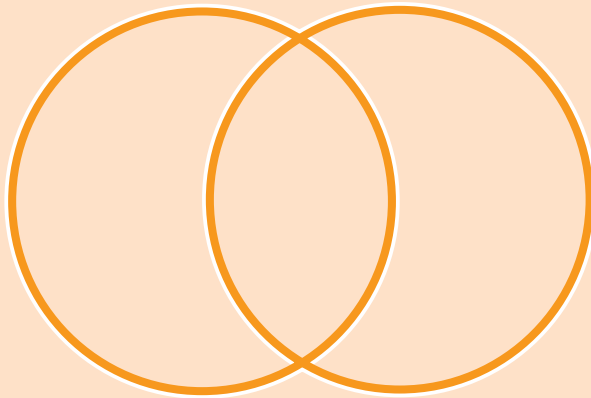


ISSN 2335-4127

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* **78**

Številka *Number* **2**

Maribor **2023**

ISSN 2335-4127 (PRINT)

ISSN 2385-8907 (ONLINE)

**Edinost in dialog**

Revija za ekumensko teologijo in medreligijski dialog

***Unity and Dialogue***

*Journal for Ecumenical Theology and Interreligious Dialogue*

Izdajatelj in založnik  
*Edited and published by*

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Enota v Mariboru, Inštitut  
Stanka Janežiča za dogmatično, osnovno in ekumensko teologijo ter  
religiologijo in dialog  
*Faculty of Theology, University of Ljubljana, Maribor Unit, Stanko  
Janežič Institute of Dogmatic, Fundamental and Ecumenical Theology  
and of Religiology and Dialogue*

Glavni in odgovorni urednik  
*Editor in Chief*

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,  
Maksimilijan Matjaž, 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*

Aleksandra Kocmut, Aljaž Krajnc, Samo Skralovnik

Oblikovanje *Cover Design*

Peter Požauko

Prelom *Prepress*

Robert Rošker

Naslov uredništva *Address*

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

E-pošta *E-mail*

edinost-dialog@teof.uni-lj.si

Spletna stran *Web Site*

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

Indeksiranost *Indexation*

Atla RDB (Atla Religion Database)  
DOAJ (Directory of Open Access Journals)  
ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities)  
IBZ Online (Internationale Bibliographie der geistes- und  
sozialwissenschaftlichen Zeitschriftenliteratur)  
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

# ***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* **78**

Številka *Number* **2**

Maribor **2023**



Univerza v Ljubljani  
Teološka fakulteta, Enota v Mariboru

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



**UVOD INTRODUCTION**

- IRENA AVSENIK NABERGOJ 13  
**Osebnе in družbene vrednote judovsko-krščanskih virov v dialogu**  
*Personal and Social Values of Judeo-Christian Sources  
 in Dialogue*

**TEMA THEME**

- Osebnе in družbene vrednote judovsko-krščanskih virov v dialogu**  
*Personal and Social Values of Judeo-Christian Sources  
 in Dialogue*

**TEMATSKE RAZPRAVE THEMATIC ARTICLES**

- IRENA AVSENIK NABERGOJ 21  
**Čustva in vrednote ženskih likov v Stari zavezi**  
*Emotions and Values of Female Characters in the Old  
 Testament*
- PALMISANO MARIA CARMELA 51  
**Rut: ritratto di »una donna di valore« straniera nel canone ebraico**  
*Ruth: Portrait of a Foreign »Woman of Valor« in the Jewish  
 Canon*  
*Ruta: lik »vrle žene« – tujke v hebrejskem kanonu*
- MATJAŽ CELARC 69  
**Bogastvo za dobroto kot način služenja Bogu (Lk 16,1-13)**  
*Riches for Charity as a Way of Serving God (Luke 16:1-13)*
- MARJAN TURNŠEK 93  
**Glavne ali kardinalne kreposti bl. Antona Martina Slomška**  
*Main or Cardinal Virtues of Blessed Anton Martin Slomšek*
- JOŽE KRAŠOVEC 127  
**Percepcija edinosti Božjega bitja v starejši judovski in krščanski  
 hermenevtiki**  
*The Perception of the Unity of God's Being in Early Jewish and  
 Christian Hermeneutics*



JAN DOMINIK BOGATAJ	145
<b>Soteriološka aitiologija Logosovega učlovečenja: Vzroki za učlovečenje v delu <i>De incarnatione</i> Atanzija Aleksandrijskega</b> <i>A Soteriological Aethiology of the Incarnation of the Logos: The Causes of the Incarnation in the De Incarnatione of Athanasius of Alexandria</i>	
ALJAŽ KRAJNC	167
<b>Tempeljska gora in predislamski Jeruzalem med krščanstvom in judovstvom</b> <i>The Temple Mount and Pre-Islamic Jerusalem between Judaism and Christianity</i>	
ALENKA ARKO	211
<b>Ruski starci in starčevstvo</b> <i>Starets and Spiritual Guide in the Russian Orthodox Church</i>	
ANDREJ SAJE	237
<b>Značilnosti zahodne in vzhodne krščanske tradicije glede sklepanja zakonske zveze</b> <i>Characteristics of Western and Eastern Christian Traditions Regarding Marriage</i>	
BOGDAN KOLAR	255
<b>Nekateri vidiki začetkov slovenskega zavoda v Rimu – odmevi med slovenskimi izseljenci po svetu</b> <i>Some Features of the Slovenian College's Beginnings in Rome – Echoes Among the Slovenian Emigrants Around the World</i>	
SAMO SKRALOVNIK IN NINA DITMAJER	285
<b>Ravnikar-Zupanov pozabljeni prevod Pentatevha</b> <i>Ravnikar-Zupan's forgotten translation of the Pentateuch</i>	
LIZA PRIMC	337
<b>Zgodovinski pregled skandinavskega protestantizma do 19. stoletja</b> <i>A Historical Overview of Scandinavian Protestantism up to the 19<sup>th</sup> Century</i>	



**NETEMATSKE RAZPRAVE** *NON-THEMATIC ARTICLES*

- SARA JEREBIC, JOSIP BOŠNJAKOVIĆ, DRAGO JEREBIC 355  
**Duhovnost kot pozitiven način spoprijemanja s težkimi življenjskimi (pre)izkušnjami in travmami**  
*Spirituality as a positive way of coping with difficult life trials and trauma*
- DRAGAN POTOČNIK IN PRIMOŽ ŠTERBENC 369  
**Islam kot nacionalistični instrument odpora proti percipirani dominaciji Zahoda**  
*Islam as the Nationalist Instrument of Resistance to Perceived Domination of the West*
- LEON DEBEVEC 383  
**The Deep Structure of the Jewish Portable Sanctuary**  
*Globinska struktura judovskega prenosnega svetišča*

**POROČILO** *REPORT*

- MAKSIMILJAN MATJAŽ 405  
**Poročilo udeleženca o prvem sinodalnem zasedanju 16. škofovske sinode**  
*Participant's Report on the First Synodal Session of the 16<sup>th</sup> Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops*



**Alenka ARKO**

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

**Irena AVSENIK NABERGOJ**

prof. in znan. svet. dr. *PhD, Prof and Research Counsellor*  
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*  
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana  
 Znanstvenoraziskovalni center SAZU *Scientific Research Centre of SAZU*  
 Novi trg 2, SI-1000 Ljubljana  
 irena.avseniknabergoj@teof.uni-lj.si

**Jan Dominik BOGATAJ**

mag. teologije *MA in Theology*  
 doktorski študent *PhD student*  
 Institutum Patristicum Augustinianum  
 Via Paolo VI 25, IT-00193 Roma  
 jan.bogataj@teof.uni-lj.si

**Josip BOŠNJAKOVIĆ**

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*  
 Katoliška teološka fakulteta v Đakovu *Catholic Faculty of Theology in Đakovo*  
 Univerza v Osijeku *University of Osijek*  
 Petra Preradovića 17, HR-31400 Đakovo  
 jobosnjakovic@gmail.com

**Matjaž CELARC**

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

**Leon DEBEVEC**

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





**Nina DITMAJER**

raziskovalna asist. dr. *PhD, Res. Assist.*  
Znanstvenoraziskovalni center SAZU *Scientific Research Centre of SAZU*  
Inštitut za slovensko literaturo *Institute of Slovenian Literature and*  
in literarne vede *Literary Studies*  
Novi trg 2, SI-1000 Ljubljana  
nina.ditmajer@zrc-sazu.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

**Urška JEGLIČ**

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

**Drago JEREBIC**

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

**Sara JEREBIC**

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

**Klemen KOČJANČIČ**

raziskovalni asistent dr. *PhD, Res. Assist.*  
Fakulteta za družbene vede *Faculty of Social Sciences*  
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
Kardeljeva ploščad 5, SI - 1000 Ljubljana  
klemen.kocjancic@fdv.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@teof.uni-lj.si

**Aljaž KRAJNC**

mag. arab. in isl. študijev *M.A. 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@teof.uni-lj.si

**Benjamin LÜLIK**

dipl. teol. in rel. študij *BA in Theological and Religious Studies*  
 študent Religiozije in Etike *Student of Religious Studies and Ethics*  
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*  
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana  
 banjo.imam@gmail.com

**Simon MALMENVALL**

doc. dr. *PhD, Assist. Prof*  
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*  
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana  
 Slovenski šolski muzej *Slovenian School Museum*  
 Plečnikov trg 1, SI-1000 Ljubljana  
 simon.malmenvall@teof.uni-lj.si

**Andelo MALY**

doc. dr. *PhD, Assist. Prof*  
 Katoliška teološka fakulteta *Catholic Faculty of Theology*  
 Univerza v Zagrebu *University of Zagreb*  
 Vlaška ulica 38, HR-10000 Zagreb  
 andelo.maly@kbf.unizg.hr



**Maksimiljan MATJAŽ**

izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*  
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*  
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana  
maksimilijan.matjaz@guest.arnes.si

**Jože MUHOVIČ**

akad. prof. dr. v pokoju *Acad., PhD, Prof. Emer.*  
Akademija za likovno umetnost *Academy of Fine Arts*  
in oblikovanje *and Design*  
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
Erjavčeva ul. 23, SI-1000 Ljubljana  
jozef\_muhovic@t-2.net

**Mari Jože OSREDKAR**

izr. prof. dr. *PhD, Assoc. 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

**Dragan POTOČNIK**

izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*  
Filozofska fakulteta *Faculty of Arts*  
Univerza v Mariboru *University of Maribor*  
Koroška c. 160, SI-2000 Maribor  
dragan.potocnik@um.si

**Liza PRIMC**

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

**Barbara SIMONIČ**

prof. dr. *PhD, Prof.*  
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*  
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana  
barbara.simonic@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

**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

**Miran ŠPELIČ**

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



**Primož ŠTERBENC**

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*  
Fakulteta za management *Faculty of Management*  
Univerza na Primorskem *University of Primorska*  
Izolska vrata 2, SI-6000 Koper  
primoz.sterbenc@fm-kp.si

**Marjan TURNŠEK**

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

**Sebastijan VALENTAN**

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*  
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*  
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*  
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana  
sebastijan.valentan@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

**Luka VIDMAR**

doc. in višji znanstveni sodelavec dr. *PhD, Assist. Prof. and Sr. Res. Assoc.*  
Znanstvenoraziskovalni center SAZU *Scientific Research Centre of SAZU*  
Inštitut za slovensko literaturo *Institute of Slovenian Literature and*  
in literarne vede *Literary Studies*  
Novi trg 2, SI-1000 Ljubljana  
luka.vidmar@zrc-sazu.si





*Znanstvena knjižnica 72*

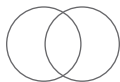
Marjan Turnšek (ur.)

## **Stoletni sadovi**

Člani katedre za dogmatično teologijo v jubilejnem letu v zbornikom predstavljajo »dogmatične sadove« na »stoletnem drevesu« TEOF v okviru UL. Prvi del z naslovom »Sadovi preteklosti« s hvaležnostjo predstavlja delo njenih rajnih profesorjev. Kako katedra živi ob stoletnici svojo sedanost in gleda v prihodnost z upanjem, predstavljajo prispevki živečih članov katedre v drugem delu pod naslovom »Sadovi sedanosti«. 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**



Irena Avsenik Nabergoj

## **Osebne in družbene vrednote judovsko-krščanskih virov v dialogu**

*Personal and Social Values of Judeo-Christian Sources in Dialogue*

Druga številka revije *Edinost in dialog* 78 (2023) prinaša prispevke 12 članov biblično-teološke raziskovalne skupine na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Ta se v okviru raziskovalnega programa P6-0262: *Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga*, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS), posveča raziskavi vrednot, ki v okviru judovsko-krščanskih virov še nikoli niso bile predmet načrtnih celostnih raziskav v večji raziskovalni skupini. Pregled literature kaže, da vprašanje razmerja med krščansko etiko in bibličnimi študijami doslej še ni bilo deležno načrtnih in poglobljene obravnave. Pogrešamo raziskave v okviru posameznih vrednot, še bolj pa v okviru celotnega sveta vrednot in vrlin vsaj v temeljnih delih judovsko-krščanskih virov in tradicij. Posamezna novejša dela nas opozarjajo, da doslej niso bile celostno raziskane niti najvišje vrednote v Svetem pismu. V dolgem obdobju od antike do danes sta v ospredju dva komplementarna pristopa k obravnavi vrednot: prvič, raziskava vrednot v različnih vrstah umetnosti z njihovo ikonografijo, alegorijami, personifikacijami, simboli, literarnimi liki, njihovimi značaji in dejanji; drugič, konceptualne filozofske in teološke refleksije ter razprave o vrlinah in vrednotah.

Svet čustev in vrednot v Svetem pismu, v svetu starogrške antične in poznejše evropske literature je že več kot desetletje v ospredju raziskav vodje programske skupine. Na podlagi njenih dotedanjih raziskav in dejstva,

da večina svetopisemskih besedil različnih žanrov še ni bila analizirana z vidika čustev in vrednot ali pa so bila na ta način obravnavana le selektivno, je zasnovala smer individualnih in skupnih raziskav v okviru obnovljenega raziskovalnega programa P6-0262, ki ga ARIS sofinancira v obdobju od leta 2022 do konca leta 2027 ter vključuje 21 raziskovalk in raziskovalcev Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, med njimi tri doktorske študente. Prav tako je Irena Avsenik Nabergoj za obdobje treh let tudi odgovorna nosilka raziskovalnega projekta ARIS J6-50212: *Moč čustev in status ženskih likov v različnih literarnih žanrih Stare zaveze*, ki na TEOF UL raziskuje svet čustev v navezavi na vrednote in vrline ženskih likov v Stari zavezi.

Njen prispevek v tej številki z naslovom *Čustva in vrednote ženskih likov v Stari zavezi* je sad njenega raziskovalnega dela tako v navedenem raziskovalnem programu kot tudi v raziskovalnem projektu. V njem avtorica pokaže, da so starozavezne pripovedi, preroški govori in modrostne refleksije prežeti z globokim čutom za moralna in etična vprašanja, ki pa nikjer niso podana sistemsko. Namesto tega so predstavljena v literarnih prikazih stanja brez komentarja, v obliki spodbud, svaril in groženj pa tudi v obliki poročil o blagoslovih krepostnega življenja in kazni za krivičnost, brezčutnost in nasilje.

Zgodovina interpretacije Svetega pisma skozi 2000 let kaže, da so bili le redki razlagalci v komentarjih in drugih študijah pozorni na mesto in pomen čustev v svetopisemskih besedilih. Pripovedi, preroke, modrostno literaturo in celo Psalme so raziskovali pod vidikom idej in konceptov, vlogo čustev pa so številni prezrli. Toda ko svetopisemsko pripoved ali pozemijo obravnavamo kot literaturo, ne moremo spregledati velikega pomena obravnave likov v njihovem čutenju, vrednotah in odnosih. Pomenljiva je pogosta metaforična vloga ženskih svetopisemskih likov, saj neposredno dokazuje, da je ženska v Izraelu v družini in v družbi dejansko imela pomembnejšo vlogo, kakor bi morda sklepali. Pri raziskovanju čustev in vrednot starozaveznih likov prispevek posebno pozornost namenja vprašanjem o človeku, ki so področje biblične antropologije: Kaj Stara zaveza govori o odnosu med moškim in žensko? Kako je ta odnos urejen navzven in kakšna je notranja moč čustev v tem odnosu? Pozornost je treba nameniti pglavitnim značilnostim zakonskega prava, vlogi ljubezenskega odnosa v starem Izraelu in motnjam v ljubezenskem odnosu, pa tudi vlogi ženske v družini in pri vzgoji otrok.

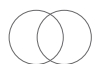




Prispevek ob upoštevanju dosedanjih parcialnih študij oblikuje metodologijo, vidike in cilje pionirske raziskave čustev in vrednot v vseh temeljnih literarnih žanrih starozaveznih knjig. Predlaga celostno analizo izbranih besedil s kombinacijo jezikovno-literarnih, zgodovinsko-antropoloških in etično-moralnih vidikov ob upoštevanju širših besedilnih in medbesedilnih razmerij v odnosu do podobnih besedil v Stari zavezi. Poudarja pomen raziskave dialoga v odnosih med moškimi in ženskimi osebami ter med človekom in Bogom, saj ta najzanesljiveje kaže naravo in intenzivnost čustev v življenjskih situacijah.

Maria Carmela Palmisano se v prispevku *Ruta: lik »vrle žene« – tujke v hebrejskem kanonu* osredotoča na mnogoterost vrednot, ki jih poseduje lik Rute v njej posvečeni knjigi. Po moževi smrti se Ruta skupaj s svojo taščo Naomi preseli v Judejo, v Betlehem, k hebrejskemu posestniku Boazu, sorodniku njenega moža. Boaz prepozna njene vrline in se z njo poroči. S tem izpolni zakon levirata (odkupitelja) in se hkrati vključi v skriti Božji načrt z Davidovo dinastijo. V njunem zakonu se rodi Obed, Davidov stari oče. Avtorica članka upošteva posebno vlogo »vrle žene« Rute kot tujke, ki zaradi svojih vrlin postane prepoznaven vezni člen med svojo, »tujjo« deželo in izvoljenim judovskim ljudstvom, ki po posebnem Božjem načrtu dobi tudi posebno mesto v hebrejskem kanonu. Med Rutinimi najpomembnejšimi vrednotami izpostavlja njeno popolno zaupanje v Naominega Boga, Rutino velikodušnost in vrednost njenega dejavnega sodelovanja pri uresničevanju tega, kar je Bog določil zanjo in za izraelsko ljudstvo, idr. Ugotavlja, da pomanjkanje, revščina in tujstvo namesto ovir postanejo pozitivni vidiki ali celo vrednote in prostor za spremembe. Pokaže, kako je Rutin lik v judovskem kanonu tesno povezan s knjigama, ki sta pred njo (Knjiga pregovorov) in za njo (Visoka pesem), ter kako kanonična razvrstitev knjig omogoča bolj celostno razumevanje sistema vrednot, ki jih posredujejo vsa tri besedila ter njihovo sporočilo.

Matjaž Celarc v prispevku *Bogastvo za dobroto kot način služenja Bogu (Lk 16,1-13)* obravnava priliko o krivičnem oskrbniku, ki bolj kot katera druga ohranja skrivnostni pomen in predstavlja izziv tudi za prihodnje rodove eksegetov. Avtor v njej odkriva preroško kritiko članov skupnosti, med njimi farizejev. Jezus želi, da bi bili njegovi sledilci pravični in pošteni gospodarji, saj je vse, kar imamo, Božji dar. Kot zvesti in pravični upravitelji moramo bogastvo uporabiti za gradnjo Božjega kraljestva.



Marjan Turnšek v članku *Glavne ali kardinalne kreposti blaženega Antona Martina Slomška* v življenju in delu te izjemne osebnosti prepozna vlogo in moč glavnih ali kardinalnih kreposti razumnosti (modrosti), pravičnosti, srčnosti in zmernosti v njihovi postopni rasti. Slomškovo bivanjsko uresničevanje kreposti spominja na posnemanje svetopisemskih kreposti, njegov pristop v poslanstvu duhovnika in škofa pa uteleša harmonično interakcijo med teološkim naukom in življenjsko prakso. Članek prinaša zgled aktualizacije živetih kreposti tudi za današnji čas, ki pogosto izpostavlja »krizo vrednot«.

Jože Krašovec v članku *Percepcija edinosti Božjega bitja v starejši judovski in krščanski hermenevtiki* razkriva povezovalno vlogo številnih Božjih atributov in antropomorfizmov kot izraznih sredstev za dojemanje notranje edinosti Božjega bitja v njegovi osebnostni veličini, kot se kaže v bivanjskem dialogu s stvarstvom, predvsem človekom. Božji atributi veljajo kot izrazi za Božje lastnosti, ki jih Bog kot oseba razodeva izvoljenemu ljudstvu in prek njega celotnemu človeštvu. Predstavljajo most do človekovih kreposti in vrednot, kot se uveljavljajo v medosebnih človeških odnosih. Percepcija edinosti Božjega bitja na osebni ravni pa hkrati najbolj jasno kaže na temeljni problem konceptualnega pristopa v slikanju Božjega bitja in njegovega razodetja v filozofiji in teologiji. Predstava Boga kot ideje in Božjih lastnosti kot konceptov je v nasprotju s poglobitveno značilnostjo svetopisemskega dojemanja Boga kot osebe. Ta svoj pomen za človeka razodeva le v dialogu, ki se lahko uresničuje samo med osebami.

Jan Dominik Bogataj v prispevku *Soteriološka aitiologija Logosovega učlovečenja: Vzroki za učlovečenje v delu De incarnatione Atanazija Aleksandrijskega* obravnava najzgodnejši krščanski traktat, Atanazijevo delo *O učlovečenju (De incarnatione)*, z vidika poznejšega razvoja teološke misli o učlovečenju, natančneje o vzrokih za učlovečenje. Avtor v dveh ključnih odlomkih v Atanazijevem delu (*O učlovečenju* 1.3; 4.2-3) vidi shematično zasnovo za poznejšo sholastično teologijo. Zaseduje Atanazijev pristop v iskanju odgovora na vprašanje, ali bi se Božji sin učlovečil, tudi če ne bi bilo izvirnega greha. Pomenljivo ugotavlja izrazito soteriološko naravnost njegove teologije. To temeljno sporočilo dojema v povezavi z načinom odrešenja prek smrti na križu, kot ugotavlja v sklepu: »Smrt na križu se je torej za nas izkazala kot primerna in prikladna, njen vzrok [ἡ αἰτία] se je izkazal za razumnega v vseh pogledih. Upravičeno lahko



trdimo, da se je odrešenje vseh moralo zgoditi preko križa in na noben drug način.« (*O učlovečenju* 26.1)

Aljaž Krajnc v prispevku *Tempeljska gora in predislamski Jeruzalem med krščanstvom in judovstvom* predstavi predislamsko pojmovanje Jeruzalema, tempeljske gore in bazilike Božjega groba med Judi in kristjani. Judovsko dojemanje vloge templja je tako izrazito, da tudi po skoraj dveh tisoč letih uničenja templja še vedno upajo na njegovo ponovno izgradnjo. Mesto templja je zanje tudi središče sveta. V nasprotju z Judi so kristjani v splošno kritiko judovstva vključili tezo o večnem uničenju judovskega templja. Z osvojitvijo Jeruzalema v 7. stoletju pa se je začelo obdobje islamske razlage vloge jeruzalemskega templja.

Alenka Arko v prispevku *Ruski starci in starčevstvo* oriše zgodovinsko ozadje ruskega starčevstva, ki ima svoje korenine že na začetku meništva v Egiptu. Avtorica ugotavlja, da je starčevstvo v Rusiji sprva posnemalo bizantinsko izročilo, v 18. in 19. stoletju pa izoblikovalo izvirne poteze. Izpostavlja tradicijo starševstva v enem izmed najvidnejših ruskih samostanov Optina pustinja in poudari pomen naslednika prvega optinskega starca Leonida – starca Makarija. Potem ko je bil starec v prvi vrsti duhovni voditelj drugih menihov v samostanu, je starčevstvo odprl »navzven« in postal tudi duhovni spremljevalec laikov – intelligence, pa tudi preprostih ljudi. V prikazu osnovnih potez duhovnosti starcev in odnosa z duhovnimi sinovi in hčerami, ki ga starčevstvo predpostavlja, ugotavlja, da gre za globoko trinitarično in kristološko zasidrano duhovnost, ki zahteva notranje izpraznjenje starca, da bi oseba, ki jo vodi, lahko prek njega dosegla Boga.

Andrej Saje v prispevku *Značilnosti zahodne in vzhodne krščanske tradicije glede sklepanja zakonske zveze* obravnava poglobitve dejavnike sklepanja krščanskega zakona ter izvor različnega vrednotenja zakonske privolitve in duhovniškega blagoslova. V Latinski cerkvi je vedno prevladoval nauk, da si zaročenca medsebojno podelita zakrament svetega zakona s privolitvijo v zakonsko zvezo, v vzhodni tradiciji pa velja, da je služabnik poroke duhovnik, ki opravi sveti obred. V Latinski cerkvi je pogoj za neločljivost zakramenta zakona privolitev v zakon, v vzhodnih Cerkvah pa duhovniški blagoslov. V latinski tradiciji je bistvo sklenitve zakonske zveze legitimna manifestacija privolitve zaročencev; liturgični obredi,



ki spremljajo obred, ne spadajo na raven privolitve, s katero zakon nastane. V vzhodnih Cerkvah pa je sveti obred, ki se kot minimum konkretizira v duhovniškem blagoslovu, bistveni pogoj za veljavnost zakona. Z izmenjavo naravno veljavne privolitve zaročenca delujeta kot služabnika zakramentalne milosti in sta del skrivnostne zaveze med Kristusom in Cerkvijo.

Bogdan Kolar v prispevku *Nekateri vidiki začetkov slovenskega zavoda v Rimu – odmevi med slovenskimi izseljenci po svetu* obravnava okoliščine ustanovitve Slovenskega zavoda za podiplomski študij v Rimu. Zavod je bil uradno ustanovljen leta 1960, dejansko pa je začel delovati v letu 1973, ko je bil tudi uvrščen med papeške zavode. Ustanovitev so finančno podprli predvsem slovenski politični izseljenci iz Združenih držav Amerike in Kanade. Med Slovenci se je ideja za takšno ustanovo oblikovala skladno z dozorevanjem ideje o samostojni slovenski narodnosti in Cerkve v njej. Tako kot drugi rimski papeški zavodi se je tudi Slovenik oblikoval po narodnostni in teritorialni pripadnosti. Ideja o samostojnem slovenskem zavodu je začela med slovenskimi duhovniki in bogoslovci, ki so zaradi druge svetovne vojne ter novih razmer po njenem koncu v Rimu našli zatočišče in so se imeli možnost primerjati z drugimi narodnostmi, ki so v Rimu že imele svoje ustanove.

Samo Skralovnik in Nina Ditmajer v skupnem prispevku *Ravnikar-Zupanov pozabljeni prevod Pentatevha* odgovarjata na ključna vprašanja o Ravnikar-Zupanovem prevodu Pentatevha: zakaj je ostal v rokopisu, kdaj je nastal in kdo je njegov prevajalec. Ugotavljata, da je v nasprotju z dosedanja prakso, ki prevod obravnava kot Ravnikarjev, bolj pravilno govoriti o Ravnikar-Zupanovem prevodu. Iz pisem med Kopitarjem, Zupanom in Zoisonom je namreč po njunih ugotovitvah razvidno, da Ravnikar Pentatevha ni v celoti prevedel sam. Avtorja sta opravila tudi delno analizo R1 in R2 in ugotavljata razmerje med prevajalčevo odvisnostjo od Dalmatinove Biblije ter Japelj-Kumerdejevih prevodnih rešitev in resnično novim prevodom.

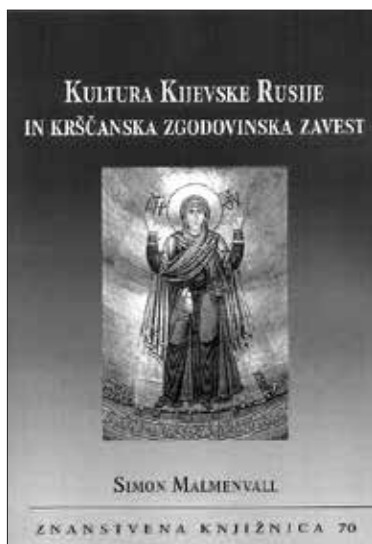
Liza Primc v članku *Zgodovinski pregled skandinavskega protestantizma do 19. stoletja* ugotavlja, da je v 16. stoletju, tako kot preostalo Evropo, tudi Skandinavijo dosegla reformacija. V Skandinaviji je bilo novo versko gibanje prežeto z nacionalno identiteto in vključeno v najvišje ravni državne oblasti. Avtorica pokaže, kako je protestantizem skozi stoletja oblikoval



skandinavsko versko, politično in družbeno življenje. Šele razsvetljenje je prineslo rahljanje verske rigoroznosti, ki je sicer še vedno omejevala versko svobodo skandinavskih državljanov – verska svoboda je bila zagotovljena šele konec 19. stoletja.

Pregled dvanajstih prispevkov kaže, da vsi avtorji izhajajo iz vsebinskih usmeritev programske skupine. Vsi raziskujejo vidike judovsko-krščanskih virov in tradicij s posebno pozornostjo na možnosti dialoga. Izvajanje zastavljenih nalog raziskovalnega programa poteka torej po načrtu. Obenem razprave razkrivajo, da celostno in poglobljeno branje judovsko-krščanskih virov in tradicij z vidika temeljnih vrednot in ob upoštevanju čustvene razsežnosti človeka v dialogu lahko pripomore k reševanju številnih problemov človeka in družbe današnjega časa, kot so vprašanje solidarnosti do ubogih, zaščita človekovega življenja in hrepenenje po miru v svetu.





*Znanstvena knjižnica 70*

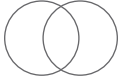
Simon Malmenvall

## **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 zavesti (kot zgodovine odrešenja) takratne staroruske posvetne in cerkvene elite v času neposredno po uradnem sprejetju krščanske vere. Poglavitni del monografije se posveča štirim zgodovinsko-religijskim narativnim virom, sestavljenim med sredino 11. in sredino 12. stoletja: pridigi Beseda o postavi in milosti, letopisu Pripoved o minulih letih, hagiografiji Branje o Borisu in Glebu in topopisu Življenje in romanje Danijela.

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

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



Izvirni znanstveni članek *Original scientific paper (1.01)*  
Besedilo prejeto *Received: 6. 9. 2023; Sprejeto Accepted: 16.11. 2023*

UDK UDC: 27-242:159.942-055.2

DOI: 10.34291/Edinost/78/02/Avsenik

© 2023 Avsenik Nabergoj CC BY 4.0

Irena Avsenik Nabergoj

## Čustva in vrednote ženskih likov v Stari zavezi

*Emotions and Values of Female Characters in the Old Testament*

**Izvleček:** Prispevek ob upoštevanju dosedanjih parcialnih študij oblikuje metodologijo, vidike in cilje pionirske raziskave čustev v vseh temeljnih literarnih žanrih starozaveznih knjig. Posebne pozornosti so deležni literarni prikazi čustvenih stanj ženskih likov v starozaveznih pripovedih in poeziji. Ob pregledu dosedanjih prezentacij čustev v Stari zavezi raziskava predlaga celostno analizo izbranih besedil s kombinacijo jezikovno-literarnih, zgodovinsko-antropoloških in etično-moralnih vidikov. Težišče so raziskave čustev v odnosih med moškimi in ženskimi liki ter med človeškimi osebam in Bogom. Analiza izbranih besedil upošteva širša besedilna in medbesedilna razmerja v odnosu do podobnih besedil v Stari zavezi. Prispevek se osredotoča na vprašanje, kako je mogoče parcialne, pogosto abstraktno kognitivne in alegorične metode v vrednotenju avtentičnosti čustev delujočih subjektov dopolniti z bolj celostnim pristopom tako na diahroni kot na sinhroni ravni. V metodološkem pogledu je pomembna tudi pozornost na razmerja med eksplicitno in implicitno prezentacijo čustev glavnih in stranskih likov.

**Ključne besede:** čustvo in občutek, simbol in alegorija, vrednota, kontekst, medbesedilna razmerja

**Abstract:** *This paper, taking into account previous partial studies, formulates the methodology, aspects, and aims of a pioneering study of emotions in all the major literary genres of the Old Testament books. Special attention is given to the literary representation of the emotional state of female characters in Old Testament narratives and poems. In light of previous representations of emotions in the Old Testament, the study proposes an integrated analysis of the selected texts that combines linguistic-literary, historical-anthropological, and ethical-moral aspects. The focus is on the study of emotions in the relationships between male and female persons and between humans and God. The analysis of the selected texts takes into account the broader textual and intertextual relationships in relation to similar texts in the Old Testament. The paper focuses on how partial, often abstractly cognitive and allegorical methods can be complemented by a more holistic approach at both the diachronic and synchronic levels in assessing the authenticity of the emotions of the acting subjects. From a methodological point of view, it is also important to pay attention to the relationships between the explicit and implicit representation of the emotions of the main and secondary characters.*

**Keywords:** *emotion and feeling, symbol and allegory, value, context, intertextual relationships*

## Uvod

Občutki in čustva igrajo pomembno vlogo v človekovem življenju: veselje in žalost, smeh in jok, ljubezen in agresija, prezir in sočutje. Če nismo pozorni na moč čustev in njihovo vlogo v človekovem življenju, ne moremo pravilno presojati medčloveških odnosov. Še najbolj celosten vpogled v načine, kako se čustva pojavljajo, doživljajo in uresničujejo v življenju človeka in družbe v starem Izraelu, omogočajo besedila Stare zaveze. Čeprav v hebrejščini ni besede »čustvo«, je iz številnih omemb čustev v Stari zavezi razvidno, da so imela v starem Izraelu pomembno vlogo. Ta članek se osredotoča na načine prikazov čustev pri izbranih ženskih likih v različnih literarnih vrstah in zvrsteh Stare zaveze.<sup>1</sup>

Antropološke in teološke osnove starozaveznih pripovedi, preroških govorov in modrostnih refleksij, v katerih nastopa ženska oseba, so prežete z globokim čutom za moralna in etična vprašanja, ki pa nikjer niso podana sistemsko. Namesto tega so predstavljena v literarnih prikazih stanja brez komentarja, v obliki spodbud, svaril in groženj pa tudi v obliki poročil o blagoslovih krepostnega življenja in kazni za krivičnost, brezčutnost in nasilje (Rogerson, Davies in Carrol 1995; Caplan 2003; Mott 2011). Pogosta metaforična vloga ženskih likov v Svetem pismu se zdi še posebej pomenljiva, saj neposredno dokazuje, da je ženska v Izraelu v družini in v družbi dejansko imela pomembnejšo vlogo, kakor si morda predstavljamo. Ob literarnih upodobitvah moških in ženskih likov smo pozorni na osrednjo vlogo zaveze med Bogom in Izraelom, ki služi kot merilo za vrednotenje ustanove poroke (Hugenberger 1994).

Cilje pionirske raziskave čustev, vrednot in statusa ženskih likov v različnih literarnih zvrsteh Stare zaveze narekuje dejstvo, da načini izražanja čustev v Stari zavezi doslej še niso bili načrtno raziskani, v Sloveniji pa te

1 Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa št. P6-0262 (*Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga*), ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS), in raziskovalnega projekta J6 50212 *Moč čustev in status ženskih likov v različnih literarnih žanrih Stare zaveze*. Svet čustev in vrednot v Stari zavezi, v svetu starogrške antike in poznejše evropske literature je v slovenskem prostoru že več kot desetletje v ospredju raziskav vodje programske skupine (med zadnjimi objavami gl. Avsenik Nabergoj 2018, 2020, 2021a, 2021b, 2021c, 2021č, 2022 idr.). Ob spoznanju o pomembnosti te tematike, ki je tudi v mednarodnem prostoru premalo raziskana, je na to temo idejno zasnovala navedeni raziskovalni program P6-0262 (trajanje: 2022–2027) ter leta 2022 pripravila temeljni raziskovalni projekt J6-50212, ki je bil sprejet za sofinanciranje ARIS v letih 2023–2026.





tematike doslej sploh še nihče ni načrtno znanstveno obravnaval. V primerjavi z moškimi liki so bili ženski svetopisemski liki doslej obravnavani veliko redkeje. Raziskava zahteva analizo posameznih besedil z ženskimi liki v njihovem ožjem jezikovnem in literarnem kontekstu, pa tudi v njihovih širših medbesedilnih razmerjih tako na sinhroni kot na diahroni ravni. Poseben izziv predstavlja zgodovina interpretacije ženskih likov Stare zaveze znotraj Svetega pisma Stare in Nove zaveze – znotrajbiblična eksegeza ter pobiblična judovska in krščanska interpretacija.

## **1 Dosedanje študije o čustvih v Svetem pismu in vprašanje ustrezne metodologije**

Dosedanje študije o čustvih v Stari zavezi kažejo, da je bila njihova raziskovalna usmeritev na splošno zgodovinska. Razjasniti so skušale, kako so stari Izraelci občutili in dojemali čustva. Le redke dosedanje študije se osredotočajo na čustva v določenih besedilih Stare zaveze, pri čemer se raziskovanje ne usmerja toliko k zgodovinskim vprašanjem kot k sporočilnosti besedil. Spet druge študije širijo fokus. Obravnavajo vprašanja, kakšno vlogo igrajo čustva v zvezi z religijo in pojmovanjem Boga, kako so čustva povezana s človekovim dojemanjem sebe, kako prispevajo k občutku identitete, kako se nanašajo na vidike, kot sta moč in spol, in kakšno vlogo igrajo v odnosu posameznika do drugih v skupini oz. zunaj skupine (za podrobnejši pregled takšnih študij gl. Gruber 1995; Lyke 2019; Mirguet 2019). Kot kaže pregled dosedanje literature, doslej ni nastala še nobena študija, ki bi pojavnost čustev analizirala v kontekstu svetopisemskih žanrov.

Raziskava čustev v Stari zavezi se začne z izzivom, kako prepoznati in razvrstiti čustva. Različni psihologi so ponudili različne sezname. Paul Ekman je na primer prvi trdil, da obstaja šest osnovnih čustev: jeza, gnus, strah, sreča, žalost in presenečenje, ki jih je mogoče razlikovati prek ustreznih izrazov obraza (Ekman 1972). Pozneje je svoj seznam razširil in dodal prezir, zadrego, vznemirjenje, krivdo, ponos na dosežek, olajšanje, čutno zadovoljstvo in sram (Ekman in Cordaro 2011). Drugi psihologi so ponudili drugačne sezname (Parrot 2001). Seveda takšni seznamami niso odvisni le od podrobnosti, temveč tudi od perspektive – na primer, ali smo bolj pozorni na vsebino čustev ali na to, kako nastanejo, ali ločimo čustva glede



na stopnjo njihove intenzivnosti (blaga, močna), ali poskušamo opredeliti osnovna čustva in jih nato nadalje razdelimo na sekundarna čustva itd.

V zgodovino raziskovanja čustev se je vključilo veliko različnih področij (filozofija, psihologija, nevroznanost, evolucijska biologija, kulturna antropologija, zgodovina, sociologija, jezikoslovje itd.), ki so poudarjala različne vidike (Spencer 2017). Zanimanje za vprašanja o čustvih v Svetem pismu Stare zaveze in sorodnih področij se je začelo v devetdesetih letih 20. stoletja (Mirguet 2019, 559). Odtlej je bilo opravljenih več študij o vlogi nekaterih čustev v izbranih starozaveznih besedilih. Obravnavana so bila vprašanja metodologije in pojavilo se je zavedanje o težavah, povezanih z raziskovanjem čustev. Le nekatera čustva so bila podrobno raziskana, druga ne. In le nekaj besedilnih korpusov je bilo raziskanih s poudarkom na vprašanju čustev, medtem ko za večino drugih to delo še ni bilo opravljeno. Medtem ko je Ekman predlagal, da so osnovna čustva splošno priznana, nas študije zgodovinarjev in kulturnih antropologov opozarjajo, da smo glede tega preveč naivni: doživljanje in razumevanje vidikov človeškega bivanja se je skozi čas spreminjalo celo glede najbolj bistvenih zadev, kot so čustva (Harré 1986; Reddy 2001).

Bistveno je vprašanje, kako podobno ali drugače kot danes so stari Izraelci doživljali in pojmovali čustva. Nihče nima neposrednega dostopa do čustev starih Izraelcev niti jih ni mogoče vprašati, kako so različna čustva dojemali. Raziskovalci smo zato odvisni od bolj posrednih virov, predvsem od besedil Stare zaveze in drugih pisnih virov s starega Bližnjega vzhoda, v manjši meri pa tudi od likovne umetnosti (Keel 1977; Kipfer 2017).

Druga stopnja raziskave čustev poteka na literarni in medbesedilni ravni. Pri etimoloških, semantičnih, retoričnih, literarnih in hermenevtičnih vidikih raziskav sta pomembni vprašanji: Kako se v pripovedih o vrlinah in slabostih kaže moč čustev? Kako se prikazi čustvovanja razlikujejo glede na literarno vrsto ali zvrst (pripovedi, preroška, modrostna literatura, Psalmi)?

Raziskava kompleksne tematike čustev v Stari zavezi je lahko prepričljiva, le če ves čas upošteva vpetost starozaveznih besedil v bogato kulturo starega Bližnjega vzhoda. Ta ugotovitev narekuje metodološko načelo celostnega primerjalnega pristopa. Pomembne so raziskave besedil z jezikovne



in literarne perspektive, povezane z vprašanji, ki izhajajo iz drugih disciplin, zlasti iz antropologije, zgodovine in teologije (Bal 1989, 16–24). S celostnim (holističnim) pristopom k literarni analizi besedil, v katerem upoštevamo čustveni in vrednotenjski svet literarnih oseb v družbenem in verskem kontekstu, je mogoče preseči razdrobljenost v delu posameznih drugih znanstvenih pristopov.

Celosten pristop k branju besedil med seboj povezuje več različnih interpretacijskih strategij, pristopov in teorij: besedilno filološko analizo; literarno eksegetični pristop; kritiko oblik in teorijo žanrov; historično antropološki pristop (Caplan 2003; Corrigan 2004; Peterson, Van Slyke, Spezio in Reimer 2017); kognitivno teorijo metafor in teološko estetiko (Thiessen 2004); elemente performativnih pristopov; literarno interpretacijo (Avsenik Nabergoj 2021a; 2021b; 2021c); integracijo bibličnih in filozofskih tradicij.

V območje raziskave čustev in vrednot bibličnih likov spada tudi raziskava semantičnega polja Božjih atributov, ki hkrati predstavljajo najpomembnejše vidike Božjih zapovedi za odnos ljudi do Boga in do soljudi. Pomemben vidik raziskave so antropomorfizmi, humanizacija in personifikacije Božjih atributov v besedilih različnih literarnih žanrov iz sveta čustev (Kaufmann 1877; Farnell 1925; Pettazoni 1955; Scrutton 2011; Krašovec 2022a; 2022b). V vseh besedilih Stare zaveze se pojavljajo različna Božja imena in oznake za Boga oz. Božji atributi. Običajno jih klasificirajo v dve kategoriji: atributi o neskončni Božji moči in veličini (vsemogočnost, vsevednost itd.) in Božji osebnostni atributi (sočutje, usmiljenje, ljubezen, ljubosumnost itd.).

## **2 Povečano raziskovalno zanimanje za ženske v Svetem pismu**

Na preučevanje civilizacij starega Bližnjega vzhoda so v zadnjem času vplivala zanimanja za zgodovino žensk, ki je med drugim zraslo iz spoznanja, da so bile ženske večinoma izpisane iz zgodovine zahodne civilizacije; prizadevanja, da se ženskam, podobno kot tudi drugim odrinjenim skupinam, npr. Judom, povrne njihovo upravičeno mesto v zapisih o zgodovini človeštva; in prepričanja, da ne moremo razumeti svoje preteklosti, če izločimo izkušnje, perspektivo in vpliv polovice prebivalstva. Raziskava čustev



in vrednot ženskih likov v Svetem pismu predvideva raziskavo statusa in vloge žensk v antiki v Izraelu in Judeji ter okoliških deželah, ki imajo pomembno vlogo v Svetem pismu, tako tistih iz sveta Starega Izraela (Stara zaveza) kot tudi tistih iz sveta apokrifov in Nove zaveze.

Pomemben dejavnik povečane pozornosti znanstvenikov na temo žensk v Svetem pismu je tudi vse večja težnja po obravnavi svetopisemskih pripovedi kot literature, in ne le kot gradiva za rekonstrukcijo zgodovine starega Izraela (Alter in Kermode 1987; Gruber 1995, viii; Norton 2000). Ko svetopisemsko pripoved ali poezijo resno obravnavamo kot literaturo, ne moremo zanemariti obravnave likov v njihovem čutenju, vrednotah in odnosih, tako moških kot tudi ženskih.

Medtem ko je v preučevanju Svetega pisma daljše obdobje veljalo, da ne čustva in ne ženski liki v Svetem pismu niso vredni posebnega raziskovanja, pa dosedanja bibliografija o čustvih v Stari zavezi pa tudi o ženskah in ženskosti v svetopisemskem svetu kaže, da je to pomembno področje, ki je že zaposlilo misli izjemnih znanstvenikov s področja arheologije, literature, filologije, zgodovine in teologije (Gruber 1995). Pregled strokovne literature kaže, da večina svetopisemskih besedil različnih žanrov še ni bila analizirana z vidika čustev ali pa so bila na ta način obravnavana le selektivno. Jezikovna in literarna sredstva, ki so jih pisci svetopisemskih besedil uporabljali za izražanje čustev, so bila le delno raziskana, pri iskanju odgovorov na vprašanje, kako so zgodovinske, kulturne in druge okoliščine določale posebnosti izražanja čustev z literarnimi sredstvi, pa ostajajo velike vrzeli. Še bolj spregledano pa je vprašanje čustvovanja in statusa ženskih likov v starozaveznih pripovedih in poeziji. Pomembne niso le tiste ženske v hebrejskem Svetem pismu, devterokanoničnih knjigah Stare zaveze in v Novi zavezi, ki so znane po imenu, temveč tudi tiste, ki niso poimenovane.

V raziskovanju čustvovanja ženskih likov velja posebno pozornost posvetiti vprašanju o človeku, ki segajo na področje biblične antropologije. Med pomembnimi vprašanji so: Kaj Stara zaveza govori o odnosu med moškim in žensko? Kako je ta odnos urejen navzven in kakšna je notranja moč čustev v tem odnosu? V povezavi s tem je posebno pozornost treba nameniti poglobitnim značilnostim zakonskega prava, vlogi ljubezenskega odnosa v starem Izraelu in motnjam v ljubezenskem odnosu pa tudi vlogi ženske v družini in pri vzgoji otrok.



V zvezi s tem smo pozorni na status ženske v Stari zavezi na splošno, v družini, v vojnem stanju, v stanju nezvestobe; na njeno mesto v parabolah, alegorijah in personifikacijah, v tipoloških razmerjih do interpretacije Stare zaveze v Novi zavezi in v krščanski teologiji. Postavljajo se vprašanja: Ali je osnovni kriterij za presojo vrlin in pregreh, ki jih izkazujejo starozavezni liki, enak za moške in ženske? Katere vrline in slabosti prevladujejo v prikazih žensk in katere v prikazih moških likov v različnih življenjskih situacijah?

Pregled ženskih likov v Svetem pismu kaže, da so ženske imele zelo pomembno vlogo v svetu starega Izraela. Srečamo jih v najrazličnejših družbenih vlogah, od prerokinj do prostitutk, glasbenic in plesalk, vdov in negovalk, vladaric in suženj itd. Nekatere svetopisemske ženske imajo imena, druge nastopajo brez njega. Zelo pomembno vlogo imajo znotraj družine, ki je jedro vsake družbe, saj se prav tam začnejo neposredne spremembe v družbi. Kljub velikemu obsegu študij imamo na voljo le malo obravnav statusa žensk in njihovega čustvovanja v posameznih okoliščinah na podlagi natančne literarne analize besedil (Otwell 1977; Lyke 1997; Fuchs 2003; Solvang 2003), povsem novo je vprašanje povezave med prikazom čustev in žanri.

Izvirna ugotovitev avtorice članka je, da posebnosti literarnih vrst in zvrsti (pripovedi zgodovinskih knjig; preroški govori; modrostni izreki, dialogi in refleksije; Psalmi) očitno določajo razlike med vidiki literarnih prikazov ženskih likov. V obsežnem korpusu pripovednih »zgodovinskih« besedil prevladuje prikaz ženskih oseb v njihovih resničnih življenjskih in zgodovinskih okoliščinah; v preroški literaturi prevladuje prikaz žensk v njihovi simbolni vlogi; v modrostni literaturi pa so ženske skoraj izključno prikazane v vlogi personifikacij. Kombinacija kontekstualnega in medbesedilnega pristopa nam najbolj zanesljivo pokaže, kako sta v posameznih žanrih prikazana status in vloga ženskih likov v okviru družine in družbe – v kraljevih hišah, rodovih in družinah, v vojnih razmerah, v svobodi in ujetništvu. Omogoča nam, da natančneje spoznamo specifične značilnosti razmerja med žensko in moškim, med starši in otroki, značilnosti različnih likov v njihovih družbenih vlogah ter odnos ženskih likov do Boga v družbenem in verskem kontekstu starega Izraela.



### 3 Izbrani primeri literarnih prezentacij ženskih likov v Peteroknjžju

V Svetem pismu le moški in ženska skupaj predstavljata celotnega človeka, zato je ljubezen bistveno zaznamovana s hrepenenjem drugega po drugem. V 1 Mz 2,18, ki opisuje človeka v raj, imamo Gospodove besede: »Ni dobro človeku samemu biti. Naredil mu bom pomočnico, njemu primerno.« Na tej ontološki Božji ureditvi in na zavezi, ki jo je Bog sklenil z Izraelom, temelji ustanova zakonske zveze med možem in ženo.<sup>2</sup>

Raziskava čustev izhaja iz besedil, ki v družinskih, družbenih in drugih odnosih z besedami ali med vrsticami izražajo čustvena stanja ženskih oseb, od ljubezenske gorečnosti do stiske, strahu, žalosti in obupa. Kako pomembna so bila čustva za stare Izraelce, kaže mdr. tudi dejstvo, da najdemo opise odnosa do ženske celo v starozaveznih pravnih besedilih in da so posamezni čustveni dogodki celo spodbudili nastanek nekaterih navad, predpisov in obsežnih refleksij. Tak primer je npr. odredba »O sužnjih« (2 Mz 21,1-11), v kateri izvemo, da so Izraelci lahko prodali svoje hčere za sužnje:

Kadar kdo proda svojo hčer za sužnjo, ta ne sme oditi, kakor odhajajo sužnji. Če ne ugaja svojemu gospodarju in je ni odbral, naj se odkupi. Tujemu ljudstvu je ne sme prodati, če ji ni ostal zvest. Če jo je določil za svojega sina, naj ravna z njo po pravu hčera. Če pa si vzame še drugo, ji ne sme kratiti ne hrane, ne obleke in ne zakonskega občevanja z njo. Če ji ne stori teh treh reči, sme oditi brez plačila odkupnine. (2 Mz 21,7-11)

Določeno mero čustev lahko čutimo le na strani piscev predpisov, ne najdemo pa besede, ki bi razkrila čutenje hčerk v njihovi nemoči.

V raziskavi čustev se kot poseben izziv kaže dejstvo, da Stara zaveza nima besede za institucijo zakonske zveze. Moški in žena praviloma najdeta svoje mesto v družinski skupnosti z namenom zagotoviti nadaljevanje »očetove

2 Andrej Saje to osnovo izpostavi v svojem članku »Sklepanje zakonske zveze v tradicionalnem judovstvu« (2021).



hiše; ženska praviloma vstopi v družinsko skupnost moškega (1 Mz 24,5-8.58sl.). Pravno gledano, je moški »lastnik« svoje žene (2 Mz 21,3.22; 5 Mz 24,4; 2 Sam 11,26), žena pa velja za moževo »lastnino« (1 Mz 20,3; 5 Mz 22,22). Ker o poroki neredko odloča oče, se ljubezen pogosto razvije šele po poroki. Tak primer odkrijemo o družinski zgodbi o Izaku v njegovem odnosu do Rebeke, ki jo je srečal v mestu Abrahamovega brata Nahorja (1 Mz 24,1-66). V pripovedi 1 Mz 24,1-9 izvemo, kako je Abraham najstarejšemu služabniku svoje hiše naročil, naj se odpravi v njegovo deželo, k njegovemu sorodstvu, in tam dobi ženo za njegovega sina Izaka. Iz pogovora med služabnikom in Abrahamom jasno odkrijemo, da je ženska tista, ki naj bi se pridružila družinski skupnosti moškega, ne pa obratno.

Hlapec pa mu je rekel: »Morda žena ne bo hotela iti z menoj v to deželo. Ali naj popeljem tvojega sina nazaj v deželo, od koder si izšel?« Abraham mu je rekel: »Varuj se, da bi popeljal mojega sina nazaj tja! Gospod, Bog nebes, ki me je vzel iz hiše mojega očeta in iz dežele moje rodbine in ki mi je govoril in ki mi je prisegel in rekel: 'Tvojemu zarodu bom dal to deželo,' ta bo poslal svojega angela pred teboj, da dobiš od tam ženo mojemu sinu. Če pa žena ne bi hotela iti s teboj, si prost te moje prisege. Le mojega sina ne vódi nazaj tja!« (1 Mz 24,5-8)

Besedilo v nadaljevanju poroča o služabnikovi poti proti Mezopotamiji v Nahorjevo mesto. Na poti se je ustavil zunaj mesta, da bi si njegove kamele odpočile pri vodnjaku. Bog mu je dejal, naj izmed žensk, ki so proti večeru hodile zajemat vodo iz vodnjaka, za Izaka izbere tisto, ki bo po Božjem naročilu dala piti vodo iz vodnjaka njemu in njegovim kamelam. K služabniku je prišla Rebeka, hči Betuela in Milke, žene Abrahamovega brata Nahorja, z vrčem na rami. Bila je zelo lepega videza in še devica. Napolnila je vrč v studencu in dala piti služabniku in njegovim kamelam. Služabniku je prijazno ustregla tudi v njegovem iskanju prenočišča. Rebekin brat Laban in njen oče Betuel sta prepoznala, da je služabnika poslal Gospod, zato sta se strinjala, da vzame s seboj Rebeko, da bo postala žena njegovega gospoda. Besedilo v nadaljevanju kaže, da je Rebeka prostovoljno odšla s služabnikom in postala Izakova žena:

In poklicali so Rebeko in ji rekli: »Ali hočeš biti s tem možem?« Rekla je: »Pojdem.« Odpustili so torej svojo sestro Rebeko, njeno dojiljo,



Abrahamovega hlapca in njegove može. Blagoslovili so Rebeko in ji rekli:

»Ti, sestra naša,  
razmnôži se v tisoče desettisočev.  
Tvoj zarod naj zasede  
vrata svojih sovražnikov.«

Rebeka in njene dekcle so vstale, sedle na kamele in šle za možem. Tako je hlapec vzel Rebeko in odpotoval.

Izak pa je prišel od vodnjaka v Laháj Roí in prebival v pokrajini Negeb. Ko se je zvečerilo, je Izak šel premišljevat na polje. Povzdignil je oči in pogledal, glej, prihajale so kamele. Tudi Rebeka je povzdignila oči in zagledala Izaka. Spustila se je s kamele in rekla hlapcu: »Kdo je ta mož, ki nam po polju prihaja naproti?« Hlapec je rekel: »To je moj gospod.« Tedaj je vzela tančico in se zakrila.

Hlapec je Izaku povedal vse, kar je opravil. Izak jo je popeljal v šotor svoje matere Sare. Vzel je Rebeko, da je postala njegova žena, in jo je ljubil. Tako se je potolažil zaradi izgube svoje matere. (1 Mz 24,58-67)

Besedilo ne izreče besede o Rebekinem čutenju ob spoznanju, da jo Bog kliče, da postane Izakova žena. Izvemo le, da so Rebeka in njene dekcle vstale, sedle na kamele in šle za možem. Nekoliko več izraza čustev je skrito v besedah Rebekinega brata Labana in njene matere, ki skušata vsaj za nekaj časa odložiti Rebekin odhod: »Njen brat in njena mati sta rekla: 'Deklica naj ostane pri nas še nekaj dni, vsaj deset, potem naj odide.'« (1 Mz 24,55) Ob srečanju z Izakom Rebeka sname tančico in se zakrije. Medtem ko o njenem čutenju ni besede, pa je jasno razvidno, da tako Rebeka kot tudi njeni domači verjamejo, da je treba izpolniti Božje naročilo, kakor jasno razkrije odgovor Labana in Betuela na služabnikovo razlago namena njegovega prihoda: »Od Gospoda je to prišlo, ne moreva ti reči ničesar, ne dobro ne slabo. Glej, Rebeka je pred teboj. Vzemi jo in pojdi, da bo žena sinu tvojega gospoda, kakor je govoril Gospod.« (1 Mz 24,50-51)





V več besedilih iz patriarhalnega obdobja najdemo tudi dokaze o konkubinah, npr. v 1 Mz 25,6; 1 Mz 16,1sl. in 1 Mz 30,3. 1 Mz 16,1-16 pripoveduje o konkubini Hagari, egiptovski dekli Abramove žene Saraje, ki je na Sarajin predlog Abrammu rodila sina Izmaela:

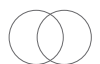
Žena Saraja Abrammu ni rodila otrok. Imela pa je egiptovsko deklo, ki ji je bilo ime Hagara. Saraja je rekla Abrammu: »Glej, Gospod mi je odrekel otroke. Pojdi k moji dekli, mogoče dobim po njej potomstvo.« Abram je poslušal Sarajo.

Potem ko je Abram deset let prebival v kánaanski deželi, je Abramova žena Saraja vzela svojo egiptovsko deklo Hagaro in jo dala možu Abrammu za ženo. Šel je torej k Hagari in je spočela. (1 Mz 16,1-4)

Zavest, da je spočela, pa je v Hagari povzročila občutek večvrednosti v odnosu do njene gosposdarice in Sarajo je začela zaničevati:

Ko pa je videla, da je spočela, je zviška gledala na svojo gosposdarico. Saraja je rekla Abrammu: »Krivica, ki mi je storjena, naj pride na tebe! Jaz sem Ti dala tvojo deklo v naročje, ko pa je videla, da je spočela, je začela zviška gledati name. Naj Gospod sodi med menoj in teboj!« Abram je rekel Saraji: »Glej, tvoja dekla je v tvoji oblasti. Stori ji, kar se ti zdi prav!« Nato je Saraja z njo trdo ravnala, tako da je pobegnila izpred njenega obličja. (1 Mz 16,4-6)

V starozaveznih pripovedih, ki predstavljajo zgodovinske dogodke, ne manjka opisov goreče ljubezni ter razlik v ljubezenski gorečnosti. Izvemo na primer, da je Jakob veliko bolj ljubil Rahele kot Leo (1 Mz 29,16-18.20). Odlomek 1 Mz 29 pripoveduje o Jakobovem srečanju Rahele. Ko je šel v deželo sinov vzhoda, je na polju zagledal vodnjak, ob katerem so počivale tri črede drobnice. Ogovoril je pastirje iz Harana in jih vprašal, ali poznajo Labana, Nahorjevega sina. Ko je še govoril z njimi, je prišla pastirica Rahele z drobnico svojega očeta. Ko jo je Jakob videl, je pristopil in odvalil kamen z odprtine vodnjaka in napojil njeno drobnico. Nato jo je poljubil in na glas zajokal. Raheli je povedal, da je sorodnik njenega očeta in Rebečin sin. Rahele je tekla to povedat očetu Labanu in ta je Jakobu stekel naproti, ga objel in poljubil ter ga popeljal v svojo hišo.



Jakob je ostal pri njem mesec dni. V nadaljevanju besedila izvemo, kako je prišlo do Jakobove ženitve:

Potem je Laban rekel Jakobu: »Mar mi boš zato, ker si moj brat, zastonj služil? Povej mi, kaj naj bo tvoje plačilo.« Labán pa je imel dve hčeri: starejši je bilo ime Lea, mlajši pa Rahela. Leine oči so bile motne, Rahela pa je bila lepe postave in zalega obraza. Ker je Jakob ljubil Rahelo, je rekel Labánu: »Služil ti bom sedem let za tvojo mlajšo hčer Rahelo.« Labán je rekel: »Bolje je, da jo dam tebi, kakor da bi jo dal tujemu možu. Ostani pri meni.«

Jakob je tako služil za Rahelo sedem let, toda ker jo je ljubil, so se mu zdela kakor malo dni. Potem je Jakob rekel Labánu: »Daj mi mojo ženo, ker so izpolnjeni moji dnevi, da grem k njej.« (1 Mz 29,15-18.21)

Toda ko je Jakob že mislil, da si je prislužil Rahelo, je od Labana dobil njegovo starejšo hčer Leo, za Rahelo pa je moral služiti nadaljnjih sedem let:

Laban je zbral vse ljudi iz kraja in napravil gostijo. Zvečer pa je vzel svojo hčer Leo in jo peljal k njemu, da je šel k njej. Laban je dal svoji hčeri Lei svojo deklo Zilpo za deklo. In zjutraj, glej, bila je Lea! Tedaj je rekel Labanu: »Kaj si mi storil! Ali ti nisem služil za Rahelo? Zakaj si me prevaral?« Laban je rekel: »V našem kraju ni navada, da bi mlajšo dali v zakon pred starejšo. Dokončaj poročni teden s to, potem ti bom dal še ono za službo, ki mi jo boš opravljal še drugih sedem let.« Jakob je storil tako in je dokončal poročni teden z Leo. Potem mu je Laban dal tudi hčer Rahelo za ženo. Laban je dal svoji hčeri Raheli svojo deklo Bilho za deklo. Jakob je šel tudi k Raheli in je bolj ljubil Rahelo kakor Leo. In služil je pri njem še drugih sedem let. (1 Mz 29,22-30)

O čustvih obeh žensk – sester – besedilo ne govori. Pomenljivo pa je, da je Jakob tako močno ljubil Rahelo, da je bil zanjo pripravljen služiti njenemu očetu Labanu nadaljnjih sedem let.

V novejših strokovnih komentarjih najdemo razlago, da sta v zgodbi o Jakobovi poroki (1 Mz 29,1-30) spojeni dve nekoč samostojni zgodbi.



Prva govori o preprosti naravni ljubezni, ki vodi do poroke. V zgodbo o tej čisti ljubezni pa posežejo zunanje okoliščine, ki v intimni ljubezenski odnos vsilijo ekonomske in druge interese ter namesto miru prinašajo nemir in konflikte. Klaus Westermann sklence komentar zgodbe v 1 Mz 29,1-30 tako:

V zgodbi o očakih se prvič pojavi delo v kontekstu služenja; to je delo, ki ga nekdo z veseljem in voljno opravlja za ljubljeno osebo. Lahko je tako, želi povedati pripovedovalec; toda družbeni in ekonomski interesi v Labanovi osebi vodijo v grob poseg v ljubezen med dvema človekoma. Ko je Jakob prišel, se je pozanimal o »miru« (blaginji) Labana in njegove družine; toda Laban s svojo prevaro sam na najhujši način ogroža ta mir in blaginjo skupnosti. Neizogibni konflikti na družbenem, gospodarskem in osebnem področju ležijo na poti od očakov do ljudi; eden bo prevladal na račun drugega. »Blagoslov« in »mir« bosta v tem procesu doživela globoke spremembe; Jakob mora prestatiti to, kar se mu je zgodilo. Trpljenje je del poti. (Westermann 1984, 2: 468)

Odlomek iz 1 Mz 30 osvetljuje pomen potomstva in načine, ki so jih žene uporabile, da so svojemu možu dale otroke, če so bile same neplodne. 1 Mz 30 govori o čutenju Rahele, ko je spoznala, da Jakobu ne rojeva otrok. V odlomku izvemo, da je zaradi občutka prikrajšanosti postala ljubosumna na sestro. Jakoba je rotila, naj ji da otroke, sicer da bo umrla. Jakob se je nanjo razjezil in ji rekel: »Sem mar jaz namesto Boga, ki ti je odrekel telesni sad?« (1 Mz 30,2) Rahela je nato Jakobu predlagala, naj jima namesto nje otroka rodi njena dekla Bilha:

»Glej, tu je moja dekla Bilha, pojdi k njej, da rodi na mojih kolenih in po njej tudi jaz dobim otroke.« Dala mu je torej svojo dekle Bilho za ženo in Jakob je šel k njej. Bilha je spočela in Jakobu rodila sina. Tedaj je Rahela rekla: »Bog mi je prisodil pravico in tudi uslišal moj glas. Dal mi je sina.« Zato mu je dala ime Dan. Rahelina dekla Bilha je spet spočela in je Jakobu rodila drugega sina. Rahela je rekla: »Božje boje sem bojevala s svojo sestro in sem tudi zmagala.« Dala mu je ime Neftali. (1 Mz 30,3-8)



Prišel pa je dan, ko je Lea spoznala, da ne bo več rodila. Tedaj je vzela svojo deklo Zilpo in jo dala Jakobu za ženo. Zilpa je Jakobu rodila sina, ki ga je Lea poimenovala Gad, in nato še drugega sina, ki ga je poimenovala Aser. Iz nadaljevanja besedila je še bolj razvidno, da sta sestri Rahela in Lea zaradi skupnega moža občutili močno medsebojno tekmovalnost. Ko je Rahela prosila Leo, naj ji da nekaj nadliščkov,<sup>3</sup> jo je ta ostro zavrnila in ji rekla: »Ali je premalo, da si mi vzela moža, da mi hočeš vzeti še sinove nadliščke?« (1 Mz 30,15) Presenetljiv je Rahelin odziv – za nadliščke je bila pripravljena sestri ponuditi, da Jakob tisto noč preživi z njo. Lei je rekla: »Prav, pa naj nocoj leži s teboj za nadliščke tvojega sina!« (1 Mz 30,15)

Ko se je Jakob zvečer vračal s polja, mu je šla Lea naproti in mu povedala, da je zanj plačala z nadliščki svojega sina. Tisto noč je Jakob ležal z njo in Lea je spočela in rodila Jakobu petega sina. Spočetje je Lea občutila kot Božje plačilo, ker je dala možu svojo deklo, zato je sina poimenovala Isahar. Potem je Lea spet spočela in rodila Jakobu šestega sina in mu dala ime Zabulon, nato je rodila še hčer in ji dala ime Dina. Poročilo se konča z besedami:

Potem se je Bog spomnil Rahele. Bog jo je uslišal in jo storil rodovitno. Spočela je in rodila sina. Rekla je: »Bog je odvezel mojo sramoto.« Sinu je dala ime Jožef in rekla: »Gospod naj mi doda še drugega sina!« (1 Mz 30,22-24)

V odlomku 5 Mz 21,15-17 je razvidno, da je mož, ki je imel dve ženi, ti ženi lahko ljubil v različni meri. Kljub temu pa pri delitvi premoženja ni smel ravnati v prid otrok bolj ljubljene žene, temveč je moral ravnati »pravično« in prvenstvo vselej dati svojemu prvorojencu, tudi če je bil ta sin neljubljene. Še več – temu je moral dati dvojni delež:

Če ima mož dve ženi, eno, ki jo ljubi, in drugo, ki je ne mara, pa mu rodita sinove, ljubljena in neljubljena, in je prvorojenec sin tiste, ki je ne mara, na dan, ko deli sinovom premoženje v dediščino, ne sme dati prvenstva sinu ljubljene v škodo sinu neljubljene,

3 Nadlišček – rastlina z nasprotno stoječimi listi in majhnimi belimi ali rdečkastimi cveti (Circaea); sopomenka: mandragora, ki se je uporabljala tudi za zdravljenje.



ki je prvorojenec, temveč mora priznati prvorojenca, sina ne-  
ljubljene, in mu dati dvojni delež od vsega, kar se najde pri njem.  
Kajti ta je prvenec njegove moči, njemu gre pravica prvorojenstva.  
(5 Mz 21,15-17)

Čeprav v besedilih to ni izrecno izraženo, iz valovanja čustev med dvema ženama istega moža ter iz prikazov njunega odnosa do moža razberemo, da je vsaka od žena hrepenela po varnosti, ki bi jo zagotovila strogo monogamna zakonska zveza. Nekateri ženski liki odkrito izražajo svojo stisko (npr. Hana v 1 Sam 1 idr.), o stiskah drugih, ki jih antropološki izsledki predpostavljajo, pa pripovedi molčijo.

Tak primer je stiska Mojzesove matere, ko je morala svojega hebrejskega otroka oddati faraonovi hčeri, da bi ga s tem rešila gotove smrti (2 Mz 1,8-2,10). V članku o tem odlomku z naslovom *Sočutje faraonove hčere v Svetem pismu in maščevalna pravičnost Medeje v grški drami* (Avsenik Nabergoj 2020) avtorica izpostavi pomembno sporočilo ravnanja dveh egiptovskih babic Šifre in Pue ter faraonove hčere. Vse tri ravnaajo skladno s prirojenim sočutjem do šibkih, z materinskim čutom do otrok in z močnim čutom za moralo. Babici Šifra in Pua »sta se bali Boga in nista storili, kakor jima je naročil egiptovski kralj, ampak sta pustili dečka živeti« (2 Mz 1,17).

Še posebej ganljiv je odziv faraonove hčere na nasilje njenega očeta. Kot pripoveduje besedilo, je med kopanjem v Nilu ob pogledu na košaro iz papirusa, v kateri je bil trimesečni deček, zaslutila, da gre za hebrejskega otroka. Otrok se ji je »zasmilil« in odločila se je, da bo zanj poskrbela. V ta namen je sprejela predlog otrokove sestre, da zanj pokliče doječo ženo izmed Hebrejk, da ji bo dojila otroka. Kot nagrada za veliko žrtev se zdi dejstvo, da je otroka končno lahko dojila njegova lastna mati. Besedilo pravi:

Tedaj je njegova sestra rekla faraonovi hčeri: »Ali naj grem in ti pokličem ženo doviljo izmed Hebrejk, da ti bo dojila otroka?« Faraonova hči ji je rekla: »Pojdi!« In deklica je šla in poklicala otrokovo mater. Tej je faraonova hči rekla: »Vzemi tega otroka in mi ga dôji, jaz pa ti bom za to dala plačilo!« Žena je otroka vzela in ga dojila. Ko pa je otrok dorastel, ga je pripeljala k faraonovi hčeri. Bil ji je kakor



sin in dala mu je ime Mojzes. Rekla je namreč: »Iz vode sem ga potegnila.« (2 Mz 2,7-10)

Iz besedila je razvidna ne le dobrosrčnost faraonove hčerke, ki se ni ozirala na predpise in je poskrbela za hebrejskega otroka ter se celo odločila, da ga doji hebrejska žena, o kateri je morda celo slutila, da je njegova prava mati. Drugače kot v primerih poligamije, v katerih dve ženi, včasih sta to celo rodni sestri, ljubosumno tekmujeta za prvenstvo pri svojem možu, se v tem primeru zdi, da vse ženske osebe občutijo skupno povezanost v materinskem čustvu, ne glede na to, ali so otroka same rodile ali pa je to otrok druge, celo tuje žene.

#### **4 Izbrani primeri literarnih prezentacij ženskih likov v zgodovinskih knjigah Stare zaveze**

V pripovednih besedilih Stare zaveze so ženski liki prikazani še s številnih drugih vidikov, ki jih v omejenem obsegu tega članka ni mogoče analizirati. Lahko pa izpostavimo še nekaj ženskih likov, ki so v Svetem pismu osvetljeni v različnih vlogah in z različnih vidikov čustev in vrednot: vloga vlačuge Rahabe v poročilu o zavzetju Jerihe (Joz 2,1-21); status in vloga sodnice in prerokinje Debore (Sod 4–5); status in vloga Dalile v odnosu do Filistejcev in Samsona (Sod 16,4-22); vloga Mihale v odnosu do očeta kralja Savla in njegovega sluga Davida (1 Sam 18–19); spravno dejanje Nabalove žene Abigajle (1 Sam 25); status in vloga modre žene iz Tekoe (2 Sam 14); status in vloga Moabke Rute (Rutina knjiga); status in vloga Judite in Estere. Pri prikazu čustvenih stanj in specifične vloge ženskih likov v pripovedih, ki prikazujejo različne dogodke v življenju Izraelcev skozi zgodovino, velja posebno pozornost nameniti prikazu čustev žensk v povezavi z njihovimi vrlinami in slabostmi, ki jih izražajo v različnih situacijah glede na običaje, navade in etiko starega Izraela.

Posebno pozornost gre posvetiti primeru Hane v 1 Sam 1. Besedilo kaže, da pomen poroke nikakor ni bil le v rojstvu otrok, temveč je močno vlogo imela intima med možem in ženo. V Samuelovi knjigi npr. najdemo pripoved o tem, kako mož tolaži ženo, ki ne more imeti otrok in se v žalosti obrača k Bogu. Zgodba o Samuelovem rojstvu in otroštvu (1 Sam 1,1-28) pripoveduje o možu z Efrajimskega pogorja po imenu Elkaná, ki je imel



dve ženi, Hano in Penino. Penina je imela otroke, Hana pa ne. Mož je leto za letom hodil iz svojega mesta molit in darovat Gospodu nad vojskami v Šilu. Nekega dne je Elkaná daroval in dal deleže svoji ženi Penini ter vsem njenim sinovom in hčeram, Hani pa je žalosten dal le en delež, čeprav jo je ljubil. Hano je njena tekmica leto za letom žalila, kajti »Gospod je zaprl njeno naročje« (1 Sam 1,6). Njen mož Elkaná pa jo je tolažil in ji govoril: »Hana, zakaj jokaš? Zakaj ne ješ? Zakaj je tvoje srce žalostno? Ali ti nisem jaz boljši kot deset sinov?« (1 Sam 1,8) Hana pa je z bridkostjo v duši molila h Gospodu in silno jokala. Dala je zaobljubo – če ji bo Gospod dal potomca, mu ga bo darovala za vse dni njegovega življenja. Gospod jo je uslišal in Hana je spočela in rodila sina ter ga poimenovala Samuel z razlago: »Od Gospoda sem ga izprosila.« (1 Sam 1,20)

Celotna pripoved kaže, da je mož imel Hano raje kot Penino, čeprav mu dolgo ni mogla roditi otrok. Ko se je zdelo, da bo ostala brez potomstva, ga je bolelo, da ji ne more pomagati, in do nje je izražal sočutje. V pripovedi Hana izraža močna čustva žalosti, vendar ta ne ganejo Penine v njeni ošabnosti in preziru, ki ga izraža do Hane. Pripoved prikazuje nasprotje med ženskima likoma na čustveni ravni in z vidika vrednot: medtem ko Hana joče in se v stiski obrača k Bogu, Penina duhovnega življenja očitno ne goji ter tekmico žali in prezira. Besedilo izrecno pove, da ženski tekmujeta za prvenstvo pri skupnem možu in da položaja poligamije nikakor ne občutita brez frustracije in bolečine.

## 5 Izbrani primeri literarnih prezentacij ženskih likov v preroški literaturi Stare zaveze

Sveto pismo v celoti priča o razodetju Boga, ki je eden, edini in sveti Bog. Sveti Bog se največkrat razodeva kot osebno bitje in od Izraela pričakuje svetost v medosebnih odnosih. Na tej teološki osnovi temelji ideal svetosti zakonske zveze. Prva postavka za zakonsko zvezo po Božji volji je vrednota zvestobe, ki pa je vedno na preizkušnji zaradi človekove šibkosti, ki se najbolj dramatično kaže v njegovi nezvestobi. Ta okoliščina je razlog za pogoste kritike prerokov, da Izrael na Božjo zvestobo odgovarja s svojo nezvestobo. Prerok Ozej v 8. stoletju pred Kristusom v svoji knjigi Oz 1–3 pričuje, da je tudi on kot prerok doživel nezvestobo svoje žene Gomere. Na njeno nezvestobo se je odzval izrazito čustveno. Ženo je v izbuhi jeze zavrgel,



toda Božja volja je bila drugačna. Bog mu je zapovedal, naj jo sprejme nazaj in jo ljubi, kakor Bog ljubi svoje ljudstvo. To je razlog, da to besedilo razlagamo kot literarno obliko parabole.

Svetopisemska literatura, zlasti preroška, je polna metafor, ki uokvirjajo sporočila prerokov. Preroki večinoma niso bili dobesedni; njihova sporočila so vgrajena v plasti njihove poezije in aluzij. Pomen teh sporočil lahko razumemo le ob poznavanju zgodovinskega in metaforičnega ozadja njihovih izjav (Kamionkowski 2003, 30–56).

Za prikaz nezvestobe Izraela največkrat zasledimo podobo nezveste žene – ne le ko so poglavitni subjekt kritike prerokov ženski, temveč tudi moški liki. S podobo nezveste žene preroki največkrat bičajo zgrešeno politiko izraelskega vodstva, ki ga sestavljajo moške osebe, v odnosu do poganskih narodov. Tak primer je personifikacija prestolnice Jeruzalema kot nehvaležnega dekleta in prestolnic Jeruzalema in Samarije kot nehvaležnih sester Ohole in Oholibe (Ezk 16 in 23).

Tu analiziram le lik nezveste žene – jeruzalemske prestolnice – iz 16. poglavja Ezekielove knjige. Besedilo poglavja je razdeljeno na štiri dele: vrstice 3-5; 6-14; 15-34; 45-43. Gre za žanr parabole, ki temelji na kontrastih. Pripoveduje o usodi deklice, ki so jo starši že ob rojstvu zavrgli, a je postala uspešna zaradi dobrote tuje osebe. Pripovedovalec ves čas pripoveduje o deklici v drugi osebi ednine. V prvem delu (Ezk 16,3-5) jo sooči z njenim nečastnim izvorom in popolnim zavrženjem ob rojstvu:

Tvoj izvir in tvoj rod je iz kanaanske dežele, tvoj oče je Amorejec, tvoja mati Hetejka. Ob tvojem rojstvu, na dan, ko si bila rojena, ti niso odrezali popkovine, niso te skrbno umili z vodo, niso te odrgnili s soljo ne povili v plenice. Nobeno oko se te ni usmilo, da bi ti bilo storilo katero teh reči iz sočutja do tebe. Odvrkli so te na polje, ker se jim je tvoje življenje gnusilo na dan tvojega rojstva.

Deklice se je usmilil in jo rešil mimoidoči moški, ki predstavlja Boga (Ezk 16,6-14). Dobrohotni tujec ni poskrbel samo za najnujnejša sredstva za njeno preživetje, ampak ji je pomagal do statusa, ki je bil vreden »kraljevske časti« (Ezk 1,13). Postala je zelo lepa, vredna kraljevske časti, in zaradi njene lepote je njeno ime prodrlo med narode. Toda deklica se je preveč





zanašala na svojo lepoto. Začela je tekati za tujimi ljubimci (Ezk 16,15-34) in postala razuzdana: »Vsem vlačugam dajejo darilo, ti pa si sama dajala darila vsem svojim ljubimcem in jih s tem podkupovala, da bi se z vseh strani prihajali k tebi vlačugat. V tvojem vlačuganju se je pri tebi godilo nasprotno kot pri drugih ženskah: nihče te ni silil k vlačuganju in sama si dajala plačilo, niso drugi plačevali. Sprevrгла si se!« (Ezk 16,33-34) Ker so kot ljubimci omenjeni Egipčani, Asirci in Kaldejci, besedilo deluje kot parabola za zgrešeno politično dejavnost Izraela. Stopnjevanje nasprotij med pričakovanjem in resničnostjo doseže svoj vrh v ustrezni kazni, ki je opisana v četrtem delu parabole (Ezk 16,35-43). Kazen je prikazana kot naravna posledica zgrešenega življenja in ravnanja.

Kontrastna struktura parabole Ezk 16,1-43 pa v nadaljevanju prinaša novo obtožbo (Ezk 16,44-58) z alegorijo o treh sestrah, ki so čistile Baala in žrtvovale otroke Molohu. Prerok kot glasnik Božje besede za izhodišče vzame podobo sestre, ki simbolizira Jeruzalem, na njeno levico postavi starejšo sestro Samarijo, na desnico pa mlajšo sestro Sodomu. Tretja sestra (Jeruzalem) je tako hudo grešila, da se zdita preostali dve ob njej razmeroma pravični:

Samarija ni zagrešila niti polovice tvojih grehov. Ti si množila svoje gnusobe bolj kakor oni dve. Svoji sestri si na svoj način opravičila spričo vseh svojih gnusob, ki si jih zakrivila. Nosi svojo sramoto tudi ti, ki si na svoj način posredovala za svoji sestri; saj sta spričo tvojih grehov, s katerimi si se pregrešila gnusneje kakor oni dve, pravičnejši od tebe. Sramuj se tudi ti in nosi svojo sramoto, ker si na svoj način opravičila svoji sestri. (Ezk 16,51-52)

Toda besedilo 16. poglavja Ezekielove knjige se ne končuje z obsodbo, temveč z zagotovilom nezasluzenega Božjega odpuščanja. V zadnjem delu poglavja 16 (v. 59-63) prerok prikazuje nedoumljivo Božjo ljubezen do Izraela. Bog sam zagotavlja odpuščanje in spravo:

Vendar se bom spomnil svoje zaveze s tabo v dneh tvoje mladosti in bom sklenil s teboj večno zavezo. Tedaj se boš spomnila svojega početja in se sramovala, ko vzamem tvoje sestre, tako starejše kakor mlajše od tebe, in ti jih dam za hčere, vendar ne zato, ker si se ti držala zaveze. Jaz bom sklenil svojo zavezo s teboj in tedaj



spoznaš, da sem jaz Gospod – da se osramočena spomniš tega in od sramu ne odpreš več ust, ko ti odpustim vse, kar si počela, govori Gospod. (Ezk 16,60-63)

Ko preroki doživljajo ponižanje Izraela zaradi krivičnega ravnanja sosednjih poganskih narodov, se na svoje ljudstvo obračajo z besedo tolažbe, ki izhaja iz Božje obljube. Drugi Izaija v 7. stoletju pred Kristusom slovesno razglasi tolažilne besede za neplodno žensko, personifikacijo Jeruzalema kot Božjo nevesto (Iz 54,4-8). Pesnik zagotavlja, da bo osamela imela več otrok kakor omožena, njeni potomci pa bodo podedovali narode in naselili opuščena mesta. Jeruzalem primerja z »ženo mladosti« (Iz 4,6), ki je zapuščena, zavržena in v duši žalostna, in ji pove, da se je bo usmilil »z večno ljubeznijo« (Iz 54,8).

Tamar Kamionkowski se v svoji študiji o Ezekielovi knjigi *Gender Revearsal and Cosmic Chaos* (2003) osredotoča na posebno konfiguracijo obrnjenega spola, ki se izraža v prerokbah Ezekielia. Poudarja:

Binarne spolne konstrukcije uporabljajo spolno polarizacijo, tj. pripisovanje togih sklopov spolnih vlog in značajev moškimi in ženskam, da bi ohranile in uredile binarnost. [...] Dualizem spolnih identitet se razširi na dualizem vedenja, vlog in statusa. Moškost je opredeljena v nasprotju z ženskostjo; poleg tega ima v večini družb moškost večjo vrednost kot ženskost. Status moškega je postavljen nad status ženske. Zato dihotomije med spoloma skoraj vedno vodijo v neenakost med spoloma. Spol je družbeno konstruirana institucija, ki je del širšega sistema razslojenosti. [...] Spol postavlja moške nad ženske; spol prispeva k razlikam na čustveni, družinski, poklicni in državni ravni. Spolni sistemi povezujejo moške z močjo in agresijo, ženske pa z nemočjo in pasivnostjo. (Kamionkowski 2003, 2-4)

Čeprav se sodobna kultura, iz katere je nastala večina študij spolov, bistveno razlikuje od kulture svetopisemskih piscev, številni sodobni konstrukti spola izhajajo iz svetopisemske zapuščine. Tamar Kamionkowski meni:

Tako kot duhovniško besedilo o stvarjenju in številni zakoni Peteroknjižja temeljijo na dejstvu, da je treba binarnost spolov



uzakoniti in legitimirati (ker je po naravi nestabilna), si tudi številna preroška besedila prizadevajo legitimirati, podpirati in vzdrževati sistem binarnosti spolov. Takšne preroške odlomke najdemo v Ezekielovi knjigi, in v 16. poglavju te knjige najdemo enega najzanimivejših primerov. (Kamionkowski 2003, 5)

Za ustrezno razumevanje Ezk 16 je treba poznati kulturni, politični in družbeni svet, v katerem je nastalo besedilo, iz katerega je izšla metafora Jeruzalema kot nezveste ženske. Preučevanje izkušenj judovskih izgnancev Kamionkowskega vodi k strinjanju z drugimi raziskovalci, ki so ugotovili, da je moška populacija ob izgubi političnega in družbenega nadzora med babilonskimi vpadi in po njih najverjetneje doživela zelo močan občutek nemoči in sramu. Ranjen je bil njihov čut za čast in s tem tudi čut za Gospoda. Kamionkowski ugotavlja:

Ezekiel nam ponuja reprezentativen glas te izkušnje. Z drugimi besedami, v Ezekielu najdemo nekoč močnega moškega (predstavnika tipičnega judovskega moškega izgnanca), ki mu je oblast odvzel sovražni »drugi«. Skozi besedilo se Ezekiel obrača k bolj dostopnemu »drugemu« (ženski) in jo krivi za svojo sramoto. S tem ko sramoto preusmeri z moškega na žensko, lahko obnovi svojo in Gospodovo čast (2003, 150).

## 6 Izbrani primeri literarnih prikazov ženskih likov v modrostni literaturi Stare zaveze

V pesniškem delu protokanoničnih in devterokanoničnih knjig sta za tematiko ljubezni posebno pomembni knjiga Pregovorov in Visoka pesem. Pomembni sta raziskava čustev v Pregovorih kot zbirki hebrejske moralne tradicije ter analiza likov, prek katerih je prikazana etika. V modrostni literaturi ženska pooseblja modrost in razumnost, lahko pa uteleša tudi zlo »razuzdane ženske«. <sup>4</sup> Navodila za iskanje modrosti se v Prg 1–9 začnejo

4 Nancy Nam Hoon Tan v svoji monografiji *The »foreignness« of the foreign woman in Proverbs 1–9: a study of the origin and development of a Biblical motif* (2008) pokaže, v kolikšni meri modrostna literatura črpa teme in motive iz drugih judovskih besedil. Njena leksikalna študija izrazov, uporabljenih za »tujko« v Pregovorih 1–9, jo vodi v širšo obravnavo tujk in njihovega opisa v drugih



z zapeljevanjem hudobnih ljudi v 1,8-19 in končajo z zapeljevanjem tujke v 7,1-27. Ti dve zapeljevanji je mogoče premagati le z doseganjem modrosti, ki je poosebljena in ima svoje govore, v katerih se zoperstavlja obema zapeljevanjema v 1,20-33 in 8,1-36. Tanova poudarja: »Oče razloži, da sta ti dve zapeljevanji pot, ki je nasprotna modrosti (4,11.14.18). [...] Nazadnje splošni okvir nakazuje, da je strah pred Gospodom tisti, ki je začetek in cilj modrosti – 1,29; 2,5; 3,7; 8,13; 9,7-12.« (2008, 83)

Poglavja 5–7 knjige Pregovorov kažejo, kaj so v starem Izraelu pričakovali od moža v njegovem odnosu do žene in kako se v starozaveznih pripovedih kaže spoštovanje oz. nespoštovanje monogamije kot osnovne oblike zakonske zveze. V njih najdemo večpomensko svarilo pred »tujko« kot vlačugo in prešušnico, na koncu knjige Pregovorov pa odkrijemo akrostihno pesniško obliko pohvale vrli ženi (Prg 31,10-31).

Omembe tujke v teh poglavjih razkrivajo večpomensko razumevanje pojava »tujke« v izraelski družbi. Namesto splošnih spodbud in opominov odkrijemo specifičen primer nevarnosti »tuje ženske« (*iššāh zārāh*) ali »tujke« (*nokriyyāh*), ki je omenjena že v Prg 2,16-19. Tujka je opisana z vidika njenih zapeljivih čarov. V Prg 5,3-6 beremo:

Med kaplja z ustni tujke,  
bolj gladka kot olje so njena usta;  
njen konec pa je grenak kakor pelin,  
oster kakor dvorezen meč.  
Njene noge se pogrezajo v smrt,  
njeni koraki vodijo v podzemlje;  
na stezo življenja ne pazi,  
njene poti so brez cilja, pa tega ne ve.

William McKane osnove za svarilo ne vidi toliko v pripadnosti »tujke« nekemu tujemu kultu kot v uničujoči naravi prostitucije kot takšne: »Za učitelja modrosti je ta ženska za mlade moške enako pogubna kot katerakoli druga *zōnā* in se ne ukvarja neposredno s posebnimi religioznimi razlogi

---

svetopisemskih delih, to pa nam lahko pomaga bolje razumeti ne le modrostno literaturo, temveč tudi druga besedila.

za njeno promiskuiteto, razen če je zaradi njih posebej nevarna prostitutka.« (1970, 339)

Prg 5 mladeniča poziva k zakonski zvestobi in ga svari pred pogubnimi posledicami nezvestobe. Nespametni mladenič se zaplete v mrežo kakor žival. Poglavlje Prg 6 vsebuje pet tematskih sklopov: poroštvo (v. 1-5), lenoba (v. 6-11), razdor (v. 12-15), sedem glavnih grehov (v. 16-19) in prešuštvo (v. 20-35). V tem delu se pojavi nežen ton spodbude k zvestobi:

Naj bo blagoslovljen tvoj izvir  
 in veseli se z ženo svoje mladosti,  
 ljubko košuto in milo srno.  
 Njena ljubeznivost naj te opaja v vsakem času,  
 vedno bodi zamaknjen v njeno ljubezen!  
 Zakaj bi blodil za tujko, moj sin,  
 objemal naročje tujke? (Prg 5,18-20)

Svarilo pred prešuštvovanjem se nadaljuje v Prg 7. Posebna metaforika opisuje motnje ljubezni z zapeljevanjem, nezvestobo in prešuštvom. Vedno gre za motnje v odnosu do Boga in do človeških ustanov, ki visoko cenijo vrednote in moralo. »Tujka« v tem kontekstu predstavlja različne načine motenj v skupnem življenju moškega in ženske. McKane meni: »Tujka tako postane tip ali paradigma vsake ženske, ki zavrača konvencije družbe, v kateri živi, in na splošno velja za izzivalno in brezobzirno, *nokrīyā*.« (1970, 286)

Tanova meni, da izraza »tujka« ni mogoče ločiti od nekega občutka tuje etnične pripadnosti, ne glede na to, kako zapleten je bil ta pojem v obdobju po eksilu. Meni, da je prikaz tujke mogoče bolje razumeti v luči motiva »tujk« iz Devteronomija in devteronomističnih del, ne pa kot neposreden prikaz prešuštnice:

[N]arava »tujke« je aluzija na »tuje žene« v krizi zakonov v poeksilskem obdobju, poleg tega pa tudi aluzija na motiv iz zgodnejše literature. Vendar ta aluzija ni toliko povezana s strogo etnično opredelitvijo, temveč bolj z uveljavljeno idejo, da »tuje žene« vodijo Izraelce v odpadništvo in s tem v destrukcijo. (Tan 2008, 165)



Sam motiv tujke ima po Tanovi svojo zgodovino:

Pregovori 1–9 se opirajo na ta motiv »tujih žena« in odpadništva, ki je bil uveljavljen v devteronomistični zgodovini in nekaterih pravnih gradivih, vendar se zdi, da simbolična predstavitev tuje žene pomeni vrhunec in hkrati zaključek te teme. Poznejša dela, čeprav se rada opirajo na podobe, povezane z likom iz Pregovorov 1–9, na splošno omalovažujejo njeno tujost in jo pogosto predstavljajo zgolj kot simbol nevarne ženske spolnosti ali kot arhetipsko prešuštnico. To je lahko posledica napačnega razumevanja lika, katerega narava je tako tesno povezana z ideologijami in skrbmi določenega obdobja, kmalu po vrnitvi, vendar kaže tudi na bolj temeljno spremembo interesov in razumevanja v judovski kulturi. Pomembno je, da znova spoznamo prvotno naravo »tujke«, če želimo razumeti osrednja vprašanja Pregovorov 1–9; prav tako pa je pomembno, da se zavedamo, da so ta vprašanja v poznejši literaturi zamenjala druga in da se je temu primerno spremenila tudi raba motiva »tujke«. (Tan 2008, 165)

Če besedilo v Prg 5–7 svari pred nezvestobo, pa besedilo v Prg 31,10–31 z naslovom »Pohvala vrli ženi« poveljuje vrline žene kot zveste soproge in skrbne matere. Pesem ne izpostavlja le množstva vrlin dobre ženske v očeh starih Izraelcev, temveč besedilo polnijo tudi opisi pozitivnih čustev, ki jih žena goji do družine, moža in okolice. Takšna ženska, v kateri je združeno množstvo vrlin, mdr. dobrot, plemenitost, delavnost, radost, optimizem, milina, lepota, sposobnost opogumljanja, previdnost, modrost, darežljivost, prijaznost in strah pred Gospodom, pozitivno vpliva na vso družino in skupnost ter je deležna hvale in zaupanja svojega moža in otrok. Še dolgo po minljivi mladosti duh in dobrot žene vplivata na skrite potrebe moža pa tudi na njegovo javno podobo. Ker je pesem sestavljena po abecednem akrostihu na osnovi hebrejske abecede, je bil pesnik v razporejanju vsebinskih poudarkov vezan na vnaprej določeno strukturo. McKane ugotavlja:

Celotna pesem naredi kumulativni vtis in pesniku uspe ustvariti prepoznaven ter verodostojen portret določenega tipa ženske. Pesem kot celota je torej enotna, saj ima temo (v ang. tradiciji »Žena mnogih delov«), vendar je naključnost, ki je posledica napora



akrostišnega načela, kljub temu očitna. Neenakomerno napredovanje dela to lepo dokazuje. (1970, 665–666)

Vrh ideala monogamne ljubezni pa izpričuje čustveni dialog med ljubimcema v Visoki pesmi, ki je v celoti sestavljena kot pesniški dialog v stanju ljubezni. Na to pesem spominja tudi kraljevska svatbena pesem Psalma 45. Visoka pesem je napolnjena s čustvi ljubezni, hrepenenja in občudovanja v neskončnem številu tako subtilnih odtenkov, da jih z besedami ni mogoče poimenovati. Ni mogoče spregledati, da zaročenec in zaročenka drug drugemu ne izrekata le občudovanja vrlin, temveč sta očarana tudi nad telesno lepoto, močjo in skladnostjo telesa in duha ljubljene osebe, ki se širi na znani rastlinski in živalski svet. Pesem vzpostavlja prostor intimne in neomajnega zaupanja v silno moč ljubezni, ki zmaguje nad vsem in je močna kakor smrt, kot mdr. razkriva govor zaročenke:

Deni me kot pečat na svoje srce,  
                   kot pečatnik na svojo roko!  
 Kajti močna kakor smrt je ljubezen,  
                   neizproсна kakor podzemlje njena gorečnost.  
 Njene strele so ognjene strele,  
                   Gospodov plamen.  
 Velike vode ne morejo pogasiti ljubezni  
                   in reke je ne morejo preplaviti. (Vp 8,6-7)

Status in vlogo žensk v družini in v družbi v pesniški obliki omenja tudi Sirahova knjiga. V drugih knjigah tega dela kanona se tematika ljubezni pojavlja bolj redko. Lep primer navdahu za pristno življenje iz ljubezni je npr. besedilo v Prd 9,9-10.

## Sklep

Pluralnost literarnih vrst in zvrsti spodbuja primerjalno analizo besedil v širšem kontekstu starega Bližnjega vzhoda in Izraela. Ko raziskujemo moč čustev in njihovo povezavo s temeljnimi vrednotami, kot so resnica, zvestoba in ljubezen, se pokaže, kako pomembno je upoštevati interakcijo med avtentičnim življenjskim izkustvom z različnimi psihološkimi



odtenki ter vlogo simbolov, alegorij in personifikacij temeljnih vrednot, ki se razvijajo kot razpoznavna znamenja različnih kultur, jezikov in religij.

Težišče na literarnih oblikah prikazov moških in ženskih likov pokaže, kako se v svetopisemskih besedilih odražajo idejne abstrakcije vrednot iz kozmične in kolektivistične družbene naravnosti antičnih civilizacij. To stanje pa hkrati omogoča, da bolj jasno vidimo specifično hebrejsko antropološko, kulturno in religiozno osnovo prikazov človeških likov ter živalskih in različnih drugih personifikacij. Tako pridemo do izrazito osebnostne hebrejske osnove izražanja čustev in vrednot. Besedila na različne načine odražajo osebnostno dojetje Božjega bitja v njegovi enosti, edinstvi, absolutnosti, svetosti in previdnosti. Pomembno postane vprašanje, kako svetopisemski pesniki in pisatelji z jezikovnimi in literarnimi sredstvi izražajo manifestacijo Božje moči v naravi, intimo Božjega govora v duhovnem dialogu s posameznimi človeškimi osebami in v skritem Božjem načrtu, ki jih prikazujejo različne zgodbe, najbolj čustveno družinske zgodbe.

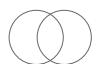
Večja pozornost na literarne oblike prikazov ženskih likov mdr. pokaže svetopisemsko značilnost prikazov duhovne moči v šibkosti ženskih likov kot mater. Večina žensk prej ali slej pokaže moč materinskih čustev in sposobnost premagovanja najtežjih preizkušenj v reševanju svojih otrok. To končno pojasni, zakaj tako v judovstvu kot tudi v krščanstvu ženski liki služijo kot podoba Izraela, Sinagoge in Cerkve v prikazih pregreh nezvestobe, predvsem pa čudeža zvestobe do Boga in do ljudi.

Primerjava načinov literarnih prikazov ženskih likov v različnih literarnih vrstah in zvrsteh jasno kaže razlike v vlogi osnovnih literarnih vrst pripovedi ter velikega korpusa poučne preroške, modrostne in druge literature v zvrsteh poezije. V pripovednem delu Stare zaveze, ki večinoma predstavlja zgodovinske dogodke, so ženske prikazane v svojem realnem življenjskem okolju. V pripovedih najbolj zanesljivo odkrivamo antropološke osnove literarnih prikazov ženskih likov. Tam je mesto za izražanje ženskih čustev v vseh odtenkih, odvisno od okoliščin. Preroška in modrostna literatura pa ženske like prikazuje skladno s svetopisemskimi filozofskimi in teološkimi premisleki, ki narekujejo obilno rabo metafor, simbolov in personifikacij. Antropološke in teološke osnove v ožjem in širšem kontekstu pa kljub temu ne delujejo heterogeno. V vseh literarnih vrstah in zvrsteh deluje interakcija med refleksijo in življenjsko izkušnjo,





med opredelitvami vrednot in čustvenimi odzivi na življenjske izzive. Antagonizem med zvestobo in nezvestobo pa piscem omogoča bogato rabo kontrastov v dojemanju morale, ki za zunajbiblično literaturo niso značilni.



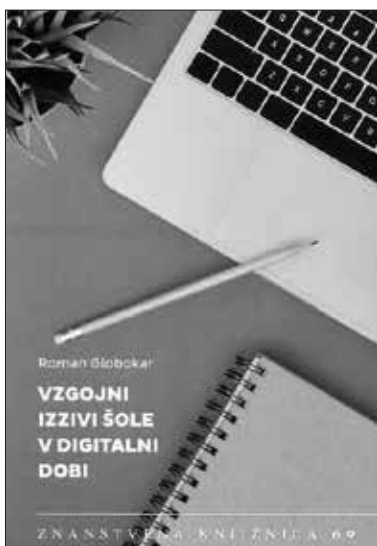
## Reference

- Alter, Robert, in Frank Kermode, ur.** 1987. *The Literary Guide to the Bible*. London: Collins.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2018. *Podobe resničnosti, resnice in ljubezni v Svetem pismu in literaturi*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- . 2020. Sočutje faraonove hčere v Svetem pismu in maščevalna pravičnost Medeje v grški drami. *Edinost in dialog* 75/1: 11–39. <https://doi.org/10.34291/edinost/75/avsenik2>.
- . 2021a. Love and Lust in Genesis 37 and 39. *Studia Gdańskie* 49: 23–35. <https://doi.org/10.26142/stdg-2021-018>.
- . 2021b. The Semantics of Love in the Song of Songs and Directions of Its Interpretation [Semantika ljubezni v Visoki pesmi in smeri njene interpretacije]. *Bogoslovni vestnik* 81/3: 641–653. <https://doi.org/10.34291/bv2021/03/avsenik>.
- . 2021c. *Literarne oblike v Svetem pismu in odmevi v poznejši judovsko-krščanski kulturi*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- . 2021č. Temeljne vrline v evropski duhovni zgodovini ter njihova vloga v sodobnem času. *Monitor* 23/1: 180–202.
- . 2022. Evripidova Medeja in svetopisemska Visoka pesem na preizkusu ljubezenskega diskurza. *Keria: Studia Latina et Graeca* 23/1: 91–107. <https://doi.org/10.4312/keria.24.1.91-107>.
- Bal, Mieke.** 1989. *Anti-covenant: Counter-reading Women's Lives in the Hebrew Bible*. Sheffield: Almond Press.
- Caplan, Pat, ur.** 2003. *The Ethics of Anthropology*. London; New York: Routledge.
- Corrigan, John, ur.** 2004. *Religion and Emotion: Approaches and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- Ekman, Paul.** 1972. Universals and Cultural Differences in Facial Expressions of Emotion. V: J. Cole, ur. *Nebraska Symposium on Motivation, 1971*, 207–283. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Ekman, Paul, in Daniel Cordaro.** 2011. What Is Meant by Calling Emotions Basic. *Emotion Review* 3/4: 364–370. <https://doi.org/10.1177/1754073911410740>.
- Farnell, Lewis Richard.** 1925. *The Attributes of God*. Oxford: Clarendon Press.
- Fuchs, Esther.** 2003. *Sexual Politics in the Biblical Narrative: Reading the Hebrew Bible as a Woman*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 310. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Gruber, Mayer I.** 1995. *Women in the Biblical World: A Study Guide*. Vol. 1. *Women in the World of Hebrew Scripture*. ATLA Bibliography Series 38. Lanham, MD: Scarecrow Press.
- Harré, Rom, ur.** 1986. *The Social Construction of Emotions*. Oxford: Blackwell.
- Hugenberger, Gordon Paul.** 1994. *Marriage as a Covenant: A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage, Developed from the Perspective of Malachi*. Supplements to Vetus Testamentum 52. Leiden: Brill.
- Kamionkowski, Tamar S.** 2003. *Gender Reversal and Cosmic Chaos*. Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 368. New York: Sheffield Academic Press.
- Kaufmann, David.** 1877 [1982]. *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimóni*. Gotha: Friedrich Andreas Perthes; Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Keel, Othmar.** 1977. *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament: Am Beispiel der Psalmen*. 2. izdaja. Zürich: Benziger Verlag; NeukirchenVluy: Neukirchener Verlag.



- Kipfer, Sara, ur.** 2017. *Visualizing Emotions in the Ancient Near East*. Orbis Biblicus et Orientalis 285. Fribourg: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Krašovec, Jože.** 2022a. *God's Righteousness and Justice in the Old Testament*. Grand Rapids, MI: William Eerdmans Publishing Company.
- . 2022b. Symbolism of Names and of the Word »name« in the Bible [Simbolizem imen in besede »ime« v Svetem pismu]. *Bogoslovni vestnik* 82/4: 841–862. <https://doi.org/10.34291/bv2020/01/krasovec>.
- Lyke, Larry L.** 1997. *King David with the Wise Woman of Tekoa: The Resonance of Tradition in Parabolic Narrative*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 255. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- . 2019. The Study of Emotions in Early Jewish Texts: Review and Perspectives. *Journal for the Study of Judaism* 50: 557–603. <https://doi.org/10.1163/15700631-12505292>.
- McKane, William.** 1970. *Proverbs*. The Old Testament Library. London: SCM Press.
- Mirguet, Françoise.** 2019. The Study of Emotions in Early Jewish Texts: Review and Perspectives. *Journal for the Study of Judaism* 50: 557–603.
- Mott, Stephen Charles.** 2011. *Biblical Ethics and Social Change*. Oxford: Oxford University Press.
- Norton, David.** 2000. *A History of the English Bible as Literature (A History of the Bible as Literature)*. Revised edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ottwell, John H.** 1977. *And Sarah Laughed: The Status of Woman in the Old Testament*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Parrott, W. Gerrod.** 2001. *Emotions in Social Psychology: Essential Readings*. Key Readings in Social Psychology. Philadelphia: Psychology Press.
- Peterson, Gregory R., James Van Slyke, Michael Spezio in Kevin Reimer, ur.** 2017. *Habits in Mind: Integration Theology, Philosophy, and the Cognitive Science of Virtue, Emotion, and Character Formation*. Leiden: Brill.
- Pettazzoni, Raffaele.** 1955. On the Attributes of God. *Numen* 2/1–2: 1–27.
- Reddy, William M.** 2001. *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rogerson, John W., Margaret Davies, in M. Daniel Carroll R., ur.** 1995. *The Bible in Ethics: The Second Sheffield Colloquium*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 207. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Saje, Andrej.** 2021. Sklepanje zakonske zveze v tradicionalnem judovstvu. *Edinost in dialog* 76/1: 202–217. <https://doi.org/10.34291/edinost/76/saje>.
- Solvang, Elna K.** 2003. *A Woman's Place Is in the House: Royal Women of Judah and Their Involvement in the House of David*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 349. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Scrutton, Anastasia Philippa.** 2011. *Thinking Through Feeling: God, Emotion and Passibility*. New York, NY: Continuum.
- Spencer, F. Scott.** 2017. Getting a Feel for the »Mixed« and »Vexed« Study of Emotions in Biblical Literature. V: *Mixed Feelings and Vexed Passions: Exploring Emotions in Biblical Literature*, 1–41. Resources for Biblical Study 90. Atlanta, GA: SBL Press.
- Tan, Nancy Nam Hoon.** 2008. *The »Foreignness« of the Foreign Woman in Proverbs 1–9: A Study of the Origin and Development of a Biblical Motif*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Thiessen, Gesa Elsbeth, ur.** 2004. *Theological Aesthetics: A Reader*. London: SCM Press.
- Westermann, Claus.** 1985. *Genesis 12–36: A Commentary*. Prevod John J. Scullion. Minneapolis: Augsburg Publishing House.





*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.

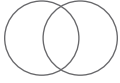
Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 247 str.

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)



*Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)*  
*Besedilo prejeto Received: 23. 8. 2023; Sprejeto Accepted: 30. 9. 2023*  
UDK UDC: 27-277-243.27  
DOI: 10.34291/Edinost/78/02/Palmisano  
© 2023 Palmisano CC BY 4.0

Palmisano Maria Carmela

## Rut: ritratto di «una donna di valore» straniera nel canone ebraico

*Ruth: Portrait of a Foreign «Woman of Valor» in the Jewish Canon*

*Ruta: lik »vrle žene« – tujke v hebrejskemu kanonu*

**Riassunto:** Il presente contributo, nell'ambito del progetto di ricerca sui valori nelle fonti giudaico-cristiane e nelle tradizioni, vuole mettere in luce la molteplicità dei valori di cui è portatrice la figura di Rut nel libro a lei dedicato. Nel rispetto della trama del racconto, si osserva come il tema dei valori partendo da Rut si allarghi a comprendere la loro presenza anche negli altri protagonisti della narrazione, particolarmente in Booz.

Dopo aver presentato i tratti più rilevanti della figura di Rut, per cui essa viene definita «una donna di valore», l'articolo si sofferma sulla necessità di collocare il racconto nel canone biblico, facendo riferimento particolarmente a quello ebraico, senza ignorare le specificità della collocazione del racconto anche nel canone greco e latino e nelle differenti confessioni cristiane. Il contributo mostra come la figura di Rut nel canone ebraico sia strettamente connessa ai due libri che precedono (il libro dei Proverbi) e seguono (il Cantico dei Cantici) il racconto a lei dedicato e come la posizione canonica consenta di comprendere meglio il sistema di valori trasmesso dai tre testi ed il loro messaggio.

**Parole chiave:** Rut, donna di valore, straniera, Moabita, pienezza, vuoto, generosità, amicizia, amore, legge del levirato, canone, Proverbi, Cantico dei Cantici

**Abstract:** *This contribution, within the framework of the research project on values in Judeo-Christian sources and traditions, aims to highlight the multiplicity of values which the figure of Ruth carries in the book dedicated to her. Looking at the plot of the narration, one can see how the theme of values, starting from Ruth, broadens and is present in the other protagonists of the narration, particularly in Boaz. After having presented the most relevant features of Ruth character that define her as «woman of valor», the article considers the need to place the narrative in the biblical canon, mentioning particularly the Jewish one, without ignoring the specificities of the positioning of the narration within the Greek and Latin canon and in the different Christian confessions. The contribution shows how the figure of Ruth in the Jewish canon is closely connected to the two books that precede (Proverbs) and follow (Song of Songs) the story dedicated to her and how the canonical position enables a better understanding of the value system transmitted by the three texts and their message.*

**Keywords:** *Ruth, woman of value, foreigner, Moabite, fullness, emptiness, generosity, friendship, love, levirate law, canon, Proverbs, Song of Songs*

**Izleček:** *Prispevek je del raziskovalnega projekta o vrednotah v judovsko-krščanskih virih in tradicijah, ki želi poudariti mnogoterost vrednot, ki jih posreduje Rutin lik v knjigi, ki ji je posvečena. Ob pogledu na zasnovo knjige je mogoče ugotoviti, kako se tema vrednot, ki se začne z Ruto, razširi tudi na druge osebe v pripovedi, posebej na Boaza. Po predstavitvi najpomembnejših značilnosti in vrednot, ki opredeljujejo Ruto kot »vrlo ženo«, se prispevek osredotoči na umestitev knjige v svetopisemski kanon, zlasti judovskega, pri tem pa ne zanemarija posebnosti umestitve knjige tudi v grški in latinski kanon ter v različne krščanske veroizpovedi. Prispevek pokaže, kako je Rutin lik v judovskem kanonu tesno povezan s knjigama, ki sta pred njo (Knjiga pregovorov) in za njo (Visoka pesem), ter kako kanonična razvrstitev knjig omogoča bolj celostno razumevanje sistema vrednot, ki jih posredujejo vsa tri besedila ter njihovo sporočilo.*

**Ključne besede:** *Ruta, vrta žena, tujka, Moabka, polnost, praznina, darežljivost, prijateljstvo, ljubezen, svaško pravo, kanon, Pregovori, Visoka pesem*

## Introduzione

L'articolo presenta il risultato della ricerca sul tema dei valori nel libro di Rut.<sup>1</sup> Un'analisi letteraria dettagliata del testo ci ha consentito di individuare i valori legati in particolare alla figura di Rut presentati nella prima parte del contributo. In seguito prendiamo in considerazione l'espressione »donna di valore« che invita a considerare il collegamento tra la figura di Rut ed il ritratto della »donna di valore« in Pr 31,10-31, quindi la posizione canonica del racconto di Rut preceduto nel canone ebraico dal libro dei Proverbi e seguito dal Cantico dei Cantici. A partire dall'analisi letteraria del testo e considerandone la posizione canonica nella Bibbia ebraica, si cerca di mettere in luce l'articolazione dei valori trasmessa dai tre testi biblici.

### 1 Analisi del ritratto di Rut

Il libro di Rut è un gioiello della letteratura biblica<sup>2</sup>. L'importanza del breve rotolo, appartenente ai alle cinque *məḡillōt*, ai rotoli cioè che vengono letti durante le maggiori feste liturgiche ebraiche, è nota (Matheny 2020,

1 Questo articolo è stato scritto come risultato del lavoro svolto nell'ambito del programma di ricerca *Valori nelle fonti e nelle tradizioni giudaico-cristiane e possibilità di dialogo (P6-0262)*, parzialmente finanziato dall'Agenzia Slovena per la Ricerca.

2 Per un'utile panoramica della ricerca biblica sul libro corredata da un'ampia bibliografia che mostra il crescente interesse degli studiosi contemporanei per il libro di Rut, cfr. Matheny 2020, 8-35.



13-14).<sup>3</sup> Il rotolo di Rut viene letto per la Festa delle settimane (שבועות, šābū'ōt), che si celebra nel giudaismo 50 giorni dopo la festa di Pasqua (פסח, pēsah) ed ha al suo centro il dono della Legge data da Dio al Sinai e la conclusione dell'alleanza di Dio con Israele (Es 19-24).<sup>4</sup> In questo ambito si pone la cornice narrativa del racconto del libro di Rut che inizia con la sintesi della storia della famiglia di Elimelech e Noemi ed il ritorno della vedova Noemi e della nuora Rut a Betlemme all'inizio della mietitura dell'orzo (1,22).<sup>5</sup>

L'anziana vedova Noemi decide di intraprendere il viaggio di *ritorno* dai campi di Moab verso Betlemme perchè, nella terra straniera dove con il marito ed i due figli aveva emigrato più di dieci anni prima a motivo della carestia (v. 1), aveva sentito dire che Dio aveva visitato il suo popolo (v. 6) dandogli pane. Il lettore viene così a sapere che la ragione della permanenza della famiglia ebrea in terra straniera è venuta meno. Nel contesto del congedo di Noemi (1,8) dalle sue due nuore osserviamo l'uso del termine «benevolenza» (חסד, ḥésed). Il termine ebraico ricorre solo una volta nel libro ma riecheggia più tardi in modo implicito nel primo incontro di Rut con Booz (2,11).<sup>6</sup>

Le dichiarazioni della vedova Noemi (l'etimologia del suo nome in ebraico è: «la mia dolcezza»)<sup>7</sup> alle donne di Betlemme (vv. 19-21), accompagnata nel suo viaggio dalla nuora, Rut, la vedova Moabita, sottolineano il suo

3 Sull'uso liturgico dei cinque rotoli nel giudaismo e sui Targumim dei cinque libri biblici, cfr. Brady 2014, 108-120, particolarmente pag. 114-115 dove sono considerate anche le caratteristiche del Tg di Rut, testo che tende a completare il racconto biblico con numerose e interessanti aggiunte e spiegazioni rabbiniche.

4 Sulla relazione tra le due maḡillōt: il Cantico dei Cantici, che si legge nel giudaismo durante la festa di Pasqua, ed il libro di Rut che si legge nella festa delle Settimane, cfr. Chertok 1986, 290-297.

5 È interessante notare che il Tg di Rut 1,22 contiene la specificazione che il ritorno delle due donne a Betlemme avviene all'inizio della festa di pēsah, fornendo una più precisa chiave di lettura all'intero racconto. La festa di Pasqua (pēsah) nell'AT è fortemente segnata dal motivo del passaggio e dei passaggi guidati da Dio in favore d'Israele, dal paese d'Egitto e dalla casa di schiavitù, verso la libertà. Tale evento e passaggio originario costituisce il paradigma di tutti gli interventi di salvezza operati da Dio e descritti nei testi biblici successivi e nei periodi storici seguenti, come si vede in modo particolare nei testi profetici che leggono ad es. nel ritorno dall'esilio babilonese una sorta di nuovo «esodo» (Is 40,1-5).

6 Sull'importanza del termine nel libro, cfr. Levine 2013; si osservi che il termine «benevolenza» (חסד ḥésed), presente in Es 34,6 come tratto proprio di Dio, viene utilizzato da Noemi (1,8) per caratterizzare l'agire delle sue due nuore verso i defunti mariti e verso di lei (Sonnet 2021, 35.61).

7 Sulla ricca etimologia dei nomi dei personaggi del libro di Rut, cfr. Gordis 1986, 298-299; nel presente articolo utilizziamo la traduzione dei nomi propri presenti nella traduzione della Bibbia CEI (2008).



sentimento di amarezza ed in particolare il senso di vuoto che l'avevano invasa, essendo partita con il marito ed i due figli, »piena«, come afferma (v. 21), e tornando ora senza marito, senza figli e nipoti, in compagnia della sola nuora, la giovane vedova Rut. Il motivo del vuoto, della mancanza di vita avvertito da Noemi viene presentato come sofferenza profonda (v. 21) e come un contrasto stridente tra la condizione di partenza dalla terra di Giuda, segnato sì dalla carestia, ma anche dalla presenza dei membri della famiglia, ed il momento del rientro delle due vedove a Betlemme. Si può osservare poi una sottile ironia del narratore che, riportando le dichiarazioni di Noemi alle donne di Betlemme, descrive non solo Noemi, ma anche Rut come colei che *ritorna* (v. 22), anche se in realtà Rut non sta tornando, ma per la prima volta entra nella terra di Giuda. Sembra così che il narratore alluda al fatto che Rut come moglie legittima di Maclon (cfr. anche 4,10) è in qualche modo già parte del popolo ebraico, ed insieme alla suocera costituiscono una certa immagine del ritorno della famiglia partita in precedenza. Bisogna osservare tuttavia che, nonostante quanto suggerito dal narratore, Rut è definita quasi sempre, nella maggior parte del testo, dagli altri attori, come »la Moabita«.<sup>8</sup>

### 1.1 La fede e la fedeltà di Rut

La dichiarazione di Rut che, dopo la separazione della cognata Orpa (1,14), rinuncia a ritornare al proprio popolo, alla propria terra e sceglie di rimanere con Noemi, mostra la bellezza della sua scelta libera e definitiva di rimanere con la suocera (fino alla morte, cfr. v. 17) ed è anche l'unica volta nel racconto in cui Rut menziona direttamente Dio (vv. 16-17) utilizzando i due appellativi di »Dio« (אלהים, ʾēlōhîm) ed il nome da Dio rivelato a Mosè »Jahve, Signore« (יהוה, yhwḥ, ʾādōnāy).<sup>9</sup>

8 Solo in Rt 4,15 le donne di Betlemme, parlando con Noemi, definiscono Rut »tua nuora« senza l'appellativo di Moabita. Sull'appartenenza di Rut al popolo di Moab (menzionato la prima volta in Gen 19,37 come discendente di Lot e nelle narrazioni successive spesso descritto come popolo nemico di Israele, per es. Nm 22; Gdc 3; 10) e sul progressivo cambiamento della presentazione dell'identità di Rut nel corso della narrazione, cfr. Glover 2009, 293-313, soprattutto 294; sul medesimo tema dell'identità di Rut, cfr. anche Smith 2007, 242-258, specialmente 257-258. Al tema dell'identità nel libro di Rut sono state dedicate anche alcune monografie, tra le quali facciamo menzione dello studio sull'identità collegato alle dimensioni etiche di Lau 2011.

9 La teologia del libro di Rut è oggetto di diversi studi anche recenti, cfr. Lau 2016. Sulla particolarità di Dio nel libro di Rut, definito come »Dio nascosto«, caratteristica presente nelle cinque *məgillōt*, cfr. Sonnet 2021, 28-38, spec. n. 23. Occorre tuttavia notare che, nonostante il crescente interesse per la teologia del libro, il riferimento al racconto Rut viene ancora spesso trascurato nei trattati di teologia dell'AT o nei temi teologici dell'AT (Matheny 2020, 14-15).

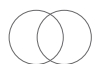




Si può dire che le prime parole di Rut ne rivelano il primo e più importante valore, il suo pieno affidamento al Dio di Noemi, che Rut non conosce ancora ma al quale si affida. Al tempo stesso il suo atto di fede esprime la fedeltà di questa donna al marito defunto, alla famiglia di cui è diventata parte integrante, famiglia rappresentata ora dalla suocera Noemi. Nell'affidamento a Dio Rut esprime in qualche modo anche la sua fedeltà incondizionata al marito che supera la morte. Numerosi commentatori hanno paragonato l'atto di fede di Rut a quello di Abramo, suggerendo che Rut compie un atto di fiducia ancora più sorprendente del patriarca, in quanto come straniera e vedova si affida a Dio senza aver ricevuto promesse, senza attendersi nulla di particolare, ma accogliendolo liberamente attraverso l'amicizia e l'amore per la suocera. Più tardi saranno altri a parlare del rapporto di Rut verso Dio e di Dio verso di lei, in particolare Booz: «Il Signore ti ripaghi questa tua buona azione e sia davvero piena per te la ricompensa da parte del Signore, Dio d'Israele, sotto le cui ali sei venuta a rifugiarti» (2,12; cfr. anche 3,10); poi gli anziani, alle porte della città, esprimeranno il proprio augurio di fecondità per Rut, la sposa di Booz: «Il Signore renda la donna, che entra in casa tua, come Rachele e Lia, le due donne che edificarono la casa d'Israele [...] grazie alla posterità che il Signore ti darà da questa giovane!» (4,11.12); quindi il narratore continua: «[I]l Signore le accordò di concepire: ella partorì un figlio»; infine le donne di Betlemme esclamano rivolgendosi a Noemi e riconoscendo l'opera del Signore in Rut: «Benedetto il Signore, il quale oggi non ti ha fatto mancare uno che esercitasse il diritto di riscatto. Il suo nome sarà ricordato in Israele! Egli sarà il tuo consolatore e il sostegno della tua vecchiaia, perché lo ha partorito tua nuora, che ti ama e che vale per te più di sette figli.» (4,14-15) Sono belli questi tratti della relazione tra Rut e Dio, espressi poco direttamente da Rut, ma che diventano occasione di gioioso riconoscimento degli altri personaggi del racconto. Numerosi sono inoltre gli aspetti teologici presenti nel libro che attirano l'interesse crescente degli studiosi (Prinsloo 1980, 330-341; Matheny 2020, 14-15).

## 1.2 La generosità di Rut

Un secondo ed importante valore che caratterizza la figura di Rut è la generosità da lei espressa nel corso del racconto in vari modi: prima nel rinunciare alla sua famiglia per partire con la suocera, nonostante sappia di non poter attendersi alcuna promessa di futuro; poi come prontezza



a lavorare prendendo l'iniziativa: »Lasciami andare in campagna a spigolare dietro qualcuno nelle cui grazie riuscirò a entrare«, laboriosità immediatamente notata e riferita dai servi di Booz al loro padrone: »È venuta ed è rimasta in piedi da stamattina fino ad ora. Solo adesso si è un poco seduta in casa.« (2,7)

Il tratto seguente che emerge nell'incontro con Booz, legato alla generosità, è lo stupore, da parte di Rut per la generosità di cui lei stessa è divenuta oggetto da parte di Booz, pur senza poter attendersi alcuna particolare attenzione, in quanto straniera: »Io sono una straniera: perché sono entrata nelle tue grazie e tu ti interessi di me?« (2,10; cfr. anche il v. 13) La trama del racconto suggerisce che la generosità è un importante valore nel quale si incontrano le due storie di vita pur tanto diverse di Rut e Booz.<sup>10</sup>

### 1.3 L'iniziativa di Rut

Un tratto significativo della figura di Rut, che emerge dalla sua relazione con Noemi, è la sua prontezza a collaborare con la suocera che si impegna a cercare la felicità della nuora – come si esprime in Rt 3,1: »Figlia mia, non devo forse cercarti una sistemazione, perché tu sia felice?« La partecipazione attiva di Rut alla ricerca di sistemazione viene presto supportata dagli eventi, anche se dovrà essere superato l'ostacolo del diritto di riscatto spettante ad un altro parente di Noemi, prima che a Booz.<sup>11</sup> La felice conclusione del racconto con il matrimonio di Rut con Booz, con la nascita di Obed e l'indicibile gioia di Noemi e dei presenti insieme alla descrizione della genealogia di Obed, padre di Jesse, padre di Davide, esprimono l'apice di un crescendo di gioia impensabile al momento dell'inizio del racconto e del ritorno a Betlemme, fortemente segnato da »mancanza«, tristezza, amarezza, lutti, dall'ombra di un futuro senza grandi speranze. Rut esprime nel racconto l'importante valore della sua partecipazione attiva alla realizzazione di quanto Dio ha stabilito per lei e per il popolo

10 Sul valore della generosità nel libro di Rut, cfr. in particolare Ska 2005, 369–390, spec. 386 dove l'autore parla dei titoli di nobiltà di Rut che sono qualità di cuore: »La nobiltà di Rut è una nobiltà di cuore, così come la sua cittadinanza è una cittadinanza d'onore.«

11 Sulla legge del levirato attinente al levir, cioè al cognato, nella Bibbia ed in particolare nel libro di Rut, cfr. Sasson 1978, 52–64; Hubbard 1991, 3–19; Weisberg 2004, 403–429; Jackson 2015; in lingua slovena, sull'interpretazione delle leggi del levirato e del divieto di matrimoni misti in relazione alla condizione della donna nella società patriarcale, si veda Večko 2021, 196–201.



d'Israele, progetto a lei e a tutti i personaggi sconosciuto, ma che si rivela progressivamente nel libro fino alla presentazione della genealogia del re Davide (4,18-22).

#### 1.4 Dal vuoto alla pienezza

Diversi autori hanno notato che il racconto si dipana intorno al duplice motivo del vuoto e della pienezza e che la trama narrativa conduce al rovesciamento di situazione dal vuoto alla pienezza.<sup>12</sup> Mentre il sentimento di vuoto e di mancanza accompagna il ritorno di Noemi a Betlemme, che attribuisce all'agire di Dio tutto l'accaduto (v. 21), quindi anche la propria infelicità, per l'anziana vedova è vivo il contrasto con il momento della sua partenza da Betlemme insieme al marito e ai figli, situazione da lei stessa descritta come «pienezza» (inizio del v. 21).

Nello sviluppo del racconto non si può non notare l'emergere di espressioni che alludono in vari modi ad una nuova, sorprendente e crescente «pienezza». Innanzitutto in 2,12 il motivo della pienezza affiora nelle parole di Booz:

יְשׁוּעָה יְהוָה פָּעַלְךָ וַתְּהִי מִשְׂכָּרְתְּךָ שְׁלֵמָה מִעַם

יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר-בָּאת לְחַסוֹת תַּחַת-כְּנָפָיו:

»Il Signore ti *ripaghi* questa tua buona azione e sia davvero *piena* per te la ricompensa da parte del Signore, Dio d'Israele, sotto le cui ali sei venuta a rifugiarti.«

L'augurio di Booz inizia a compiersi poco dopo, già al v. 2,14, in riferimento alla partecipazione di Rut al pasto, preso durante il lavoro della mietitura e spigolatura, quando il motivo della pienezza viene espressa mediante tre verbi: mangiò, si saziò e ne rimase:

12 Citiamo alcuni recenti articoli sul tema: Starling 2016, 17-26, dove l'autore analizza i due motivi in riferimento alle virtù e al ruolo dei personaggi di mediatori di pienezza o di mancanza e vuoto; ancora sui personaggi trasmettitori di valori nel libro, con particolare riferimento ai due motivi di vuoto e pienezza in relazione al personaggio di Booz, cfr. Fewell e Gunn 1989, 45-59, spec. 46-48. Sull'importanza dei due motivi di «pienezza» e «vuoto» nel libro, si veda anche il recente commentario di Sonnet 2021, 68-69.



וַיֹּאמֶר לָהּ בְּעוֹ לֶעֱת הָאֵכֶל גְּשִׁי הֶלֶם וְאָכַלְתְּ

מִזֶּה הַלֶּחֶם וְשִׁבַּלְתְּ פִתְיָךְ בַּחֲמֹץ וַתֵּשֶׁב מִצַּד הַקּוֹצְרִים

וַיִּצְבֹּט־לָהּ קָלִי וַתֹּאכַל וַתִּשְׂבַּע וַתִּתֵּר:

»Poi, al momento del pasto, Booz le disse: «Avvicinati, mangia un po' di pane e intingi il boccone nell'aceto». Ella si mise a sedere accanto ai mietitori.

[Booz] le offrì del grano abbrustolito; lei ne *mangiò, si saziò* e ne *avanzò*.«

Il motivo del cibo è di particolare importanza nel racconto in quanto è stata proprio la mancanza di cibo per la carestia a spingere la famiglia a emigrare dalla Giudea nei campi di Moab.<sup>13</sup>

Alla fine del secondo capitolo (2,17-18), ci viene raccontato che dalla spigolatura di un giorno Rut ha portato, a casa insieme al cibo per la suocera, la quantità di un'efa di orzo (misura corrispondente a 45 litri). Infine, dopo la scena sull'aia, in 3,15, Booz dà a Rut sei misure di orzo sottolineando che non può presentarsi dalla suocera «a mani vuote» (3,17). La forma dell'avverbio «vuoto» (רִיקָם, *rêqām*), ricorrente in 1,21, costituisce una bella inclusione con l'inizio del racconto, attesta il rovesciamento della situazione e svela che Rut è l'elemento mediante il quale si è compiuto il cambiamento e la condizione esistenziale di mancanza e vuoto si è trasformata in traboccante pienezza; Rut - dice Booz - non si può presentare a mani vuote dalla suocera; la condizione di vita delle due donne è definitivamente cambiata, come si rivela nel quarto ed ultimo capitolo che narra del matrimonio di Rut e Booz e della nascita di Obed. L'anziana Noemi abbracciando Obed, può vivere la ritrovata gioia della maternità che le donne le attribuiscono: »È nato un figlio a Noemi!« Il tema della mancanza di cibo presentato all'inizio del libro si intreccia con quello della fertilità nella trama della narrazione e trova la sua soluzione ed il suo superamento nella

13 Sul tema della simbologia del cibo legato in particolare al tema della fertilità nel libro di Rut, cfr. Sutskov 2010, 283-294; sulla simbologia del seme nel libro di Rut, cfr. Stone 2013, 189-199.



finale del racconto con la nascita di Obed e la descrizione della dinastia di Davide.

Nell'ambito della nostra analisi dei valori legati a Rut, possiamo osservare che la sua povertà, la condizione di mancanza, il suo essere straniera divengono nel libro spazio dell'agire abbondante e generoso di Dio; la mancanza, la povertà e l'essere straniera anziché essere un ostacolo diventano aspetti positivi, si potrebbe dire anch'essi valori, in quanto spazi di cambiamento e possibilità di accoglienza del dono della vita.

Come è possibile notare al termine di questa prima parte del contributo, l'analisi puntuale del libro di Rut ci ha consentito di mettere in luce più »valori« presenti nel racconto che riguardano in particolare i due personaggi principali: il ricco e nobile Giudeo Booz<sup>14</sup> e la povera, straniera e vedova Rut: da una parte ci sono i titoli di nobiltà di un membro del popolo ebraico, appunto ricco e nobile, dall'altra i titoli della nobiltà di cuore di Rut. Nel racconto il ruolo principale è certamente svolto dalla straniera e povera Rut definita da Jean-Louis Ska (2005, 369): la Cenerentola della Bibbia. Il racconto è nella sua totalità una voce diversa da altre voci ascoltate in particolare a proposito delle donne straniere nei testi biblici, perciò tanto più sorprendente:<sup>15</sup> Dio ha scelto di agire attraverso una donna straniera e povera nel popolo eletto facendone la progenitrice del re Davide. Le categorie menzionate come quelle della povertà e dell'essere straniero sono rilette in chiave positiva ed anche polemica rispetto ad altri testi biblici.<sup>16</sup>

Nella seconda parte del contributo prenderemo in considerazione la comparazione tra il ritratto di Rut e quello della donna di valore di Pr 31,10-22, quindi leggeremo il ritratto di Rut nella posizione canonica che il libro occupa nella Bibbia ebraica, dove è preceduto dal Libro dei Proverbi e seguito dal Cantico dei Cantici.

14 Sulla figura di Booz nel targum di Rut, cfr. Brady 2014, 114–115.

15 Sulla donna straniera nella Bibbia e nelle tradizioni sapienziali menzioniamo l'articolo con ampia bibliografia di Siquans 2009, 443–452.

16 Sulla rilettura delle antiche tradizioni bibliche nel libro di Rut, a partire dal libro della Genesi, cfr. Kowalsky 2010, 1-35.



## 2 Il ritratto di Rut e quello della donna di valore di Pr 31,10-22

Diversi autori hanno osservato l'esistenza di una possibile correlazione tra il ritratto della donna di valore, in Pr 31,10-22, e la figura di Rut. Gli argomenti a sostegno dell'ipotesi riguardano innanzitutto la presenza dell'espressione »donna di valore« (אִשָּׁת־חַיִּיל, ʿēšet-ḥayīl)<sup>17</sup> ricorrente in Pr 31,10 e in Rt 3,11 e la presenza dell'aggettivo »di valore« (חַיִּיל, ḥayīl), con riferimento alla nobiltà/ricchezza di Booz, in Rt 2,1; 4,11; in secondo luogo, i commentatori hanno richiamato l'attenzione sulla posizione del ritratto della donna di valore in Pr 31,10-31, al termine del libro dei Proverbi, quindi nel libro di Rut che, nel canone ebraico, segue immediatamente il libro dei Proverbi e costituisce un chiaro invito a collegare i due testi. L'analisi condotta nella prima parte del presente contributo invita ad approfondire gli elementi di somiglianza tra la figura di Rut ed il ritratto di Pr 31,10-31.

Quest'ultimo presenta i tratti particolari della donna che, al termine del libro sapienziale, costituisce un esempio concreto, la messa in pratica degli insegnamenti della sapienza personificata, tema importante soprattutto in Pr 1-9. La donna di valore è ritratta come sposa (Pr 31,10-12) e di lei si descrivono le numerose abilità manuali (soprattutto tra i vv. 13-20), oltre che nel settore della confezione e del commercio (vv. 21-25), in particolare la capacità della donna di valore di compassione verso il povero al quale tende la mano, aprendola nell'atto di dare (v. 20). La parte finale del ritratto, ai vv. 26-30, ritrae l'attività locutoria della donna di valore, soprattutto la parola di bontà che è sulla sua bocca ed indica nel timore del Signore la fonte principale della sua identità di sposa, madre e donna impegnata nella società.<sup>18</sup>

### 2.1 Amicizia e vita

Confrontando il ritratto di Pr 31,10-31 con il racconto del libro di Rut, possiamo notare che quest'ultimo inizia con la descrizione dell'amicizia

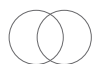
17 L'espressione è alquanto rara nella Bibbia ebraica ove ricorre solo tre volte (Pr 12,4; 31,10; Rt 2,1). Sulle differenti proposte di traduzione dell'espressione ebraica e sul confronto tra i due testi, cfr. Goh 2014, 487-500; cfr. anche Palmisano 2018, 81-97, spec. 86.

18 Per una bibliografia sul testo considerato e sulle caratteristiche letterarie del poema sapienziale e per una dettagliata analisi semantica del poema di Pr 31,10-22, cfr. Palmisano 2018, 81-97 e la nota 1.



di Rut verso la suocera, con un tratto di fedeltà e gratuità, da parte di una Moabita, divenuta membro legittimo di una famiglia giudea attraverso il matrimonio con Maclon (maḥlôn), al quale la donna rimane fedele anche dopo la morte. Il rapporto di Rut verso Dio e Signore d'Israele è meno esplicito nel libro di Rut rispetto a quanto viene detto della donna di valore nel libro sapienziale dei Proverbi. Di quest'ultima viene ritratta la parola di sapienza (31,26) ed il timore del Signore (31,30); il rapporto di Rut con il Signore viene descritto in modo diretto, come abbiamo fatto osservare in precedenza, solo all'inizio del racconto (1,16-17), in seguito è descritto in modo indiretto dagli altri protagonisti del racconto; Rut, la protagonista principale, conserva fino quasi al termine del libro l'identità di appartenenza al suo popolo d'origine, è una Moabita, una straniera. Se al centro dei due ritratti è la bontà di due figure femminili, questa è presentata in modo diverso, essendo descritta come apertura di una donna d'Israele verso il povero, nel libro dei Proverbi in adesione a quanto previsto dalla Legge; come apertura di una straniera verso la suocera, una donna giudea, all'inizio del libro di Rut. Il ritratto di Rut introduce importanti elementi nuovi: protagonista del racconto non è la giudea Noemi, ma la straniera Rut, mediatrice di cambiamento nel racconto, da una condizione di vuoto e mancanza di vita ad un presente di vita sorprendente ed inattesa (il matrimonio con Booz e la nascita di Obed) che si proietta verso un futuro ancora più sorprendente, in quanto Rut diviene un importante anello nella genealogia del re Davide e, per noi cristiani, della genealogia di Gesù Cristo. Il Dio e Signore di Israele include nella storia dell'alleanza con il suo popolo la figura di una donna che rimane fedele al marito defunto e che, rinunciando al suo popolo e alla propria terra,<sup>19</sup> traccia una via nuova di vita, mediante l'amicizia verso Noemi, suggerendo così che l'amicizia personale tra membri di popoli diversi non solo non si oppone alla necessità di custodire l'identità del popolo d'Israele (di particolare importanza nel periodo del post-esilio) ma contribuisce addirittura a muovere la storia in avanti, verso la realizzazione del progetto di Dio, di dare al suo popolo un re (Davide) e di dare a tutti i popoli mediante la sua dinastia (alla quale appartiene Giuseppe, sposo di Maria) il Salvatore (Gesù Cristo).

19 Sonnet 2021, 66 fa notare significative somiglianze e differenze esistenti tra la decisione di Rebecca in Gen 24,58 di raggiungere lo sposo promesso (Isacco) e quella di Rut, decisioni espresse entrambe mediante il verbo »andrò«, dove si può osservare tuttavia come la seconda protagonista, Rut, si metta in cammino verso un futuro in cui non le può essere garantito nulla.



Al centro dei due ritratti possiamo notare la presenza di alcuni valori assai preziosi per la tradizione giudaico-cristiana: la condivisione con il bisognoso (Pr 31,20) e la nobiltà di cuore (Rt 1,16) che si esprime nell'amicizia e nell'amore gratuiti, portatori di vita. La fonte di entrambi è Dio e Signore che ha stretto alleanza con il suo popolo, invitandolo a non dimenticare il povero (Lv 19,15; Dt 22,24-26) e lo straniero (Lv 19,33-34; Dt 10,18-19), figure che sono parte integrante dell'identità di ogni Israelita e invitano a riconoscere nel povero e nello straniero di ogni tempo una parte importante della sua propria storia,<sup>20</sup> un fratello/sorella nel quale Dio si rivela. Questa è la ricchezza che trasforma la vita da vuota a piena, sia che si tratti del popolo eletto, quando osserva la Legge e si apre al bisognoso, sia che si tratti del membro di un popolo straniero, accolto da Dio e da lui incluso nella storia della salvezza.

### **3 Allusioni alla continuazione del racconto di Rut nel canone ebraico**

Alcuni autori hanno richiamato l'attenzione sulla posizione canonica del libro di Rut nelle sue diverse forme (Bovell 2003, 175-191), particolarmente nel canone ebraico e greco (Matheny 2020, 13). L'«itineranza» del libro (Matheny 2018, 195) e la sua differente posizione nella raccolta dei testi sacri trasmette significati diversificati e importanti per la comprensione più ampia del racconto biblico.<sup>21</sup> In quest'ultima parte del nostro studio vogliamo soffermarci sulla posizione del racconto nel canone ebraico, testimoniato dal Codice di Leningrado dove il libro di Rut si trova, come abbiamo osservato in precedenza, dopo il libro dei Proverbi e prima del Cantico dei Cantici. La sequenza dei libri nel canone ebraico è quindi: Proverbi, Rut, Cantico dei Cantici. Gli autori hanno considerato gli elementi di collegamento tra il libro dei Proverbi e quello di Rut focalizzando l'attenzione soprattutto sull'espressione: «Donna di valore» presente nei due libri

20 Come leggiamo in Dt 10,19: «Amate dunque il forestiero perché anche voi foste forestieri nella terra d'Egitto.»

21 Per alcuni studi recenti sulla posizione del libro di Rut nel canone ebraico che suppone la precedente posizione del libro simile al canone greco, cioè dopo il libro dei Giudici, cfr. Krisel 2021, 63-76, spec. 76. Inoltre, per una interpretazione della posizione del libro di Rut nei diversi canoni, cfr. Goswell 2019, 1-19, spec. 15-19; si consideri inoltre lo studio specifico sulla posizione canonica del libro di Rut (Matheny 2018).





(Pr 31,10; Rt 3,11). Alcuni autori inoltre hanno richiamato l'attenzione sulla relazione esistente tra il libro di Rut ed il Cantico dei Cantici accomunati dal tema dell'amore (Hawkins e Stahlberg 2006; Stadler 1990).

Richiamando l'opinione di LaCocque (2006, 87-116) che individuava in Rut un personaggio reattivo e che leggeva nel Cantico dei cantici un testo sofisticato e in qualche modo sovversivo (LaCocque 1995, 341),<sup>22</sup> in dialogo con i testi tradizionali, vogliamo riprendere questa posizione e cercare di approfondirla dalla prospettiva della lettura canonica.

La successione canonica dei tre libri nel canone ebraico consente di cogliere un crescendo nel messaggio biblico dei tre racconti presi in considerazione.

Nel ritratto della donna di valore di Pr 31,10-22 sono riconoscibili elementi di eccezionalità ed al tempo stesso di concretezza del ritratto della donna che ha al suo centro (v. 20 ed anche v. 26) tratti peculiari di sapienza che ispirano atteggiamenti di solidarietà verso il povero e portano la donna a sorridere al futuro (v. 25), a non temere, perché «teme il Signore» (v. 30). Il ritratto della donna di valore di Pr 31,10-31, che secondo alcune interpretazioni non si riferisce esclusivamente a figure femminili, ma rappresenta la cifra di ogni figura di sapiente (Bonora 1988, 160),<sup>23</sup> la figura di ideale sapienziale realizzato, continua ad essere in qualche modo riconoscibile nel libro di Rut, dove l'espressione «di valore» non è più attribuita dal narratore solo ad una donna, a Rut, ma anche a Booz, probabilmente con un significato simile, polisemico, rispetto a quanto osservato in Pr 31,10-31. Nel libro di Rut si può notare inoltre come, pur senza negare il rilievo dato alla straniera Rut, «le relazioni di valore» e non più solo la donna di valore o il sapiente, allargano molto l'orizzonte della vita, ben oltre i confini d'Israele, ben oltre il tempo storico narrato dai diversi libri biblici. La sapienza che costituisce lo sfondo di riferimento del libro dei Proverbi rende possibile una nuova lettura della vita e della storia che è sempre valida e attuale.

22 Osserviamo come l'autore metta a fuoco il significato della radice verbale «ritornare» (נָשָׁב, šwb) particolarmente in Ct 7,1, dove la radice ricorre ben quattro volte in un versetto; ricordiamo l'importanza della stessa radice verbale nel libro di Rut dove ricorre ben 12 volte nel primo capitolo (1,6.7.8.10.11.12.15[2x].16.21.22[2x]) e ancora in 2,6; 4,3.15, per un totale di 15 ricorrenze.

23 Come afferma l'autore: «Proponiamo di leggere il poema a tre livelli: una brava donna reale è il supporto simbolico della sapienza e il tipo di vero sapiente.»



I sapienti nel corso del libro dei Proverbi, si fermano a contemplare i misteri più grandi della vita, tra i quali è l'amore (Pr 30,18-19). Mazzinghi osserva che il Cantico dei Cantici può essere visto come «un'espansione dell'intuizione sull'amore umano contenuta in Pr 30,18-19» (Mazzinghi 2011, 21). Nel libro di Rut si può osservare un passo avanti in questa direzione indicata dal libro dei Proverbi. Il timore del Signore inteso come «amore» segna la relazione tra Dio e l'umanità dentro la storia e la apre a compimenti sempre più grandi, imprevedibili e sorprendenti, come è la storia tra Rut e Booz. Quanto si è compiuto attraverso il loro matrimonio e la nascita di Obed, inserisce la loro storia nell'orizzonte ampio e universale della storia della salvezza, storia guidata da Dio e che perciò conosce sviluppi inattesi che appaiono a prima vista in contraddizione anche con la Legge d'Israele. La donna straniera, tenuta a distanza nel Libro dei Proverbi (cfr. anche Ezra e Neemia),<sup>24</sup> diventa nel libro successivo il personaggio chiave che consente un prodigioso avanzamento della storia della salvezza, che non è solo opera umana, ma divina e umana insieme oppure tutta umana e tutta divina allo stesso tempo. È l'opera che l'umanità può solo accogliere da Dio, come Rut, senza poterla progettare o guidare umanamente, ma solo riconoscere e servire. Il libro del Cantico dei Cantici presenta nuovamente, come nel libro di Rut, come protagonista una donna, la sposa e, ancora più che nel libro di Rut, la relazione tra sposo e sposa. Si può riconoscere nel testo poetico una voce simile a quella del racconto del libro di Rut, ma diversa da altre voci presenti nella Bibbia proprio perché il Cantico dei Cantici presenta un racconto non segnato dalla storia del peccato ma dall'amore in tutta la sua forza che ricorda il progetto iniziale di Dio verso l'umanità descritto nei primi capitoli della Genesi, al quale il Cantico allude di frequente (Mazzinghi 2011, 23, 25, 27). Rispettando la differenza dei contesti si può affermare che Rut e Booz, come i due protagonisti del Cantico dei Cantici, la sposa e lo sposo, appartengono all'amore che ha le sue regole.<sup>25</sup> Anche se nel nostro studio ci siamo soffermati ad analizzare il messaggio del libro di Rut nel contesto del canone ebraico e non possiamo offrire una puntuale analisi semantica di tutti e tre i testi: il Libro dei proverbi, Rut ed il Cantico dei Cantici, vogliamo

24 Sulla lettura del libro di Rut come differente interpretazione della storia nel periodo post-esilico, cfr. Jones III 2016.

25 «La grande lezione del Cantico è che l'amore è legge a se stesso», cfr. Mazzinghi 2011, 31. Sulla semantica dell'amore nel Cantico dei Cantici, cfr. Avsenik Nabergoj 2021, 641-653.



osservare in particolare, insieme ad alcuni commentatori (Barbiero 2007, 90; Mazzinghi 2011, 92-93) come sia in Rut 4,19-20 sia in Ct 6,12, ricorra il nome ebraico personale di Amminadab (cfr. anche Es 6,23), menzionato nella genealogia di Davide, al termine del libro di Rut, ed in Ct 6,12, dove ha un prevalente valore simbolico (Amninadab viene a volte tradotto nel suo significato originale di «il mio nobile popolo») nell'affermazione dell'amato: «non so come, ma il mio desiderio mi ha posto sui carri *del mio nobile popolo*» che sta ad indicare come l'amato del Cantico sia al contempo vincitore e vinto dall'amore per l'amata. L'amore cioè ha la sua Tora che è il compimento del cuore della Tora, rivelata da Dio ad Israele e all'umanità.<sup>26</sup>

## Conclusione

È sorprendente notare come tra i numerosi studi ed articoli pubblicati sul breve racconto del libro di Rut, alcuni menzionino, pur da diverse prospettive, il tema dei valori ai quali è dedicato anche il presente contributo.<sup>27</sup> Nostro intento è stato quello di presentare i valori che l'analisi dettagliata del libro di Rut mette in luce e di mostrare come la posizione canonica del breve racconto nel canone ebraico consenta di cogliere nella sequenza dei tre testi: Pr 31,10-31; Rt; Ct l'articolarsi di diversi valori intorno a quello fondamentale dell'amore che dà un particolare «tono» ai tre testi; qualche autore, leggendo ad es. Rut, nel canone greco, quindi dopo il libro dei Giudici e prima del Primo libro di Samuele, ha parlato di una sorta di «pausa» nelle narrazioni bibliche. Leggendo i tre testi nel canone ebraico, abbiamo potuto riconoscerci non solo una pausa nella successione delle narrazioni storiche della Bibbia ma una sorta di «contrappunti musicali», di voci tra loro simili ma che differiscono dal tono più spesso presente nei testi biblici, essendo voci in dialogo dialettico con la tradizione. La Bibbia è paragonabile all'esecuzione polifonica e sinfonica di uno spartito, ad un

26 Con Mazzinghi 2011, 93 osserviamo che la forza dell'amore va intesa soprattutto nella sua dimensione teologica, come si può evincere dai testi di Is 47,11; Sal 35,8; Gb 9,5,11, che descrivono l'azione straordinaria e terribile compiuta dal Signore: «L'uomo si sente vinto da una forza, quella dell'amore, che è ben più grande di lui, perché senza che il poeta lo dica esplicitamente, è una forza divina.»

27 Oltre ai numerosi studi menzionati in precedenza, citiamo l'articolo che mette in luce l'intento dell'autore di trasmettere valori letterari, cfr. Rauber 1970, 27-37.



canto corale a più voci.<sup>28</sup> I tre testi presentati attirano il lettore in un mondo di relazioni (tra Dio ed il popolo, l'umanità, tra i membri del popolo) in qualche modo diverso dalle relazioni descritte più di frequente nei libri storici o profetici, un mondo dove Dio, paradossalmente, pur menzionato poche volte in modo esplicito, è tuttavia molto presente e agisce attraverso personaggi particolari: donne e saggi, vedove anche straniere ed anziani, giovani innamorati. Sono racconti che confermano come la storia di Dio sia iscritta e si compia dentro la storia degli uomini e come quest'ultima sia chiamata, ancor più nelle difficoltà della vita, a diventare più storia di Dio con noi, storia che apre ad ampi ed impensabili orizzonti di vita, quando accogliamo le dimensioni profonde dell'Amore.

## Indice delle abbreviazioni e delle sigle

<b>AT</b>	Antico testamento
<b>ed.</b>	editore
<b>edd.</b>	editori
<b>n.</b>	nota
<b>Tg</b>	targum
<b>Gen</b>	Genesi
<b>Es</b>	Esodo
<b>Is</b>	Isaia
<b>Nm</b>	Numeri
<b>Pr</b>	Proverbi
<b>Rt</b>	Rut
<b>Ct</b>	Cantico dei Cantici

---

28 Per quanto concerne alcune particolarità linguistiche del libro di Rut che contribuiscono alla datazione del libro e a collocarne l'elaborazione finale al tempo del Secondo Tempio, cfr. Skorka 2006, 25-33.



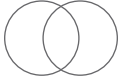
## Riferimenti bibliografici

- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2021. The Semantics of Love in the Song of Songs and Directions of Its Interpretation. In: *Bogoslovni vestnik* 81/3: 641–653. <https://doi.org/10.34291/bv2021/03/avszenik>.
- Barbiero, Gianni.** 2007. *Non svegliate l'amore: Una lettura del Cantico dei cantici*. Milano: Edizioni Paoline.
- Beattie Derek R. G., ed.** 1994. *The Targum of Ruth: Translated, with Introduction, Apparatus, and Notes*. The Aramaic Bible 19. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Brady, Christian M. M.** 2014. Exegetical Similarities and the Liturgical Use of the Targumim of the Megillot. *Aramaic Studies* 12: 108–120. <https://doi.org/10.1163/17455227-01201007>.
- Bonora, Antonio.** 1988. La donna eccellente, la sapienza, il sapiente (Pr 31,10-31). *Rivista Biblica* 36: 137–164.
- Bovell, Carlos.** 2003. Symmetry, Ruth and Canon. *Journal for the Study of the Old Testament* 28/2: 175–191. <https://doi.org/10.1177/030908920302800203>.
- Chertok, Haim.** 1986. The Book of the Ruth – Complexities Within Simplicity. *Judaism* 35/3: 290–297.
- Fewell, Danna Nolan, e David M. Gunn.** 1989. Boaz, Pillar of Society: Measure of Worthy in the Book of Ruth. *Journal of the Study of the Old Testament* 45: 45–59. <https://doi.org/10.1177/030908928901404505>.
- Glover, Neil.** 2009. Your People, My People: An Exploration of Ethnicity in Ruth. *Journal of the Study of the Old Testament* 33/3: 293–313.
- Goh, Samuel T. S.** 2014. Ruth as a Superior Woman of לֵיָּאָה? A comparison between Ruth and the 'Capable' Woman in Proverbs 31.10-31. *Journal of the Study of the Old Testament* 38/4: 487–500. <https://doi.org/10.1177/0309089214536491>.
- Gordis, Robert.** 1986. Personal Names in Ruth – A Note on Biblical Etymologies. *Judaism* 35/3: 298–299.
- Goswell, Gregory.** 2019. The Ordering of the Books of the Canon and the Theological Interpretation of the Old Testament. *Journal of Theological Interpretation* 13/1: 1–19. <https://doi.org/10.5325/jtheointe.13.1.0001>.
- Hawkins, Peter S., e Lesleigh Cushing Stahlberg, edd.** 2006. *Scrolls of Love: Ruth and the Song of Songs*. New York: Fordham University Press.
- Hubbard, Robert L.** 1991. The Go'el in Ancient Israel: Theological Reflections on an Israelite Institution. In: *Bulletin for Biblical Research* 1/1: 3–19.
- Jackson, Bernard S.** 2015. Ruth, the Pentateuch and the Nature of Biblical Law: in Conversation with Jean-Louis Ska. In: Federico Giuntoli e Konrad Schmid, edd. *The Post-Priestly Pentateuch. New Perspectives on its Redactional Development and Theological Profiles*, 75–112. Forschungen zum Alten Testament 101. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Jones, Edward Allen III.** 2016. *Reading Ruth in the Restoration Period: A Call for Inclusion*. Library of Hebrew Bible Old Testament Studies 604. London: Bloomsbury T&T Clark.
- Krisel, William.** 2021. The Place of Ruth in the Hebrew Canon: A New Hypothesis. *Estudios Bíblicos* 79: 63–76.
- Kowalsky, Beate.** 2010. The Rewriting of the Old Testament in the Book of Ruth and the Rewriting of Ruth in Jewish and Christian Literature. *Proceedings of the Irish Biblical Association* 33-34: 1–35.
- LaCocque, André.** 1995. La Shulamite et le chars d'Aminadab: Un essai hermèneutique sur Cantique 6,12 - 7,1. *Revue Biblique* 102/3: 330–347.
- . 2006. *The Feminine Unconventional: Four Subversive Figures in Israel's Tradition*. Eugene, OR: Wipf and Stock.
- Lau, Peter H. W.** 2011. *Identity and Ethics in the Book of Ruth: A Social Identity Approach*. Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 416. Berlin/New York: W. de Gruyter.



- Lau, Peter H. W, e Gregory Goswell.** 2016. *Unceasing Kindness: A Biblical Theology of Ruth*. New Studies in Biblical Theology 41. London: Apollos; Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Levine, Baruch A.** 2013. On the Concept *Ḥesed* in the Hebrew Bible. In: *The living Pulpit*. <https://www.pulpit.org/on-the-concept-%CC%A3esed-in-the-hebrew-bible> (ottenuto 20. 8. 2023).
- Matheny, Jennifer M.** 2018. *Judges 19-21 and Ruth: Canon as a Voice of Answerability*. Ph.D. dissertation. University of Kent.
- . 2020. Ruth in Recent Research. *Currents in Biblical Research* 19/1: 8-35.
- Mazzinghi, Luca.** 2011. *Cantico dei Cantici: Introduzione, traduzione e commento*. La nuova versione della Bibbia dai testi antichi 22. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2018. La polarità uomo-donna a partire da Pr 31,10-31 e nel contesto delle istruzioni sapienziali. *Ricerche storico bibliche* 30: 81-97.
- Prinsloo, Willem S.** 1980. The Theology of Book of the Ruth. In: *Vetus Testamentum* 30/3: 330-341. <https://doi.org/10.1163/156853380x00254>.
- Rauber, D. F.** 1970. Literary Values in the Bible: the Book of the Ruth. In: *Journal of Biblical Literature* 89/1: 27-37. <https://doi.org/10.2307/3263636>.
- Sasson, Jack M.** 1978. The Issue of Ge'ullāh in Ruth. *Journal of the Study of the Old Testament* 5: 52-64
- Ska, Jean-Louis.** 2005. *Il libro sigillato e il libro aperto*. Collana Biblica. Bologna: Edizioni Dehoniane, 369-390.
- Skorka, Abraham.** 2006. Consideraciones lingüísticas y conceptuales para la datación del texto de Rut. *Cuadernos de Teología* 25: 25-33.
- Smith, Mark S.** 2007. "Your People Shall Be My People": Family and Covenant in Ruth 1:16-17. *The Catholic Biblical Quarterly* 69: 242-258.
- Sonnet, Jean-Pierre.** 2021. *Rut: Introduzione, traduzione e commento*. La nuova versione della Bibbia dai testi antichi 21. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo.
- Stadler, Alisa.** 1990. *Das Hohelied und das Buch Ruth, aus dem Hebräischen mit einem Nachwort von Johannes B. Bauer*. Salzburg und Wien: Residenz Verlag.
- Starling, David.** 2016. Full and Empty Readers. Ruth and the Hermeneutics of Virtue. *Biblical Interpretation* 24: 17-26. <https://doi.org/10.1163/15685152-00241p02>.
- Stone Timothy.** 2013. Six Measures of Barley: Seed Symbolism in Ruth. *Journal of the Study of the Old Testament* 38/2: 189-199. <https://doi.org/10.1177/0309089213511755>.
- Sutskover, Talia.** 2010. The themes of fertility in the Book of Ruth. *Journal of the Study of the Old Testament* 34/3: 283-294. <https://doi.org/10.1177/0309089210363033>.
- Večko, Terezija Snežna.** 2021. Svetopisemska postava o ženski pomoč, ovira ali odvisno od interpretacije? *Edinost in dialog* 76/1: 175-202. <https://doi.org/10.34291/edinost/76/vecko>.
- Weisberg, Dvora E.** 2004. The Widow of Our Discontent: Levirate Marriage in the Bible and Ancient Israel. *Journal of the Study of the Old Testament* 28/4: 403-429. <https://doi.org/10.1177/030908920402800402>.





*Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)*  
*Besedilo prejeto Received: 4. 5. 2023; Sprejeto Accepted: 10. 12. 2023*  
UDK UDC: 27-277-317.3  
DOI: 10.34291/Edinost/78/02/Celarc  
© 2023 Celarc CC BY 4.0

Matjaž Celarc

## Bogastvo za dobroto kot način služenja Bogu (Lk 16,1-13)

*Riches for Charity as a Way  
of Serving God (Luke 16:1-13)*

**Izvleček:** Članek obravnava priliko o krivičnem oskrbniku. S tem ko razkriva specifično pripovedno vlogo glavnih likov v pripovedi ter povezuje pripoved s sobesedilom, poudarja pomen prilike kot preroške kritike članov skupnosti, med njimi tudi farizejev, da bi odprli svoja življenja drug drugemu, saj dobrine ne prinašajo življenja preko individualističnega hedonizma, temveč preko oblikovanja skupnosti.

**Ključne besede:** uporaba dobrin, preroška kritika, skupnost vernikov

**Abstract:** *The article analyses the parable of the unjust steward. By disentangling the specific narrative roles of the main characters in the story as well as by connecting the narrative with the context, the article underlines the meaning of the parable as a prophetic critique of the community members, including Pharisees, to open their lives to one another, since the goods cannot bear life through individualistic hedonism but only through forming of the community.*

**Keywords:** *use of goods, prophetic criticism, community of believers*

### Uvod

Luka v osrednji del evangelija postavi največ Jezusovega učenja, ki prihaja pred poslušalce in bralce preko prilik.<sup>1</sup> Ena od najbolj kompleksnih prilik, ki izpostavi odnos do bogastva in ravnanja z denarjem, je prilika o bogatem gospodarju in krivičnemu oskrbniku. Ravno ta prilika na zanimiv način poskuša pridobiti poslušalstvo, da bi spremenili srce in se odprli

---

1 Prispevek je nastal kot rezultat dela v okviru raziskovalnega programa P6-0262 *Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga*, ki ga sofinancira Agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije.

do bližnjega, da bi na ta način vstopili v večnost. Prilika vzbuja veliko vprašanj, vendar ravno njena kompleksnost priča o zgodovinski pristnosti, kot pravi Fletcher (1963, 15–16). Temeljna vprašanja so vezana na glavna pripovedna lika: kdo je oskrbnik in kdo je gospodar ter, končno, kakšen je pomen pohvale v priliki. Vsa ta vprašanja so vzbudila številne študije, ki jih bomo v uvodnem delu preleteli in povzeli. Ravno te študije so naši sogovorniki pri pozornem branju in razumevanju tega odlomka, ki razodeva temeljne poudarke življenja Jezusovih učencev v odnosu do dobrin ter nagovarja k spremembi Jezusovega poslušalstva tedanjih in sedanjih časov.

## 1 Kratek pregled

Kot omenjeno, je svetopisemski odlomek o bogatinu in oskrbniku spodbudil mnogo študij, ki jih pozorneje obravnavajo druga dela (Ireland 1989; Landry in May 2000), mi pa v tem uvodnem delu v štirih sklopih povzemamo nekaj avtorjev, ki nam pomagajo razumeti različne interpretacije, da bi bolje dojeli kompleksnost besedila.

1. *Kot primer klasične eshatološko-sociološke interpretacije* lahko omenimo Donalda Fletcherja (1963, 17), ki v priliki prepozna pomen preudarnosti, previdnosti in modrosti, s katero naj bi Jezusovi učenci, »sinovi luči«, pričakovali Gospodovo eshatološko vrnitev. Podobno Dave Mathewson (1996, 29) kot ključ za razumevanje prilike izpostavi preudarnost oskrbnika. Oskrbnik pravzaprav ni negativni lik, saj je odpustil svoje krivično postavljene terjatve in si pridobil prijatelje. William Topel (1975, 225) v priliki vidi kristološko spodbudo za kristjane, da bi se tudi sami obrnili k pravičnosti za najrevnejše in najbolj uboge.

2. *K literarni interpretaciji* lahko štejemo Bernarda Brandona Scotta (1989, 265–266), ki vidi, kako pripovedovalec bralca vodi v sočutje s *falotom* vse do roba absurda. Gospodarjeva pohvala zato deluje kot *diafora*, ko se bralec srečuje z nemoralnostjo in obenem pohvalo. Namen tega je, da bi bralec prepoznal svoje predsodke in se odločil za resnično pravičnost Božjega kraljestva. Na drugi strani Mary Ann Beavis (1992, 37–54) priliko vrednoti v luči grško-rimskega okvira suženjstva, ki je bil postavljen pod vprašaj preko literarnih satir, npr. o sužnju Ezopu, ki mu je kljub obtožbam uspelo izpeljati načrt rešitve z nadaljevanjem iste obtožbe in je





tako preliščil gospodarja. John K. Goodrich k temu dodaja spise Plinija Mlajšega, ki osvetlijo zgodovinsko ozadje prilike, in pokaže smiselnost odpustitve dolgov, da se ohrani delovanje celotnega družbenega ustroja. Stephen Wright (2000) priliko tematsko primerja z drugimi prilikami, ki govorijo o bogastvu. Odpustitev nelegalnega dolga ni izraz nezvestobe do gospodarja, temveč izraz spretnosti v poslih, za kar je pohvaljen. Obenem pa odpustitev dolgov prinaša ironičen izziv ekonomiji izkoriščanja ter povabilo k spreobrnjenju in vrnitev k Božji zvestobi za vse poslušalce (Lk 5,32; 15,1-2).

3. *Kot sobesedilno interpretacijo* navajamo Michaela Austina (1985, 315), ki pokaže na povezavo med Lk 15–16. Sobesedilo je povezano s tematiko sprejemanja v očetovo (gospodarjevo) hišo. Tako starejši sin Lk 15,25 kot sinovi v Lk 16,27 so podoba religije, ki temelji na privilegijih v očetovi hiši. V obeh primerih je oče (gospodar) tisti, ki sprejema in vabi, da bi sprejeli brata oz. spremenili držo do drugih. Drža usmiljenja, s katero pristopata oba *protagonista v ozadju* obeh prilik, odseva Boga Očeta, ki je neizmerno bogat v ljubezni in milosti. Namen prilike je spodbuda farizejem in vsem članom skupnosti, da bi udeležili to usmiljenje, da bi zmogli sprejeti svojega brata, kakor so tudi sami izkusili božje sprejemanje in usmiljenje. Podobno tudi John J. Kilgallen (1997, 369–379) vidi povezanost Lk 15–16 zaradi enotne tematike ter istega kroga poslušalcev znotraj pripovedi same. Pomen prilik naj bi občinstvo in Lukovo skupnost vodil k sprejemanju v skupnost in k deleženju Božjega kraljestva tudi za tiste, ki so onkraj postave Apd 10–11.

4. *K sociološki interpretaciji* štejemo Thomasa Mansona (1949, 291–293), ki vrednoti to priliko kot del Lukovega posebnega materiala, t. i. Evangelija za zavržene. Čeprav pri tem ne napravi direktne identifikacije med oskrbnikom in farizeji, izpostavi, da gospodar ne hvali morale, temveč preudarnost v pridobivanju prijateljev. Francis Williams (1964, 293–297) kot ključni izpostavi dobrodelnost in miloščino, ki sta pomembni Lukovi tematiki (Lk 6,38; 12,33-34; 14,33; 18,22). Miloščina pomeni podelitev tega, kar je človek prejel od Boga. Negativni, nemoralni element prilike služi kot ironični pokazatelj na večji in eshatološki cilj (Lk 11,13). Ironija pripovedi je v tem, da negativen lik vabi k pozitivnemu ravnanju in dobrodelnosti (16,9). Tvrsten ironični obrat, kot ugotavlja Williams, ni tuj svetopisemski misli, vendar pa grškomodrostno naravnani končni redaktor ni ujel



tega pomena in je zato dodal moralni popravek (16,10-13). Na drugi strani William Herzog (1994, 252-258) poudari, da prilika prikaže subtilno moč šibkejših proti močnejšim. Na eni strani so to kmetje in trgovci, na drugi je to oskrbnik sam, ki tvega in znižuje dolgove, da bi ponovno vzpostavil odnose zavezništva. Craig Blomberg (2004, 89-93) pa podčrta pomen preudarnosti kot modrega odnosa do sveta, kar se kaže v zdravem odnosu do telesa in do družbe.

Po kratki umestitvi odlomka v zgodovino interpretacije se bomo lotili branja in razlaganja na podlagi pripovedne analize, in sicer v nekaj korakih: (1) zamejitev odlomka v okviru sobesedila; (2) strukturiranje odlomka; (3) interpretacija odlomka na podlagi karakterizacije likov z uporabo zornega kota ter (4) umestitev v širši okvir Svetega pisma in Lukovega opusa.

## 2 Zamejitev in sobesedilo

Pri razumevanju tega odlomka ima poseben pomen tudi zamejitev. Morda odločujoči kriterij zamejitve predstavljajo osebe, poslušalci Jezusovih besed. V predhodnem pripovednem segmentu Jezusovo poslušalstvo poleg navzočih Jezusovih učencev predstavljata dve skupini: na eni strani cestinarji, grešniki, ki ga poslušajo (15,1), ter na drugi farizeji in pismouki, ki nad njim godrnjajo (15,2). Odlomek o krivičnem oskrbniku je na podlagi direktne omembe »učencev« (16,1: *μαθητάς*) kot prejemnikov Jezusovega sporočila oddeljen od sobesedila in tvori samostojno besedilno enoto, saj so v 16,14 vnovič imenovani in karakterizirani »farizeji« kot »lakomni na imetje« (*Φαρισαῖοι φιλάργυροι ὑπάρχοντες*), ki Jezusovih besed ne sprejemajo, temveč se iz Jezusa celo norčujejo.

Na slogovni ravni odlomek nadaljuje pripovedni slog preko niza *pripovednega preteklika aorista* (16,2.3.6.7: *εἶπεν*; 16,4: *ἔγνων*; 16,8: *ἐπήνεσεν*), obenem pa *opisni preteklik imperfekt*, *ἔλεγεν*, v vrsticah 16,1 in 16,5 ustvari pripovedni odmor. Medtem ko drugi pripovedni odmor omogoči opis situacije, prvi poudari pomen Jezusovega poslušalstva, ki naj bi v svetu Jezusovega učenja razumelo poudarke ravnanja s človekom in dobrinami. Poleg tega uporaba *opisnega preteklika imperfekta* in *vezne strukture* v vrstici 16,1 (*Ἐλεγεν + δὲ καὶ*) oblikuje zvezni prehod, saj nova pripovedna enota nadaljuje predhodno. Podobno pripovedno strukturo najdemo v naslednji



pripovedi, ki se začneja z vrstico 16,14, ko pripovedovalec z uporabo (1) *opisnega preteklika imperfekta s členkom pripovednega prehoda* »poslušali pa so« (ἤκουον δέ) ter umestitvijo (2) *besedne zveze pridevnik s kazalnim zaimkom*, »vse to« (ταῦτα πάντα), oblikuje prehod v novo pripovedno enoto.

Stilistično povzemanje (ταῦτα πάντα) Luka uporabi že v začetku evangelija ob zaključku Zaharijevega cikla, da povzame začudenje ob Janezovem rojstvu in oblikuje prehod v Zaharijevo hvalnico (Lk 1,65). Podobno pripovedno vlogo naj bi ta stilistični element odigral tudi v 16,14, da bi se povezala enotna tematika odnosa do premoženja in medosebnih odnosov – kar zaobsega prilike o usmiljenem očetu (15,11-31), o bogatašu (16,1-13) ter o bogatinu in Lazarju (16,19-31) – in bi to nagovorilo tudi farizeje. Čeprav odlomek o bogatinu in oskrbniku oblikuje samostojno pripovedno enoto, pa notranje povezave Jezusovega učenja v Lk 15-16 (Kilgallen 1997, 374–376; Bruce 1890, 355–357) narekujejo, da se ti odlomki berejo skupaj, saj se medsebojno povezujejo in razlagajo. Tako pripovedni liki – starejši sin, oskrbnik, bogatin – kličejo k premisleku glede ravnanja z dobrinami v odnosu do sočloveka. Odnos seveda ne temelji zgolj na družbenem razmerju prijateljstva (prim. 11,1sl. in 14,1sl.), temveč mora zaobsegati eshatološki pogled in zavezo z Bogom.

### 3 Razdelitev in pripovedna struktura

Čeprav odlomek razumemo kot pripovedno enoto, je notranja delitev vezana na težavnost razumevanja 16,8, in sicer tako glede subjekta κύριος, ali je to »gospodar prilike« ali »Jezus«, kakor tudi celotnega sporočila, ki zaobsega zaključek prilike in modrostno učenje. Tako denimo Joachim Jeremias (1972, 45–47) subjekt κύριος povezuje z Jezusom, ki je identificiran z osebnim zaimkom ἐγώ v 16,9. Ravno zato Jeremias zaključek prilike postavi v 16,7. Svojo razlago utemeljuje na (1) splošni, kvantitativni uporabi termina v povezavi z Jezusom ter (2) podobni aplikaciji termina v kontekstu 16,6.8. V nasprotju s tem Fitzmyer (1964, 27–28) opozarja, da je termin κύριος v priliki sami vezan na gospodarja (16,3.4.5). Zato je smiselno razumeti, da je tudi subjekt κύριος v 16,8a razumljen kot »gospodar«. Na ta način prilika postane zaključena celota, saj je jasna sprememba subjekta in glagolske osebe razvidna šele v 16,9, kjer je govorec Jezus sam.



Tu lahko pritrdimo Fitzmyerju, med drugim zato, ker Jeremiasov argument, primerjava s podobnim sosledjem v 18,6 (Ἐἴπεν δὲ ὁ κύριος) in v 18,8 (λέγω ὑμῖν), ne zdrži v celoti, saj je v Lk 18 pripovedni kontekst drugačen. Tako »gospod« v Lk 18,6 ne predstavlja lika prilike kot v Lk 16, temveč je vezan na Jezusov pripovedni opis. Poleg tega pa vrednotenje celotne Lukove pripovedi nakazuje, da κύριος »gospod« večinoma zadeva Boga, pri čemer je termin opredeljen z določnim členom (Lk 1,6: ὁ κύριος). Če naziv velja za Jezusa, to uporablja pripovedovalec (7,13: ὁ κύριος), medtem ko drugi pripovedni liki Jezusa nazivajo »gospod«, vendar v obliki nagovora in brez uporabe člena (Lk 5,8). Če Jezus sam vstopa v to vlogo, je to v zaključnem delu vstopanja v Jeruzalem (Lk 19,31.38) ter v navezi na Davidovega potomca (Lk 20,37.42.44). Končno bo povezava »gospoda« z Jezusom oblikovana šele v Apostolskih delih (Apd 2,34), ko bo Jezus ob binkoštnem prazniku prepoznani kot oklicani Davidov potomec in Gospod (Apd 2,36).

Tako lahko zaključimo, da je »gospod« v 16,8 vezan na gospodarja, kar zagotavlja enovitost prilike, kjer se pojavita dva glavna pripovedna lika. Na eni strani bogataš (16,1), ki je s strani oskrbnika in tudi pripovedovalca imenovan »gospodar« (16,3.4.5.8), ter na drugi strani oskrbnik (16,1.2.3.8), ovrednoten tudi kot »krivični« (16,8) v navezi s krivičnim mamonom (16,9.11), vendar pa je oskrbnik pohvaljen, da deluje preudarno (16,8). Dodatno k enovitosti pripovedi pripomore pripovedni zaplet, ki ga sooblikujejo stranski liki, (3) najemni trgovci, ki preko govoric vržejo slabo luč na oskrbnika, da ga gospodar odpusti. Pripovedni liki so tako ključni ne le za enovitost odlomka, temveč tudi za razumevanje pomena odlomka. Poleg tega je enovitost odlomka podčrtana tudi s postavitvijo pripovedne strukture. Fitzmyer ponudi redakcijski pristop, ki je nekako splošno sprejet (Landry in May 2000, 288; Herzog 1994, 235):

- 16,1-7: telo prilike
- 16,8a: zaključek prilike
- 16,8b-9: eshatološki nauk glede preudarnosti
- 16,10-12: nauk glede odgovornega ravnanja z dobrinami
- 16,13: splošen zaključek (Mt 16,13/ Lk 14,25-33 preko skupnega vira Q)

Na drugi strani pa Bailey (1980, 95) odkriva retorično baladno strukturo, kjer je sedem trivrstičnih stanc z dodatno obrazložilno vrstico v peti stanci.



16,1:	A: bogataš in oskrbnik	bogataš in prebrisani oskrbnik
16,2:	B: težava bogataša	kaj počne/odpustiti
16,3:	B: težava oskrbnika	odpuščen brez dela
16,4:	C: ideja razrešitve	brez dela rešuj
16,5-6:	B': razreševanje oskrbnika	delaj kot oskrbnik in pridobi naklonjenost
16,7:	B': razreševanje oskrbnika	delaj kot oskrbnik in pridobi naklonjenost
16,8:	A': bogataš in oskrbnik	bogataš in modri oskrbnik

Tovrstna delitev je smiselna, vendar ne uspe vključiti modrostnega vrednotenja v celoto odlomka (16,9-13). Zdi se, da je treba upoštevati celoto pripovedne enote, na kar opozori Mathewson (1996, 29–39), pa tudi povezanost s kontekstom, na kar opozarja Johnson (1991, 247). Na podlagi predlaganih razdelitev je mogoče prepoznati, da odlomek sam nakazuje preprosto dramsko strukturo:

16,1:	uvod
16,2-3:	zaplet zaradi domnevnega krivičnega oskrbnništva
16,4:	spoznanje in preobrat
16,5-7:	razrešitev zapleta
16,8:	vrednotenje gospodarja
16,9-13:	modrostno vrednotenje tematike
	(a) Zvestoba prijateljev z uporabo krivičnega mamona za večno bivališče
	(b) Zvestoba ali krivičnost v delovanju
	(a) Zvestoba pri uporabi (neresničnega sredstva) mamona za pridobitev resničnega
	(b) Odločitev v služenju Bogu ali mamonu

Prilika je torej enotna (16,1-8), vendar obstajajo notranje povezave med priliko in modrostno razlago, ki oblikujejo celovito pripovedno enoto, kot pokaže že Fletcher (1963, 20–21). Če zaključku prilike v 16,8 sledi enigmatična razlaga z omembo prijateljev, ki v večna bivališča sprejemajo



svojega prijatelja, ki je za njih uporabil svoje bogastvo (16,9), poskušajo ravno vrstice 16,10-13 ta enigmatični izrek razložiti z eshatološkega zornega kota. Povezanost pripovedne enote je izoblikovana preko tematike in besedišča oskrbnništva (16,2.3) in mamona (16,9.11.12). Dodatno pa ravno modrostno vrednotenje oskrbnika in njegovega delovanja postavlja pričujočim poslušalcem vprašanje o sklepanju odnosa z Bogom ali mamonom (16,13) (16,14-15). Prilika in modrostno vrednotenje delujeta kot subtilna spodbuda Jezusovim poslušalcem, podobno kot Jezus s pripovedjo uči, vprašuje in spodbuja pismouka (prim. Lk 10,25-37).

Tako zamejitev kot tudi notranja struktura kličeta k posebni pozornosti pri vrednotenju pripovednih likov ter odnosa prilike do poslušalcev. Interpretacija mora vrednotiti pripovedne like ter odkrivati povezavo med oskrbnikom in farizeji pa tudi Lukov namen te povezave. Nenazadnje je ključni obrat, sprememba oskrbnika, tisto, kar naj bi doseglo spremembo farizejev, ki imajo v Lukovem evangeliju posebno mesto.

#### 4 Interpretacija preko karakterizacije in analize zornega kota

Odlomek se začneja s stilistično pomenljivim načinom uporabe opisnega preteklika *imperfekta* in zvezo dveh veznikov ("Ἐλεγεν δὲ καί), kar zaznamuje prehod med pripovedjo in Jezusovim govorom oz. nadaljevanje Jezusovega govora (npr. Lk 5,36; 9,23; 10,2; 12,54; 13,6; 14,7.12; 18,1). Če so bile prilike v Lk 15 namenjene cestninarjem, grešnikom, farizejem in pismoukom, kot jih povezuje osebni zaimek αὐτούς v 15,3, pa prilika o oskrbniku, kot nadaljevanje Jezusovega učenja, vključuje tudi učence (16,1: πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ). Poleg tega pa uvodni pripovedovalčev vstavek dobi dodaten pomen ob zaključku odlomka, ko vnovič slišimo, da so v krogu poslušalcev farizeji, ki jih tematika imetja očitno zadeva do obisti, saj so lakomni na imetje (16,14: φιλάργυροι ὑπάρχοντες). Torej pripoved o gospodarju in njegovem oskrbniku zadeva ta širši krog poslušalcev, ki naj bi ob glavnih pripovednih likih, začrtanih v pripovedi, spoznali modrost Jezusovega učenja in slednjič sami vstopili v krog Jezusovih učencev.

#### 4.1 Gospodar

Uvodna predstavitev gospodarja kot »nekega človeka« (ἄνθρωπός τις) je znana iz pripovednih zasnov drugih prilik (10,30; 15,11; 16,19), vendar preseneti predikatna raba pridevnika »bogat«, ki mu sledi dodatno vrednotenje tega bogastva s pristavkom, da je imel »oskrbnika« (16,1: ἦν πλούσιος ὃς εἶχεν οἰκονόμον). Primerjava »bogatega človeka« z likoma »mož« obeh objemajočih prilik je zgovorna, saj dodatno osvetli karakter, njegovo dojemanje sveta oz. vrednostni sistem.

15,11:	ἄνθρωπός τις	εἶχεν δύο υἱούς
16,1:	ἄνθρωπός τις ἦν πλούσιος	ὃς εἶχεν οἰκονόμον
16,19:	Ἄνθρωπος δέ τις ἦν πλούσιος	[ἐνεδιδύσκετο πορφύραν καὶ βύσσον εὐφραϊνόμενος καθ' ἡμέραν λαμπρῶς]

Človek prve prilike je oče, ki ima dva sina in stopa iz hiše, da bi pridobil enega in drugega (15,20.28). Tretja prilika vrednoti življenje bogatega človeka, ki je skrčeno na njegovo obleko in vsakodnevno veseljačenje, tako da se za ubogega Lazarja ob svoji hiši ne spremeni, vsaj dokler ni v stiski sam (16,24). Karakterizacija človeka osrednje prilike združuje prvine obeh oklepajočih likov, saj je bogat, vendar je njegovo bogastvo postavljeno v odnos do njegovega oskrbnika, kar ga dela podobnega očetu prve prilike in razlikuje od bogataša tretje prilike. Poudarek, da je njegovo bogastvo vezano na oskrbnika, je pomemben, saj bo ta vez predstavljala situacijski zaplet pripovedi.

Vstopna karakterizacija kljub možni primerjalni povezavi z drugima bogatima možema zaradi splošnega dojemanja »bogastva« in »bogatinov« samih ni povsem jasna. Čeprav karakterizacija »bogatega človeka« v svetopisemskem okviru ostaja nevtralna, saj je tako vrednoten tudi Abraham (1 Mz 13,2), pa Lukov evangelij predstavi negativen odnos do bogatašev, ki stavijo svoje življenje na pridobljeno bogastvo (Lk 12,1sl.). Samozadostni bogataši bodo ostali prazni (1,53) in izgubili svoje ime in medčloveške odnose (16,19.22). Ravno zato je za bogate vstop v Božje kraljestvo težji (18,23-24) in zahteva osebno odločitev (Lk 19,2sl.). Bogataš v očeh bralca Lukovega evangelija ne vzbudi veliko sočutja, saj so bogati videni kot



oddaljeni in ločeni od vsakdanjega življenja (Lk 7,25). (Scott 1989, 260–261) To literarno dojetje najde potrditev v sociološko-kulturnih dojetjih družbe tedanjega časa. Bogataš v priliki je veleposestnik, uspešen poslovnež glede na število dolžnikov in dolgove (Dormandy 2002, 516), del premožne elite (Herzog 1994, 240), ki biva v mestih, medtem ko upravljanje svojih posesti zaupa svojemu poverjeniku, oskrbniku, ki v njegovem imenu skrbi za uspešno poslovanje (Jeremias 1972, 181). Dejansko se zdi, da je družbenoekonomsko ozadje patron in klient izrednega pomena, kar pomeni, da je bogataš razumljen kot negativen in oddaljen lik.

Pripovedovalec opis bogataša nadaljuje s podelitvijo njegovega pogleda na oskrbnika, ki je prežet z obtožbami skritih referentov (16,1: οὗτος διεβλήθη αὐτῷ ὡς διασκορπίζων τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ). Bogati gospodar obtožb, da oskrbnik raztresa njegovo imetje, niti ne preverja, čeprav gre za plod spletk in diabolčnih teženj, na kar namiguje ta glagol διαβάλλω, 'raztresati, razdeliti', ki ima konotacijo laži (Dan 3,8; BDAG, 181; LSJ 389-390), in primerjalni prislov ὡς 'kakor da bi'. Glagol διαβάλλω, kot novozavezni *hapax legomenon*, kazalni zaimek οὗτος in vsebina obtožbe oblikujejo primerjavo s podobno obtožbo »raztresanja« imetja predhodne prilike. Starejši brat z zamero in ljubosumjem do brata očetu toži mlajšega sina s kazalnim zaimkom οὗτος, vendar intenzivira in materializira pripovedovalčev prvotni opis »raztresanja svojega življenja« (15,13: διασκορπίσεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ) s personifikacijo dejanja, ko sobrata imenuje »požiralec tvojega živeža« (15,30: ὁ καταφαγῶν σου τὸν βίον).

15,13:	διασκορπίσεν	τὴν οὐσίαν αὐτοῦ
15,30:	οὗτος ὁ καταφαγῶν	σου τὸν βίον
16,1:	οὗτος διασκορπίζων	τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ

S to primerjavo vsebine očitkov, ki prihajajo do gospodarja, je vnovič potrjena vez s predhodno priliko. Pri tem pa je ključno, da gospodarjevo nekritično sprejemanje obtožb nasprotuje drži očeta predhodne prilike. Medtem ko oče pristopa in prigovarja tako mlajšemu kot starejšemu sinu, pa gospodar oskrbnika glede obtožb kliče na zagovor (16,2). Gospodarja skrbi za imetje, obenem pa za verodostojnost oskrbnika, od katerega je posredno odvisen. Bogataša v prvi vrsti skrbi imetje (16,1: τὰ ὑπάρχοντα). Vrednotenje osebe preko imetja je pri Luku polivalenten pojem. Lahko je sicer nevtralen (Lk 11,13.21; 12,44), a obenem, kot opozarja Dormandy





(2002, 517), kliče k previdnosti (Lk 7,25; 12,15.33; 14,33; 16,33). Ravno zato gospodarjevo vprašanje »Kaj slišim o tebi?« (16,2: τί τοῦτο ἀκούω περὶ σοῦ;) izzveni kot retorično. Medtem ko oskrbnik razume, da bi vsak priziv situacijo le poslabšal, pa nas presune gospodarjeva naivnost. Zaupa podložnikom (najemnikom in prodajalcem), ki se ureditvi upirajo tako, da spravljajo oskrbnika v slabo luč, medtem ko takoj odpusti svojega oskrbnika, poslovnega posrednika, s katerim si deli družbeni ustroj (Scott 1989, 260–261).

Morda v tem najbolj presenetli, da gospodar ne kaznuje, temveč jemlje oskrbništvo. Ukaz o predložitvi računov oskrbovanja, izražen z *imperativom aorista* (16,2; ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου), zaznamuje nastop nove resničnosti, na drugi strani pa izguba oskrbništva, izražena v *prihodnjiku* ter s *časovnim prislovom* »nič več« (16,2b: οὐ γὰρ δύνῃ ἔτι οἰκονομεῖν), govori o trenutku, ki bo šele nastopil. Časovni razkorak, ki temelji na razliki med *de iure* in *de facto*, oblikuje pripovedno napetost in nudi upanje na drugačno razrešitev. Formulacija ukaza ἀπόδος τὸν λόγον ne nakazuje le odnosa z avtoriteto (2 Krn 34,28; Sir 29,5), temveč ima tudi eshatološki pridih (Mt 12,36). Kakorkoli, nejasnost glede nastopa gospodarjeve odločbe dopušča več različnih interpretacij. Tako Bailey (1980, 96–99) z zgodovinskega zornega kota zagovarja, da je odpoved že nastopila in se oskrbnik igra zgolj skrivalnice, kar oskrbnika predstavi v negativni luči. Na drugi strani pa Zimmermann (2011, 990) na podlagi logike pripovedi meni, da je tu odpoved zgolj napovedana, kar ustreza napetosti zavezanosti razmerju med gospodarjem in oskrbnikom na način, da je treba restabilizirati porušena razmerja. V navezi z glagolom »oskrbništva« (16,2b: οἰκονομέω) se odpre tematsko pomenljiva povezava ravnanja z dobrinami, saj more dober mož, ki je usmiljen in posoja, vse predati v sodbo (Ps 112,5: οἰκονομήσει τοὺς λόγους αὐτοῦ ἐν κρίσει).

Pripovedovalec razkrije bogatega moža kot gospodarja šele v zaključnem delu (16,8a). Bogataš, ki je oskrbnika odpuščal, je zdaj predstavljen kot gospodar, ki vrednoti situacijo. Medtem ko je v začetku oskrbnika kot krivičnega in nevrednega zaupanja postavljajl na preizkus, ga zdaj hvali zaradi preudarnega ravnanja. S tem razumemo, da gospodar ve za oskrbnikovo početje. Bralcu sicer ni razodeto, kako naj bi gospodar prišel do novic o dogajanju (ali ga je imel zatem pod drobnim očesom ali so izhodiščni obtoževalci sami prinesli vest o spremembi delovanja) in niti ne, zakaj je oskrbnik imenovan »krivičen« (bodisi zaradi obtožb glede



prvotnega razsipanja imovine ali zaradi odpisovanja dolga). Namig k razrešitvi teh vprašanj nam je lahko stavčna in besedna stava, saj pripovedovalec najprej vrednoti oskrbnika s *kvalitativnim genitivom* »krivičnosti« (16,8a: οἰκονόμο[ς] τῆς ἀδικίας), s čimer Lukova celotna pripoved zaznamuje napačen odnos do ljudi (13,27) in do Boga (18,2), kar zadeva »denar in imetje« (Lk 16,9: μαμωνᾶ[ς] τῆς ἀδικίας; Apd 1,18: μισθός τῆς ἀδικίας). Šele nato v indirektnem govoru, napovedanem s povezovalnim členkom ὅτι, pripovedovalec referira gospodarjev zorni kot, po katerem je oskrbnikovo dejanje vrednoteno kot preudarno (16,8b: φρονίμως ἐποίησεν). Oskrbnik, ki je bil obtožen krivične drže, je ravnal preudarno, in sicer z drugačnim odnosom pri uporabi materialnih dobrin. Kvalitativni prislov »preudarno« (φρονίμως) je svetopisemski *hapax*, vendar je mogoče v luči Ps 112,5 razumeti, da je preudarnost vezana na uporabo dobrin. Gospodar lahko prepozna, da je ravno oskrbnik deloval na način, da je njegovo oskrbnišvo vredno večnostne sodbe. Oskrbnik je pohvaljen za preudarnost, saj mu je uspelo vzpostaviti razmerje časti do gospodarja, sebi pa zagotovi življenje. (Landry in May 2000, 305) Gospodar s pohvalo oskrbnika nakazuje smiselnost ohranitve oskrbniškega razmerja, saj sam tako pridobiva čast patrona in dobrotnika. Obenem pa s tem priznava, da imetje ni le za kopičenje, temveč za uporabo v odnosu s soljudmi. (Reinstorf 2013, 3; Dormandy 2002, 518–522) Čeprav Jeremias (1972, 45–46) z navezavo subjekta na Jezusa razloži prehod v modrostno učenje, pa prilika ravno s povezavo subjekta κύριος na gospodarja najde smiseln zaključek v 16,8a-b, medtem ko 16,8c predstavlja pripovedovalčev komentar in prehod na Jezusovo modrostno vrednotenje v naslednjih vrsticah 16,10-13.

Bogati mož, ki se v izhodišču zdi podoben bogatinu iz Lk 11 ali Lk 16, saj mu je mar predvsem za imetje, ki ga je zaupal oskrbniku, ob zaključku vse bolj dobiva obrise očeta, ki sprejema in hvali zaradi novega načina ravnanja. V tem oziru je mogoče razumeti lik bogataša kot vnovični poskus pridobiti pozornost s strani kritičnih farizejev. Od pozitivnega lika očeta do negativnega lika bogatina, ki svojo zgodbo konča osamljeno, je bogati gospodar, katerega lik doživi notranjo spremembo, še en lik, ki naj bi nagovoril Jezusove poslušalce k drugačni uporabi dobrin.

## 4.2 Oskrbnik

Medtem ko lik bogatega moža oblikuje pripovedni okvir (zasnovo in zaključek), pa je lik oskrbnika pravzaprav protagonist, ki je obtožen in mora dokazati preudarnost in storiti korake spremembe, da se dokaže vrednega svoje službe. Ravno razumevanje službe oskrbnništva je ključ do zapleta in razpleta zgodbe. Lik oskrbnika, ki ga najdemo v zasnovi prilike (16,1: *οικονόμος*) kot pasivno podrejenega bogatemu možu, odseva lik oskrbnika predhodnih poglavij Lukove pripovedi, kar nenazadnje ustreza tudi zgodovinskemu družbenemu ustroju.

Oskrbnik je lahko zvest in moder (Lk 12,42: *ὁ πιστὸς οἰκονόμος ὁ φρόνιμος*), ko v gospodarjevem imenu skrbi za imetje in tudi osebjem (Lk 12,44: hlapce in dekle). Lahko pa je nespameten, pretepa osebjem, se predaja razpuščenosti in razuzdanosti, zato ga gospodarjev prihod preseneti in je priveden k sodbi (Lk 12,45-48). Razlika med enim in drugim je v čuječnosti in preudarnosti ob pričakovanju gospodarjeve vrnitve (Lk 12,35-40).

Svetopisemska opredelitev lika oskrbnika, ki naj bi ravnal odgovorno v času gospodarjeve odsotnosti, se sklada tudi z zgodovinsko-sociološkim razumevanjem oskrbnništva Jezusovega časa. Oskrbnik ni bil suženj, saj je iz službe odpuščen (Herzog 1994, 233–258), obenem ni zgolj pogodbeni agent ali posojevalec denarja, kot pravi Bailey (1980, 91–92), temveč mu je zaupana celotna skrb za ozemlja in osebjem (Zimmermann 2011, 996). Oskrbnik je posloval tako z najemniki kot tudi trgovci, ki jim je dogovorjene deleže blaga predajal oz. posojal za nadaljnjo prodajo. Pri tem je računal tudi na lastno korist – zaslužek, ki ga je dobil pod mizo (Bailey 1980, 90). Oskrbnik je imel gospodarjevo zaupanje in je deloval z njegovo avtoriteto. Z namenom pridobitve gospodarjevega zaslužka je lahko uporabljal tudi gospodarjeve dobrine, vendar pa to zastopništvo ni veljalo v moralno spornih primerih (Derrett 1961, 201–204). Gospodar mu je zaupal tako rekoč vse z namenom, da bi sam nadaljeval svoj življenjski slog in boj za položaj v elitnih krogih. Vendar pa je bilo oskrbnikovo odgovorno mesto vedno ogroženo s strani najemnikov in dolžnikov, zlasti če je uspešno napredoval, saj so ga tožili gospodarju, ki je pritisnil nanj z namenom vzpostavitev lastne dobrobiti. Tako je bil oskrbnik ujet med pričakovanja posestnikov in pritiske najemnikov, kmetov, prodajalcev in drugih zastopnikov.



Čeprav obtožbe ostajajo vsebinsko nejasne, oskrbnikova reakcija v odpustu dolgov nakazuje perečo družbeno problematiko. Postava ne dovoljuje obresti (5 Mz 15,7-11; 23,19-20), kljub temu pa se je dogajalo, da so bile obrestne mere skrito zabeležene skupaj z osnovno zadolžitvijo, in sicer v vrednosti 50 % na olje in 20 % na žito, kot ugotavlja Derrett (1961, 211–216). Na ta način je bilo mogoče uradno zaobiti pravila postave, saj se črni zaslužek ni beležil, kot zatrjuje Herzog. (1994, 243–246) Odmev tega najdemo tudi v rabinskem učenju v Mišni, ki vse postavlja pod tehtnico večne sodbe (Pirkei Avot 3,16).

Zaplet pripovedi predstavlja gospodarjeva napoved odpustitve iz službe. Kot opozori Baudler (1986, 223), besedna povezava glagola *διεβλήθη* 'je bil obdolžen' in oziralnega zaimka *ὡς* 'kakor da bi, češ da' nakazuje, da gre za lažna namigovanja glede njegovega razsipanja gospodarjeva imetja. Medtem ko Herzog (1994, 245–246) poudari, da oskrbnik opravlja svojo nalogo in so obtožbe krivične, pa Derrett (1961, 209) vidi možnost opravičenja zgolj po človeško pravni logiki, saj Božja logika ne dopušča »prahu obresti« in tovrstnega okoriščanja na račun drugih. Oskrbnik je ob tej obtožbi postavljen pred izziv, kako rešiti svojo službo, čast in življenje. Razrešitev se zgodi v treh korakih: (1) tišina, (2) premislek z odločitvijo in (3) dejanje.

(1) *Tišina*. Že oskrbnikova tišina sproži plaz različnih interpretacij. Medtem ko Bailey (1980, 94) oskrbnikovo tišino razume kot priznanje krivde, pa Scott (1989, 261–262) vidi brezizhodno situacijo, kjer ni možnosti za zagovor in ki vzbudi le bralčevo naklonjenost do oskrbnika. Morda se nagibamo k sprejetju slednje interpretacije, in sicer ne zgolj na podlagi podobnega pripovednega vzorca na drugih svetopisemskih mestih (Lk 15,17-19; 23,9; Apd 4,1-3), kot pravi Crimella (2015, 262), temveč na podlagi časa pripovedi, ki ne dopušča nobenega priziva, saj se takoj previje v oskrbnikov notranji dialog.

(2) *Premislek z odločitvijo*. Pripovedovalec bralca povede v oskrbnikov notranji svet, s čimer sta oblikovana naklonjenost in sočutje, ne le ob dvomu, kaj storiti, ko mu gospodar jemlje oskrbnništvo (16,3: *ὁ κύριός μου ἀφαιρείται τὴν οἰκονομίαν ἀπ' ἐμοῦ*), temveč ob psihofizičnem dejstvu, da je postavljen na rob. Opis odvzema oskrbnništva, tako preko besed kot



tudi preko strukture, igra na čustveno noto in tako bralca kliče k sočutju. (Scott 1989, 261–262)

Na eni strani uporaba glagola »odvzeti« (ἀφαιρέω), s pomenom fizično odtrgati, ter uporaba svojilnega zaimka v odnosu do gospodarja »moj gospodar« (κύριός μου) in osebne zaimka v odnosu do oskrbnništva, ki bo odvzeto »od mene« (ἀπ' ἐμοῦ), poudarijo pomen izgube in odvisnosti od gospodarja in od dosedanjega položaja. Na drugi strani pa izraza »kopanje in beračenje« govorita o nemogoči situaciji, ki bi sledila izgubi oskrbnništva, saj bi bil oskrbnik postavljen na družbeni rob. Kopanje (σκάπτω) govori o najtežji, prisilni obliki dela, a obenem tudi o veščini, ki zahteva trdnost in globino (Iz 5,6; Lk 6,48), kar pa njemu ne leži in česar sam fizično ne bo zmožgal (Lk 16,3: σκάπτειν οὐκ ἰσχύω). Poleg tega pa beračenje (ἐπαιτέω) kot najsramotnejši način življenja (Sir 40,28), ki ga svetopisemski človek privoščiči le nasprotnikom (Ps 108,10), za oskrbnika ni sprejemljiv (Lk 16,3: ἐπαιτεῖν αἰσχύνομαι). To, da zase ne vidi možnosti beračenja, ga razlikuje od obeh glavnih likov objemajočih prilik, namreč izgubljenega sina in Lazarja, ki sta prispela na eksistencialni rob stradajočega hrepenenja po hrani (Lk 15,16; 16,21: ἐπιθυμέω χορτασθῆναι). Na pragu eksistencialnega roba oskrbnik pride do spoznanja (16,4: ἔγνων τί ποιήσω), da poskuša rešiti, kar more, in si zagotoviti sprejem v njihove domove. (Fletcher 1963, 18) Podobna oblika soočenja s situacijo in reševanjem življenja oskrbnika povezuje z izkušnjo mlajšega sina predhodne prilike. Razlika je v tem, da se sin vrača v prvotno okolje očetove hiše, oskrbnik pa se podaja v povsem novo.

vstop vase	15,17: εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθὼν ἔφη	16,3: εἶπεν δὲ ἐν ἑαυτῷ
ozaveščanje situacije	πόσοι μίσθιοι τοῦ πατρὸς μου περισσεύονται ἄρτων, ἐγὼ δὲ λιμῶ ὥδε ἀπόλλυμαι	τί ποιήσω ὁ κύριός μου ἀφαιρεῖται τὴν οἰκονομίαν σκάπτειν οὐκ ἰσχύω ἐπαιτεῖν αἰσχύνομαι
spoznanje in odločitev	15,18: ἀναστὰς πορεύσομαι πρὸς τὸν πατέρα	16,4: ἔγνων τί ποιήσω

(3) *Dejanje*. Spoznanje situacije oskrbnika vodi k odpuščanju dolgov (16,4-7). Njegov primarni cilj je, da ga bodo ob izgubi oskrbnništva sprejeli v svoja domovilišča (16,4: δέξωνταί με εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν), in niti ne razmišlja



o ponovni vzpostavitvi razmerij do gospodarja. S svojimi dejanji oskrbnik dokazuje svojo preišljenost in modrost. Ne odziva se impulzivno, temveč s tišino in premislekom ter taktno. V času, ki mu preostane, dolžnike srečuje posamič, da bi onemogočil medsebojno komunikacijo, se izognil prisotnosti prič in tako izpeljal svoj načrt do konca. Ali se odpoveduje svojemu dobičku, kot meni Fitzmyer (1964, 34–35), ali gre za izmik dolga, ki pripada gospodarju, na kar opozarja Kloppenborg (1989, 481), ali gre za načrt daru recipročnosti, ki naj bi pridobil vse strani, kot pravi Gachter (1950, 122–131), so vse smiselne razlage. Vendar se zdi, da Derrett (1961, 209–210) najbolj zadene pripovedni obrat, ko govori o oskrbnikovem spreobrnjenju. Oskrbnik, ki mu je uspelo obračati človeško pravno logiko v svojo korist, se končno obrne k Božji logiki in sledi pravičnosti postave. Tako se odpove odzemanju obresti dolgov in s tem oškoduje svoj žep. To dejanje ne ostane neopaženo ne pri dolžnikih ne pri gospodarju in niti ne pri poslušalcih. Ravno vzpostavitev prijateljskega razmerja, zaveze, omogoča, da podložniki pred seboj nimajo več zgolj predstavnika elite, temveč prijatelja in zastopnika, dobrotnika. Kakor odpustitev dolgov, ko odpustitev krivičnih spon in sprejetje bratov na dom izraža usmiljenje (Iz 58,6-8), je to predpogoj novega načina življenja. Tovrstno spreobrnjenje je spremljalo judovsko tradicijo preko spokornih molitev, kjer sta bila razvidna priznanje krivde in obrnitev h Gospodu in bližnjemu kot odmeva Salomonove molitve ob posvetitvi templja v 1 Kr 8 (Skralovnik 2022, 265–291).

Torej ne gre zgolj za moralo, temveč za nov način življenja. Ravno zato v zaključku, v Lk 16,8a, gospodar ne hvali morale, temveč oskrbnikovo preudarnost (Scott 1989, 264–265), ki zaobjema način samoohranitve (Bailey 1980, 106) z uporabo dobrin (Herzog 1994, 246). Na podlagi pogleda Božje logike (Derrett 1961, 216–219) povezuje »krivičnost« in »preudarnost«. Prvotna drža posojanja s skritimi obrestmi je moralno krivična, medtem ko preudarnost vse usmerja z Božjo logiko ljubezni do bližnjega. Oskrbnik je v očeh gospodarja moder v ravnanju, saj mu je uspelo tudi krivično, kar pripada svetu, uporabiti za dobro. Oskrbnik s svojimi dejanji pričuje, da je imetje namenjeno za oblikovanje prijateljstva (1QS 6,2; CD 14,20; Pirkei Avot 2,12), za reševanje življenja, in ne uničevanje. Oskrbnik ne glede na to, ali je bil krivično obtožen ali ne, dokazuje, da izbira Božjo logiko in s tem pravičnost, ker pridobiva prijatelje in se odloča za pogled večnosti. Resnično oskrbništvo pomeni svoboden odnos do imetja. Kakor



oskrbnik spozna, da je vse od gospodarja, naj bi gospodar prepoznal, da je tudi njemu vse zaupano od Boga, in tudi sam prišel do spremenjenega načina življenja in uporabe dobrin. (Dormandy 2002, 523–524) Tudi lik oskrbnika temeljno nagovarja k drugačnem pojmovanju dobrin. Razvoj tega dožemanja bo Luka v polnosti razvil v nadaljevanju svoje pripovedi ob liku Zaheja (Lk 19,8) in nenazadnje liku skupnosti, ki bo na podlagi zaveze v Jezusu imetje uporabila v skupno dobro oz. za podporo najbolj ogroženim (Apd 4,32-35).

### 4.3 Tipološko razumevanje

Medtem ko oba protagonista kažeta na osebnostni preobrat in razvoj nadaljnje vrstice, prilike predstavijo vrednotenje (16,10-13), kjer sta prikazani dve skupini ljudi: krivični, ki se ob krivičnemu mamonu usmerjajo k stvarjem sveta in proč od Boga, ter zvesti, ki uporabljajo vse z vidika posedanjene eshatologije, kar pomeni, da vse uživajo z vidika navzočnosti Boga. Pri tem prilika izoblikuje modrostno učenje v skladu s sveto-pisemsko modrostjo dveh poti (Ps 1,1-6), ki je na podoben način prisotno tako v Kumranu (1QS 3,26; 4,1.24-27) (Kosmala 1964, 118–120) kot tudi v rabinskem učenju (Pirkei Avot 4,11). (Williams 1964, 295) Podobno tudi modrostno vrednotenje odlomka izoblikuje dva možna scenarija življenjske izbire. Medtem ko služenje krivičnemu mamonu, ljubezen do njega, prijateljevanje z njim vodijo v krivičnost in nezvestobo, pa na drugi strani služenje Bogu in ljubezen do Boga vodi človeka, da uporabi krivični mamon za oblikovanje prijateljstev.



KRIVIČNI MAMON	ZVESTOBA BOGA
16,9: αυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ <b>μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας</b>	ἵνα ὅταν ἐκλίπη δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς.
16,10: ὁ ἐν ἐλαχίστῳ <b>ἄδικος</b> καὶ ἐν πολλῶ <b>ἄδικός</b> ἐστίν.	<b>Ὁ πιστός</b> ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῶ <b>πιστός</b> ἐστίν
16,11: εἰ οὖν ἐν τῷ <b>ἀδίκῳ μαμωνᾶ πιστοὶ οὐκ</b> ἐγένεσθε,	<b>τὸ ἀληθινὸν</b> τίς ὑμῖν <b>πιστεύσει;</b>
16,12: εἰ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ <b>πιστοὶ οὐκ</b> ἐγένεσθε,	<b>τὸ ὑμέτερον</b> τίς ὑμῖν <b>δώσει;</b>
16,13: Οὐδεὶς οἰκέτης δύναται [A] δυσὶν κυρίοις <b>δουλεῦν</b> · [B] ἢ γὰρ τὸν ἓνα <b>μισήσει</b> ἢ ἐνὸς [C] <b>ἀνθέξεται</b>  καὶ <b>μαμωνᾶ</b> .	καὶ τὸν ἕτερον [C] <b>ἀγαπήσει,</b> καὶ τοῦ ἑτέρου [B'] <b>καταφρονήσει.</b> οὐ δύνασθε θεῶ [A'] <b>δουλεῦν</b>

Če modrostno učenje, vezano na priliko, pomeni spodbudo, da bi oskrbnništvo oz. zaupano odgovornost opravljali v zvestobi, postajata oba pripovedna lika povabilo k drugačnemu pojmovanju in uporabljanju dobrin, kar naj bi zaznamovalo Jezusove poslušalce. Modrostno vrednotenje celotno pripoved in lik oskrbnika postavlja v luč razumevanja modrega vedenja in upravljanja tako ljudi kot tudi premoženja. Pri tem je ključen lik oskrbnika (*οἰκονόμος*), ki odseva starozavezne figure v službi družbenega ustroja, pa naj bo to kraljevi oskrbnik (2 Kr 18,18; Iz 36,3) ali pa upravnik (Iz 22,15). Tovrstna družbena vloga skupaj z glagolom »raztresati, razsipavati« (*διασκορπίζω*) odpira polje povezav s preroško kritiko neodgovornega ravnanja judovskih voditeljev (Jer 23,1-2) in posledičnega uničenja (Dan 4,14).

V tem oziru je najbolj celostna primerjava z upraviteljem in pisarjem Šebnom v Iz 22, ki ne temelji zgolj na podobni tematiki, temveč na nekaterih neposrednih besedilnih povezavah. Upravnik Šebna je poskrbel zase in si napravil grobišče, prebivališče v steno (Iz 22,16), vendar mu bo njegovo oskrbnništvo odvzeto in predano v roke drugemu (Iz 22,17.19), ki bo kakor oče vsem prebivalcem Jeruzalema in Judovi rodbini (Iz 22,21sl.),





saj svoje gotovosti ne bo iskal v lastnem prizadevanju in intrigah, temveč v Bogu. Podobno je oskrbnništvo odvzeto oskrbniku v priliki, ki pa spremeni svojo logiko in se odloči za hiše pri prijateljih, ki postajajo znamenja večnih domovališč (Lk 16,4.9).

<p>Iz 22,17: <b>odvzeto</b> ti bo tvoje oblačilo (<i>ἀφελεῖ τὴν στολήν σου</i>) Iz 22,19: <b>odpuščen</b> boš od tvojega upravljanja (<i>ἀφαιρεθῆσῃ ἐκ τῆς οἰκονομίας σου</i>) Iz 22,21: Izročil mu bom <u>tvojo oblast</u>. (<i>τὴν οἰκονομίαν σου δώσω εἰς τὰς χεῖρας αὐτοῦ</i>)</p>	<p>Lk 16,3: <b>odvzeto</b> mi bo <u>oskrbnništvo</u> (<i>ἀφαιρείται τὴν οἰκονομίαν ἀπ' ἐμοῦ</i>)</p>
<p>Iz 22,16: visoko si je izklesal grob, izdolbel si je <i>počivališče</i> v steni. (<i>ἐποίησας σεαυτῷ μνημεῖον/ ἐν πέτρᾳ σκηνήν</i>)</p>	<p>Lk 16,4: da me sprejmejo <i>v svoje hiše</i> (<i>δέξωνται με εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν</i>) Lk 16,9: da vas sprejmejo <i>v večna prebivališča</i> (<i>δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς</i>)</p>

Jezusova prilika meri na spremenitev življenja, kjer celo uporaba »krivičnega mamona«, ki navadno vodi človeka od Boga k samemu sebi, vodi k vzpostavitvi prijateljstva, ki ostaja za večnost (Lk 16,9). Prilika tu le nakazuje, da je za oskrbnništvo ključna zvestoba v malem, celo v ravnanju s tujim, krivičnim mamonom, saj je to kot prehod za resnično, za odnose, ki izoblikujejo Božje kraljestvo. Medtem ko »sinovi luči« skupnosti v Kumranu napravijo odmik od sveta in se zapirajo v svoj idealni svet »sinov luči« (1QS 1,9; 2,16), pa naj bi Jezusova skupnost kljub podobni identifikaciji (1 Tes 5,3; Ef 5,8) svoje ideale izoblikovala po svetopisemskem vzoru, v luči zaveze z Bogom (5 Mz 6,4). (Johnson 1991, 245; Wright 2000, 228) To dojemanje naj bi zaobjelo Jezusove učence in vse poslušalce, ki se lahko odločijo za drugačno ravnanje s svojim premoženjem. Ta povezava med uporabo dobrin kot kriterijem za vstopanje v blagoslov Abrahamove



zaveze bo poudarjena tudi v nadaljevanju – na negativen način ob liku bogatina (prim. Lk 16,24-26) ter na pozitiven način ob liku Zaheja (Lk 19,8-10).

## 5 Razumevanje v kontekstu Lukovega opusa: farizeji

Prilika torej meri na odgovorno ravnanje z imetjem in z odnosi. Vse to ustreza tudi tematiki in poslušalstvu v sobesedilu. Veliko povezav med tema prilikama nakazuje, da naj bi se poslušalci prepoznali v prilikah in se preko njih življenjsko spremenili. Tako pritrjujemo avtorjem, kot sta Michael Austin (1985) in Thomas Manson (1949), ki poudarjata, da sprememba pripovednih likov služi kot spodbuda za spremembo farizejev, ki spadajo med poslušalce prilike (Lk 15,2; 16,14).

Kakor smo izpostavili vlogo bogatega gospodarja, lahko ovrednotimo tudi vlogo oskrbnika. Primerjava njegovega neodgovornega upravljanja gospodarjevega premoženja (Lk 16,1) z neodgovornim ravnanjem mlajšega sina predhodne prilike (Lk 15,13) kliče Jezusovo poslušalstvo k premisleku o lastnem ravnanju. Če prvi nakazuje cestninarje in grešnike (15,1), pa neodgovorno upravljanje, ki je v priliki o oskrbniku opisano z raztresanjem, zadeva ravno farizeje in pismouke (15,2), saj so ravno oni že zaznamovani z iskanjem posebnih privilegijev (Lk 11,42-52) in lakomni na denar (Lk 16,14). Prilika jih ne dosega zgolj v moči že omenjenega preroškega odmeva, temveč zaradi mesta, ki jim je dodeljeno v celoti Lukove zgodbe. Njihova vloga vplivnih voditeljev ljudstva in njihova težnja po svetosti sta pomenljivi in smiselni, če sami resno vzamejo stiske ljudstva ter v tej iskrenosti zaživijo zanj.

Že samo ime »farizeji« zaznamuje njihovo samorazumevanje kot »oddeljeni od svetnosti, sveti« (Baumgarten 1983, 416–417); kot zelo vplivna ločina nastopajo zlasti v Galileji (Mason 1995, 134–150; Hakola 2009, 198–200). Farizeji imajo svoje poslanstvo v odnosu do ljudstva, saj nastopajo kot »učitelji« (Lk 5,17) oz. »učitelji postave« (Lk 11,53). V celoti Lukovega opusa imajo posebno mesto. Jezus je veliko v stiku z njimi, z njimi obeduje (7,36; 11,37; 14,1), čeprav jih vedno znova graja (Lk 11,43; 12,1; 16,14–15; 18,11). Jezusa vrednotijo kot dragocenega rivala (Lk 13,31) in jih Luka na prizorišču Jezusove sodbe ne omenja (Lk 20,21; 22,2). Poleg tega pa življenje



apostolske skupnosti zaznamuje tudi z likom Gamaliela (Apd 5,34), Pavla (Apd 22,3) in članov skupnosti (Apd 15,5).

Razumevanje mesta farizejev v Lukovem diptihu – to, da so omenjeni ne kot generična skupina, temveč da imajo svojo strukturo (Lk 5,30) in svoje voditelje, ki Jezusa sprejemajo (Lk 14,1), da kljub nenehnim konfliktom izgingejo s prizorišča Jezusove obsodbe (Lk 22,2) in imajo svoje posameznike, ki govore v prid krščanski skupnosti (Apd 5,34-39) – nakažuje povezanost s to judovsko ločino oz. njihovo prisotnost v skupnosti Jezusovih učencev (Löhr 2021, 170–184). Ne le lik apostola Pavla, temveč tudi pripoved Apostolskih del teži k novemu načinu mišljenja in življenja, ki naj bi farizejski del judovskih kristjanov prevzel kot svojega, da bi skupnost kot enotna celota odsevala Jezusov način življenja. Prilika pripovedno potrди pomen zvestega oskrbnštva, ki temelji ne na častihlepiju, temveč na iskrenosti in usmiljenju (Lk 11,39-42). Tako naj bi farizeji odstopili od samooklicane pravičnosti (Lk 18,11) k drži služenja skupnosti (Lk 19,1-10). To velja kot temeljno pravilo skupnosti Jezusovih učencev (Lk 22,27-28), a bo v polnosti omogočeno ob prihodu Svetega Duha, ki omogoča povezanost v medsebojni skrbi (Apd 2,42-47). Prilika nagovarja Lukovo skupnost k večji odprtosti in sprejemanju, kar naj bi se konkretno kazalo v pravičnem upravljanju dobrin v dobro celotne skupnosti.

## Zaključek

Prilika ostaja trd interpretacijski oreh. Na podlagi pozornega branja karakterizacije glavnih dveh likov prilike smo uvideli tudi nekatere ideološke postavke, ki najdejo svojo potrditev tako v luči preroških odmevov kot tudi celote Lukovega sobesedila. Prilika je tako subtilen preroški nagovor, ki želi poslušalstvo tedanjega in sedanjega časa spodbuditi k odgovorni uporabi dobrin in skrbi za celotno življenje skupnosti. Oskrbnikova naloga ga sili k resnični modrosti v odnosu do Boga in sočloveka. Pri tem ne gre za polnjenje lastnih žepov, temveč za pogled na Božjo pravičnost, ki želi življenje vsakega človeka. Logika Božje pravičnosti in usmiljenja kliče gospodarjevo pohvalo, obenem pa bralca vabi, da tudi sam svoje življenje izroči Bogu in svoje dobrine uporabi za oblikovanje skupnega življenja.



## Kratice

- 1QS** *Pravilo skupnosti* [Zupet, Janez. 2006, Kumranski rokopisi, Ljubljana].
- BDAG** Bauer, Walter; Danker, Frederick; Arndt, Frederick William in Gingrich, Felix Wilbur. 2000. *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago.
- CD** *Damaščanski dokument* [Zupet, Janez. 2006, Kumranski rokopisi, Ljubljana].
- LSJ** Liddell, Henry George; Scott, Robert in Jones, Henry Stuart. 1985. *A Greek-English Lexicon*. Oxford.

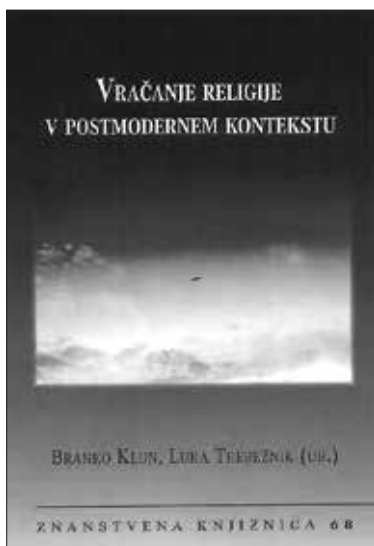
## Reference

- Austin, Michael R.** 1985. The Hypocritical Son. *Evangelical Quarterly: An International Review of Bible and Theology* 57/4: 307–316.
- Bailey, Kenneth E.** 1980. *Poet & Peasant through Peasant Ayes: A Literary-cultural Approach to the Parables of Luke*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Baudler, Georg.** 1986. *Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse: das erzählerische Lebenswerk Jesu, ein Zugang zum Glauben*. Stuttgart: Calwer.
- Baumgarten, A. I.** 1983. The Name of the Pharisees. *Journal of Biblical Literature* 102/3: 411–428. <https://doi.org/10.2307/3261015>.
- Beavis, Mary Ann.** 1992. Ancient Slavery as an Interpretive Context for the New Testament Servant Parables with Special Reference to the Unjust Steward (Luke 16:1-8). *Journal of Biblical Literature* 111/1: 37–54. <https://doi.org/10.2307/3267508>.
- Blomberg, Craig L.** 2004. *Preaching the Parables: From Responsible Interpretation to Powerful Proclamation*. Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group.
- Bruce, Alexander Balmain.** 1890. *The Parabolic Teaching of Christ: A Systematic and Critical Study of the Parables of Our Lord*. New York: A. C. Armstrong & Sons.
- Crimella, Matteo.** 2015. *Luca: Introduzione, traduzione e commento*. Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 39. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Derrett, J. Duncan M.** 1961. Fresh light on St Luke 16. *New Testament Studies* 7/3: 198–219. <https://doi.org/10.1017/s0028688500009474>.
- Dormandy, Richard.** 2002. Unjust Steward Or Converted Master? *Revue Biblique* 109/4: 512–527.
- Fitzmyer, Joseph A.** 1964. The Story of the Dishonest Manager (Lk 16:1–13). *Theological Studies* 25/1: 23–42. <https://doi.org/10.1177/004056396402500102>.
- Fletcher, Donald R.** 1963. The Riddle of the Unjust Steward: Is Irony the Key? *Journal of Biblical Literature* 82/1: 15–30. <https://doi.org/10.2307/3263987>.
- Herzog, William R.** 1994. *Parables as Subversive Speech. Jesus as Pedagogue of the Oppressed*. Louisville, KY: Westminster John Knox.
- Ireland, Dennis J.** 1989. A history of recent interpretation of the parable of the Unjust Steward (Luke 16:1-13). *The Westminster Theological Journal* 51/2: 293–318.
- Jeremias, Joachim.** 1972. *The Parables of Jesus*. New York: Scribner.
- Johnson, Luke Timothy.** 1991. *The Gospel of Luke*. Sacra Pagina Series 3. Collegeville, MN: The Liturgical Press.
- Kilgallen, John J.** 1997. Luke 15 and 16: a Connection. *Biblica* 78/3: 369–376.
- Kloppenborg, John S.** 1989. The Dishonoured Master (Luke 16,1-8a). *Biblica* 70/4: 474–495.
- Kosmala, Hans.** 1964. The Parable of the Unjust Steward in the Light of Qumran. *Annual of the Swedish Theological Institute* 3: 114–121.



- Landry, David, and Ben May.** 2000. Honor Restored: New Light on the Parable of the Prudent Steward (Luke 16:1-8a). *Journal of Biblical Literature* 119/2: 287–309. <https://doi.org/10.2307/3268488>.
- Manson, Thomas Walter.** 1949. *The sayings of Jesus as recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke, with introduction and commentary by T.W. Manson*. London: SCM.
- Mason, Steve.** 1995. Chief Priests, Sadducees, Pharisees and Sanhedrin in Acts. V: Richard J. Bauckham, ur. *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, 115–177. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Mathewson, David.** 1996. The Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1-13): A Reexamination of the Traditional View in Light of Recent Challenges. *Journal of Evangelical Theological Society* 28/1: 29–39.
- Scott, Bernard Brandon.** 1989. A Master's Praise. V: Bernard Brandon Scott, ur. *Hear Then the Parable*, 255–266. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Skralovnik, Samo.** 2022. Tobit's Penitential Prayer. *Edinost in dialog* 77/2: 265–291. <https://doi.org/10.34291/edinost/77/02/skralovnik>.
- Topel, L. John.** 1975. On The Injustice Of The Unjust Steward: Lk 16:1-13. *The Catholic Biblical Quarterly* 37/2: 216–227.
- Williams, Francis E.** 1964. Is Almsgiving the Point of the »Unjust Steward«? *Journal of Biblical Literature* 83/3: 293–297. <https://doi.org/10.2307/3264288>.
- Wright, Stephen I.** 2000. Parables on Poverty and Riches (Luke 12:13-21; 16:1-13; 16:19-31). V: Richard N. Longenecker, ur. *The Challenge of Jesus' Parables*, 217–239. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing.
- Zimmermann, Ruben.** 2011. L'amministratore incriminato (L'amministratore disonesto) Lc 16,1-8. V: Ruben Zimmermann, ur. *Compendio delle parabole di Gesù*, 988–1005. Brescia: Queriniana.





*Znanstvena knjižnica 68*

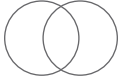
Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)

## **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 vzne-mirja. 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)



*Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)*  
*Besedilo prejeto Received: 10. 7. 2023; Sprejeto Accepted: 27. 9. 2023*  
*UDK UDC: 27-423.7:929Slomšek A. M.*  
*DOI: 10.34291/Edinost/78/02/Turnsek*  
© 2023 Turnšek CC BY 4.0

Marjan Turnšek

## Glavne ali kardinalne kreposti bl. Antona Martina Slomška

*Main or Cardinal Virtues of Blessed  
Anton Martin Slomšek*

**Izvleček:** Razprava predstavlja bl. Antona Martina Slomška kot moža, ki je v nadpovprečni meri živel krepostno življenje. Avtor konkretno predstavi Slomška v uresničevanju glavnih ali kardinalnih kreposti razumnosti (modrosti), pravičnosti, srčnosti in zmernosti v njegovem celotnem življenju. Pokaže tudi na njihovo postopno rast. V procesu za Slomškovo beatifikacijo se je jasno pokazala izjemna vplivnost Slomškove osebnosti, saj so se ob njem kot ob nekakšnem »žarčenju« vnemali za te kreposti tudi drugi ljudje. Izredna Slomškova pastoralna gorečnost ni slonela zgolj na teoretičnem poučevanju, ampak je koreninila v osebno uresničenem življenju tudi kardinalnih kreposti, kar ga je oblikovalo v izredno harmonično in pozitivno osebnost. Glede na postopno ponovno zanimanje za kreposti tako na področju etike kot morale je predstavljanje in proučevanje Slomškovega krepostnega življenja zelo aktualno.

**Ključne besede:** kreposti, kardinalne kreposti, razumnost, modrost, pravičnost, srčnost, zmer-  
nost, Slomšek

**Abstract:** *This paper presents Blessed Anthony Martin Slomšek as a man who led an above-average virtuous life. The author presents Slomšek concretely in the exercise of the main or cardinal virtues of prudence (wisdom), justice, cordiality and temperance throughout his life. He also shows their gradual growth. In the process of Slomšek's beatification, the extraordinary influence of Slomšek's personality became clear, as other people were drawn to him as a kind of »incandescence« for these virtues. Slomšek's extraordinary pastoral zeal was not only based on theoretical teaching but also rooted in a personally lived life of the cardinal virtues, which shaped him into an extremely harmonious and positive personality. Given the gradual resurgence of interest in the virtues in both ethics and morality, it is very appropriate to present and examine Slomšek's virtuous life.*

**Keywords:** *virtues, cardinal virtues, prudence, wisdom, justice, cordiality, temperance, Slomšek*

## Uvod

Življenje prvega razglašenega blaženega v novejši slovenski zgodovini, lavantinskega škofa Antona Martina Slomška (1800–1862), je vsekakor vredno proučevanja, saj lahko odkriva trdne in vedno veljavne vidike duhovne identitete ljudi, ki so in še ustvarjajo slovensko kulturno in duhovno krajino.<sup>1</sup> Ta razprava je logično nadaljevanje raziskave, ki je zajela Slomškovo krepostno življenje na splošno in nato predstavila njegove božanske kreposti (vero, upanje, ljubezen) in je bila objavljena v *Bogoslovnem vestniku* 2022.<sup>2</sup> V tej pa prinašamo izsledke glede kardinalnih ali glavnih kreposti. Po Slomškovi beatifikaciji 1999 ostaja njegov lik živo navzoč v zavesti mnogih vernih in tudi nevernih ljudi in tako ostaja v živem dialogu tudi s sodobnimi generacijami; poleg tega ne more mimo njega nihče, ki se ukvarja z identiteto našega naroda in zgodovinske poti naše države samostojnosti. V tem zapisu predstavljamo glavne človeške kreposti, ki jih imenujemo tudi kardinalne, kot smo jih zaznali v pričevanjih Slomškovih sodobnikov in drugih, ki so na osnovi zbranega gradiva opisovali njegovo življenje.

Že iz patristične dobe velja, da je krepostno življenje v tem, da si človek prizadeva postajati podoben Bogu; to mu polepša dušo, saj je Bog Lepota. »S krepostmi se Božja podoba v človeku izpopolnjuje, s tem pa postaja vse tesnejša edinost med Bogom in človekom.« (Špidlik 1998, 137) KKC opredeli krepost takole: »Krepost je trajno in trdno razpoloženje delati dobro. Krepost omogoča človeku ne samo, da izvršuje dobra dejanja, ampak da si za to kolikor le mogoče prizadeva. Z vsemi čutnimi in duhovnimi močmi teži krepostni človek k dobremu; trudi se za dobro in se za dobro odloča v koristnih dejanjih.« (KKC, 1803) Po prepričanju vseh, ki so Slomška poznali in o njem zapustili kakšen zapis, lahko rečemo, da ta definicija zanj povsem velja. Trudil se je pridobiti si »trdne drže, stalna razpoloženja, trajne (habitualne) popolnosti uma in volje«, ki so uravnavali njegova dejanja, urejali njegove strasti in vodili njegovo vedenje »v skladu z razumom

1 Prispavek je nastal v okviru raziskovalnega programa št. P6-0262 *Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga*, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

2 Marjan Turnšek, *Teološke kreposti bl. Antona Martina Slomška*, *Bogoslovni vestnik* (2022) 82/4: 799–822.





in vero. Kreposti dajejo lahkoto, obvladovanje ('mojstrstvo') in veselje za nravno lepo življenje.« Če so božanske ali teološke kreposti najprej človeku položene v srce, so te npravne kreposti človeško pridobljene, saj »so sadovi in kali npravno dobrih dejanj in pripravljajo vse zmožnosti človeškega bitja za združenje z božjo ljubeznijo« (KKC, 1804). Se pa v tem pojmovanju vzhodni pogled nekoliko razlikuje od zahodnega v tem, da prvi ne loči tako jasno med božanskimi ali vlitimi in moralnimi krepostmi; to pa zaradi prepričanja, da vse kreposti odsevajo Boga in njegovo življenje ter so vse tudi Božji dar, ki pa seveda predpostavlja človekovo sodelovanje.

V zahodni tradiciji kot glavne kreposti opredeljujemo razumnost (modrost), pravičnost, srčnost in zmernost. Te predstavljajo torišče, okoli katerega se nato uresničujejo vse ostale kreposti. »Štiri kreposti imajo vlogo tečaja (pri vratih, lat. *cardo* = tečaj). Zaradi tega se imenujejo glavne ('kardinalne') kreposti; vse druge se zvrščajo okrog njih.« (KKC, 1805) Ta razdelitev krepostnih zadržanj ima svojo osnovo v Svetem pismu, ki na več mestih izpostavlja te osnovne npravne človekove drže: »In če kdo ljubi pravičnost, njena dela so kreposti, saj ona uči razumnost, preudarnost, pravičnost in srčnost, ljudem pa v življenju nič bolj ne koristi kakor to.« (Mdr 8,7) Se pa posamezni krščanski avtorji razlikujejo glede zaporedja pomembnosti kreposti. Tudi število kreposti močno variira; verjetno je najdaljši seznam sestavil Peter iz Damaska, saj je naštel 228 kreposti in 298 grešnih razvad, najdemo pa ga v grški *Filokaliji*. (Špidlik 1998, 139) Vzporedna razmišljanja glede krepostnega ravnanja najdemo tudi pri grških filozofih, ki povzemajo dožemanja različnih kultur. »To delitev je predložil Platon v svoji *Državi*. Skliceval se je na različna mišljenja ljudstev. Grki so cenili znanost, modrost; Skiti, vojaki, in Tračani so hvalili pogum; feničanski trgovci so iskali denar in veselo življenje.« (Špidlik 1998, 137)

Prvi zelo pomemben vir za prepoznavanje Slomškovihi kreposti, zlasti njihove rasti, je njegov pastoralni dnevnik, v katerem lahko najdemo določene njegove zapise, ki kažejo, da je v letih šolanja marsikdaj storil tudi kakšne ne dovolj premišljene in zato ne dovolj previdne odločitve in korake. A to, da je kot spiritual v bogoslovju priporočal bogoslovcem, naj pišejo duhovni dnevnik z namenom, da bodo lažje razvijali svojo popolnost,



kaže, da ga je tudi sam uporabljal v ta namen.<sup>3</sup> To je že znamenje kreposti razumnosti, ki tako pomembnega duhovnega razvoja ne pušča naključju. Vse to kaže tudi na dejstvo, da se je Slomšek zavedal, da izpopolnjevanje in različne kreposti niso človeku preprosto vliti od zgoraj, ampak se mora zanje tudi sam boriti, seveda s pomočjo milosti, in da se pri tem gotovo kdaj tudi zmoti in ne uspe takoj.

Slomškovo krepostno življenje pa so opazili tudi njegovi prijatelji in sodelavci, kar je drugi vir za njegovo odkrivanje. Še posebej so po njegovi smrti prihajala na dan pričevanja o človeku in škofu, ki je izoblikoval posnemanja vredno krepostno življenje. S posebno pozornostjo so začeli zbirati ta pričevanja po tistem, ko je lavantinski škof Karlin leta 1926 uradno začel postopek za njegovo beatifikacijo. Sintetično ga je s tega vidika duhovnik Gomilšek predstavil takole:

S takim škofom, kakor je Slomšek, bi se lahko ponašala vsaka škofija v Katoliški cerkvi. Po svojih vrlinah ostane Slomšek vzor ne samo svojim naslednikom na lavantinski stolici, temveč sploh vsakemu katoliškemu škofu. [...] Imel je živo zavest, da je on za škofijo, in ne škofija za njega. Vse svoje dušne in telesne moči je posvetil v blagor svoji čredi, nikdar ni svojega delovanja in škofijskih zadev postavljaj v službo svoje osebe. [...] V njem se zrcalijo tako imenovane trpne (pasivne) čednosti: ponižnost, in skromnost, pokorščina in potrpežljivost, deviška čistost, milosrčnost in krotkost. [...] Še bolj pa se odlikuje Slomšek po svojih dejavnih (aktivnih) čednostih: občudovanja vredna je njegova neumorna delavnost in požrtvovalnost, njegova apostolska gorečnost in vnema v njegovem poklicu. [...] Tudi njegovo izvincerkveno, književno in sploh prosvetno delovanje se je vršilo pod vidikom »večnih idej«; v prozi in v pesmi napeljuje vsakdanje človeške zadeve vedno na Boga in večnost. (1928, 120–121)

V razpravi bomo predstavili in utemeljili Slomškove kardinalne kreposti na primerih iz njegovega življenja, ko so se v različnih situacijah te kreposti dobro pokazale in rodile čudovite sadove. O njegovem krepostnem

3 Nemški izvornik tega govora je v NŠAM, Slomšek VB/20, in nosi naslov *Vom Tagebuche des Priesters*.



in svetem življenju so pričale tudi mnoge priče, ki so sodelovale v škofijskem delu procesa za njegovo beatifikacijo. Ker so pričevanja potekala od 1935 naprej, ni bilo več živih direktnih prič, marveč so pričali le pričevalci »iz druge roke« (*de auditu a videntibus* in *de auditu auditus*). Pričevalka Ana Žuža je na primer pričala o svoji mami, ki je dve leti živela skupaj z družino v škofijskih prostorih skupaj s škofom Slomškom. Mati ji je večkrat pripovedovala o Slomškovem »vzvišenem krepostnem življenju« in da ga je nekoč med klečečo molitvijo videla »v polni ekstazi in da je okoli njega bilo vse svetlo« (CpPo, 21–28).

Pri razvoju krepostnega življenja igra zelo pomembno vlogo med drugim tudi človekova sposobnost empatije, ki pa se tudi sama s krepostnim življenjem krepi. Slomšek je imel to sposobnost dobro razvito, saj je vedno znova dokazoval, da se je sposoben vživljati v najrazličnejše situacije ljudi in zato zmore pravičnih, modrih, gorečih ravnanj. Empatija je namreč »kompetenca, o kateri ne moremo razmišljati zunaj konteksta medsebojnih odnosov in medsebojne povezanosti«, kar je Slomšek že zaradi svojega položaja nenehno živel. V zelo napetih in težkih življenjskih situacijah mu je prav zaradi nje uspelo odpirati nove možnosti. Kajti »ravno sposobnost empatije ponovno prebudi občutek povezanosti z drugimi, to pa v prihodnosti lahko pomeni tudi večjo možnost za preživetje« (Simonič 2020, 312). In prav to je Slomšek zmožni vnesti v odnose na osebni ravni pa tudi v zavest slovenskega naroda, da je zmožni premagovati narodnostne in jezikovne ovire, ki jih takrat ni bilo malo.

## 1 Razumnost ali modrost

Kreposti razumnosti pripisujemo sposobnost, da usmerja praktični razum, da v vsaki okoliščini prepozna, kaj je resnično dobro, in temu primerno izbere tudi pravilna sredstva za njegovo uresničitev. Sv. Tomaž Akvinski jo opredeli kot »pravilno urejanje delovanja« (S. th. 2-2, 47,2). Razumnost usmerja druge kreposti tako, da ohranjajo pravo mero in se uresničujejo znotraj smiselnih pravil. Kdor ravna razumno, se odloča po sodbi oblikovane vesti, uporablja npravna načela pri delovanju ter tako tudi premaguje dvome glede dobrega in slabega, ko je prvo treba storiti in drugo zavrniti. V krščanski duhovnosti razumnost in modrost nista toliko intelektualni resničnosti, marveč bolj praktična sposobnost delovanja, ki seveda tudi



upošteva razumsko plat, a jo na neki način presega. Že cerkveni očetje, čeprav vzgojeni v grškem pojmovanju razumnosti in modrosti, so prevzeli svetopisemsko razumevanje, ki to krepost opisuje kot umetnico, božjo sodelavko, graditeljico sveta in darovateljico življenja (Špidlik 1998, 141).

Slomška so sodelavci sčasoma vse bolj prepoznavali kot moža prave mere. V vseh primerih je znal ravnati modro in razumno, previdno, harmonizirati različne vidike zadev tako, da se niso pojavljala nesoglasja ali napačna razumevanja, če pa so se že, je skrbel, da v čim manjšem obsegu. Rast njegove herojske mere kreposti razumnosti moremo bolj konkretno spremljati od njegove kaplanske službe na Bizeljskem naprej. Tam se je prvič bolj javno pokazalo, da mu je prav s pomočjo »auriga virtutum – krmarice kreposti« (KKC, 1806) uspelo solidno shajati z jezljivim in prepirljivim župnikom Batistikom.<sup>4</sup> Najprej se je to pokazalo ob dejstvu, da je Slomšek že na svojem prvem kaplanskem mestu zaslovel kot zelo dober pridigar. Ljudje iz domače župnije in tudi iz sosednjih so vedno bolj očitno prihajali k njegovim pridigam. Ko je to spoznal župnik, je sam kmalu prenehal pridigati, kaplanu pa začel marsikaj očitati. A Slomšek mu je kljub temu poskušal razumno predstaviti, kako so ljudje pravzaprav versko nevedni in zato prepuščeni raznim nepravim verskim prepričanjem in praksam. Čeprav se župnik ni s tem strinjal, je Slomšek ohranjal spoštljiv odnos do njega.<sup>5</sup> Kovačič v svojem Slomškovem življenjepisu povzame iz dnevnika Slomškov odnos do župnika z opisom dogodka, v katerem je župnik osorno nastrojen proti kaplanu, ta pa poskuša s premišljenim razumnim ravnanjem odnos med njima ohranjati na dostojni ravni. Kovačič zapiše takole:

Na praznik brezmadežnega spočetja Marijinega je imel zopet ne-ljub spor z župnikom. Neka gospa Karničnik je darovala cerkvi nov velum (ogrinjalo pri blagoslovih z Najsvetejšim). Domišljavi in robati župnik je mislil, da ima samo on pravico rabiti ta velum, ki ni bil podarjen njemu, temveč cerkvi. Slomšek je pravkar hotel iti

4 Duhovnik Ludvik Batistik je služboval na Bizeljskem od 26. aprila 1821 do smrti 1. novembra 1841. Rodil se je pri Svetem Petru pri Gorici leta 1785, kot duhovnik pa je bil tipičen predstavnik jožefinsko uradniške Cerkve.

5 Zapise o tem je mogoče najti v Slomškovem *Dnevniku pastoralnega delovanja*, ki ga hrani NŠAM, Slomšek III.



k oltarju, ko ga je župnik nahrulil, da nima pravice rabiti ta velum. Čez dva dni po tem je zopet prišel s tem. Slomšek samo pripomni: »Nisem jeze povračal z jezo.« (1962, 59–60)

Krepost razumnosti je Slomšku pomagala, da je bil čuječ in je bdel nad svojim obnašanjem. Pogosto se je spraševal o pravilnosti svojih dejanj, o stanju svojih slabosti in napak; vedno se je bil pripravljen izboljšati, saj je želel v Očetovih očeh biti najboljši, kolikor je to sploh mogoče. Poleg dnevnika mu je pri tem služil tudi dnevni red, ki si ga je redno postavljал in ga razumno prirejal novim situacijam. Generalno ga je zastavil že v duhovnem »vademecumu« *Mihi sancta et cara*, ki ga je začel pisati v času neposrednih priprav na prejetje višjih redov (subdiakoniat in diakoniat) in mašniškega posvečenja konec avgusta in v začetku septembra leta 1824. V tem zveščiču je predvidel svoj molitveni red in tudi red glede občnih vsakdanjih človeških opravil (npr. spanja, praznovanj ...).

Kot v osebnem življenju je dnevni red uporabljal tudi v skupnem življenju z drugimi. Znano je, da je iz razumne previdnosti, ko je postal nadžupnik v Vuzenici, takoj v župnišču uvedel dnevni red življenja. Brez pomembnega vzroka naj ga ne bi nihče kršil, zlasti ne izpuščal skupnih obedov. Odmeril je količino vina za vsakega in postavil pravilo, da se vino ne sme nositi iz gostišč domov. To je bila gotovo razumna določba, saj je bil alkoholizem dokaj razširjen tudi med duhovniki. Dnevni red je predvideval celo govorni jezik pri obedih po dnevih: slovensko, latinsko in nemško. S tem je želel ohraniti vse tri jezike pri svojih kaplanih v takšni formi, da so jih lahko vedno po potrebi uporabili: slovenščino kot materni jezik, latinščino kot temeljni jezik Cerkve, nemščino pa kot nujno potrebno v okolju, v katerem so živeli in delovali. Predvidel je tudi čas za razvedrilo in skupno molitev tako brevirja s sobratoma duhovnikoma kot dnevnih molitev in rožnega venca skupaj z drugimi župnijskimi sodelavci. (NŠAM, Slomšek XXXVII-B)<sup>6</sup> Tudi te in podobne poteze tudi v času njegovega škofovanja

6 Delno je ta dnevni red življenja v vuzenškem župnišču povzel Kosar (2012, 65–67). Slomšek je v arhivu Vuzeniške nadžupnije našel zapis podrobnih predpisov za kaplane iz leta 1668. Ob tem je dobil idejo, da ga posodobi in pripravi v dobrobit sobivanja tako duhovnikov kot drugih uslužbencev nadžupnije. Prvi so zapisani v nemščini na šestnajstih straneh z naslovom *Haus- und Kirchen-Ordnungen für die Geistlichkeit zu Saldenhofen*; drugi pa so napisani v nemščini in slovenščini ter se nanašajo na laiške sodelavce v hiši z naslovom *Haus-Ordnung in Dolžnosti družine*. Zanimivo je, da so za ta pravila prosili tudi nekateri drugi župniki, ker so jih želeli uvesti v svoja župnišča.



kažejo, da Slomšek ni želel prepustiti slučaju ničesar, ampak je razumno vnaprej predvidel možne korake, da bi preprečil kakšne stranpoti ali zlorabe, ki jih je vedno težje zdraviti kakor preprečiti.

Svoj izredni čut za dušnopastirsko skrb je Slomšek ohranil tudi kot škof. Omeniti moramo, da je ob svojem škofovskem posvečenju (5. 7. 1846) v *Mihi Sancta et Cara* na prej prazno drugo stran zapisal v latinščini »Škofovo molitev za edino potrebno«, v kateri najprej po Salomonovem zgledu prosi za modrost; navajamo jo v prevodu (Smej):

Bog mojih očetov in Gospod usmiljenja! Daj mi modrost, prisednico svojega prestola, in me ne izbriši izmed svojih otrok, ker sem tvoj hlapec in sin tvoje dekle, slaboten v pravu in postavah. Pošlji jo iz svojih svetih nebes, od prestola svojega veličastva, da bo pri meni in da bo z menoj delala, da spoznam, kaj ti je vseč. Za dvoje te prosim, ne odrekaj mi tega, preden umrem. Nečimrnost in lažne besede oddalji od mene; ne dajaj mi ne uboštva ne bogastva; podeli mi le, kolikor mi je potrebno za živež, samo da dokončam svoj tek in službo besede, ki sem jo prejel od Gospoda Jezusa, ki naj bo hvaljen vekomaj. Amen. (Slomšek 1999, 9)<sup>7</sup>

Njegov izredni modrostni čut za razumnost je zaznal, da živi v časih, ko redno pastoralno delo ne zadostuje več. Zato je dajal duhovnikom sam vzgled tudi posamične pastore in jih k njej spodbujal, da bi z njo dopolnili redno delovanje v oskrbovanju župnijskih skupnosti, ki je bilo pri mnogih duhovnikih precej zaznamovano z jožefinistično uradniško pastoralno držo. To njegovo razumno držo in iniciativo je Kosar, ki je bil njegov dolgoletni sodelavec in več let tudi njegov osebni spovednik, v svojem življenjepisu o Slomšku takoj po škofovi smrti opisal takole:

Vsak dušni pastir pa ve, da samo s splošnim in javnim dušnim pastirstvom, kakršno je v navadi v cerkvi in šoli, ni mogoče popolnoma uresničiti namena dušnega vodstva, ampak mora ob strani splošnega dušnega pastirstva stati tudi zasebno dušno pastirstvo,

7 Slomšek je pri sestavi te molitve uporabil, očitno na pamet, štiri navedke iz Svetega pisma (po Vulgati): Mdr 9,1a.4.5.10; Prg 30,7-8; Apd 20,24b; 2 Kor 11,31.



ga podpirati in v marsičem dopolniti, in da je neredko dosežen marsikakšen lep uspeh z zasebnim dušnim pastirstvom, ki ga s splošnim nikakor ni bilo mogoče doseči. Zato knezoškof Slomšek tudi ni pozabil na to vejo dušnega pastirstva. Bil je dostopen vsakomur in ob vsakem času. Govorilnih ur pri njem ni bilo, od jutra do večera je bil vedno pripravljen za pogovor, vedno pripravljen tolažiti in svetovati vsakomur, ki se mu je približal. Zato mu je vedno šlo veliko časa za dušnopastirske obiske; ljudje najrazličnejših stanov so prihajali od blizu in daleč v zvezi z najrazličnejšimi zadevami in marsikatera kočljiva in neprijetna reč je bila po tej poti mirno poravnana, po uradni poti pa bi se bila morda zasukala čisto drugače. Celo starostno oslabei in bolni ljudje niso ostali brez njegove pozornosti. Svoje sprehode je rad prilagodil tako, da se je lahko oglasil zdaj v tej, zdaj v oni hiši in prinesel tolažbo in veselje ali pa blagoslovil bolnika. (2012, 221)

Kot novi škof je Slomšek še bolj začutil potrebo pomagati duhovnikom, da bi lahko bolje živeli svoje poslanstvo, kar se je vsekakor pokazalo kot zelo razumna in rodovitna poteza. Takoj se je začel še posebej posvečati razmišljanju o duhovniškem življenju in je napisal nekatere disciplinske norme za sveto življenje duhovnikov.<sup>8</sup> V soglasju s svojim predhodnikom škofom Kuttnerjem je Slomšek potrdil duhovnikom prepoved pogostega obiskovanja gostiln s pijančevanjem in predomačega zadržanja z osebami ženskega spola v župniščih, saj je ob vizitacijah tudi sam ugotovil, da duhovniki prejšnjih navodil niso vzeli preveč resno. Vsekakor je v tem pogledu ravnal preventivno, ker je vedel, da je zdravljenje veliko težje kot preprečevanje.

Podobna razumnost sije iz njegovih prvih pastirskih pisem, saj se je dotikal res najpomembnejših zadev za poglobitev pastoralnega delovanja in krščanskega življenja vernikov. Predvsem je želel okrepiti preventivno ravnanje glede številnih pregreh, ki so bile precej razširjene. V prvem mesecu leta 1847 je gotovo v nočnih premišljevanjih mladi škof pisal svoje prvo postno pastirsko pismo. Za temo si je izbral sveti post kot odlično duhovno vajo v krščanskem življenju. V njem se razodeva Slomškova duhovnost,

---

8 Objavljeno v *Konsistorial-Currende des F.B. Lavanter Ordinariates* (1847), 4.1-3.



ki je jasna in preizkušena. Na življenje je gledal kot na težak duhovni boj, v katerem se moramo vojskovati zoper lastno poželenje mesa in poželjenosti oči ter zoper prevzetnost življenja. Post pa je zelo primerno in nadvse koristno orožje v tem boju. V pismu je temeljito razložil vse postne dneve in čase v letu ter celotno postno postavbo. (Lendovšek 1890, 20–25) V kasnejših pastirskih pismih je obravnaval še naslednje teme temeljnega pomena za življenje kristjana: teološko antropologijo, vero, ekleziologijo, zakramente, molitev, greh, kreposti, krščansko vzgojo, stanovsko pastoralno in krščanski socialni nauk (Turnšek 2000, 173–194).

Februarja leta 1847 je Slomšek razglasil čas jubileja od pete postne nedelje, 21. marca, do bele nedelje, 11. aprila. To je storil po naročilu papeža, ker je bila navada, da so papeži ob svoji izvolitvi razglasili tak jubilej, ki je bil povezan s popolnimi odpustki. Čutil se, da je pri tem Slomšek ostal sam, da ga kanoniki, ki so mu sicer zelo stali ob strani, niso podprli. Morda je bilo v tem čutiti nekaj zadržanosti in strahu pred še vedno večino duhovnikov, ki so bili manj usmerjeni v duhovnost in bolj v uradovanje. Vse to kaže, da je v tej smeri Slomšek pač moral orati ledino bolj ali manj sam. To potrjuje tudi dejstvo, da se mu je z nekaterimi teološkimi pomisleki glede odpustkov postavil nasproti celo doktor teologije Stepišnik (kasneje njegov naslednik na škofovskem sedežu), a jih je Slomšek uspešno ovrgel. Odpustki ob takratni veliki noči so naleteli na zelo pozitiven odmev pri vernikih in to je Slomška še bolj utrdilo v prepričanju, da je ravnal prav, čeprav z nekoliko previdne zadržanosti, kar se je v danih razmerah pokazalo kot zelo razumno ravnanje.

V tej prvi zimi Slomškovega škofovanja sta v njem dozoreli še dve zelo razumni spodbudi v smeri izboljšanja stanja med duhovščino. Komaj se je »sveto leto« izteklo, je škof 11. aprila 1847 podpisal dva dokumenta, s katerima je najavil duhovne vaje za duhovnike in letna teološko pastoralna srečanja duhovnikov.<sup>9</sup> Kasneje se je jasno pokazalo, da je bil to resničen sad njegove kreposti razumnosti in previdnostnega čuta za nastajajočo situacijo v škofiji, ki je bila posledica nič kaj dobrega stanja stalnega duhovnega in strokovnega oblikovanja večine duhovnikov. Škof je močno čutil

9 Prvi je dokument *Einführung geistlicher Exercitien für den Diöcesan-Klerus*, v: *Konsistorial-Currende* (1847, št. 7): 1–3; in dokument: *Anordnung wegen Abhaltung von Pastoral-Conferenzen*, v: *Konsistorial-Currende* (1847, št. 7): 3–5.





viharni čas in velike nevarnosti za duhovnike, ki so bile skrite v njem, zato jim je želel pomagati, da bodo nanje pripravljene tako duhovno kot strokovno teološko. S poglobljanjem teološke izobrazbe je pod Slomškovi vplivom začel že škof Kuttmar, a je Slomšek še bolj poudaril to obveznost duhovnikov. Celotno sam je pripravljale teme, ki so jih morali duhovniki vsako leto obdelovati, pisati elaborate in jih oddati. Pri izbiri tem je bil vedno zelo pozoren na konkretne razmere in potrebe. Prvo branje teh elaboratov je vedno opravil kakšen starejši izkušen duhovnik, nato je izdelke s svojimi opombami poslal na škofijsko kurijo, kjer jih je pregledal teološki strokovnjak, in končno jih je vzel v roke tudi škof sam. Sprva je bila to obveznost vseh duhovnikov, šele okoli leta 1860 je škof izvzel starejše in že dodobra izkušene duhovnike. Da je olajšal duhovnikom izpolniti to določilo, je organiziral ta srečanja ne le v Šent Andražu, ampak tudi v Eberndorfu, Starem trgu, Braslovčah, Slovenski Bistrici, Vidmu in Celju. Na teh srečanjih, ki jih je sam tudi sponzoriral, so prebirali najboljše izdelke duhovnikov, ki so bili kasneje tudi objavljeni v *Drobtinica*. Hkrati pa so srečanja vključevala tudi teološke razprave, na katerih so skupaj reševali najrazličnejša bolj zapletena pastoralna vprašanja. Zapisnike teh srečanj pa je sam pripravil za objavo in jih skupaj s še kakšnimi drugimi ugotovitvami kot *Schlussprotokolle* razpošiljal vsem duhovnikom. S tem je na neki način, kot se je sam izrazil, škofija dobila svoja »Acta dioeclesana ecclesiae Lavantinae«.

Kot dopolnilno dejavnost tem področnim teološkim srečanjem je Slomšek uvedel zelo posrečene dekanijske pastoralne konference, ki so bile po eni strani prijateljska srečanja duhovnikov, ki so jih duhovniki zelo potrebovali za razvoj duhovniške skupnosti, po drugi strani pa so to bili posvetovalni sestanki klera ob perečih pastoralnih izzivih časa. Na njih so se dotikali pastoralnih, vzgojnih in šolskih vprašanj. Slomšek je s takšnimi srečanji želel doseči mnogo več kot samo poglobitev znanja in pastoralne usposobljenosti. Želel je, da bi se poglobljalo duhovniško bratstvo in prijateljstvo, saj je vedel, da je to najboljša osnova za uspešno poenotenje pastoralnega dela. Hkrati pa je s tem dal možnost vsem duhovnikom, da so tvorno sodelovali v dialogu med škofom in duhovniki ter tako tudi pri iskanju odgovorov na zapletena vprašanja, ki so se pojavljala v škofiji. Vsa ta srečanja je Slomšek gledal v luči škofijske sinode, ki jo je že po tistem snoval v svojem srcu.



Že od samega začetka svojega škofovanja se je Slomšek srečeval s posameznimi primeri duhovnikov, ki so bili s svojim življenjem bolj v spotiko kot v pomoč vernikom. Vendar je postopal zelo pazljivo in predvsem osebno, kar je bil še en izraz njegove kreposti razumnosti in modrosti. Najbolj pogosto je v takšnih primerih najprej deloval preko pisem. Včasih je po osebnem pogovoru zaščitil dobro ime duhovnika, ker ni bilo razloga za ukrepanje. Če pa so bile govorice ali pritožbe upravičene, je pogosto prosil dekana, da mu je pomagal zbrati dodatne informacije, in nato je, po potrebi tudi zelo ostro, dotičnemu duhovniku naložil zdravilno kazen in vsa potrebna sredstva za spreobrnjenje in poboljšanje. Najpogosteje je takšne duhovnike napotil v kakšen samostan, da so tam v samoti opravili duhovne vaje in skrbno premislili svojo preteklost in prihodnost. Pogosto jim je osebno sestavil urnik dneva na duhovnih vajah, teme za premišljevanje in literaturo, ki jo morajo predelati. Včasih je zahteval tudi kakšne pisne izdelke, da se je prepričal, da so temeljito predelali potrebno tematiko. Tudi če se je včasih zdelo, da je ravnal strogo, je iz notranjega razumevanja primera vedno razvidno, da je tako postopal iz bratske skrbi in ljubezni do sobrata.

Glede duhovne in moralne preнове duhovnikov je škof Slomšek največ pričakoval od duhovnih vaj za duhovnike. V glavnem je zanje vse pripravil že kot Kuttnarjev ožji sodelavec. Veliko spodbudo pa mu je v tej smeri dal tudi novi papež Pij IX., ki je v svojem apostolskem pismu *Qui pluribus* (1846) direktno priporočal duhovne vaje kot učinkovito sredstvo za trajno poglobljanje duha. Zato je Slomšek uporabil že prvo priliko v letu 1847 ter napovedal duhovne vaje od 13. do 17. septembra kar na sedežu škofije v Šent Andražu. Primernejšega moža za vodenje prvih duhovnih vaj za duhovnike, kot je bil znameniti spiritual bogoslovja v Gradcu p. dr. Alojzij Schlör, v svoji škofiji ne bi mogel najti.<sup>10</sup> V Šent Andražu se je duhovnih vaj udeležil tudi sam škof, stroške bivanja za vse navzoče pa je prevzel nase. Skoraj dosledno pa si je pri duhovnih vajah v naslednjih letih pridržal uvodno in sklepno premišljevanje. Zelo pogosto je vodil tudi popoldanski pogovor, ki se je vedno vrtel okoli pastoralnih vprašanj ali splošnega položaja Cerkve v svetu. Njegovi interventi so bili izjemno nabiti z duhom

10 Ustanova duhovnih vaj za duhovnike se je zelo prijela v škofiji, saj so duhovne vaje nato potekale vsako leto. Najprej vedno v Šent Andražu, razen v letu 1848 zaradi nemirov. Leta 1851 so potekale v Šent Andražu in v Brežicah, od leta 1853 naprej pa redno na sedežu škofije in v Rogški Slatini.



apostolske gorečnosti ter tankočutno naravnani na občutljive točke duhovniških pomanjkljivosti in slabosti, a vedno v duhu dobrega očeta, ki razumno postopa s svojimi otroki. Kosar poroča, da so ga z velikim zanimanjem poslušali tudi voditelji duhovnih vaj in že takrat blagrovali duhovnike, ki imajo tako apostolskega in svetega škofa (2012, 206).

Vse te poteze kažejo, kako je znal Slomšek razumno ravnati v pomoč svojim duhovnikom.

Slomškova krepost razumnosti je prišla posebej do izraza v najbolj težkih in kočljivih situacijah. Ena izmed takšnih je bila gotovo revolucionarno vrenje okoli leta 1848. Njegove dobro pretehtane besede so takrat imele vedno pozitiven učinek, saj so zadrževale ljudi, da ne bi storili nepremišljenih in neprimernih dejanj, ki bi imela nepredvidljive in težke posledice. Zato je obsojal izpade neobvladanih strasti in vulgarne nereda, ki jih je revolucionarna vnema prebujala v ljudeh, in svaril ljudi pred njimi. Ni pa nastopal proti upravičenim zahtevam ljudi.

Čas prvih let Slomškovega škofovanja ni bil nič kaj naklonjen njegovemu pastoralnemu delovanju, saj je politična napetost v Avstrijskem cesarstvu naraščala in dosegla svoj vrh v letu 1848 z marčno revolucijo. V mesecu februarju je izbruhnil »požar« revolucije v Parizu in se z izredno hitrostjo razširil tudi na Dunaj. Poleg narodnostnega naboja je vihar nosil s seboj tudi protiverski in proticerkveni vpliv. Pripadniki starega liberalizma in ateističnega radikalizma so se z vsemi silami zoperstavili vsem, ki so želeli poglobiti in utrditi versko zavest ljudi. To so bili predvsem redemptoristi, jezuiti in nekateri škofje, med njimi gotovo Slomšek. V samem Šent Andražu sicer ni bilo večjih nemirov, a v Celovcu, Gradcu, Mariboru, na Ptuj in v Celju ter marsikje drugod so bili pravi upori, ki so bili usmerjeni tudi proti župnikom in redovnikom. Seveda je bil Slomškov položaj otežen še zaradi njegove znane narodnostne usmerjenosti. Slomšek je čutil tako nujnost sprememb na vseh nivojih kakor tudi veliko nevarnost revolucionarnega načina pristopa. Kot zaveden dušni pastir je v duhu svoje modrostne razumnosti odreagirjal takoj in že na začetku aprila 1848 izdal pastirsko pismo *Svetla resnica v zmešani svet* (Lendovšek 1890, 203–210). Pisma niso vsi sprejeli navdušeno, v nekaterih župnijah nahujskani ljudje niso dopustili, da bi na velikonočni ponedeljek prebrali drugi del pisma, a v večini primerov je škofova beseda delovala pomirjevalno in preprečila marsikakšno



hujšo posledico. Slomšek pa je v pismu prijatelju Vodušku 2. maja zapisal: »Spregovoril sem in rešil svojo dušo.« Ljudje pa so kaj kmalu sami spoznali, da so v marsičem bili zavedeni in izkoriščeni v povsem druge namene, kot so jih imeli sami.

Istočasno je Slomšek že razmišljal, da bi bilo treba imeti verski časopis, saj bi se samo tako mogli uspešno in pravočasno zoperstaviti toku negativnih idej, ki so tako zelo kvarile ljudi in so tudi zaradi vedno lažjih povezav kar pljuskaile iz nemških in francoskih dežel. Hkrati pa bi po Slomškovem prepričanju morali ustanoviti družbo za izdajanje knjig, saj se je širila prava poplava nevarnega in uničujočega čtiva. Tako je Slomšek razmišljal že v marcu leta 1848 v pismu prijatelju Stojanu (Kovačič 1930, 73–74).

Slomšek se pri vsem tem dogajanju nikakor ni pokazal konzervativca v vsem in za vsako ceno. Zavzel se je, da tudi duhovniki podprejo upravičene zahteve ljudi, pa tudi izpostavil upravičene zahteve Cerkve, da bi si zagotovila svobodo pri svojem pastoralnem delu. Duhovnike je celo spodbujal, naj s svojimi podpisi podprejo upravičene zahteve ljudi po nujnih spremembah, vendar naj ravnajo skrajno razumno, da ne bodo zavedeni in izigrani.<sup>11</sup> Odločno pa je nasprotoval temu, da bi podpisovali tako imenovano »veliko peticijo« na parlament, ki je zahtevala ohranitev stanja.

Med njegove velike in razumne odločitve in prizadevanja gotovo spada njegova uspešna izvedba spremembe mej lavantinske škofije (s tem tudi sosednjih škofij) in prenos njenega škofovskega sedeža iz Šent Andraža v Maribor. Vsekakor je bilo to delo velikanskega pomena tako z verskega kot z narodnega vidika in je zahtevalo izjemno naporno in dolgotrajno prizadevanje. Ker ni bilo prvič, da so želeli urediti meje teh škofij, a ni nikoli uspelo, je Slomškov skoraj popolni uspeh, da združi vse Slovence na Spodnjem Štajerskem in delu Koroške, res veličasten. Prvič so začeli to idejo uresničevati leta 1804, a je delo zaradi vojn s Francozi obstalo. Drugič, leta 1822, ob menjavi škofa na sedežu lavantinske škofije, je celo sam cesar dal pobudo. Po desetletnih neuspešnih pogovorih in poskusih priti do soglasja je spet cesar posegel z dekretom, v katerem je »enkrat za vselej odločil«, da se meje teh škofij ne bodo spreminjale. Vendar je Slomšek,

11 To dokazuje pismo opatu Vodušku 2. julija 1848 (Kovačič 1930, 108–109).



ko je v letu 1846 postal lavantinski škof, previdnostno zaznal potrebo, da se dušnopastirska skrb za Slovence v teh predelih uredi z enega mesta, kajti Slovenci, ki so spadali pod sekausko škofijo, praktično niso imeli označevanja v svojem maternem jeziku. S svojo modrostjo in potrpežljivostjo ter z naklonjenostjo in pomočjo salzburškega nadškofa Tarnocyja mu je to neverjetno delo uspelo. Tako je mogel 4. septembra 1859 v Mariboru s slovesnostmi začeti novo obdobje lavantinske škofije. Vsa zgodovinska stroka si je edina, da je bila ta Slomškova poteza zares previdnostna, saj je dolgoročno omogočila, da se je slovensko narodnostno ozemlje utrjevalo in postajalo vse bolj enotno, tako da je bilo tudi v kasnejših obdobjih mogoče ohranjati slovensko narodnostno ozemlje, vsaj kar se tiče štajerskega dela, v glavnem povezano.<sup>12</sup>

Slomškovo krepost razumnosti je ob njegovi smrti lepo povzel in izpostavil celo časopis avstrijske monarhije *Das Vaterland*, kjer je omenjeno, da je bilo življenje škofa Slomška tako vzorno, da je lahko vzgled vsem. Njegovi napori v pastoralnem delu so velikokrat preseгли zgolj človeške moči. S svojimi verniki je imel direkten stik kot redko kdo in ljudje so imeli popolno zaupanje v svojega škofa, ki je velikokrat pokazal svoje izredne sposobnosti. Večina ga je imela za izredno previdnostnega škofa; kler ga je sprejemal kot duhovnega očeta. V članku je večkrat zavrnjena obtožba o njegovem nacionalizmu, ki so mu ga liberalne struje večkrat pripisovale. Avtor ga opiše kot »moža Cerkve« in kot »moža dobrote« ter sklene takole: »Škof duha apostolov, zvesti pripadnik svojega cesarja, prijatelj svojim sodelavcem, oče svojim vernikom, ki med njimi govori njihov jezik in pozna njihove težke situacije, vedno je ostal njihov prijatelj in svetovalec v vsakršni potrebi.« (Ott 1862, 242)

12 Osnovna literatura o tem vprašanju: Vinko Škafar, *Pastoralni vidiki selitve škofjiskega sedeža*, *Studia historica Slovenica* 10 (2010): 301–314; Stane Granda, *Anton Martin Slomšek med zvestobo narodu in Cerkvi*, *Studia historica Slovenica* 10 (2010): 315–339; France M. Dolinar, *Načrti za reorganizacijo Lavantinske škofije od Jožefa II. do Slomška*, v: Avguštin Lah, ur., *130 let visokega šolstva v Mariboru: zbornik simpozija* (Maribor; Celje: Mohorjeva družba, 1991), 55–64; Anton Ožinger, *Prenos škofjiskega sedeža v Maribor*, v: Avguštin Lah, ur., *130 let visokega šolstva v Mariboru: zbornik simpozija* (Maribor; Celje: Mohorjeva družba, 1991), 65–72.



## 2 Pravičnost

»Pravičnost je npravna krepost, ki obstaja v stanovitni in trdni volji, da damo Bogu in bližnjemu, kar jima gre.« (KKC, 1807) V odnosu do Boga lahko govorimo o bogovdanosti, v odnosu do človeka pa o spoštovanju pravice vsakega in zagotavljanju harmonije s poštenostjo glede oseb in skupnega dobrega. Lahko ločimo med svetopisemsko in pravno pravičnostjo, a obe v sebi nosita značilnosti trdnosti in stanovitnosti ali zvestobe glede dogovorov, obljub, dane besede ali pogodb. V Svetem pismu se predstavlja kot najpravičnejši Bog sam, človek pa toliko, kot mu je tudi v tem podoben in mu sledi. Pravičnosti ni mogoče uresničiti z avtomatičnim izpolnjevanjem pravil, marveč s tankočutnim razločevanjem različnih okoliščin. »Zato nas ista krepost včasih prisili, da zavzamemo različne drže. Aristotel jo primerja zvezdi jutranjici in zvezdi večernici. Je ista zvezda, vendar enkrat naznanja dan, drugič noč. Enkrat zahteva, da so vse dobrine enakomerno razdeljene (sholastična etika je imenovala ta vidik *iustitia commutativa*), drugič je treba upoštevati osebo, njeno preteklost in njene potrebe (*iustitia distributiva*). Poseben študij zahteva 'družbena pravičnost', da bi dosegli pravično ravnovesje med družbenimi razredi, med temi, ki delajo na različne načine.« (Špidlik 1998, 147–148) Zgodovina tudi jasno dokazuje, da je mir vedno tudi sad uresničevanja kreposti pravičnosti.

V teh skiciranih koordinatah kreposti pravičnosti bomo v glavnih obrisih pregledali življenje bl. Antona Martina Slomška in izpostavili nekaj primerov njegovega pravičnega ravnanja.

V Slomškovi krepostnosti zahteva posebno pozornost izvajanje kreposti pravičnosti, saj je bil velik zagovornik in branitelj evangeljskega opomina: »Dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega.« (Mr 12,17) V tem Jezusovem stavku je namreč vsebovana njegova spodbuda, da je treba dati vsakemu tisto, kar mu pripada.

Slomšek je pred vsem drugim izvrševal pravičnost do Boga, ko je vedno dajal nebeškemu Očetu potrebno bogoslužno češčenje in se trajno zahvaljeval v molitvah za vse številne milosti, s katerimi se je vedno čutil obdaranega. To je uspešno prenašal tudi na svoje sodelavce in soprebivalce pod isto streho, kar je razvidno iz predpisanega dnevnega reda, ki ni predvideval le ure dela, ampak je ob večerih predvidel skupno molitev, ki je



vsebovala tudi zahvalo za prejete darove v dnevu, tednu, mesecu in letu. Kot svojo dolžnost pravičnosti do Boga je razumel tudi svoje postenje ob petkih, ki ga je izmenično namenjal Bogu zase in za svoje vernike v zadoščenje za lastne grehe in za grehe njemu zaupanih vernikov. Njegovo veliko skrb, da bi bil Bog vedno prav češčen tudi z zunanjimi znamenji, je opisal Kovačič, ki je že imel pred seboj zbrana mnoga pričevanja v procesu za Slomškovo beatifikacijo, na primeru delovanja v Vuzenici:

Da bi se služba božja čim dostojneje opravljala, je kot dober pevec kmalu po svojem prihodu zboljšal cerkveno petje, dal popraviti in nabaviti novo mašno obleko, perilo in orodje in osnažil cerkev. Obsežna vuzeniška župnija je imela revno zvonjenje. Slomšku je uspelo, da je že prvo leto svojega župnikovanja navdušil župljane za nabavo novih zvonov. [...] Najsvetejše se je hranilo v borni monštranci iz medenine. Slomšek je potrkal na srca župljanov in zložili so potrebni denar za novo, srebrno monštranco. [...] Prav posebej mu je bila pri srcu lepota hiše božje. (1962, 140–141)

S podobno vnemo, kot je Slomšek skrbel za pravičnost do Boga, se je zalagal tudi v pravičnem odnosu do ljudi. Vsakemu si je prizadeval dati in storiti, kar mu je pripadalo, zato odkrivamo pri njem trajno in gorečo skrb, da bi vsem postal vse po Pavlovem zgledu (1 Kor 9,22). Z otroki je znal biti kot otrok; prijazen in ustrezljiv je bil enako do preprostih kot premožnih mož in žena, tudi ko se je nahajal v družbi, kjer so bili navzoči oboji. V njem ni bilo nič narejenega, marveč je bilo takšno ravnanje naravni izraz njegove osebnosti in njegovega globokega občutka pravičnosti. Posebej mu je bila pri srcu vzgoja otrok in zato je pogosto spominjal starše, da morajo iz kreposti pravičnosti skrbeti za otroke. Že kot kaplan na Bizeljskem jih je v svoji pridigi spodbujal k izpolnitvi njihove težke obveznosti:

Vam, stareši vi, je Bog otroke izročil, vse to sturiti je pred vsem vam prepotočil. Cerkev vam jih je v oskrbljenje dala, Deželstvo vam jih je vlastilo, da bi bogaboječe ljudi izredili in tok skozi novi zarod bolši svet omladili. Gorje ino johime vam, ako to ne sturite! Strašno pred Bogom, Cerkvjoj ino Deželstvom se vi pregrešite! Zakaj, ako ste hotli življenje njim vneti, morate tudi za njih pošteno zrejenje skrbeti. Pleme pokončajo, ki slab zarod imajo; kaj pa z vami Bog? Teško, vem, teško de vam je vse to dopolniti, dokler per



vas zdaj časa, zdaj vednosti ni otrokom vse to sturiti. Al kar starši sami ne zmorete, šola vam pripomore. (NŠAM, Slomšek IV A, 18)

Slomšek je svoj nadpovprečni čut za pravičnost posebno razvidno izkazal kot nadžupnik v Vuzenici, ko je v civilnem pravnem boju branil pravice Cerkve: ker je vedel, da je pravica na strani župnije, je znal uspešno izpeljati dolgotrajen primer neurejenega razmerja s puhenštajnskim baronom Georgom Kometterjem.<sup>13</sup> Zaradi nazornosti navajamo daljši Kovačičev zgoščeni prikaz zapletene zadeve:

Vuzeniška župna cerkev je imela precejšnjo gosposčino z več podložniki in nižjo sodno pravico. Upravo te gosposčine, ki je bila glavni vir dohodkov za župnijsko cerkev, si je okoli leta 1813 prilastil puhenštajnski graščak Kometter. Tako je nastalo nenaravno razmerje; nadžupnik je moral državni oblasti predlagati cerkvene račune, z glavnimi dohodki je pa razpolagal graščak v kvar cerkvi. Okrožni urad v Celju je to priznal in že leta 1833 odkazal nadžupniku kot predstavniku zaščitne oblasti nad vuzeniško cerkvijo upravo cerkvene gosposčine. Proti temu je graščina vložila priziv na namestništvo (gubernij) v Gradcu, ki pa ga je odbilo in z odlokom 10. februarja 1836, št. 732, prisodilo nadžupniku upravo gosposčine. Nato je graščak prijavil priziv na dvorno pisarno. Dejansko tega priziva ni vložil, dosegel je pa vendar, da se je izvršitev namestniškega odloka odložila in je končno vsa zadeva zaspala. Po več kot štiriletnem zavlačevanju je Slomšek 29. januarja zaprosil okrožni urad v Celju, naj se vendar že izvrši gubernijski odlok iz leta 1836 in uprava gosposčine izroči nadžupniku. Okrožni urad je nato ukazal izročitev in kot izvršitelja določil slovenjegraškega javnega notarja Rajmunda Neunerja. Ta je za izročitev določil dan 1. junija 1840. Graščak pa je znal to preprečiti, češ da za to sedaj ni časa. Odpeljal se je 1. junija v Gradec, graščinskim uradnikom pa je naročil, naj člane komisije, če pridejo v graščinsko pisarno, vržejo

13 Akti o tej zadevi in še več podobnih glede drugih beneficijev raznih cerkva se nahajajo v NŠAM, Slomšek XXIII - C (okoli 150 dokumentov); pa tudi v NŠAM, Slomšek XXXVI - tukaj so dopisi s škofijskim ordinariatom o teh zadevah. Vse to kaže, da pri Slomšku ni šlo za ravnanje iz principa, ampak da je bilo stanje na področju cerkvenih beneficijev zares alarmantno, in to v očitno materialno škodo župnij. Kar je zahtevalo večje neposredne prispevke vernikov, čeprav naj bi se takrat župnije v glavnem materialno upravljale z beneficiji, ki so jim bili prav v ta namen zagotovljeni ob ustanovitvi.





na cesto. Komisarju Neunerju in nadžupniku pa je pisal drzno in žaljivo pismo in odrekel izročitev. Takoj 2. junija je Slomšek vložil na okrožni urad ponovno nujno zahtevo, naj se stvar vendar uredi, obenem pa zahteval, naj graščak povrne stroške, ki so nastali po njegovi krivdi zaradi zavlačevanja. Na vrnitev stroškov okrožni urad ni pristal, pač pa je Neunerju naročil, naj za izvršitev določi kak drug dan. Določen je bil torej 3. avgust. Medtem pa je graščak 20. junija 1840 vložil priziv na nadomestništvo, dasi je to že leta 1836 izdalo svoj odlok. S tem se je izročitev zopet zavlekla za nedoločen čas. Obenem je graščina skušala doseči, da se obnovi ves proces in razveljavi rzsodba namestništva iz leta 1836. Ker na povrnitev stroškov okrožni urad graščaka ni hotel obsoditi, je ta dobil še več poguma, da kljubuje višjim oblastem in zadevo zavlačuje. Šele 9. decembra 1840 je okrožni urad naznanil, da je namestništvo priziv zavrnilo in odbilo prošnjo za obnovo procesa, ker je zadevni gubernijski odlok iz leta 1836 že zdavnaj pravno-močen. Nato je komisar Neuner določil 8. januar, ko bi se imela izvršiti izročitev cerkvene gosposčine. Graščak je zopet znal vse prevreči. Vložil je priziv na dvorno pisarno. Zopet je morala počivati vsa zadeva, dokler ne bi prišla rešitev. Graščak je skušal z večnimi prizivi utruditi nadžupnika, komisarja in okrožni urad, da bi se končno naveličali teh pravnih in pustili vse pri starem, kakor si je on želel. Toda pri možu tako jeklene volje, kakor je bil Slomšek, se je oblastni graščak vračunal. Ko je izvedel, da je graščak napravil priziv na dvorno pisarno, je takoj 7. januarja 1841 tudi sam napravil priziv na isti naslov. Ta vloga je bila ugodno rešena. Slomšek je popolnoma zmagal. Graščak je sicer nekaj časa še zavlačeval izročitev in vlagal prizive proti izvršitvi višjih odlokov, pa ni nič pomagalo. Končno je bila 30. oktobra 1841 izročitev izvršena in napravljen o tem zapisnik. (1962, 142-144)

Vsekakor se je Slomšek zavedal, da je lahko kdaj v svoji vnemi po pravičnem ravnanju tudi trd v odnosu do koga. Vendar je tako ravnal zavestno, ker je menil, da je v dani situaciji tako bilo pravično. To se je pokazalo največkrat ob slovesu, ko je to tudi priznal, se opravičil, a tudi razložil razloge za tako držo. To lahko opazimo pri njegovem ravnanju že v službi spirituala v bogoslovju, nato pri odhodu iz Vuzenice, kakor tudi kasneje



v dobi škofovanja. Kot primer, iz katerega je zaznati njegovo držo, navajamo odlomek iz pridige, ki jo je imel pri slovesu iz Vuzenice na Miklavževo leta 1844:

Tretjo zameri imajo tisti kmetje, ki po stari navadi vsakega gospodarja sovražijo, ki ima kaj od njih terjati. Ino takih veliko sim imel tudi jaz. Slišal sim na svoja lastna ušesa, de sim odrtnik; marsikdo me je zaklel, ino je vesel, de me v prihodno več svojiga gospoda imel ne bo. Res je, de sim marskoga lahko terdo imel, pa zaupam, de ne po krivici. Ako gospodar svoje družine ojstro k delu ne pri-ganja, ako jim vse pusti – pohajati ino poležavati, dokler mu streha iz hiše izkaple, okni potrapani, otroci razcukani, pravite: to je slab gospodar. Še slabši, nemarnej je fajmošter, ki svoje farmane brez vse skerbi pusti, de hiša božja oboža. Glejte, za božjo čast sem se vpiral, pa vas dopolniti svoje dolžnosti persilil. Ako kdo misli, de sim mu vzal, naj pomisli, de bo tukaj ostalo, ino mi nikar ne zameri. – Pa tudi vam, vi faroški ino cerkveni kmetje, mislim, de nisim krivice storil, ako sim se za pravico poskušal; ino, ako kdo ve za kako krivico, prosim, naj pride ino me prepriča, rad mu bom, kakor premorem, desetkrat povernil. – Ako se vam je pa hudo zdelo plačvati, pozabite mene, ino ne pomnite me, de se v miru Gospodovem ločimo. (NŠAM, Slomšek IX, 38)

Slomšek je živel v času, ko je bil odnos med judovstvom in krščanstvom še zelo hladen, če ne celo sovražen. Zato lahko tudi njegov odnos do Judov, vsaj v teoretičnem smislu, označimo za zelo razumnega, saj se je s svojo duhovno teološko intuicijo glede tega odnosa zelo približal smeri drugega vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora. Gojil je spoštovanje do Judov, ki so ostali zvesti Jahveju, saj so živa predpoda nova zavezna Božjega ljudstva, in do velikih osebnosti v Stari zavezi, ki s svojo vero in živim odnosom z Jahvejem svetijo tudi danes. (Turnšek 2020, 181–200)

### 3 Srčnost

Srčnost je npravna krepost, ki v težavah zagotavlja trdnost in stanovitnost v prizadevanju za dobro. Srčnost nam krepi odločnost v upiranju skušnjavam in premagovanju ovir v npravnem življenju.



Krepost srčnosti napravlja človeka sposobnega za premagovanje strahu, celo strahu pred smrtjo, za prestajanje preizkušenj in preganjanj. Srčnost pripravi človeka, da gre prav do odpovedi in celo do žrtvovanja svojega življenja, ko je treba obraniti pravično stvar. (KKC, 1808)

V krščanski zavesti je krepost srčnosti odličen protipol strahu, ki ima lahko mnogo izvorov, a nobeden ni v Bogu. Strah sicer človeka hromi v reakcijah ali pa ga požene v brezglavi beg, nasprotno pa ga srčnost ohranja na okopih duhovnega boja. Pri tem se ne zanaša na lastne moči, marveč se z zaupanjem zanaša na Božjo pomoč. V tej drži je sposoben Bogu ponuditi svoje sodelovanje, četudi to predvideva veliko odpovedi in napora. Moč, ki v takšnih primerih pride do izraza, je dar Svetega Duha. V tem je tudi razlika med krepostjo srčnosti in naravnim pogumom nekaterih ljudi, na primer vojakov. Ti zaupajo sebi in svoji sposobnosti, krepost srčnosti pa korenini v zaupanju Bogu.

Ta krepost omogoča, da človek iz ljubezni do Boga in z zaupanjem vanj izpelje težavne stvari in je sposoben prenesti huda nasprotovanja. Tudi to svetlečo perlo, kakor je kreposti imenoval sam, najdemo v krepostni obleki škofa bl. Antona Martina Slomška. Predstavili bomo nekaj primerov.

Že v rosni mladosti se je Slomšek moral soočiti z bolečo izgubo najprej matere, nato še očeta, kar mu je kot prvorojencu prineslo poleg bolečine še veliko težo odgovornosti za dom z brati in sestrami. Slomškov novomašni pridigar Prašnikar je že v novomašni pridigi izpostavil prav Slomškovo herojsko srčnost, ki se je pokazala že v tistih zanj osebno tako turbulentnih mladostniških časih.

Tudi ti si občutil hude čase in pomanjkanje, ni se ti dobro godilo. Najhujše pa je zate bilo sporočilo, ki sem ti ga prinesel v Celje. Anton, ti veš, katero sporočilo mislim. Spomniš se tiste ure, ko sem pripotoval k tebi in ti z veliko žalostjo povedal, da nimaš več matere, da jo boš spet videl na sodni dan, ko bo vstala od mrtvih. Zdaj pa sem jaz pokopal njeno truplo, ki te je devet mesecev pod srcem nosilo, te na prsih dojilo, in ga prepustil črvom v jed. Kaj je lahko hujšega, bolj žalostnega za sina, ki najde v materi vso svojo tolažbo, vse veselje. Toda počasi! To še ni vse. Božja previdnost je v nekaj



letih poklicala s tega sveta tudi tvojega očeta. Postal si popolnoma zapuščen. Nikogar nisi imel razen Boga v nebesih in doma polno hišo majhnih bratov in sester. Postal si popolna sirota. Sam zase nisi mogel skrbeti, pa bi moral še za svoje brate in sestre. Bil si kakor drugi Job, na katerega so prihajale le nadloge, žalost in križi. Zdaj si sicer en cilj dosegel. Toda ne misli, da je tvojih težav konec. Nič manj jih ni kot do sedaj. Zdaj se šele prav začnejo! (Primc 2011, 58)

Praktično vsi, ki so sodelovali s Slomškom, tudi z nemško govorečega področja, so mu priznavali redko sposobnost grajenja dobrih odnosov in uresničevanja včasih skoraj nemogočih človeških dejavnosti, in to v dokaj težkem času. To potrjuje, da je razvil ne tako splošno mero kreposti srčnosti, ki mu je pomagala preko marsikdaj težkih osebnih in javnih okoliščin. Praktično ni bilo ovire, ki bi Slomška zaustavila v njegovi apostolski vnemi: ko je šlo za odrešenje njegovih vernikov, je kazal izredno moč in neizčrpno energijo. To dokazuje tudi javno priznanje, ki je nastalo takoj po njegovi smrti v časopisu *Das Vaterland*, kjer avtor priznava, da je Slomšek med ljudmi veljal praktično za čudodelnika, saj se je zdelo, da se omejena sredstva škofije v njegovih rokah pomnožujejo in da mu je uspelo zagnati mnoge dejavnosti v dobro svojih vernikov. Ob tem naj bi napori, ki jih je v to vlagal, presegali človeške moči. Tudi najbolj oddaljene kraje je v šestnajstih letih večkrat obiskal, čeprav so bili takrat dosegljivi le z volovsko vprego in peš. Njegov prihod je bil zato vedno praznik za ljudi. (Ott 1862, 242)

Med sadove Slomškove gorečnosti lahko štejemo tudi njegovo neumorno delavnost. »Iz ljubezni do Boga in do bližnjega pa iz gorečnosti za vzvišeni poklic je izvirala njegova neutrudljiva delavnost, ki je najbrž poleg bolezni tudi pripomogla, da so mu človeške moči predčasno opešale. Nikdar ga nihče ni videl brez dela, bodisi doma ali na potovanju. Njegovo načelo je bilo: Delajmo, dokler je čas, počivali bomo v grobu.« (Kovačič 1962, 302) V svojem »redu za škofovsko življenje« si je zapisal še drugo vodilo: »Delaj – ne to, kar je prijetno, ampak kar je najbolj potrebno.« (Slomšek 1999, 39)

Svojo srčnost za Božje stvari in za stvari Cerkve je Slomšek pokazal tudi v primeru, ko ga je praški nadškof kardinal Schwarzenberg prosil, naj mu priskoči na pomoč kot apostolski sovizitator benediktinskih samostanov v avstrijski monarhiji, kar mu zaupal papež Pij IX. leta 1852. Slomšek



je bil leta 1851 po hudi bolezni, ki je bila skoraj smrtna, telesno zelo oslabeled, zato je to povedal tudi kardinalu, a dodal, da bo vendarle sprejel, če bo vseeno vztrajal. Kardinal se je očitno dobro zavedal kočljivosti tega poslanstva in da bo težko našel primernejšega škofa za to delo, zato ni popustil v svoji prošnji. Tedaj je bilo na tem področju 19 benediktinskih samostanov, zato je Slomšek predlagal, da bi si kardinal izbral vsaj tri sovizitatorje. Čeprav je kardinal ta predlog sprejel, se je postopno izkazalo, da je bila naloga vstopiti v benediktinske samostane, ki so bili vsi po vrsti potrebni reorganizacije in preнове, tako delikatna, da si je ni upal sprejeti noben drug škof v takratni monarhiji. Tako je v letih 1856 in 1857 Slomšek sam vizitiral 16 samostanov. In to kljub temu, da sta v tem času poleg rednega dela v škofiji že potekala tudi težavno in obsežno delo za preureditev mej lavantinske škofije, kar je zadevalo tudi sosednje škofije, ter prestavitev škofovskega sedeža iz Šent Andraža v Maribor. Da je to poslanstvo od Slomška zahtevalo praktično nadčloveške fizične in psihične napore, je več kot razvidno. A s srčno močjo, ki jo je dobival od zgoraj, je to zmožel. Brez kreposti srčnosti mu to nikakor ne bi moglo uspeti.<sup>14</sup>

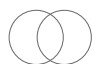
Kosar, ki je vse to spremljal od blizu, je situacijo takole opisal:

Ni mogoče opisati telesnih težav, ki mu jih je povzročala vizitacija samostanov, ker mu pri bolečinah v trebuhu ni bilo nič tako mučno in škodljivo kakor veliko dolgotrajnega sedenja. Če zdaj pomislimo na številna in tako dolga potovanja, zlasti naporene poti čez hribe v Salzburg in na Tirolsko pri včasih zelo neugodnem vremenu – potem pa samo vizitacijo, pri kateri je takoj po opravljeni maši imel konsideracijo, nato pa je ves dan, razen za obed in kratkega počitka po njem, nadaljeval skrutinij, ki se je zvečer spet končal z enourno konsideracijo, in šele po večerji je zmolil svoj oficij: tako bomo kolikor toliko mogli presoditi, kakšen je bil njegov telesni napor.

Še večje pa so bile duhovne težave. Saj se je bilo treba z njemu povsem neznanimi osebami najrazličnejše starosti, narave, znanstvenega in verskega profila pogovarjati o najresnejših rečeh – v nekaj dneh je bilo treba dobiti kolikor mogoče popolno in zvesto

---

14 Tozadefna dokumentacija se nahaja v NŠAM, Slomšek XXXIII-B, 1–27.



podobo vseh krajevnih, hišnih in osebnih razmer in pravilno dojeti gmotno, znanstveno in asketsko plat samostana. Vse to mu je bilo namreč potrebno, da so njegove konsideracije lahko bile praktične in so obrodile sadove, še bolj pa, da je v poročilu o vizitaciji – vedno ga je pisal zadnjega dne, ki je bil najnapornejši – lahko izrazil vse tiste reformne predloge, ki jih je po Bogu in lastni vesti spoznal za potrebne in koristne. Saj je vedel, da ima službo, ki je enako usodna za Cerkev in državo, v njej bi bili prevelika popustljivost ali strogost enako kvarni, hkrati pa mu nalaga veliko odgovornost pred Bogom. Delal je vse, kar je mogel, da je svojo službo opravljal vestno in v duhu Cerkve. (2012, 335–336)

#### 4 Zmernost

Zmernost je npravna krepost, ki brzda privlačnost naslad (ugodja) in daje ravnotežje pri uporabi ustvarjenih dobrin. Zmernost usposablja voljo za gospodstvo nad nagoni in ohranja teženja v mejah dostojnosti in poštenosti. Zmeren človek usmerja svoje čutne težnje k dobremu, ohranja zdravo razsodnost ter »se ne ravna po svojem poželenju in po svoji moči, da bi sledil pohlepu svojega srca«. (KKC, 1809)

Krepost zmernosti lahko v življenju Cerkve prepoznavamo vse od prvih skupnosti naprej. Dokaj hitro so se izoblikovali tako imenovani evangelijski sveti: pokorščina, ubožstvo in čistost, ki v osnovi veljajo za vse kristjane, v obliki dodatne zaobljube pa za redovnike. Evangelijski sveti pokažejo na tri temeljna področja človekovega življenja, kjer naj bi bila zmernost vedno aktualna: primerno uveljavljanje svoje volje, zmerena uporaba vseh dobrin in čisto življenje spolnosti. Gre za področja, ki so zaradi velikega ugodja, ki ga nudijo, lahko hitro izpostavljena raznim zlorabam, te pa ne pomagajo človeku pri doseganju cilja in smisla življenja, ki je v življenju ljubezni, usmerjenem v odrešenje.

Kreposti zmernosti je Slomšek dajal veliko pozornosti že od mladih let, zlasti pa od duhovniškega posvečenja dalje. Dejansko se lahko človek le z njeno pomočjo osvobodi gospodovanja strasti in z gotovostjo napreduje po poti doseganja večne nagrade. Zato ne preseneča, da v njegovem



duhovnem vodilu *Mihi Sancta et Cara* kar mrgoli spodbud in določil, ki naj bi mu v duhovniškem življenju pomagali dosegati in ohranjati obvladanost na vseh treh omenjenih področjih. Kot primer navedimo *Molitev za čistost* in *Sredstva za ohranitev* čistosti:

Jezus, ljubitelj čistosti, prvak vseh pastirjev, svojim naslednikom si obljubil vse, karkoli bodo prosili Očeta v tvojem imenu. Podeli mi, prosim, dar zdržnosti in čistosti. Zaradi nebeškega kraljestva sem obljubil živeti zdržno in čisto, da bi lahko vneto in z nedeljivim srcem služil tvoji Cerkvi in tako postal tebi podoben. Zavedam se, da je to težko breme; vem tudi, da je duh voljan, toda meso je slabo, vendar zaupam tvojim obljubam: »Kdorkoli je zapustil ženo ali otroke zaradi mojega imena, bo prejel stokratno in dobil v delež večno življenje.« Amen.

1. »Blagor čistim v srcu, ker bodo Boga gledali.« Jezus.

Popolna predanost v Jezusovo ljubezen.

Poživljanje čistosti naj bo molitev, dihanje duše.

2. V hujših skušnjavah in nečistih predstavah je rešitev v begu pred ženskami.
3. Post je hladilo žgoče poželjivosti. Post je krepčilo duše, smrt krivde, temelj čistosti. Ambr.
4. Študij slovenščine kot drugotna zaposlitev, da se ne bi iz brezdelja porodila poželjivost.
5. Molitev, »kajti nihče ne more biti zdržen, če mu tega ne podeli Bog« (Mdr 8). (10–11)

Od njegovih kaplanskih let so bila njegova zadržanja glede zmernosti vedno jasna in trdna tako glede sebe samega kot tudi v oznanjevanju. Iz Slomškovega pastoralnega dnevnika (zlasti za leto 1826) izvemo, da je že kot kaplan na Bizeljskem s prižnice in v spovednici naslavljal osnovne



stranpoti, ki so se razpredle med župljani: predvsem neprimerno uživanje alkohola, nečistost, sovraštvo, pravdanje in bahanje (NŠAM, Slomšek III, 1).

V pridigah je večkrat spodbujal starše, da naj otroke v zmernosti vzgajajo, saj je to za vse njihovo življenje odlična dota. V *Šolski pridigi* 6. novembra 1825 jih je na Bizeljskem takole poučeval, beseda pa mu je kar samodejno stekla v rime:

Kakor po meri piti in jesti človeka živi,  
tok njega nezmera kazi;  
v mladosti se morjo otroci na mero navaditi,  
le po meri zamorejo zdravi odrasti.  
Kakor se od mladih nog navadijo,  
tok večdel ostanejo:  
pojedeži, pijanci, lenuhi,  
ako so zmiram bli polni trebuhi,  
zakaj stara navada železna podkuv.  
Stareši morajo otroka že vaditi  
si v mladosti jesti in piti perkratiti. (NŠAM, Slomšek IV A, 18)

Dokaz, da je Slomšek v herojski meri živel krepost zmernosti tudi sam, je dejstvo, da je bil izredno zahteven do samega sebe, tako da je bilo njegovo življenje resnično zmerno, polno odrekanja, v marsičem podobno življenju asketskih svetnikov. Kot spiritual v celovškem bogoslovju je malo spal, saj je noči posvečal drugemu delu, na primer popravljanju nalog s tečaja slovenščine, ki ga je vodil.

Spal je na slamnjači, sam si je pospravljaj posteljo; redko je zajtrkoval, pil malo vina in nič kave. Pogosto je preskočil tudi večerjo in jo namenil bolj potrebnim bogoslovcem. Njegova obleka, čeprav čista in dostojna, je bila vendar preprosta in skromna. Vodil je osebno evidenco prilivov in odhodov dohodkov, in leto je po navadi končal z uravnoveženima stranema ali celo v minusu. Veliko je potrošil za študente v stiski in za knjige, pomagal je tudi sorodnikom. (Kovačič 1962, 77)

Tudi kot škof ni prenehal z zmernim načinom življenja, še naprej je to krepost krepil sam in jo tudi zavzeto oznanjal vernikom. Odsev tega zadržanja



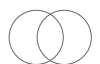


najdemo tudi v Slomškovem znanem pastirskem pismu *Svetla resnica v zmešani svet* iz revolucionarnega leta 1848:

Boste rekli: škof lahko govori, ker pri nadevani mizi sedijo, se v kočiji vozijo in ne vejo, kako nam ubogim kmetom je. Oh, preljubi, če to mislite, mene, svojega škofa, ne poznate. Tudi mene je kmetiška mati povila in na slamo položila. Do trinajstega leta sem ubog hlapčič bil. Prešibek za plužiti sem oraču gonil, sem mlatil in kosil, ter sem si kakor vi zmesnega kruha užil. Pa vam povem, da sem bil bolj zdrav in vesel, kakor sem zdaj na škofovem sedežu. Dobro vem za vaše težave, pa tudi za svoje. Peljem se res z dvema konjema; ali ne zame, ampak za vas, da prehitro ne oslabim in vas laže obiščem, ker vas imam veliko obiskovati. In čeravno konjev nimam, bom pa ob palici prišel, dokler bom mogel; in če opešam, boste vi po mene prišli in me od fare do fare nesli. Tega se ne bojim. Res da imam gosposko mizo, pa ne samo zase, ampak več za druge gospode, ki mi pomagajo in me obiskujejo ter morajo po svojem stanu živeti kakor vi po svojem. In čeravno to izgubim in bom moral kakor vi zmesni kruh zopet jesti, se tudi tega ne bojim, ampak le samo enega se najhujše bojim: da bo mojih dragih ovčic veliko pogubljenih, posebno zdaj v teh nevernih časih, kadar hudi duh svojo obilno žetev ima. (NŠAM, Slomšek XXVIII-B-1; Kosar 2012, 244–245)

Slomšek se je pri gojenju kreposti zmernosti zgledoval najbolj pri sv. Frančišku Saleškem. Tako v Šent Andražu kot v Mariboru je imel v stolnici svoj prostor, kjer se je pogosto ustavil v molitvi, da bi počastil Najsvetejše. In mnogi so opazili, da se je tam vedno nahajalo delo sv. Alfonza Ligorija *Obiski presvetega Zakramenta* in ob njem tudi *Filoteja* sv. Frančiška Saleškega. Slednjega je Slomšek želel posnemati tako v gorečem vodenju škofije kot tudi v osebnem duhovnem življenju. Njegov življenjepisec, ki ga je dobro poznal iz neposrednega doživljanja, je v življenjepisu vključil tudi naslednji zapis.

V zadnjih letih življenja je med nekim neprijetnim in nadležnim razpravljanjem nekaj ostro odgovoril enemu od svojih svetnikov; vendar je ta odgovor veljal le stvari sami. Ampak tudi to je zadostovalo, da je vznemirilo njegovo nežno vest. Že popoldne



je poiskal domnevno užaljenega, s prijaznim nasmehom stopil k njemu in rekel: »Morava se spet pobotati, zakaj pisano je: ‘Sonce naj ne zaide nad vašo jezo.’« Na sprehodih je pogosto s potrtnim srcem potožil prijateljem, da se je pri tem ali onem ukoru spet dal zapeljati k nekaj ostrim besedam, čeprav dostikrat sploh ni bilo res. Bilo je opazno, da mu v takih trenutkih dobro dene, če mu kdo pove nekaj tolažilnih besed. Mislimo, da se ne motimo, če izrazimo mnenje, da ga je ravno strah, ker ni hotel zbuditi tega nevarnega notranjega sovražnika, precejkrat gnal predaleč v krotkosti in obzirnosti do pregrešnikov. Če je kdo pripomnil, da je bil v tem ali onem primeru preveč obziren, je rekel: »Držim se načela svetega Frančiška Saleškega. Bogu je lažje polagati račune zaradi prevelike blagosti kakor zaradi prevelike strogosti.« Zdi se nam verjetno, da ga je ravno enakovrstnost naravnih nagnjenj vlekla k posebne- mu češčenju tega svetnika. (Kosar 2012, 352)

Med sv. Frančiškom Saleškim in Slomškom lahko glede zmernosti odkrijemo še druge podobnosti. Mednje spada gotovo izbira in oprema sobe, v kateri je prebival; zlasti po preselitvi v Maribor je bival v sorazmerno majhni in neugledni sobici, podobni skromni meniški sobi. Zelo očitna je bila njegova zmernost v hrani, kar je zaradi zdravja in opozoril zdravnika nekoliko ublažil v zadnjih letih svojega življenja, zlasti v Mariboru. (Kosar 2012, 355–356) Za zelo zmernega v vsem, zlasti v hrani, pijači, spanju (v svojem redu si je določil 8 ur pozimi in 7 ur poleti, a v resnici je spal precej manj, in to nikoli v pernati, mehki in topli postelji), tudi praznovanju, je Slomška označil tudi njegov dolgoletni domači strežnik Matija Rebernak, ki je po Slomškovi smrti v njegovi postelji odkril pripomoček za bičanje. To je razkrilo, da je do svoje zmerne in obvladane držbe prišel z veliko mero zatajevanja, kar potrjuje več Slomškovih izjav, da se mora močno boriti proti svoji impulzivni naravi. (Kovačič 1962, 305) To strežnikovo odkritje pa je potrdilo, da je Slomšek resno jemal, kar si je zapisal že v *Mihi Sancta et Cara*. V tem vodilu najdemo tudi, da si je med nujna sredstva duhovnega življenja postavil tudi post ob petkih skozi vse leto in vsak petek pred spanjem »disciplino« (12), kar pomeni v takratni ascetiki bičanje. Dejstvo, da je uporabljal tudi to sredstvo duhovnega boja, čeprav takrat ni bilo več nekaj povsem običajnega, danes pa je sploh že povsem

izginilo, nakazuje njegovo radikalnost v boju za kreposti in trdno odločnost, da prvotno odločitev svetega življenja, vsaj kar se njega tiče, izpelje do konca.

O različnih Slomškovich krepostih in tudi o zmernosti so pričale mnoge priče v škofijskem delu procesa za njegovo beatifikacijo. Kot primer navajamo duhovnika Karla Kumra (\*1870), ki je med ljudmi zbiral ustno izročilo o Slomškovem krepostnem življenju in je 10. januarja 1936 pričal v procesu, kjer je posebej izpostavil »njegovo trdno in izredno vero« ter »da je bila nenavadna in večja kot pri drugih tudi njegova zmernost« (CpPo, 227–242).

## Sklep

Z izbranimi vpogledi v Slomškovo življenje in nekaj izbranimi pričevanji smo predstavili njegovo življenje kardinalnih kreposti v herojski meri. To so z veliko intuitivno gotovostjo izrazili že duhovniki, zbrani v »Unio apostolica Lavantina«, s pismom (22. 3. 1926; CpPdil, 84–89) lavantinskemu škofu Karlinu, v katerem so izrazili svoje trdno in osnovano prepričanje o krepostnem življenju škofa Slomška, ki je temeljilo na trajnem prizadevanju za doseg herojskih stopenj kreposti. Po njihovem je trajno napredoval v duhu vere, čistosti, ponižnosti, uboštva in pokorščine ter gojil duha zatajevanja, odrekanja sebi, rasel v gorečnosti v ljubezni in trdni pobožnosti.

Po dolgotrajnem procesu (od 1925 do 1996) je tudi Kongregacija za svetnike pozitivno sklenila svoje ugotavljanje herojske stopnje kreposti v življenju Slomška in glede tega izdala 13. maja 1996, tik pred prvim obiskom sv. papeža Janeza Pavla II. v Sloveniji, *Decretum super virtutibus*, ki ga je zaključila takole:

Facta demum de hisce omnibus rebus Summo Pontifici Ioanni Paulo II accurata relatione per subscriptum Pro-Praefectum, Sanctitas Sua, vota Congregationis de Causis Sanctorum excipiens, mandavit ut super heroicis Servi Dei virtutibus decretum conscriberetur.

Quod cum esset factum, Beatissimus Pater declaravit: *Constare de virtutibus theologalibus Fide, Spe et Caritate tum in Deum*



*tum in proximum, necnon de cardinalibus Prudentia, Iustitia, Temperantia et Fortitudine eisque adnexis, in gradu heroico, Servi Dei Antonii Martini Slomšek, episcopi Lavantini, in casu et ad effectum de quo agitur.*

Od razsvetljenstva in moderne naprej je bilo razmišljanje o krepostnem življenju na splošno nekoliko odrinjeno, kar ni pozitivno vplivalo na življenje v krščanskih skupnostih. V ospredje je bil postavljen razum, kakor da bi bilo mogoče znanstveno programirati moralno življenje; človekovo strastnost so želeli razumeti zelo mehanicistično; v kantovski perspektivi so to, da je človek subjekt čustev in strasti, marsikje dojemali kot bolezen duše. Strasten odgovor v dobrem in slabem je najmočnejši na kulturnem nivoju, kadar je sistematično gojen in s tem vtisnjen v kolektivno imaginarno. Učinkovito mu lahko stopi nasproti le krepost modrosti. (Cucci 2022, 227–229)

Kriza moderne se je na tem področju hitro pokazala, saj so se začela množiti in vedno bolj precizirati pravila obnašanja, kajti etičnih načel, ki jih je že Aristotel dojemal kot umetnost dobrega in lepega življenja, ni mogoče utemeljevati zgolj na racionalni ravni, ampak le znotraj različnih tradicij. V sodobnosti se razprava o krepostih omeji v glavnem na pravičnost v njeni politični razsežnosti; povezava z ostalim krepostmi večinoma izostane, čeprav prav te vzgojijo človeka, da more uresničevati pravičnost onkraj zgolj normativnih, zakonskih določil in celo prisilnih sistemov. Na nujnost ponovnega razmisleka o krepostih kažejo ugotovitve, ki vse pogosteje govorijo o dobi »po krepostih«. <sup>15</sup> Kajti krepost ni le neka pridobljena avtomatska navada, ampak je pozitiven »habitus«, ki zadeva celotno osebo s psihološkega, moralnega in duhovnega vidika; gre torej ne le za teorijo, ampak tudi za praktično življenje. Krepost je sad spoznanja in vzgoje ob enem ter omogoča trajen način dobrega življenja, in ne le občasnih ali naključnih odločitev. S krepostmi vodi človek svoje življenje tako, da dosega svoj presežni namen, tudi z odrekanjem egoizmu, s tem pa dosega svobodo in izkuša pristno ugodje. Prav to dokazuje tudi Slomškovo življenje, ki je bilo kljub mnogim težavam in naporom polno veselja.

15 Pomembno delo, ki osvetljuje to problematiko, je Alasdair MacIntyre, *Dopo la virtù: Saggio di teoria morale* (Rim: Armando, 2007).



Ker pa človek nosi hrepenenje po polnosti življenja v sebi kot stvariteljski dar, je premislek o krepostih, ki omogočajo to hrepenenje tudi udejanjiti, vedno znova mogoče obnoviti. To dokazuje tudi prebujeno zanimanje za kreposti v zadnjem obdobju, kar prinaša s seboj tudi ponovni zagon premisleka o moralnosti in njenem pomenu zlasti za skupnostno razsežnost človeka (Cucci 2022, 230–231). S tem odpiranjem področja razmisleka o krepostih je vsekakor spet dana nova možnost, da teologija odgovori na aktualna in akutna vprašanja, ki se zastavljajo ob rastoči agresivnosti posameznikov in družbe kot celote, ob odpiranju vprašanj o teoriji spola in drugih držah v odnosu do spoštovanja vsakega človekovega življenja od spočetja do naravne smrti.

Vedno bolj se zavedamo, da ne živimo samo v dobi hitrih sprememb, ampak tudi v spremembi dobe, kar pomeni, da se kulturna dojemljivost v človekovi zavesti že nekaj časa spreminja. Če je zadnja stoletja prevladovalo dojetje na osnovi razumskega spoznavanja, se že nekaj desetletij (od tako imenovanega pojavnega »new age« dalje: po 1960) kažejo spremembe v smeri, da se dojetje ljudi začne napajati tudi v bolj iracionalnem okolju, v katerem je temeljni način spoznavanja simbolna govorica. S kulturnega vidika bi lahko govorili o simbolnih in razumskih dobah ali pristopih. S tega gledišča je pred nami epohalna sprememba v smeri bolj simbolnega, celostnega dojetja. Pri tem je pomembno, da spremembe ne ocenjujemo vrednostno, kajti zgodila se bo, kot se je v preteklosti, ampak da se je zavedamo in jo upoštevamo tudi pri iskanju odgovorov na krize, ki se kar vrstijo. Da bi razumeli naš današnji položaj, je treba upoštevati tudi teološko hermenevtiko procesov v kulturi in družbi. Ti procesi seveda vključujejo obdobja kriz. Nanje pa lahko gledamo skozi oči vere kot na izzive in priložnosti; niso samo izraz *kronosa*, saj se obdobja vedno znova pojavljajo, ampak so tudi *kairos*, torej so del Božjega odrešenjskega procesa in s tem dejavnik zorenja na poti človekovega celostnega razvoja. Treba je razvijati fenomenologijo in hermenevtiko Božje navzočnosti v svetu, zlasti ob kriznih zgodovinskih dogodkih. Teološko razmišljanje o krepostih je lahko del iskanja odgovorov, saj te vključujejo elemente Božjega razodevanja, ki velja v vseh danostih. Življenje kreposti pa inkarnira v konkreten prostor in čas rešitve, ki vključujejo razodeto Božjo vizijo stvarnosti v danih okoliščinah.



Vsekakor nam razmislek in raziskava o božanskih in kardinalnih krepostih bl. Antona Martina Slomška lahko odkrivata pomembnost krepostnega oblikovanja življenja tako v osebnem življenju posameznika kakor v okviru družin, kjer se dogaja temeljna vzgoja novih generacij, in tudi v celotni družbi, ki se bo morala, če bo želela preživeti, vrniti h krepostnemu življenju. Več kot opozarjajo nas na to okoljski problemi in družbeni konflikti ter osebne tragedije, ki jih doživljamo.

## Kratice

<b>CpPdil</b>	<i>Copia publica transumpti Processus diligentiarum</i>
<b>CpPo</b>	<i>Copia publica transumpti Processus ordinaria</i>
<b>KKC</b>	<i>Katekizem Katoliške cerkve</i>
<b>NŠAM</b>	Nadškofijski arhiv Maribor
<b>S. th.</b>	Tomaž Akvinski, <i>Summa Theologiae</i>



## Reference

### Arhivski vir

Nadškofijski arhiv Maribor, Fond Slomšek.

### Ostale reference

- Cucci, Giovanni.** 2022. Le virtù cardinali: I pilastri della vita buona. *La Civiltà Cattolica* 173: 219–231.
- Gomilšek, Franc Ksaver.** 1928. Slomškove za-sluge in vrline. *Glasnik Presvetega Srca Jezusovega* 27: 120–122.
- Kosar, Franc.** 2012. *Anton Martin Slomšek knezoškof lavantinski*. Slomškovo zbrano delo 3/2. Celje; Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.
- Kovačič, Franc, ur.** 1930. *Arhiv za zgodovino in narodopisje*. Zv. 1. Maribor: Zgodovinsko društvo.
- . 1962. *Služabnik Božji Anton Martin Slomšek knezoškof lavantinski*. Ponatis. Buenos Aires: Baragovo misijonišče.
- Lendovšek, Mihael.** 1890. Antona Martina zbrani spisi. V: *Pastirski listi*. Celovec: Mohorjeva družba.
- Ott, Adalbert.** 1862. Anton Martin Slomschek, der treue Hirt. *Das Vaterland* 3 (19. October): 242.
- Primc, Aleš, ur.** 2011. *Jakob Prašnikar: Svetnikov učitelj in prijatelj*. Ljubljana: Inštitut za gospodarske in družbene študije.
- Simonič, Barbara.** 2020. Dialoge razsežnosti empatije pri Edith Stein. *Edinost in dialog* 75/2: 311–321. <https://doi.org/10.34291/edinost/75/02/simonic>.
- Slomšek, Anton Martin.** 1999. *Mihi Sancta et Cara*. Maribor: Slomškova založba.
- Špidlik, Tomáš.** 1998. *Osnove krščanske duhovnosti*. Maribor: Slomškova založba.
- Turnšek, Marjan.** 2000. Slomšek kot teolog v pastirskih pismih (1846–1862). V: Hanzl Filipič, ur. *Anton Martin Slomšek na Koroškem: Zbornik simpozija 26. in 27. novembra 1999 v Katoliškem domu prosvete v Tinjah*, 167–196. Celovec: Mohorjeva družba.
- . 2020. Slomškov odnos do judovstva. *Edinost in dialog* 75/2: 181–200.
- . 2022. Teološke kreposti bl. Antona Martina Slomška. *Bogoslovni vestnik* 82/4: 799–822.





*Znanstvena knjižnica 66*

Tanja Pate

## **Kronična bolezen v družini**

Kronična bolezen pomembno poseže v vsakodnevno življenje posameznika in njegove družine. Bolezen se nepovabljen vrine pred osnovno nalogo staršev, partnerjev, sorojencev. Celotna družina se mora soočiti z izgubo možnosti, ki bi jih življenje predpostavljalo, spremeniti že vzpostavljene čustvene, miselne in vedenjske vzorce ter razviti nove, ki bodo omogočali prilagoditev na novo situacijo, nadaljnji razvoj in funkcionalnost.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 112 str.

ISBN 978-961-6844-72-7, 11 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

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

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





*Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)*  
*Besedilo prejeto Received: 24. 8. 2023; Sprejeto Accepted: 8. 9. 2023*  
UDK UDC: 27-144.81:26-277.2  
DOI: 10.34291/Edinost/78/02/Krasovec  
© 2023 Krašovec CC BY 4.0

Jože Krašovec

## Percepcija edinosti Božjega bitja v starejši judovski in krščanski hermenevtiki

*The Perception of the Unity of God's Being  
in Early Jewish and Christian Hermeneutics*

**Izvleček:** Članek odpira vprašanje ustreznosti filozofske hermenevtike v percepciji enosti in edinosti Boga, kot se razodeva v svetopisemskih besedilih, ki niso filozofski traktati, ampak večinoma literarne prezentacije različnih načinov Božjega razodetja v stvarstvu in v zgodovini izraelskega ljudstva. Bog je že s stvarjenjem s človekom vzpostavil dialog z besedo, z vidnimi znamenji in z nevidnimi načrti. Poglavitno sredstvo izražanja Božjega bitja v njegovem bistvu in delovanju so antropomorfizmi, ki omogočajo konkretne predstave z odprtimi obzorji in s toplino medosebnih odnosov. Filozofija pa teži k abstrakciji, ki Boga prikaže kot nespremenljivo Idejo, ki se v konkretnih zgodovinskih in življenjskih situacijah oddaljuje od človeka, ker ga ne more odrešiti. S tem se izniči vrednost svetopisemskih atributov, kot so pravičnost, zvestoba, sočutje, usmiljenje in ljubezen. S stališča humanistike in teologije gre torej za vprašanje veljave temeljnih osebnih in družbenih vrednot. S to težavo se je soočil že judovski filozof Filon Aleksandrijski, pozneje največji judovski filozof Maimonides, med kristjani pa nekateri cerkveni očetje in srednjeveški »sholastiki«. Članek kritično presoja izvore abstraktne filozofske hermenevtike, ki so prej ovira kakor olajšava v iskanju celostne metode v strokovni eksegezi in v misijonarski katehezi. S tem nakazuje možno razlago, v čem je bistvo apelala po vrnitvi k virom v osebnem, družbenem, religijskem in medreligijskem dialogu.

**Ključne besede:** enost in edinost Boga, Božji atributi, antropomorfizem, Bog kot oseba v Svetem pismu, Bog kot Ideja v filozofiji

**Abstract:** *The article raises the question of the relevance of philosophical hermeneutics in the perception of the oneness and unity of God as revealed in the Biblical texts, which are not philosophical treatises, but mainly literary presentations of the different ways of God's revelation in creation and in the history of the people of Israel. Already at creation, God entered into dialogue with man through the Word, through visible signs and invisible plans. The main means of expressing God's being in its essence and action are anthropomorphisms, which allow for concrete representations with open horizons and the warmth of interpersonal relationships. Philosophy, on the other hand, leans toward abstraction, presenting God as an immutable Idea which, in concrete historical and life situations, distances itself from man because it cannot redeem him. This nullifies the value of biblical attributes such as justice, faithfulness, compassion, mercy and love. From the point of view of the humanities and theology, then, the question is one of the validity of fundamental personal and social values. This problem was already faced by the Jewish philosopher Philo of Alexandria, then later by the greatest Jewish philosopher Maimonides, and among Christians by some of the*

*Church Fathers and the medieval »scholastics«. The article critically examines the origins of abstract philosophical hermeneutics, which are an obstacle rather than a relief in the search for a holistic method in professional exegesis and in missionary catechesis. In doing so, it suggests a possible explanation of the essence of the appeal for a return to the sources in personal, social, religious and interreligious dialogue.*

**Keywords:** *unity and oneness of God, attributes of God, anthropomorphism, God as a person in the Bible, God as an idea in philosophy*

## Uvod

Osrednjo judovsko veroizpoved v Peti Mojzesovi knjigi 6,4-8 navajajo vsi najpomembnejši filozofi in teologi, ki so pisali o Božji enosti, edinosti, dobroti in pravičnosti.<sup>1</sup> Besedilo se glasi:

Poslušaj, Izrael: Gospod je naš Bog, Gospod edini! Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in vso močjo! Te besede, ki ti jih danes zapovedujem, naj bodo v tvojem srcu. Zabičuj jih svojim otrokom in govori o njih, ko bivaš v svoji hiši in ko hodiš po poti, ko legaš in ko vstajaš! Priveži si jih za znamenje na roko in naj ti bodo za načelek med očmi! Napiši jih na hišne podboje in na mestna vrata! (5 Mz 7,9)

Pavel pa v 1 Kor 8,5-6 poudari edinstvo v Bogu Očetu, v Božjem Sinu in med nami: »Tudi če so tako imenovani bogovi ali na nebu ali na zemlji – kakor je res veliko bogov in veliko gospodov – je vendar za nas en Bog, Oče, iz katerega je vse in mi zanj, in en Gospod, Jezus Kristus, po katerem je vse in mi po njem.«

To besedilo je dalo pečat celotni Peti Mojzesovi knjigi in je zaznamovalo judovsko religijo vsaj skozi 2500 let vse do danes. Bolj kakor se morda zdi, pa je narekovalo poudarke v celotni knjigi Nove zaveze. To besedilo vključuje neločljivo povezanost dveh načel: prvič, da je Bog samo eden in edini; drugič, da Bog ni brezoblična Ideja in Usoda, ampak najvišje osebno duhovno bitje, ki ga je mogoče in treba brezpogojno ljubiti. Bog, ki je edini, je izbral eno ljudstvo, Izrael, in z njim sklenil večno zavezo.

<sup>1</sup> Prispavek je nastal v okviru raziskovalnega programa št. P6-0262 *Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga*, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).



Tako je Izrael postopoma za vse človeštvo postal znamenje edinosti, ki pomeni najdrznejšo provokacijo za vse antične in novodobne politeizme in panteizme. Namesto Usode antičnih mitov, filozofij in misterijev Sveto pismo postavlja Božjo Previdnost. Namesto cikličnega pojmovanja časa in zgodovine postavlja teleološko smer zgodovine z obljubo dopolnitve vsega stvarstva v polnosti časov. Namesto determinizma brez osnove za kakršnokoli moralo postavlja svobodo človekovega duha in globinski čut za osebno in družbeno moralo ter v središče celotne vizije vesolja in človekove duhovne kulture postavlja neodtujljiv čut za odgovornost. Vse bistveno, kar je v Stari zavezi zapisano za Izrael, je Jezus vključil v Novo zavezo, ki Staro zavezo dopolnjuje najbolj očitno s tem, ko na široko odpira vrata svobode, odgovornosti in ljubezni do Boga in človeka vsem narodom sveta.

Zgodovina filozofije kaže, da so se filozofi zaradi racionalističnega pristopa na različne načine oddaljili od svetopisemske celostne percepcije Božje enosti in edinosti. Z nadvlado racionalizma se je srečeval že antični judovski filozof Filon Aleksandrijski (med 15 in 10 pr. Kr.–45 po Kr.), v srednjem veku pa Maimonides (1138–1204). Krščanski filozofi srednjega veka – sv. Anzelm (1033–1109), sv. Tomaž Akvinski (1225–1275), sv. Bonaventura (1221–1274), Albert Veliki (1193–1280) in Duns Skot (1266–1308) – so si pomagali z razlikovanjem med enovitostjo Božjega bistva in pluralnostjo Božjega delovanja v ustvarjenem svetu v dialogu z omejenimi človeškimi bitji. Na tej podlagi se je uveljavilo načelo analogije bitja (*analogia entis*). Dionizij Areopagit (konec 5. in začetek 6. stoletja) in Nikolaj Kuzanski (1401–1464) abstraktni racionalizem premostita s tem, da se zatečeta v mistično doživljanje Boga. S pojavom idealizma in panteizma v novem veku pride do abstrakcij, ki še bolj otežijo interakcijo med racionalno logiko, intuicijo in duhovno izkušnjo. Za prikaz problema se ta prispevek omejuje na percepcijo nekaterih starejših judovskih in krščanskih razlagalcev Božjega bistva.

## 1 Biblične osnove dojemanja Božje enosti in edinosti

Za svetopisemsko dojetje Boga in človeka je značilno dojetje vzajemnosti med edinostjo in pluralnostjo. Bog je stvarnik in edini absolutni gospodar zgodovine, zato samo v njem vsak posameznik in vsa človeška



družina najde svoje mesto, dostojanstvo in namen. Izvolitev Izraela in sklenitev zaveze z njim pomenita zanj posebno dostojanstvo, ki vključuje tudi posebno odgovorno poslanstvo, da si prizadeva za popolnost. Suzan Haber v članku *God, Israel and Covenant: Unity in the Book of Deuteronomy* (1999) izpostavi osrednje sporočilo Stare zaveze, da za Izrael izvolitev pomeni posebno odgovornost in poslanstvo, da resnico o Bogu in človeku posreduje vsem narodom. Trije avtorji so obsežno predstavili misijonski značaj Stare in Nove zaveze: David Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (1991); Christopher J. H. Wright, *The Mission of God* (2006); Walter C. Kaiser, *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations* (druga izdaja 2012). Skupno spoznanje teh avtorjev je, da celotno Sveto pismo poroča o Božjem poslanstvu, ki omogoča poslanstvo Izraela in celotnega človeštva. Temeljna vprašanja so, kdo je Bog, k čemu je poklical svoje ljudstvo in kako se narodi vključujejo v Božje poslanstvo.

Enotnost Svetega pisma se kaže v tem, da je celotno Sveto pismo, od Geneze do Razodetja, rezultat same narave Boga in Božjega ljudstva. Dialoška narava odnosov med enim Bogom in v njem zedinjenim Izraelom je razlog, da v Svetem pismu Bog ni prikazan kot abstraktna najvišja resnica niti kot kozmična predstava večnega gibalca, temveč predvsem kot najvišja pravična sočutna, usmiljena oseba (Krašovec 2007, 2010; 2020a; 2020b; 2022). Zato v Svetem pismu igrajo izredno pomembno vlogo osebni atributi in antropomorfizmi. Biblična izrazito personalistična dialoška osnova dojemanja in čaščenja Boga predstavlja posebno priložnost za oznanjevanje (homiletiko in katehezo), biblično hermenevtiko in medverski dialog v okviru treh monoteizmov: judovstva, krščanstva in islama. Irena Avsenik Nabergoj je prednosti personalno-dialoške osnove svetopisemske religije pomenljivo predstavila v svojem članku *Izvori in strukture biblične pridige* (2020). Dialog te edinstvene vrste govorništva predstavlja za vse vernike, predvsem pa oznanjevalce, tudi edinstveno odgovornost: »Pridiganje, ki temelji na Svetem pismu, ima med vsemi vrstami govorništva poseben status, to pa od pridigarja zahteva tudi posebno odgovornost. Temelji namreč na veri, da Sveto pismo pričuje o razodetju enega samega Boga, ki je ljubezen in ki ljubezen do resnice zahteva tudi od svojih vernikov. Govornik mora Sveto pismo razlagati s tako zvestobo in občutljivostjo, da vernik po njem sliši Božji glas, ter hkrati s tankočutnostjo do sočloveka v sodobnem svetu.« (Avsenik Nabergoj 2020, 519).



Kolikor bolj Sveto pismo poudarja, da je Bog samo eden, da je absolutno popoln in kot stvarnik združuje celotno človeštvo, toliko bolj smo pozorni na pluralizem imen in atributov, ki jih Sveto pismo uporablja v navajanju Božje dejavnosti v svetu in s tem daje videz pluralnosti. Veliko število Božjih imen, nazivov in atributov sestavlja popoln mozaik enega samega osebnega Boga in torej izraža edinost Božjega bitja. Zaradi edinosti enega osebnega Boga lahko govorimo o edinosti Svetega pisma Stare in Nove zaveze. Harold Henry Rowley v svoji knjigi *The Unity of the Bible* (1955) zavrača vse vrste tipološke in alegorične razlage, ki žive zgodbe, konflikte in spravna dejanja spravljajo pod skupni imenovalec konceptov in statičnih stanj. Sam svetopisemska besedila dojema kot »dinamično enotnost«, se pravi edinost znotraj različnosti. Edinost ali enotnost Svetega pisma je »enotnost (*unity*) procesa in razvoja« (Rowley 1955, 15). Rowley je s svojo študijo močno spodbudil razmišljanje o naravi biblične edinosti in enotnosti. David Syme Russell v knjigi *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (1964) pomenljivo razlaga enotnost odrešenjske zgodovine na podlagi sporočila, da so vsi ljudje ustvarjeni po Božji podobi in so torej eno v Bogu, v Novi zavezi pa še eno v Jezusu Kristusu. Zlasti preroki so v zgodovinskih dogodkih prepoznavali Božji načrt in so »zgodovinske dogodke razlagali *sub specie aeternitatis* ter v videzu zgodovinske zmešnjave zapažali neki red in cilj« (Russell 1964, 2020). Russell sklepa: »Navsezadnje obstaja enotnost, ki je širša od enotnosti zgolj svetovne zgodovine; gre za enotnost, v kateri je časno prevzeto v večno s pomočjo tistih moralnih in duhovnih lastnosti, ki sestavljajo Božji namen – namen, ki sicer najde svojo uresničitev v zgodovini, vendar mora svojo utemeljitev iskati zunaj zgodovine.« (1964, 224)

Enotnost omogočajo torej moralne in duhovne lastnosti. Iz tega logično sledi sklep, da enotnost ruši in ljudi razdvaja moralna in duhovna alienacija: sebičnost, prevračanje pravice, zatiranje šibkih, gospodovalnost, malikovanje materije itd. Na koncu svojih spodbud k zvestobi in ljubezni do Boga v Peti Mojzesovi knjigi Mojzes v poglavju 32 v pesniški obliki slika nasprotje med Božjo popolnostjo in nepopolnostjo Izraela. V vrsticah 3-6 toži:

Oznanjal bom Gospodovo ime,  
 priznajte veličino našemu Bogu!  
 Skala je, popolno je njegovo delo,  
 saj so vsa njegova pota prava.



Zvest Bog je in v njem ni krivice,  
 pravičen je in iskren.  
 Spridili so se mu, niso več njegovi otroci  
 spričo svojih prestopkov,  
 sprevržen in popačen rod!  
 Ali tako vračate Gospodu,  
 bedasto in nespametno ljudstvo?  
 Mar ni on tvoj oče, ki te je ustvaril,  
 ki te je naredil in te utrdil?

Roger Good je v svojem članku *Plurality yet Unity in God* (2005) v okviru celotne Stare zaveze zbral primere Božjega imena v množinski obliki in pluralno rabo Božjih atributov v kontekstih, ki kažejo, da pluralnost služi poudarjanju Božje edinstvenosti in edinosti. Članek zaključuje z razlago: »Pluralnost v poimenovanjih za Boga, v pronominalnih referentih in v Božjih razodetjih ali manifestacijah, čeprav ni dokončna pri dokazovanju trojnosti Boga, vsaj napoveduje in pripravlja pot za novozavezno razodetje troedinega Boga, kjer so trije, ki so različni, a ne ločeni, in ki delujejo skupaj kot eno.« (Good 2006, 56)

Walter C. Kaiser je to vrsto besedil v Stari zavezi predstavil v monografiji *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations* (druga izdaja 2012). Kaiser tu pokaže, da je bilo poslanstvo Izraelcev vedno dejavno širiti med pogane veselo novico o obljubljenem Mesiju. Že v prvem poglavju trdi, da prvo biblično pooblastilo za misijonsko razmišljanje in dejavnost najdemo v 1 Mz 12,1-3, kjer Bog obljublja, da bo blagoslovil Abrahama, po njem pa tudi vsa ljudstva (Kaiser 2012, xix). V drugem poglavju opisuje Božji načrt v obdobju očakov in v Mojzesovem času. Obljuba Abrahamu v blagoslov vseh narodov razkriva Božjo misijonsko namero (12). V poročilu o Mojzesovih nastopih pred faraonom Bog izjavlja, da bodo Egipčani »spoznali«, kdo je pravi Bog, in da bo njegovo ime »razglašeno po vsej zemlji« (2 Mz 9,14.16). Ko so Izraelovi rodovi zapustili Egipt, je tudi »mnogo ljudi od drugod šlo z njimi« (2 Mz 12,38). Bog je z Izraelovimi rodovi sklenil zavezo z obljubo: »Če boste zares poslušali moj glas in izpolnjevali mojo zavezo, boste moja posebna lastnina med vsemi ljudstvi, kajti moja je vsa zemlja.« (2 Mz 19,5) Obljuba Davidu v 2 Sam 7 spominja na zavezo z Abrahamom. Božji blagoslov, ki velja tudi za vse narode, je tema tudi v Ps 67,96 in 117. Glede univerzalnega



dojemanja vloge obljubljenega Mesija so pomembni preroki, ki niso bili glasniki samo za Izrael, temveč tudi za narode. Opazna je misijonarska vizija Amosa, Miheja, Izaije, Jeremije, Jona in Zaharije. »Gospodov služabnik« pri Drugem Izaiju deluje misijonarsko in narodom oznanja pravičnost in luč (Kaiser 2012, 56–57). Pavlovo citiranje Stare zaveze pri poučevanju in pisanju kaže na njegovo prepričanje, da je bilo oznanjevanje evangelija poganom v središču njegovih teoloških razglabljanj.

## 2 Vpliv grške filozofije na razlago judovskega filozofa Filona Aleksandrijskega

Helenistični judovski filozof Filon Aleksandrijski (Philo Judaeus; med 15 in 10 pr. Kr.–45 po Kr.) je napisal zelo vplivno delo z naslovom *O nespremenljivosti Boga* (*Quod Deus immutabilis sit*), v katerem razlaga svoje stališče, da antropomorfnih svetopisemskih izrazov in besedil, ki Bogu pripisujejo časovnost in čustva, ne smemo razlagati dobesedno, temveč kvečjemu metaforično kot podobe, kajti življenje Boga »ni čas, ampak arhetip časa (*ou chronos, alla to archetypon tou chronou*)« (Filon Aleksandrijski 1988a, 26–27). Vse antropomorfne podobe »so mitične fikcije brezbožnežev (*asebôn hautai mythopoiiai*), ki božanstvo, ko ga predstavijo v človeški obliki, v resnici prikazujejo kot bitje, ki ima človeška čustva« (Filon Aleksandrijski 1988a, 40–41). Posebno zgovorno je Filonovo antitetično razumevanje razmerja med časovnostjo in večnostjo:

Bog pa je tudi ustvarjalec časa (*dēmiourgos de kai chronou theos*), saj je oče očeta časa, to je vesolja, in je povzročil, da je gibanje enega vir nastajanja drugega. Tako je čas do Boga v odnosu vnuka. Kajti to vesolje, ker ga zaznavamo s svojimi čutili, je mlajši sin Boga. Starejšemu sinu, s tem mislim razumsko vesolje, je dodelil mesto prvorojenca in hotel, da ostane v njegovi lasti. Tako je ta mlajši sin, svet naših čutov, ko se je dal v gibanje, razsvetlil tisto entiteto, ki ji pravimo čas, do svetlosti svojega vzpona. In tako pri Bogu ni prihodnosti, saj je meje vekov podredil sebi. Božje življenje namreč ni čas, temveč večnost, ki je arhetip in vzorec časa; in v večnosti ni ne preteklosti ne prihodnosti, temveč le sedanja eksistenca. (1988a, 24–27)



Najbrž ni naključje, da je Soren Kierkegaard v nekem vzgojnem govoru izrazil stališče o nespremenljivosti Boga pod istim naslovom »Nespremenljivost Boga« v absolutnem smislu:

On spreminja vse, sam pa je nespremenjen. Ko se zdi, da je vse stabilno (kajti zunanji svet je le na videz za nekaj časa nespremenjen, je v resnici vedno v toku) in v prevrnitvi vseh stvari, On ostaja enako nespremenjen; nobena sprememba se Ga ne dotakne, niti senca spremembe; v nespremenjeni jasnosti je On, oče luči, ostal večno nespremenjen. (1958, 256)

Druga njegova izjava je:

Ne, na neki način večno nespremenjen, vse je za Boga večno prisotno, vedno enako pred Njim ... Kajti nespremenljiva jasnost Boga je obračun, popoln do zadnje podrobnosti, ki ga predstavlja On, ki je večno nespremenljiv in ki ni pozabil ničesar od stvari, ki sem jih jaz pozabil, in ki se nekaterih stvari ne spominja drugače, kot so v resnici bile, kot se jih spominjam jaz. (1958, 262)

Kierkegaardovo matematično absolutno razumevanje Božje nespremenljivosti je tako zmotilo Rema B. Edwardsa, da je leta 2008 v ugledni reviji *Religious Studies* objavil članek z naslovom *The Pagan dogma of the Absolute Inchangeableness of God* (Edwards 2008, 305–313), ki se začne z besedami: »Soren Kierkegaard je v svojih *Poučnih razpravah* objavil pridigo z naslovom *Nespremenljivost Boga*, v kateri je ponovil dogmo, ki je prevladovala v katoliških, protestantskih in celo judovskih izrazih klasične nadnaravoslovne teologije od prvega stoletja pred Kristusom do prihoda procesualne teologije v dvajsetem stoletju.«

Edwards v svojem prispevku najprej izpostavi svojo tezo, da so vsi judovski in krščanski filozofi in teologi, ki absolutizirajo tezo o nespremenljivosti Božjega bitja, odvisni od pogledov antične grške filozofije, ki so v nasprotju z bibličnimi postavkami o Bogu stvarniku, saj ta ni abstraktno bitje, ampak je dejaven v svetu. Že na začetku članka piše:

V tem članku želim poudariti, da so vse te različice teme o nespremenljivosti Boga izšle iz grške filozofije. Nobena od njih ni nastala

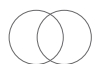




v svetopisemski religiji, čeprav so jih tako dolgo brali v Svetem pismu, da se še vedno slepimo, da so nastale v judovsko-krščanski tradiciji. Klasični supernaturalizem ni enak svetopisemski religiji. Nastal je kot posledica združitve izbranih svetopisemskih motivov z grškimi predstavami o božanski popolnosti, ki so jih oblikovali Filon in zgodnji cerkveni očetje, ki so mu sledili. Svetopisemska religija je predstavljala Boga kot osebo, ki sodeluje z naravo in človeško zgodovino, ko se razvijata v času, in nikjer ni nakazovala, da je to le zavajajoč človeški pogled, ki ga je treba zavrniti kot metaforičnega, ko se zavemo, da se z Božjega stališča celotna drama sveta odvija hkrati in brezčasno, ne pa zaporedno. Svetopisemsko razumevanje Božje večnosti je, da gre za Boga, ki samozadostno obstaja od vekomaj do vekomaj, brez začetka in brez konca; toda nikjer v Svetem pismu ni navedeno ali nakazano, da je Božja večnost sestavljena iz hkratnosti preteklosti, sedanjosti in prihodnosti, ki so v Bogu vse naenkrat. Res je, da je to mogoče prebrati v Svetem pismu, vendar tega iz njega ni mogoče izluščiti. V Svetem pismu se celo Božje spoznanje in Božja volja spreminjata kot odziv na človeške odločitve, ki se sprejemajo v času, čeprav tega, ko Sveto pismo beremo s predsodki klasičnega supernaturalizma, ob soočenju s tem sploh ne moremo prepoznati. (2009, 305–306)

Ob primerih izjave v Jakobovem pismu (1,17-21) in pri preroku Malahiju (3,6) Edwards pomenljivo izrazi nasprotje med »pogansko« in biblično razlago Božje nespremenljivosti. V nasprotju z vsemi pogledi skozi zgodovino od antike do sodobnosti, ki Bogu pripisujejo absolutno nespremenljivost, se postavi na stran svetopisemskih predstav Božjega bitja v akciji, ki ga ne jemlje le metaforično, ampak tudi v realnem smislu v odnosu do pojma »popolnosti«. Po njegovi razlagi je Bog Svetega pisma vedno v akciji, absolutno nespremenljiv pa je v svoji ontološki in moralni popolnosti.

V resnici obstajata dva logično neodvisna pogleda na nespremenljivost Boga, ki ju ne smemo zamenjevati med seboj, čeprav ju klasična teologija že skoraj dva tisoč let združuje. Obstaja neskončna pojmovna razlika med trditvijo, da (1) se Bog ne spreminja *glede svoje dobrote ali pravičnosti* (kar je bil svetopisemski pogled na popolnost in nespremenljivost Boga), in trditvijo, da (2) se Bog ne spreminja *v nobenem možnem pogledu* (kar je bil grški pogled



na naravo božje popolnosti). Vzeta v kontekst, Malahija in Jakob potrjujeta le prvo od teh trditev; prvi potrjuje le, da je Bog nespremenljivo Bog pravičnosti, ki bo sodil hudodelcem (2,17 do 3,6), drugi pa ne potrjuje nič več kot to, da se na Boga lahko popolnoma zanesemo, da nas ne bo zapeljeval v zlo, ampak nam bo podaril dobre in popolne darove (1,13-17). Res je, da je v te vrstice mogoče vnesti zgornjo trditev (2), čeprav kontekst za to ne daje nikakršne utemeljitve; vendar pa bi to pomenilo vnesti v Sveto pismo poganški pogled na Božjo popolnost in nespremenljivost. (2008, 306)

Edwards ugotavlja, da se je odklon Filona Aleksandrijskega od dinamičnega bibličnega načina prikazov Božjega bitja kot dejavne osebe v zgodovini sveta k statičnemu grškemu konceptu o nespremenljivosti Boga zgodil pod vplivom grške filozofije. Toda Filonu sta sledili celotna patristika in srednjeveška filozofija. Takole argumentira:

Težava je v tem, kje so Anzelm, Akvinski in vsi ostali dobili merilo, po katerem so se odločili, da Sveto pismo govori dobesedno, ko zanika spremembo Boga, in zgolj v prenesenem ali metaforičnem pomenu, ko Bogu pripisuje spremembo, kompleksnost in resnično sočutje? Merilo zagotovo ni prišlo iz samega Svetega pisma, saj so svetopisemski pisci pisali prav tako zaupljivo in nesebično o spreminjajočih se izkušnjah in odločitvah Boga, ko je sodeloval s svetom svojega stvarstva, kot o njegovi nespremenljivi dobroti in pravičnosti. Resnica je, da je merilo izhajalo iz grških predstav o popolnosti, ki jih je na razlago svetopisemske religije najprej naložil Filon, judovski teolog v Aleksandriji v prvem stoletju po Kristusu, ki je ustvaril konceptualno nestabilno nadnaravoslovno teologijo s spojitvijo (ali zamešanjem) grških in hebrejskih predstav o Božji popolnosti, nato pa številni zgodnji cerkveni očetje, kot so Justin, Klement Aleksandrijski, Origen, Ambrož itd., ki so Filonovo stališče nekritično sprejeli. Do Avgušтина se je Filonovo prepričanje o popolni nespremenljivosti Boga izkristaliziralo v nezmotljivo in nesporno dogmo. (2008, 308)

Med grškimi filozofi sta ideja o popolni nespremenljivosti Boga posebno vidno zagovarjala Parmenid s svojim pojmom o nespremenljivem Enem in Platon, ki v drugi knjigi *Države* utemeljuje obstoj popolnoma



nespremenljive popolnosti (Edwards 208, 309–311). Vendar tudi Edwards v svoji kritiki »poganskega« vpliva ne izpostavi nedvomno najpomembnejše posebnosti svetopisemskih teoloških postavk v primerjavi z vsemi antičnimi religijami. Klasični grški filozofi, kot so Parmenid, Aristotel in Platon, Boga prikazujejo v bistvu kot idejo, formo, prvi vzrok vsega bivajočega. Pisatelji mitov in pesniki pa se ne menijo za ta abstraktni svet filozofije in izhajajo iz preproste življenjske izkušnje in globinske intuicije, ki daje slutiti, da onkraj vsega pojavnega sveta nevidno deluje Usoda, ki človeku ne dopušča nobene svobode. Življenjski izkušnji preprostih vernikov politeističnega panteona je svet mitov bližji kakor svet večnih idej v družbi filozofov. Zato so tudi v politeističnih religijah gojili molitev k bogovom, čeprav filozofija ni razmišljala o možnosti Božjega sočutja, usmiljenja, odpuščanja in sprave na osebni in družbeni ravni. Lahko bi torej rekli, da imamo v antičnih poganskih religijah razkol med čisto filozofijo, antropomorfno teozofijo pa tudi čisto duhovnostjo brezpogojno pravičnih in solidarnih ljudi.

Svet svetopisemskih pripovedi, poezije, preroštva, modrostne refleksije in molitvenika Psalmov pa najbolj ustreza globinski človekovi duhovni izkušnji dvomov, upanja, hrepenjenja, čuta za krivdo, upanja v odrešenje in spravo. Sveto pismo namreč uči, da Bog ni neka abstraktna čista ideja ali forma, temveč je Oseba, ki je v neprekinjenem dialogu s celotnim stvarstvom, na duhovni ravni pa s človekom, ki ga je ustvaril po svoji podobi. Sveto pismo torej najbolj celostno združuje čisto »modrost in preroštvo« o absolutni avtoriteti enega Boga Stvarnika, zato radikalno zavračanje vseh vrst malikov, absolutno razumevanje Boga kot prvega vzroka vsega bivajočega, absolutno razumevanje Boga kot osebne bitja, ki deluje v svetu z navdih, sočutjem in odrešilno močjo, posledično pa zato tudi absolutno razumevanje morale. Če je že antični svet politeističnih religij poln nasprotij in kontradikcij v omenjenem smislu, Sveto pismo prav nasprotja in kontradikcije zaostri do skrajne možne mere. Namesto filozofije o nespremenljivih čistih idejah ali formah postavlja preroško sporočilo o enem Bogu kot osebi, ki na neštete možne načine deluje v stvarstvu. Postavka monoteizma pa pomeni popolno netoleranco do katerekoli vrste malikov. Iz postavke o absolutni avtoriteti enega Boga kot Osebe pa logično sledi, da je *Summum esse* kot oseba tudi absolutno sveto, pravično in dobrohotno bitje, torej *Summum bonum*. Sveto pismo v odnosu do vseh politeizmov, determinizmov usode, ideologij, panteizmov in materializmov predstavlja



največjo možno provokacijo na ontološki in moralni ravni v teoriji in interakciji prakse. Nasproti si stojita prerok Mojzes in faraon in končno Kristus na križu ter vojaške legije velesil.

Iz navedenega nasprotja med poganskimi monoteizmi in bibličnim politeizmom sledi dejstvo, da so judovski in krščanski filozofi in teologi vendarle veliko manj zapadli enostranski formalistični teoriji o nespremenljivosti božanskega bitja, kakor se je to dogajalo v antični grški kulturi in religiji. V izboru judovskih in krščanskih teologov in filozofov bomo iskali predvsem novosti v spoznavanju stičnih točk in bolj izostrenega poudarka na moralne kategorije nasprotij in kontradikcij.

### 3 Dionizij Areopagit o Božjih imenih

Dionizij Areopagit (konec 5. in začetek 6. stoletja) v svojem delu *De divinis nominibus* predstavi svoje razumevanje vloge imen in nazivov, s katerimi Sveto pismo opisuje Božje lastnosti. Dionizij razlikuje med številnimi lastnostmi božanstva kot celote, ki se nanašajo na Boga kot na enoto. Najprimernejši predmet imen je Bog kot najvišje bitje. Zgledni primeri »dobrote«, »bitja« in »življenja« so imena, ki jih Dionizij označuje kot »razumljiva imena«. Dionizij poudarja, da Bog presega pravi pomen vseh imen, zato preprosto reče, da je Bog »nad bitjem«, »nad življenjem« in »nad intelektom«. Dionizij izrecno zanika, da bi imena lahko pridobili iz kateregakoli drugega vira kot iz hebrejskih in krščanskih spisov. Tudi če bi imena lahko izpeljali iz kontemplacije o razumljivi strukturi sveta, jih v teologiji uporabljamo za vzrok te strukture, in ne za strukturo samo. Ker je vzrok za to strukturo izven dosega človeškega raziskovanja, se za naš opis ne moremo zanesti na lastne moči. Namesto tega smo odvisni od razodetja svetih spisov kot našega vira za razumljiva imena.

V 13. poglavju Dionizij govori o povezavi med edinostjo in popolnostjo Božjega bitja. Bog je Eden in popoln po vsem svojem bistvu tako samoumevno, da je »onkraj« popolnosti, ker je vzrok vsega množstva ustvarjenih bitij. Brez enosti in edinosti ali zunaj njiju Boga Stvarnika množstva ne more biti. Sveto pismo govori o Bogu – najvišjem bitju – kot vzroku vseh stvari, zato so Božja imena, ki jih uporabljamo analogno iz izkustva množstva iz stvarstva, razumljiva (Dionizij Areopagit 2004, 184–190).



#### 4 Božji atributi v negativni teologiji judovskega filozofa Maimonida

V srednjem veku so pomembna dela o vprašanju Božjega bitja in o možnostih lastnosti in atributov, ki jih Sveto pismo pripisuje Bogu, prispevali judovski filozof Moses ben Maimon (Maimonides, 1138–1204) in krščanski filozofi in teologi sv. Anzelm (1033–1109), sv. Tomaž Akvinski (1225–1274), sv. Bonaventura (1221–274), Janez Duns Skot (1266–1308).

Maimonides je bil najpomembnejši srednjeveški judovski filozof, ki je v svojem delu *Vodnik zmedenih* definiral Boga kot entiteto z enovitim, nesestavljenim bistvom, brez množice zmožnosti, moralnih dispozicij ali bistvenih lastnosti. Razvil je smer mišljenja, znano kot negativna teologija. V celem prvem od treh delov tega dela Maimonides razlaga svoje razumevanje edinosti in nedeljivosti Boga in neprimernosti pripisovanja atributov Bogu na podlagi naših izkušenj iz ustvarjenega sveta. Izjave, kot je »Bog je vsemogočen«, so nesmiselne in jih je mogoče razumeti, če jih analiziramo kot prikrite negacije v smislu »v Bogu ne manjka moči«. V 58. poglavju prvega dela *Vodnika zmedenih* povzema svoje razumevanje »negativne poti«:

Vedite, da je opis Boga, naj bo cenjen in vzvišen, s pomočjo negacij pravičen opis – opis, ki ga ne prizadene popustljivost v lahkotnem jeziku in ne pomeni nobene pomanjkljivosti glede Boga na splošno ali na kakršenkoli poseben način. Po drugi strani pa, če ga opišemo z afirmacijami, pomeni, kot smo že pojasnili, da je povezan s tistim, kar ni On, in implicira pomanjkljivost pri Njem. Najprej vam moram pojasniti, kako so negacije v določenem pogledu atributi in kako se razlikujejo od afirmativnih atributov. Nato vam bom pojasnil, da nimamo druge možnosti, kot da Ga opišemo z negacijami, in ne drugače.

V skladu s tem bom rekel, da atribut ne partikularizira nobenega predmeta, o katerem je prediciran, tako da ta na podlagi tega določenega atributa ni povezan z drugimi stvarmi. Nasprotno, atribut je včasih pripisan predmetu, o katerem je prediciran, kljub temu da ga ima slednji skupno z drugimi stvarmi in se ne partikularizira po njem. (1963, 1: 134)



Maimonides torej zavrača pripisovanje atributov Bogu v realnem pomenu. Razume jih kot antropomorfizme, ki jih lahko uporabljamo le v metaforičnem smislu glede na naše človeške zmožnosti dojemanja Božje absolutnosti in popolnosti. Skozi ustvarjeni red razumemo, da je Bog moder, dobrohoten, vsemogočen, večni, eden in nespremenljiv. Da bi razrešil protislovje med absolutno verodostojnostjo razodetega svetopisemskega besedila in njegovim filozofskim pogledom na popolno edinstvenost Boga, je Maimonides za filozofe predlagal tri strategije razlaganja antropomorfni svetopisemskih atributov: da jih razlagajo s prikritim zanikanjem (*via negativa*); da jih sprejemajo kot attribute ustvarjenega sveta; da jih razlagajo kot metafore.

Z epistemološkega vidika je izjava, kot je »Bog je mogočen«, sporna, če implicira, da imamo vpogled v bistvo Boga. Prednost negativne formulacije je, da ne implicira nič takega. Reči, da Bogu ne primanjkuje moči ali da jo ima na način, ki je primerljiv z drugimi stvarmi, pomeni reči, da Božje moči presegajo naše razumevanje. In podobno velja za Božje življenje, modrost, edinost ali voljo. Tako je večina izrazov, ki jih uporabljamo za opisovanje Boga, popolnoma dvoumnih kot med Bogom in nami. Po Maimonidesu trditve, kot sta »Bog je usmiljen« ali »Bog je jezen«, vsebujejo attribute v delovanju, ki jih je treba razlagati kot attribute ustvarjenega sveta. Bistvo ni v tem, da ima Bog čustva, podobna našim, ampak da so učinki Božjih dejanj podobni učinkom naših.

Maimonides te lastnosti označuje kot lastnosti delovanja. Maimonidov problem z definicijo Boga je v tem, da Boga NE MOREMO definirati, ampak lahko SAMO definiramo, kaj Bog počne. Tako lahko Bog deluje ljubeče, zaščitniško, močno in tako naprej, vendar s temi besedami ne moremo dejansko opisati Boga. Lahko npr. rečemo, da je Bog stvarnik, kar kaže, kaj Bog počne ... In če nekdo uporablja deskriptor z Bogom, mora za opis uporabiti dvojno zanikanje, npr. »Bog je mogočen« pomeni, da če želite opisati Boga, morate reči, da Bog ni nemočen. Samo zanikanja nam resnično pokažejo, kdo je Bog.

Bistvo težave v razlaganju svetopisemskih opisov Božjih lastnosti je nazorno opredelil David Kaufmann v svojem pomembnem delu *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimûni* (1877, 1982):



Z eno samo izjemo nobeno od Božjih imen, ki jih najdemo v Svetem pismu, ni bistveno, temveč relativno, tj. ker ne izhajajo iz kontemplacije njegovega lastnega bitja, temveč iz sklepanja na podlagi danosti sveta, so le izrazi različnih odnosov Stvarnika do ustvarjenega. So poimenovanja Božjih učinkov, izraženih v obliki lastnosti, ker iz takih lastnosti po navadi izhajajo analogna dejanja v ljudeh. Kako malo Boga označujejo ta imena v pomenu, ki ga povezujemo z njimi, kaže na primer ime Usmiljeni, ki je Bog po svoji naravi lahko prav tako malo kot Gorečnik. Izražajo le naklonjenosti, ki jih v skladu s človeškim pogledom predpostavljamo pri Bogu kot korenino učinkov, ki izvirajo iz njega, nikakor pa ne njegovega bistva samega. (1982, 157–158)

### Sklepna presoja pogledov

Sveto pismo Stare zaveze izpričuje intenziven dialog med Bogom in Izraelom na osebni ravni, na ravni intuicije in na ravni sintetične refleksije. Bog nagovarja že Adama in Evo, pozneje pa posebej izvoljene osebe, kot osebno bitje z različnimi imeni in nazivi. Zaradi človeških napak dialog ne poteka samo v harmoničnem vzdušju, ampak pogosto v konfliktnih razmerjih. Tako se je oblikovala podoba Boga s temeljnimi poudarki na njegovi svetosti, dobroti, pravičnosti in usmiljenju. Temeljno sporočilo je, da je Bog edini in sveti Bog, ki ukinja vse osnove za mnogoboštvo in od Izraela, končno pa od vsakega človeka zahteva spoštovanje in zvestobo. Kolikor bolj se uveljavlja absolutna avtoriteta enega Boga, toliko več Božjih nazivov se pojavlja v vseh literarnih vrstah in zvrsteh. Ker nazivi za Boga temeljijo na izkušnji človeških lastnosti, je dojemanje in izražanje o Bogu neizbežno antropomorfno, torej analogno.

Antropomorfizmi svetopisemskih pisateljev očitno niso motili. Z njimi so najbolj jasno izražali svojo vero v Boga, ki so ga dojemali in sprejemali kot sveto in dobrotno osebno bitje. Pri tem so na različne načine izražali zavest in prepričanje, da nazivi za Božje lastnosti po analogiji s človeškimi lastnostmi za Boga ne veljajo v relativnem, ampak v absolutnem smislu. Absolutne Božje popolnosti in nazivi zanje tako dobijo tudi časovno dimenzijo večnosti. Iz tega sledi, da je dialektično razmerje med Božjo enostjo, ki vključuje edinost, in pluralnostjo atributov treba presojati celostno



v odnosu do Božje enosti in notranje edinosti. Nova zaveza še bolj kakor Stara zaveza sloni na osebnem dialogu med Bogom in človekom, zato kaže še več razlogov za celosten pristop v dojemanju pluralnosti jezikovnih izrazov za Božje attribute. Oseben dialog med Bogom in človekom zaradi Božje svetosti omogoča pot do duhovne edinosti. Po eni strani stopi v ospredje dialog med tremi Božjimi osebami, na drugi strani dialog treh Božjih oseb s človeštvom. Pluralnost atributov se zlije v enovito celoto doživljanja enosti in edinosti v Bogu.

Zgodovina percepcije in interpretacije Svetega pisma na področjih označevanja (kateheza, homilije), liturgije, študija (komentarji), hermenevtike (filozofija in teologija) in ljudske pobožnosti kaže, da značilni svetopisemski antropomorfizmi, metafore in simboli največ težav povzročajo filozofskemu razglabljanju. Teistična filozofija pa je naletela na resne težave, le ko je Božje lastnosti presojala enostransko razumsko. Prva težava pristopa racionalne logike je razlaga postavke o Božji večnosti in nespremenljivosti v soočanju s svetopisemskimi opisi stalne Božje navzočnosti v prostoru in času in njegovega razodevanja vseh vrst čustev v odnosu do človeka. Druga težava se pokaže v racionalnih poskusih razlage antinomij, kot so nasprotja med fizičnim in metafizičnim, čutnim in duhovnim, dobrim in zlim, časovnim in večnim. V filozofskih razlagah o Božji pravičnosti (teodiceja) Jobova knjiga postane model preseganja človeške parcialne racionalne perspektive s celovito Jobovo izkušnjo osebnega srečanja z Bogom, ki nasprotja izravnava s pogledom na čudovito skladnost stvarstva, ki ne dopušča domneve o kaosu in nesmislu. Racionalnost in bivanjska izkušnja srečanja z Bogom kot osebo skupaj odpreta pogled v končni odrešitveni namen človekovega bitja v okviru celote stvarstva.





## Reference

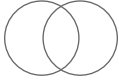
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2020. Izvori in strukture biblične pridige. *Bogoslovni vestnik* 80/3: 519–536. <https://doi.org/10.34291/bv2020/03/avsenik>.
- Bosch, David.** 1991 [2011]. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Dionzij Areopagit.** 1920. *Dionysius the Areopagite on the Divine Names and the Mystical Theology*. Prevedel C. E. Rolt. London: Society for promoting Christian knowledge; New York: Macmillan.
- . 2014. *The Works of Dionysius the Areopagite*. Zv. 1. *On the Divine Names*. Prevedel John Parker. San Bernardino, CA.
- Edwards, Rem B.** 2008. The Pagan Dogma of the Absolute Unchangeableness of God. *Religious Studies* 14: 305–313. <https://doi.org/10.1017/s0034412500010829>.
- Filon Aleksandrijski.** 1988a. On the Unchangeableness of God [Quod Deus Immutabilis sit]. V: F. H. Colson in G. H. Whitaker, ur. *Philo in Ten Volumes*. Zv. 3, 1–101. Cambridge, MA: William Heinemann.
- . 1988b. About Those Whose Names Are Changed and Why They Have Their Names Changed. V: F. H. Colson in G. H. Whitaker, ur. *Philo in Ten Volumes*. Zv. 5, 142–281. Cambridge, MA: William Heinemann.
- Furry, Timothy J.** 2010. Analogous Analogies? Thomas Aquinas and Karl Barth. *Scottish Journal of Theology* 63/3: 318–330. <https://doi.org/10.1017/s0036930610000396>.
- Good, Roger.** 2006. Plurality yet Unity in God. *Affirmation & Critique* 11/1: 50–57.
- Haber, Suzan.** 1999. God, Israel and Covenant: Unity in the Book of Deuteronomy. *European Judaism: A Journal for the New Europe* 32/1: 132–141.
- Kaiser, Walter C.** 2012. *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Kaufmann, David.** 1877 [1982]. *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimūni*. Gotha: Friedrich Andreas Perth [Hildesheim; New York: Gerog Olms Verlag].
- Kierkegaard, Søren.** 1958. *Edifying Discourses*. New York: Harper & Row.
- Krašovec, Jože.** 2007. *Svetopisemska lastna imena: Fonetika, etimologija, prevajanje in transliteriranje [Biblical Proper Names: Phonetics, Etymology, Translation and Transliteration]*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- . 2010. *The Transformation of Biblical Proper Names*. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 418. New York; London: T&T Clark International.
- . 2020a. Hermenevtika dialoga v delih Hermanna Cohena, Franza Rosenzweiga in Martina Bubra. *Edinost in dialog* 75, št. 2: 31–50. <https://doi.org/10.34291/edinost/75/02/krasovec>.
- . 2020b. *Razsežnosti Božje pravičnosti in pravice v hebrejskem Svetem pismu [Dimensions of God's Righteousness and Justice in the Hebrew Bible]*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti; Družina.
- . 2022. *God's Righteousness and Justice in the Old Testament*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.
- Lore, Andrew.** 2010. Divine Omnipotence and Moral Perfection. *Religious Studies* 46/4: 525–538. <https://doi.org/10.1017/s0034412510000181>.
- Maimonides, Moses.** 1956. *The Guide for the Perplexed*. 2. izdaja. Prevod iz izvornega arabskega besedila M. Friedländer. New York: Dover Publications.
- . 1963. *The Guide of the Perplexed*. 2. zv. Prev. Shlomo Pines. Uvodna študija Leo Strauss. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Rowley, Harold Henry.** 1955. *The Unity of the Bible*. Philadelphia, PA: The Westminster Press.



**Russell, David Syme.** 1964. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic: 20 BC-AD 100*. Philadelphia, PA: The Westminster Press.

**Wright, Christopher J. H.** 2006. *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Westmont, IL: IVP Academic.





*Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)*  
*Besedilo prejeto Received: 20. 10. 2023; Sprejeto Accepted: 3. 11. 2023*  
UDK UDC: 27-31-166  
DOI: 10.34291/Edinost/78/02/Bogataj  
© 2023 Bogataj CC BY 4.0

Jan Dominik Bogataj

## Soteriološka aitiologija Logosovega učlovečenja: Vzroki za učlovečenje v delu *De incarnatione* Atanazija Aleksandrijskega

*A Soteriological Aethiology of the Incarnation of the Logos: The Causes of the Incarnation in the De Incarnatione of Athanasius of Alexandria*

**Izvleček:** Avtor v prispevku obravnava najzgodnejši krščanski traktat, Atanazijevo delo *O učlovečenju (De incarnatione)*, z vidika poznejšega razvoja teološke misli o učlovečenju, natančneje o vzrokih za učlovečenje. Srednjeveški sholastični premisleki o Logosovem učlovečenju kot dobrini sami na sebi oz. kot sredstvu za dovršitev našega odrešenja, aplicirani na Atanazijevo delo, ne predstavljajo metodološke pomanjkljivosti anahronizma, marveč pomagajo k boljšemu razumevanju samega besedila. Podrobna analiza teksta namreč pokaže, da lahko preko dveh ključnih odlomkov v Atanazijevem delu (*O učlovečenju* 1.3; 4.2-3) zasledimo oba shematična vidika, ki ju bo pozneje izpostavila in razvila sholastična teologija.

**Ključne besede:** utelešenje, učlovečenje, patristična teologija, sholastika, *cur deus homo*

**Abstract:** *In this paper, the author examines the earliest Christian treatise, Athanasius' De incarnatione, in the light of the subsequent development of theological thought on the incarnation, and more specifically on the causes of the incarnation. The medieval scholastic reflections on the Logos' incarnation as a good in itself, or as the means of the consummation of our salvation, applied to Athanasius' work, do not represent a methodological shortcoming of anachronism, but rather help better understand the text itself. Indeed, a close analysis of the text shows that through two key passages in Athanasius' work (On the Incarnation 1.3; 4.2-3) we can trace the two schematic aspects that would later be highlighted and developed by scholastic theology.*

**Keywords:** *incarnation, patristic theology, scholasticism, cur deus homo*

## Uvod

Hipotetično vprašanje – sicer pogosto zastavljano v času srednjeveške sholastike – ali bi se Božji Sin utelesil, če ne bi prišlo do izvirnega greha, je v zadnjem času deležno velike pozornosti (Hunter 2020).<sup>1</sup> A ta porast zanimanja je običajno motiviran s posebnimi kristološkimi (ali kristocentričnimi) pomisleki, značilnimi za teološke intuicije 19. in 20. stoletja, ki svojim projektom običajno dodajo zgodnejšo teologijo iz razlogov, ki se precej razlikujejo od njihovega prvotnega konteksta (Ranft 2013; Avsenik Nabergoj 2022). Gre za spraševanje glede razloga oz. motiva za utelešenje Božjega Sina: ali je Bog za odrešenje človeškega rodu tako hotel njegovo utelešenje, da se Logos ne bi utelesil, če človek ne bi grešil? Je bilo učlovečenje že v začetku želeno kot dobro samo na sebi ali pa kot sredstvo za do-sego našega odrešenja?

V 13. stoletju so se mnjenja o tem vprašanju med učenjaki razlikovala. Aleksander Haleški in Albert Veliki sta menila, da je verjetneje, da bi se Bog utelesil, tudi če človek ne bi grešil; to tezo so pozneje vztrajneje zagovarjali Janez Duns Skot in njegovi nasledniki. Nasprotno pa sta bila Bonaventura in Tomaž Akvinski mnjenja, da je verjetneje, da se Božji Logos ne bi utelesil, če človek ne bi grešil.

Namen te raziskave ni podrobno vstopanje v srednjeveške sholastične disputacije niti podrobna predstavitev argumentov ene ali druge strani, temveč želimo v luči tega teološkega premisleka o vzrokih za učlovečenje obravnavati prvi krščanski traktat, ki je v celoti posvečen tematici Logosovega učlovečenja, tj. delo *De incarnatione (O učlovečenju)* Atanazija Aleksandrijskega iz začetka 4. stoletja.

Četudi se tovrstno anahronistično vnašanje vprašanj nekega drugega časa – v tem primeru srednjega veka – v patristična dela zdi na prvi pogled metodološko zgrešeno – in *stricto sensu* dejansko tudi je – bomo zgolj metodično dovolili to suspenzijo z namenom, da bi starodavno besedilo hermenevtično razgibali in ga boljše razumeli prav znotraj obzorja njega

1 Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa *Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga* (P6-0262), ki ga financira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).



samega. V Atanazijevem slovitem delu *O učlovečenju* bomo torej skušali iskati njegove argumente, ki govorijo o razlogih za učlovečenje, in določiti, ali je sploh mogoče govoriti o elementih ene oz. druge srednjeveške teorije.

## 1 Vzroki za učlovečenje znotraj antične in srednjeveške teološke tradicije

Eno izmed najzgodnejših artikulacij tega, kar bo pozneje postalo poznano kot skotistični nauk o učlovečenju – tj. da bi se Logos v vsakem primeru učlovečil, tudi če ne bi bilo izvirnega greha – poda že prvi pravi krščanski teolog, Irenej Lyonski († ok. 202). V svojem delu *Zoper krivoverstva* v protiebionitski polemiki na dveh mestih eksplicitno zapiše podobno formulacijo, v kateri vzrokov za učlovečenje ne pripisuje človeškemu grehu, marveč vzpostavitvi tesnega stika med Bogom in človekom: »Božja Beseda je namreč postala človek in Božji Sin je postal Sin človekov zato, da bi človek, ki se je pomešal z Božjo Besedo in prejel posinovljenje, postal Božji sin. Kajti nepropadljivosti in nesmrtnosti nismo mogli prejeti drugače, kot da smo bili zedinjeni z nepropadljivostjo in nesmrtnostjo.« (*Zoper krivoverstva* 3.19.1)<sup>2</sup> Irenej velja tudi za nekakšnega predhodnika Atanazijeve znamenite maksime o poboženju človeka, »kajti učlovečil se je, da bi se mi pobožili« (*O učlovečenju* 54.3), saj pri francoskem škofu že najdemo tovrstno misel, le da je izražena malce konkretnije: »Jezus Kristus, naš Gospod, je zaradi svoje neizmerne ljubezni postal to, kar smo mi, da bi mi postali to, kar je on (*factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod et ipse*).« (*Zoper krivoverstva* 5. Uvod) Tako kot Irenej tudi Atanazij vidi odrešenje v smislu preusmeritve padlega človeštva k božanskemu načinu bivanja; ta izjava temelji na temeljni polarnosti med neustvarjenim Bogom in iz nič ustvarjenim človeštvom.

Nadaljnje obronke tovrstne misli najdemo v teologiji znamenitega zgodnjebizantinskega meniha in teologa Maksima Izpovedovalca († 662). Osrednja

2 Prim.: »Kako morejo biti ljudje odrešeni, če ni Bog tisti, ki jih je na zemlji odrešil? In kako bo šel človek k Bogu, če Bog ni prišel k človeku? Kako bodo ljudje zapustili rojstvo smrti, če ne bodo po veri prerajeni v novem rojstvu, ki je bilo (z rojstvom) iz Device na čudovit in nepričakovan način dano kot znamenje odrešenja?« (*Zoper krivoverstva* 4.33.4)



ideja Maksimove metafizike in kozmologije je nauk, da je Bog imel večni načrt za nastanek in da ta načrt vključuje dva koraka – stvarjenje in odrešenje – ki sta oba osredotočena v njegovem večnem Logosu, ki je vstopil v zgodovino kot Jezus Kristus. V svojem znamenitem delu *Ambiguuum* pravi: »Božji Logos in Bog hoče vedno in v vseh stvareh uresničiti skrivnost svojega utelešenja [ἐνσωμάτωσις].« (*Ambiguuum* 7) Nikjer sicer eksplicitno ne odgovarja na tako zastavitev vprašanja, kot jo bodo postavili sholastiki, vendar je iz njegovega miselnega sistema jasno, da v svoji kristološki kozmologiji daje prvenstvo učlovečenemu Kristusu kot kroni stvarjenja.

Naslednji predstavnik skotistične teorije o vzrokih za učlovečenje *ante litteram* je – kar je veliko premalo znano dejstvo – sloviti sirski oče Izak Sirski iz 7. stoletja. Hausherr je to lepo pokazal v svojem članku (1932), kjer prinaša tudi francoski prevod odlomka iz Izakovega dela, ki ga je Paul Bedjan objavil na podlagi rokopisa, najdenega v kraju Ourmiah (danes zahodni Iran). Izak v tem odlomku teologom, ki učlovečenje razumevajo kot posledico greha, očita pozunanjeno razumevanje Pisma. Na drugi strani ponuja mistični pristop k razlagi Svetega pisma, preko katerega lahko hitro postane jasno, da gre pri učlovečenju za najsrečnejši dogodek človeške zgodovine, da je to najvišji izraz Božje ljubezni in da bi se ravno zato, ker Bog tako ljubi svet, učlovečenje dogodilo tudi v primeru, ko bi do prvega greha ne prišlo.

Vprašanje se znotraj zgodovine zahodne (teološke) misli z vso resnostjo prvič artikulira pri Anzelm Canterburyškem, ki je želel preprosto pokazati, da je bilo učlovečenje nujno, razumno in skladno z razumom. Z razumskimi orodji je skušal prevesti skrivnost, da bi jo lažje in bolje duhovno zrl. Ko si Anzelm zastavi vprašanje *cur deus homo*, ga še ne zaostri do te mere, kot se to zgodi pozneje v nasprotnih stališčih tomistične in skotične šole, ko gre za problem odnosa med učlovečenjem in odrešenjem, se pravi, ali bi se odrešenje lahko zgodilo neodvisno od človekovega padca, kot trdi Duns Scot, ali edini vzrok za odrešenje predstavlja človeški greh, kot zagovarja Tomaž Akvinski. Anzelm že na začetku izloči vsakršno drugo možnost glede na to, kar se je zgodilo.

V zadnjem času je v nasprotju z nekaterimi sodobnimi interpretacijami Hunter (2020) vzpostavil tezo, da tomistično in skotistično stališče glede tega hipotetičnega vprašanja dejansko vsebujeta usklajen odgovor ali vsaj



predstavljata dve ločeni stopnji v zgodovini tega vprašanja (Cross 2002). Prva stopnja (Robert Grosseteste, *Summa Halensis*) tovrstne razprave potemtakem vključuje pritrditev v odgovoru na hipotetično vprašanje, ki zagovarja nujnost utelešenja. Druga stopnja (Geurric od Saint-Quentina, Albert Veliki, Odo Rigaldi) daje prednost svobodi Božje volje in tako zanika to nujnost. Tretja stopnja (Bonaventura in Tomaž Akvinski) je nekakšna *tertia via*, ki zagovarja primernost utelešenja. Skotovi predlagani argumenti sprožijo novo, četrto stopnjo, ki razpravo od modalnih vprašanj preusmerja k »redu Božjih namenov«. (2020, v-xv)

## 2 Atanazijevo pojmovanje učlovečenja v delu *De incarnatione*

Atanazijevo delo *O učlovečenju (De incarnatione)* po mnenju številnih velja za eno najodličnejših patrističnih del nasploh.<sup>3</sup> Vsekakor je to znotraj zgodnjekrščanske književnosti prvo delo, ki je v celoti posvečeno prav vprašanju učlovečenja Besede. Gre za prvi izviren poskus skladnega prikaza krščanske vere z vidika manifestacije Besede v mesu, katerega vpliv na vso poznejšo teologijo je bil neizmeren (Anatolios 1998; 2008; Edwards 2015; Gwynn 2012; Leithart 2011).

Delo je eden Atanazijevih najlepših in najbolj organskih traktatov. Vanj so razpršeno vtakani nekateri genialni uvidi in razmisleki, ki so predstavljeni prepričljivo in jasno. Avtor običajno začne argumentacijo bodisi kot odziv na nasprotnikova stališča bodisi kot analizo določenih svetopisemskih odlomkov. Slog pisanja je jasen, urejen, mestoma celo liturgično slovesen in repetitiven. Spis *O učlovečenju* lahko umestimo v širšo aleksandrijsko teološko tradicijo, na katero je temeljno vplival Origen, vendar se Atanazij skrbno brani pred zapadanjem v Origenova mejna oz. skrajna vprašanja in tako ostaja znotraj »pravovernosti«. Iz dela veje poznavanje različnih filozofskih šol, predvsem neoplatonizma.

3 Najsodobnejši kritični izdaji grškega izvornika sta Thomson 1971 in Kannengiesser 1973; prim. Ryan 1945 in Casey 1946. Najobsežnejši integralni komentar ostaja Meijering 1989. Dobra teološko kritična sinteza del *Zoper pogane* in *O učlovečenju* je podana pri Anatoliosu (2004, 39–71), medtem ko dober povzetek Atanazijevega nauka o učlovečenju nasploh lahko najdemo pri Pettersenu (1995, 109–135). Glede Atanazijeve trinitarične teologije ostaja temeljna študija Moralesa (2006). Slovenski prevod dela *O učlovečenju*, ki je delo podpisaneega, je izšel pri Celjski Mohorjevi družbi (2023) v zbirki Cerkveni očetje (25) (Bogataj 2023). Navedeni odlomki so vzeti iz tega prevoda. Doslej je bilo v slovenščini objavljeno samo eno Atanazijevo celotno delo, in sicer *Življenje svetega Antona* (Movrin 2011).



Delo *O učlovečenju* vsebinsko predstavlja drugi del oz. nadaljevanje spisa *Zoper pogane* (*Contra gentes*). Če avtor v prvem delu, torej v traktatu *Zoper pogane*, zastavi temeljni problem, ga v drugem delu, *O učlovečenju*, naslovi in razreši.<sup>4</sup> Atanzijev spis *Zoper pogane* je v osnovi prikaz obstoja krščanskega Boga in zavrnitev poganskega malikovanja, pri čemer si avtor da duška, ko gre za opisovanje, zavračanje, smešenje poganske idolatrije, kar predstavlja veliko večino dela – zato delo v prevodih zgolj redko nastopa skupaj s traktatom *O učlovečenju*. V delu *Zoper pogane* aleksandrijski škof opisuje, kako je s pomočjo refleksije o lastni duši, v katero je vtisnjena podoba Božjega Sina, in preko zrenja čutno zaznavnega sveta, ki ga Bog vodi preko svoje Besede, moč priti do spoznanja Boga. Če v tem prvem spisu Atanzij razmišlja, kako dostopamo do Boga preko svoje duše oz. stvarstva, potem smo v delu *O učlovečenju* soočeni z razmislekom o razodetju Očetove Besede v telesu kot o kroni vseh Božjih del in najizvrstnejši poti do Božjega spoznanja.

Atanzij v uvodu v traktat *Zoper pogane* razgrne namen obeh spisov:

Ker pa pri roki nimamo del teh učiteljev, vam moramo pisno razložiti, kar smo se naučili od njih – mislim na vero v Kristusa Odrešenika – da nihče ne bi imel poučevanja našega nauka [λόγος] za ničvredno ali da bi vero v Kristusa imel za nerazumno [ἄλογος]. Takšne stvari pogani napačno razlagajo in zasmehujejo ter se nam močno posmehujejo, čeprav nimajo nobenega drugega ugovora, na katerega bi se lahko sklicevali, kot Kristusov križ. Zlasti v tem pogledu je treba obžalovati njihovo otopelost, saj pri obrekovanju križa ne vidijo, da je njegova moč napolnila ves svet in da so se prek njega vsem razkrili učinki bogospoznanja. Če bi namreč resnično uporabili svoj um in zapopadli njegovo božanskost, se ne bi posmehovali tako veliki stvari, ampak bi raje priznali, da je bil on Odrešenik veseljstva in da križ ni bil poguba, ampak ozdravitev stvarstva. Kajti če je, odkar križ stoji, vse malikovanje zrušeno in je s tem znamenjem zatrto vse demonsko delovanje, če se časti samo Kristus in se po njem spoznava Oče, če so nasprotniki osramočeni, medtem ko on vsak dan nevidno spreobrača njihove duše – kako

4 Za teološko obravnavo spisa *Zoper pogane* gl. Weinandy (2007, 11–26).





naj potem, bi jih upravičeno vprašali, to zadevo še vedno obravnavamo po človeško in naj raje ne priznamo, da je tisti, ki je stopil na križ, Božji Logos in Odrešenik vesoljstva? (*Zoper pogane 1*)

Zelo podoben poudarek nas preseneti tudi v uvodu v traktat *O učlovečenju*, namreč poudarek na apologiji križa:

Dalje, blagoslovljeni in resnični ljubitelj Kristusa, bomo v veri naše pobožnosti obravnavali tudi to, kar se nanaša na Logosovo učlovečenje, in bomo predstavili njegovo božansko pojavitev med nami, ki se ji Judje posmehujejo in se Grki iz nje norčujejo, mi pa jo častimo, da bi se tvoja pobožnost do Logosa še bolj povečala in pomnožila spričo njegove navidezne nizkosti. Kajti bolj ko je med neverujočimi zasmehovan, bolj priča o svojem božanstvu. Ne le da sam prikazuje kot mogoče to, kar ljudje zmotno mislijo, da je nemogoče, ampak celo to, kar ljudje zasmehujejo kot nespodobno, po svoji dobroti oblači v spodobnost. To, čemur se ljudje v svoji domišljavi modrosti smejiijo kot zgolj človeškemu, po svoji moči kaže kot božansko. S svojim navideznim ponižanjem, s križem, si podreja privide malikov. Tiste, ki se norčujejo in ne verjamejo, skrivoma pridobiva za priznanje svojega božanstva in moči. (*O učlovečenju 1.1-2*)

Za osnovni namen obeh del, tako *Zoper pogane* kot *O učlovečenju*, se tako – v nasprotju s tem, kar bi morda pričakovali, vsaj sodeč po naslovu slednjega dela – izkaže obramba norosti Kristusovega križa.<sup>5</sup> Atanazij želi z njima pokazati, da je »ta, ki se je povzpел na križ, Božji Logos in Odrešenik vsega« (*Zoper pogane 1*) in da krščanstvo ni nerazumno (ἄλογος).<sup>6</sup> Izhodišče je »ta, ki se je povzpел na križ«, poročilo je podano s tega vidika, saj se skozi ta dogodek razodeva Bog, njegovo delo pa je razumno in njegovi učinki se zares udejanjajo. Če so do dogodka križa povsod prevladovala demonske dejavnosti idolatrije, predvsem tiste v telesu

5 Za zelo smiselno tematizacijo povezave med uvodoma in namenoma obeh del gl. Behr (2015, 81–84). Prim. Anatolios (2004, 26–84).

6 Za pregled Atanazijevega učenja o Logosu in njegovih razlag gl. Bouyer (1943, 51–84); Atzberger (1975) in Kannengiesser (1989, 229–242).



(Pettersen 1990, 94–105), po skrivnosti križa nastopi zmagoslavje in češčenje Križanega.

Atanazij torej Logosovo učlovečenje, njegovo božansko pojavitev, razlaga v tesni spreji s Pavlovimi besedami o oznanjevanju križanega Kristusa (1 Kor 1,23). Pri tem »‘pohujšanja križa’ ne nadomešča s ‘pohujšanjem učlovečenja’ ali ‘posameznim pohujšanjem’, marveč nasprotno uporablja besedo *učlovečenje* v mnogo širšem pomenu, kot je postalo običajno v teologiji«, kot sklene John Behr, ki dodaja: »‘Očitno Logosovo ponižanje’ ni zgolj kenotično sámoizpraznjevalno dejanje Božje osebe, ki sprejme človeško naravo, marveč gre za njegovo ‘očitno ponižanje na način križa’.« (2015, 84) Atanazijevo razumevanje učlovečenja torej še zdaleč ni omejeno zgolj na božični dogodek rojstva, marveč se tudi sam vklaplja v širšo patristično tradicijo, ki je to izrazila na simbolni način: lesene jasli so že vnaprej upodabljale les križa.

Za temeljitejše razumevanje dela *O učlovečenju* je treba vsaj nakazati še nekatere poudarke predhodnega dela *Zoper pogane*. V njem Atanazij preko govora o malikovalstvu pravzaprav spregovori o izvoru zla v splošnem, za katero zatrdi, da ga v začetku ni bilo in zato zlo tudi ni lastna značilnost ustvarjenin, marveč predstavlja odklon od pravega odnosa med Bogom in človekom.

Dalje je treba poudariti, da v Atanazijevo misli ni nikakršne sledi o tem, kar so pozneje teologi imenovali *predučlovečeni Logos*, Beseda pred učlovečenjem (Hanson 1988). Ta misel je cerkvenim očetom tuja. Atanazij zatrjuje, da je bil že v začetku »naš Odrešenik Jezus Kristus« tisti, po katerem je Bog ustvaril svet in človeka po svoji podobi. Atanazij opozarja na to, kaj smo »zagrešili« od začetka, da smo se obrnili od zrenja Božje podobe, vendar ne v »klasični« shemi: stvarjenje, padec, zgodovina odrešenja, učlovečenje, marveč že v začetku govori o Odrešeniku Kristusu.

V 41. poglavju dela *Zoper pogane*, ki je eno teološko najpomembnejših in najbolj zgoščenih, Atanazij prej začrtani vzorec odnosa med Bogom in ljudmi, v katerem Bog ljudem podeli delež moči svojega Logosa, da bi lahko ostali v občestvu z njim, zdaj uporabi za razlago celotnega Božjega stvarstva. V okviru stvarstva kot celote ponovno premisli vzorec, ki ga je vzpostavil Odrešenik Jezus Kristus v svojem odrešenjskem delu.



Zanimivo je tudi, kako s pomočjo glagola ἐπιβαίω (stopiti [na], nastopiti, priti ...) poveže prihod Logosa v kozmos in vstop v telo, v katerem umre, da bi najprej oživil to telo, potem pa tudi vzpostavil red v celotnem kozmosu. Treba je vedeti, da Atanazijev opis prihoda Logosa v stvarstvo ne zadeva zgolj njegove prisotnosti v njem, marveč gre bolj za preustvarjanje, preobražanje stvarstva, ki je samo po sebi usmerjeno k padcu in razkroju, prisotnost Logosa pa ga oživi in mu nakloni red oz. smisel, *logos*, v končni predpostavki pa tudi večnost. Atanazij namreč stvarstvo v temelju razume kot Cerkev. Temu sledi še ena zanimivost: Atanazij ponudi sploh prvi, najstarejši razvit teološki razmislek o stvarjenju *ex nihilo* (*Zoper pogane* 41.2-3; Behr 2015, 91). Ker je vse ustvarjeno iz nič, je torej v sebi nujno netrajno, razpadljivo, nagnjeno k vrnitvi v nič. Toda prav na križu, kjer se srečata transcendenca in imanenca, Logos z novo ustvarjalnostjo ozdravlja to izvirno načetost biti in jo preustvarja, ji daje sijaj večnosti.

### 3 Človekova potreba po odrešenju in Božje delovanje

Za Atanazija Aleksandrijskega spada skrivnost Kristusovega učlovečenja v samo srčiko krščanskega misterija, kar je razvidno iz večine njegovih del, ne le iz traktata *O učlovečenju*.<sup>7</sup> Njegova soteriološka, tj. na odrešenje osredotočena teologija iz predhodnega izročila nedvomno črpa različne značilne teološke teme, kot so Jezusova smrt v smislu odkupnine oz. pravega zadoščenja, zmaga križa, zmagoslavje nad hudičem, priprava poti v nebesa ... Toda Atanazijevo soteriologijo bi lahko povzeli s preprosto antitezo: učlovečenje – poboženje (Roldanus 1977; Studer 1993, 115–119). Beseda je postala meso z namenom, da bi človek zaživel na Božji način, da bi bil deležen poboženja (θεωσις). Atanazij je prvi, ki to izrazi s tem, kar bo pozneje postala slavna maksima o poboženju človeka: »Kajti učlovečil se je, da bi se mi pobožili.« (*O učlovečenju* 54.3) Na tej premisi je vzhodna krščanska teologija razvila veliko bolj pozitivno antropologijo kot zahodna, saj človeku ni obljubljen zgolj vrnitev v rajsko stanje, ampak mu je s Kristusovim učlovečenjem – in vsem njegovim odrešilnim delom – ponujena možnost vstopa v Božje življenje, kar pomeni zaživeti na Božji način. S tem Atanazij pravzaprav povzema svoje celotno delo in posledično

7 Za teološko obravnavo spisa *O učlovečenju* gl. Weinandy (2007, 27–48).



celotno Kristusovo odrešilno delo: v Aleksandrijčevi misli je ključen poudarek na tem, da se je Kristus, Božji Logos, učlovečil *zaradi nas*. Učlovečenje se torej zgodi zaradi poboženja človeka, tj. da po eni strani človek postane deležen Kristusove zmage nad smrtjo in obnove nerazpadljivosti, po drugi strani pa povrnitve spoznanja Boga in obnove bogopodobnosti oz. bogosinovstva.

Ta nauk o utelešenju z namenom poboženja je treba razumeti v kontekstu odrešenijsko-zgodovinske vizije, v kateri sta izguba neposrednega spoznanja Boga in nepokvarljivosti posledici Adamovega greha. Skladno s tem se lahko človek vrne k Bogu le pod pogojem, da se je zaradi utelešenja Logosa lahko neposredno srečal z njim in si s prisotnostjo Logosa v človeškem telesu načeloma spet zagotovil nesmrtnost. Tako je bilo kljub vsem težavam vzpostavljeno prvotno stanje človeka: njegov položaj se je izboljšal do te mere, da ga je dejansko mogoče obravnavati kot novo stvaritev. V prihodnosti človeštvo kot tako ni moglo nikoli več izgubiti svojih privilegijev, s katerimi je bilo obdarjeno ob stvarjenju. V Besedi, ki je postala človek, mu je bil namreč za vse čase dan delež pri božanskem življenju. V tem pogledu Atanazij presega Ireneja Lyonskega: na rast v bogopodobnosti ne gleda le kot na konec dolgega procesa, ampak kot na bistveno novo stvarjenje, ki se ne bi zgodilo brez greha. Prav tako Atanazij bolj kot Irenej poudarja vero kot začetek zedinjenja z Besedo in s tem začetek procesa priličenja nesmrtnemu Bogu.

Če na delo *O učlovečenju* pogledamo v zgodovinski prizmi teološkega konteksta ob nastanku, hitro ugotovimo, da se Atanazijevo razumevanje krščanstva razlikuje od denimo politično »uspešnejših« teologov Evzebija Cezarejskega in Laktancija. Zanju velja, da je krščanstvo v prvi vrsti resnično spoznanje, ki ljudem razodeva pravilno češčenje pravega Boga, in pa ustrezen skupek moralnih pravil. Bogočloveška skrivnost Jezusa Kristusa je tako zožena na raven učitelja in vzornika. Atanazij na tovrstno, četudi biblično dokaj dobro utemeljeno kristologijo ni mogel pristati, saj zanj Kristus ni bil zgolj učenik, marveč subjekt krščanstva. Za Atanazija se srce krščanstva skriva ravno v prihodu Besede v podobi človeka, mesa, z namenom, da vse ljudi in celotno stvarstvo preobrazi – pobóži – od znotraj. Nov kult in morala bosta zgolj posledica te resnične duhovne izkušnje



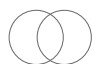
učlovečene Besede.<sup>8</sup> To dejstvo pa vzajemno prinaša tudi novo dojetanje *teologije* kot take, saj Kristus, Beseda, ne more biti zgolj nekakšen posrednik med sfero Božjega in človeškega, četudi enega bistva z Očetom, ampak njegova božanskost, »bogstvenost«, izhaja prav iz tega, da je Bog v bistvu Oče, ki večno poraja Sina – Besedo v najmočnejšem smislu te *besede*. Atanazij uči, da učlovečenje ne prinese bistvene novosti le za razumevanje krščanstva kot takega v smislu odrešilnega sporočila za ljudi in stvarstvo, ampak tudi za pojmovanje Besede znotraj Trojice.

To dvojnost Atanazij natančno izrazi že na začetku svojega dela: »Odrešenik ... se je, ker je po naravi breztelesen in od začetka Logos, zaradi človekoljuba in dobrote svojega Očeta vendarle razodel v človeškem telesu zaradi našega odrešenja.« (*O učlovečenju* 1.3) Atanazijev nauk o učlovečenju govori o človekovi potrebi po odrešenju, preko katere se potem dvigamo k vedno globljemu dojetanju Besede, Boga – *ergo*: preko človeka k Bogu.

#### a) Človek in njegova potreba po odrešenju

Za Atanazijevo antropologijo sta ključna dva temelja: razumevanje človeka v njegovi ustvarjenosti, in to po Božji podobi (1 Mz 1,26-27). Človek je bil ustvarjen po Besedi, Logosu, kar pomeni, da je deležen moči in zmožnosti Božjega Logosa: »Ni zgolj ustvaril človeka, kakor je ustvaril vsa nerazumna bitja na zemlji, ampak ga je naredil *po svoji podobi* in celo za deležnega moči svojega Logosa, tako da so prejeli nekakšne sence Logosa in postali razumni [λογικοί], posledično pa so lahko za vedno ostali v blaženosti in živeli pravo življenje, ki pripada svetim.« Iz dejstva, da je človek – kot vse ostale ustvarjenine – ustvarjen, in torej nepopoln, izhaja stalen nagib k izničenju, k vrnitvi v nič. Iz dejstva, da je človek ustvarjen po Božji podobi, kar je – kot poseben dar Božje naklonjenosti (*O učlovečenju* 3; 8) – v primerjavi z ostalimi ustvarjeninami njegova *differentia specifica*, pa izhaja človekova posebna zmožnost občevanja z Bogom.

8 Atanazijeva duhovnost, še posebej taka, kot se kaže v delu *O učlovečenju*, je veliko bolj asketska kot filozofsko spekulativna (Ng 2001).



Koncept Božje podobe pri Atanaziju je tesno ukoreninjen v aleksandrijskem teološkem izročilu: označuje namreč samega Božjega Sina, ki popolnoma *upodablja* Očeta.<sup>9</sup> Iz tega sledi, da poklicanost človeka k bogopodobnosti pomeni postati podoben Božjemu Sinu, pomeni upodobiti Božjo Besedo,<sup>10</sup> in to na način, da postanemo razumni, *logosni* (λογικοί), na način udeležbe pri bistvu Logosa samega. To pomeni postati deležni Logosovega spoznanja Boga in njegovega delovanja – tako v odnosu do Očeta kot v odnosu do samega sebe in sveta – kar pa ne pomeni, da človek to doseže enkrat za vselej, marveč gre pri tem za dinamičen proces rasti. Bogopodobnost je zmožnost, ki se udejanja, kadar človek svobodno sprejme Božje zapovedi, s tem pa vedno bolj uživa polnost in večnost življenja, kar Atanazij imenuje nerazpadljivost (ἀφθαρσία) in nesmrtnost (ἀθανασία). Človek, ki je po naravi razpadljiv in umrljiv, je poklican k nerazpadljivosti in nesmrtnosti, kar pa lahko doseže s pokorščino Božjim zapovedim. Če jim nasprotuje – Atanazij padeč iz Prve Mojzesove knjige razume v tem smislu – se vrne k svojemu »naravnemu« stanju, je »usmrčen od smrti« (*O učlovečenju* 4.5; prim. 1 Mz 2,16-17). Toda to stanje po padcu, kot trdi Atanazij, je v sebi vključevalo nasprotje: po eni strani bi moral biti človek zaradi svoje nepokorščine kaznovan, saj v nasprotnem primeru Bog ne bi bil verodostojen, po drugi strani pa se Božji dobrotljivosti ne bi spodobilo, da bi svoje ustvarjenine prepustila hudičevemu propadu (*O učlovečenju* 6). Z drugimi besedami: Bog je moral človeka kaznovati in ga obenem rešiti oz. obnoviti. Atanazij je glede te dileme jasen: za tovrstno obnovo zgolj človekovo spokorjenje ne zadostuje, saj ne more popraviti posledic nepokorščine, ker se je smrtni razkroj že začel. Zgolj Bog kot tak zmore obnoviti človeka, ki je že izgubil nerazpadljivost.

Kaj naj bi torej storil Bog? Ali kaj naj bi storil razen obnove tiste-ga, kar je bilo po Božji podobi, da bi ga ljudje po njej spet lahko spoznali? Toda kako bi se to lahko zgodilo, če ne s prihodom same Božje podobe, našega Gospoda Jezusa Kristusa? Kajti po delovanju ljudi to ni bilo mogoče, saj so zgolj narejeni po podobi; niti po angelih, saj oni niti niso (Božje) podobe. Zato je Božji Logos

9 Prim.: »razsvetljenje evangelija o veličastvu Kristusa, ki je podoba Boga (*eikōn tou theou*)« (2 Kor 4,4); »podoba nevidnega Boga (*eikōn tou theou tou aoratou*), prvorojenec vsega stvarstva« (Kol 1,15).

10 Prim.: »Kajti tiste, ki jih je že vnaprej poznal, je tudi vnaprej določil, naj bodo skladni s podobo (*symmorphous tēs eikonos*) njegovega Sina.« (Rim 8,29)



sam prišel, da bi, ker je bil Očetova podoba, lahko na novo ustvaril človeka po tej podobi. (*O učlovečenju* 13.7)

Tako premislek o antropoloških razsežnostih potrebe po odrešenju jasno privede do razumevanja Odrešenika samega in njegovega odrešilnega delovanja.

#### b) Logos – Odrešenik in njegovo telo

V atanazijanski perspektivi je torej v središče dogajanja odrešenjske zgodovine, torej procesa vrnitve človeka k nerazpadljivosti, če ohranjamo Aleksandrijevo terminologijo, postavljeno Logosovo učlovečenje. Še natančneje rečeno, Atanazij želi poudariti, da Logos udejanja človekovo odrešenje preko svojega (*človeškega*) telesa. Šele privzetje telesa je Logosu omogočilo, da je poplačal dolg vseh in z zmago nad smrtjo človeškemu rodu podelil nesmrtnost (*O učlovečenju* 20). Za razumevanje tega je treba izpostaviti dve premisi: povezanost Kristusovega telesa z našim, človeškim telesom in z Logosom. Ker je bilo Kristusovo telo enako našemu, torej umrljivo, je nase vzelo smrt v imenu nas vseh (1 Kor 15,22), ker pa je bilo kar najtesneje združeno z Besedo, ki je Življenje sámo, to telo ni moglo ostati v smrti, marveč je, zato ker je bilo deležno življenja Besede, ostalo popolnoma svobodno celo od smrti. Atanazij na ta način razloži, kako oz. zakaj je bilo Kristusovo telo nerazpadljivo, obenem pa je to nerazpadljivost Kristus prenesel na celoten človeški rod in ga »imuniziral« pred smrtjo.

Atanazij tu na žalost ne razloži podrobno, zakaj smrt izgubi vso moč, ko jo je enkrat že skušala udejanjiti nad Kristusovim telesom, ali zakaj se ta Kristusova zmaga zares prenese na človeški rod šele ob koncu sveta, in ne takoj, saj tudi po Kristusovem prihodu na svet človeštvo še vedno obtežuje greh in z njim smrt. Aleksandrijec se v svojem delu zadovolji s preprostim razlaganjem razodetega nauka, in sicer na način, da se sklicuje na pavlinsko idejo o odrešenju kot odkupitvi (Rim 3,24; 1 Kor 1,30; 6,20; 7,23; Gal 3,13; 4,5; Ef 1,7; 1,14; Kol 1,14; 1 Tim 2,6; Tit 2,14; Heb 9,12.15; 1 Pt 1,18; Raz 5,9; 14,4) in janezovsko predstavo o odrešenju kot daru večnega življenja, torej nerazpadljivosti (Jn 3,15-16.36; 5,24; 6,47; 10,10; 11,25; 17,3; 20,31; 1 Kor 15,42.50.52-54).



Preko Kristusovega telesa pa nam ni vnovič podarjena zgolj nerazpadljivost, marveč tudi bogospoznanje. Natančneje, razlaga Atanazij, se to dogodi preko božanskih delovanj, ki jih opravlja Logos v telesu. Kakor je stvarjenje vidnega omogočilo spoznanje Božjih nevidnih lastnosti, tako vidna dela Kristusovega telesa predočujejo Božjo naravo, ki je skrita v njem. Ta dela so za Atanazija, poleg edinovrstnega rojstva iz Device, predvsem čudeži, izganjanje hudih duhov in vstajenje. Na preroški način dokazujejo, da Logos oživlja Kristusovo telo, ki je resnično in ni zgolj prikazen. Toda Atanazij se ne ustavi zgolj pri svetopisemskih dokazih za to, marveč kot Kristusova dela v mesu dojema tudi krščansko mučenje, devištvo in nasploh znake prisotnosti Logosa v svetu. Vse to zaokrožuje povezanost Kristusovega telesa s človeškimi telesi.

Druga plat medalje v Atanazijevi refleksiji o Kristusovem telesu pa je povezanost med njegovim telesom in Logosom. Resnici na ljubo je treba priznati, da je tozadevno Atanazij dokaj nenatančen, saj se bolj kot k podrobnim spekulacijam zateka k rabi različnih prispodob: Logos si privzame telo, ga nosi, si ga nadene oz. obleče, v njem prebiva, telo mu pripada, je njegov temelj in *organon*, orodje za delovanje, Logos ga oživlja itd. Na enem mestu resda jasno opredeli, da je to razmerje drugačno kot tisto med Logosom in Očetom ali med Logosom in svetom: »Kajti noben del stvarstva ni ostal brez njega, vsepovsod je napolnil vse stvari, a obenem ostal navzoč pri svojem Očetu. Vendar prihaja, spuščajoč se v svojem človekoljubju in s pojavnostjo.« (*O učlovečenju* 8.1) Toda Atanazij ni osrediščen na podrobno razlaganje načina tega odnosa, marveč bolj na prikaz namena privzetja telesa.

#### 4 Vzroki za učlovečenje *stricto sensu* pri Atanaziju

Če se iz te splošnejše obravnave obnebja, na katerem Atanazij gradi svoje razumevanje Logosovega učlovečenja, premaknemo k bolj specifični obravnavi dejanskih vzrokov za učlovečenje, hitro uvidimo, da tovrsten razmislek kot tak v Atanazijevem delu *O učlovečenju* ni v ospredju. Toda pozorno branje dela razkrije, da je tovrstna aitiologija učlovečenja inherentna Atanazijevi misli.





Najprej lahko preiščemo Atanazijevo aitiološko leksiko (Müller 1944–1952).<sup>11</sup> Samostalnik *αἰτία* (vzrok) se v delu pojavi 9-krat, od tega 5-krat v zvezi z vzroki učlovečenja (*O učlovečenju* 1.3; 4.2; 10.3; 10.6; 20.1) in 4-krat v drugih kontekstih (*O učlovečenju* 2.2; 13.6; 26.1; 34.1), kar je že pokazatelj, da Aleksandrincu spraševanje o vzrokih za učlovečenje ni tuje. Dalje 7-krat srečamo samostalnik *πρόφασις* (vzrok, motiv, namen, odločitev, izgovor), ki pa je zgolj enkrat uporabljen v povezavi z učlovečenjem (*O učlovečenju* 4.2), medtem ko v vseh ostalih primerih nastopa v povsem drugačnih pomenih, največkrat kot »izgovor« (*O učlovečenju* 21.6; 23.3; 24.2; 39.3). Atanazij v podobnem smislu, kot »vzrok« za učlovečenje, enkrat (*O učlovečenju* 4.3) uporabi tudi besedo *ὑπόθεσις* (predlog, domneva, namen), medtem ko jo v bolj običajnem pomenu, kot »domneva, predpostavka«, uporabi zgolj enkrat (*O učlovečenju* 2.4).

Podrobna analiza besedila pokaže, da lahko preko dveh ključnih odlomkov v Atanazijevem delu (*O učlovečenju* 1.3; 4.2-3) zasledimo oba shematična vidika, ki ju bo pozneje izpostavila in razvila sholastična teologija.

#### 4.1 Vzrok učlovečenja je Božje človekoljubje

V uvodu v delo se aleksandrijski patriarh posveti prav iskanju vzroka Logosove pojavitve v telesu, tj. učlovečenja:

Toda za obravnavo te teme je treba spomniti na to, kar je bilo prej povedano. Samo tako boš lahko spoznal vzrok telesne pojavitve [*τὴν αἰτίαν τῆς ἐν σώματι φανερώσεως ... γῶναι δυνηθῆς*] Očetovega tako vzvišenega in tako velikega Logosa in ne boš mislil, kako je posledica njegove lastne narave [*φύσεως ἀκολουθία*], da je Odrešenik nosil telo, marveč da se je, ker je po naravi breztelesen in od začetka Logos, zaradi človekoljubja in dobrote [*κατὰ φιλανθρωπίαν καὶ ἀγαθότητα*] svojega Očeta vendarle razodel v človeškem telesu zaradi našega odrešenja. (*O učlovečenju* 1.3)

Kot osrednje gibalno učlovečenja je sta tu izpostavljena Očetovo človekoljubje in dobrota, medtem ko je naše odrešenje namen Logosovega

11 Uporabljena je bila baza *Thesaurus Linguae Graecae*.



učlovečenja. Izraz »zaradi odrešenja nas (διὰ τὴν ἡμῶν σωτηρίαν)«, s katerim Atanazij sklene ta izjemno pomemben odlomek, nastopa tudi v nicejski veroizpovedi: »[Z]aradi nas ljudi in zaradi našega odrešenja se je spustil, se utelesil/umêsil in učlovečil (τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα).«

Navideznega ugovora, češ da bi bilo učlovečenje »posledica (Logosove) narave« (φύσεως ἀκολουθία), tu ne gre razumevati v smislu, da bi se Logos v vsakem primeru učlovečil, tudi če bi ne prišlo do greha, marveč sta s pojmom »narava« poudarjena njegova breztelesna narava in večni obstoj.

## 4.2 Vzrok učlovečenja je zmaga nad človekovim grehom

V Atanazijevem delu pa srečamo tudi drugačne poudarke, ko išče vzroke za učlovečenje, namreč človeka in njegov greh. Najbolj očitno to izrazi v 4. poglavju dela:

Ko namreč govorimo o pojavitvi Odrešenika med nami, moramo nujno govoriti tudi o izvoru ljudi, da boš vedel, da smo mi razlog njegovega spusta [ἡ ἡμῶν αἰτία ἐκείνω γέγονε πρόφασις τῆς καθόδου] in da je naš prestopek priklical Logosovo človekoljubje, da je Gospod tako pohitel na pomoč in se pojavil med ljudmi. (*O učlovečenju* 4.2)

Mi smo bili vzrok [ὑπόθεσις]njegovega utelešenja in zaradi našega odrešenja je ravnal tako človekoljubno, da se je rodil in pojavil celo v človeškem telesu. (*O učlovečenju* 4.3)

V le nekaj zgoščenih vrsticah – uporabljeni so vsi trije ključni aitolški pojmi: αἰτία, πρόφασις, ὑπόθεσις – Aleksandrijec poudari tudi nasprotno plat, torej človeško krivdo za izvirni greh, ki predstavlja novo fazo v zgodovini odrešenja, učlovečenje oz. utelešenje Božjega Sina pa je pri tem izraz Božjega človekoljubja kot odgovor na človekov greh. Toda četudi se v tovrstnem diskurzu Atanazij opre na človekov padec, ki izpostavlja potrebo po učlovečenju zaradi odrešenja, je jasno, da argumentacija ni hamartocentrična, tj. osredotočena na greh, marveč predvsem soteriološka. Govor o grehu gre pri Atanaziju vedno vstric z govorom o Božjem človekoljubju.



V svojem aitiološkem razmisleku gre Atanazij še dlje, saj se vpraša tudi, ali bi nemara zadostovalo, če bi se utelesil kdo drug:

Nato izpostavi tudi razlog [τὴν αἰτίαν], zakaj je bilo potrebno, da se ni utelesil nihče drug kot sam Bog Logos: 'Spodobilo se je, da je on, za katerega je vse in po katerem je vse, veliko sinov pripeljal v slavo in da je bil začetnik njihovega odrešenja izpopolnjen s trpljenjem.' (Heb 2,10) S temi besedami želi reči, da nikomur drugemu ni pripadalo, da bi človeka vrnil iz nastalega razkroja, kot Božjemu Logosu, ki ga je v začetku tudi ustvaril. (*O učlovečenju* 10.3)

Navedeni odlomek, v katerem kot vzrok za učlovečenje v ozadju prav tako odzvanja rešitev človeka iz stanja po grehu, vendar hkrati znova dokazuje, da Atanazijev govor o učlovečenju ni moralistično usmerjen na greh, marveč na vzvišenost Božjega Logosa.

Na dveh mestih Atanazij jasno poudari, da gre za iskanje vzroka za Kristusovo učlovečenje:

To je torej prvi vzrok [αἰτία] za Odrešenikovo učlovečenje. (*O učlovečenju* 10.6)

Tako prvič kot drugič gre za izražanje ontološkega pomena učlovečenja, ki sestoji v tem, da je s tem dejanjem premaga smrt in podarjena nerazpadljivost. To na zelo evidenten način poudari v začetku 20. poglavja:

Zdaj smo torej delno, kolikor je bilo mogoče in kolikor smo bili sami sposobni razumeti, navedli razlog [τὴν αἰτίαν] njegove telesne pojavitve. Nihče drug ne more razpadljivega spremeniti v nerazpadljivo razen sam Odrešenik, ki je v začetku tudi vse naredil iz nič. Nihče drug ne more v ljudeh na novo ustvariti bogopodobnosti razen njega, ki je Očetova podoba. Nihče drug ne more umrljivega znova narediti za neumrljivo razen naš Gospod Jezus Kristus, ki je Življenje sámo. In nihče drug ne more učiti o Očetu in uničiti čaščenja malikov, razen Logos, ki ureja vse in je edini resnični Očetov edinorojenec. (*O učlovečenju* 20.1)



Niz trditev povzema bistvene teme iz prvih treh poglavij dela (*O učlovečenju* 1-3). Ker pa je učlovečenje intrinzično povezano s smrtjo, česar se Atanazij dobro zaveda, argumentacijo o vzrokih za Logosov prihod na svet končno poveže tudi z njegovo daritvijo na križu, s čimer se dopolni pomen in vzrok njegovega utelešenja:

Treba pa je bilo tudi povrniti preostali dolg vseh. Dolžan je bil namreč, kot sem že povedal, umreti; predvsem zaradi tega je tudi prišel med nas. V ta namen je, potem ko je iz svojih del dokazal svoje božanstvo, na koncu daroval tudi daritev za vse, ko je namesto vseh svoj tempelj predal v smrt (Heb 9,12.24): najprej zato, da bi ljudi razrešil in osvobodil njihovega starega prestopka (Raz 12,9), nato pa je, da bi se izkazal močnejšega celo od smrti, kot prvi sad vstajenja vseh izpostavil svoje lastno nerazpadljivo telo. (*O učlovečenju* 20.2)

## Sklep

Pri evalvaciji rezultatov se je treba najprej zavedati, da imajo zgolj omejeno vrednost, saj je bilo v pretres vzeto zgolj delo *O učlovečenju*, ne pa celoten korpus Atanazijevih besedil; ta predstavlja enega od izzivov za nadaljnje raziskovanje.

Ne glede na vse je iz obravnavanih besedil jasno razvidno, da je aitiologija učlovečenja pri Atanaziju značilno soteriološka, torej osredotočena na človekovo odrešenje. Kar zadeva razmislek glede vzrokov za učlovečenje, v traktatu *O učlovečenju* srečamo oba poudarka, ki pa nastopata docela komplementarno. Po eni strani avtor nedvoumno zatrdi, da je vzrok Logosove pojavitve med nami predvsem Očetovo človekoljubje in dobrota (*O učlovečenju* 1.3), po drugi strani pa Atanazij ne more mimo dejstva, da je prav greh tisti, ki nekako »sproži« to človekoljubje (*O učlovečenju* 4.2-3).

Če torej predpostavljamo analogijo med vzroki za učlovečenje in vzroki za smrt kot daritev na križu, potem Atanazij razvije še en pomemben podarek k svoji aitiologiji.



Smrt na križu se je torej za nas izkazala kot primerna in prikladna, njen vzrok [ἡ αἰτία] se je izkazal za razumnega v vseh pogledih. Upravičeno lahko trdimo, da se je odrešenje vseh moralo zgoditi preko križa in na noben drug način. (*O učlovečenju* 26.1)

Tukaj Aleksandrijec nedvomno poudari, da je bil vzrok (za smrt, analogno pa lahko tudi za učlovečenje) najprej razumen, smiseln (εὔλογος), obenem pa tudi, da glede načina odrešenja ne vidi veliko smisla v goli spekulaciji oz. hipotetiziranju. Če si dovolimo položiti besede v usta velikemu cerkvenemu očetu, bi ga lahko parafrazirali: »Utelešenje vseh se je moralo zgoditi tako, in na noben drug način.« To pa lahko pomeni dvoje: 1) da je zastavljanje tovrstnih hipotetičnih vprašanj, kaj bi bilo, če (ne) bi bilo, za Atanazija nesmiselno; 2) da je bilo očitno že od vsega začetka namenjeno, da se učlovečenje zgodi. S tem pa je znova izražena dvojnost razumevanja vzrokov za učlovečenje, ki jih sestavljajo tako dejstvo človekovega padca kot neizmerno Božje človekoljubje. Vnovič se izkazuje, da resnična katoliška teologija - in kdo je njen znamenitejši eksponent, kot je to Atanazij - bolj kot po principu ekskluzivnosti (*aut – aut*) deluje po principu inkluzivnosti (*et – et*) (Macut 2022).



## Reference

- Anatolios, Khaled.** 1998. *Athanasius: The Coherence of His Thought*. London: Routledge.
- . 2004. *Athanasius*. London: Routledge.
- . 2008. Athanasius's Christology Today: The Life, Death, and Resurrection of Christ in *On the Incarnation*. V: Peter W. Martens, ur. *In the Shadow of the Incarnation: Essays on Jesus Christ in the Early Church in Honor of Brian E. Daley, S.J.*, 29–49. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Atzberger, Leonhard.** 1975. *Die Logoslehre des hl. Athanasius, ihre Gegner und unmittelbaren Vorläufer: Eine dogmengeschichtliche Studie*. Hildesheim: G. Olms.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2022. Čustveni prikazi evangelija v razvoju Marijine biografije v zgodnji Cerkvi na Vzhodu. *Bogoslovni vestnik* 82/4: 823–840. <https://doi.org/10.34291/bv2022/04/avsenik>.
- Behr, John.** 2015. Saint Athanasius on »Incarnation«. V: Niels Henrik Gregersen, ur. *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, 79–98. Minneapolis: Fortress Press.
- Bogataj, Jan Dominik, ur.** 2023. *Atanazij Aleksandrijski: O učlovečenju*. Zbirka Cerkevni očetje 25. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Bouyer, Louis.** 1943. *L'incarnation et l'Église-Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase*. Pariz: Les Éditions du Cerf.
- Casey, Robert Pierce.** 1946. *The De Incarnatione of Athanasius*. 2 del, *The Short Recension*. Studies and Documents 14. London: University of Pennsylvania Press.
- Cross, Richard.** 2002. *The Metaphysics of the Incarnation: Thomas Aquinas to Duns Scotus*. Oxford: University Press.
- Edwards, Denis.** 2015. Incarnation and the Natural World: Explorations in the Tradition of Athanasius. V: Niels Henrik Gregersen, ur. *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, 157–176. Minneapolis: Fortress Press.
- Gwynn, David Morton.** 2012. *Athanasius of Alexandria: Bishop, Theologian, Ascetic, Father*. New York: Oxford University Press.
- Hanson, Richard Patrick Crosland.** 1988. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy*. Edinburgh: T&T Clark.
- Hausherr, Irénée.** 1932. Un précurseur de la théorie scotiste sur la fin de l'Incarnation: Isaac de Ninive (VIIe siècle). *Recherches de science religieuse* 22: 316–320.
- Hunter, Justus Hamilton.** 2020. *If Adam Had Not Sinned: The Reason for the Incarnation from Anselm to Scotus*. Washington D.C.: Catholic University of America Press.
- Kannengiesser, Charles, ur.** 1973. *Athanase d'Alexandre: Sur l'incarnation du Verbe*. Pariz: Les Éditions du Cerf.
- . 1989. Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie. *Laval Théologique et Philosophique* 45/2: 229–242. <https://doi.org/10.7202/400457ar>.
- Leithart, Peter J.** 2011. *Athanasius*. Grand Rapids, MI: Baker Academy.
- Macut, Ivan.** 2022. *Carta ecumenica (Charta Oecumenica): Origine e principali temi teologici. Edinost in dialog* 77/1: 99–108. <https://doi.org/10.34291/edinost/77/01/macut>.
- Meijering, Eginhard Peter.** 1974. *Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or Antithesis?* Leiden: E.J. Brill.
- Morales, Xavier.** 2006. *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*. Collection des études augustinienes – Série Antiquité 180. Pariz: Institut d'Etudes Augustiniennes.
- Movrin, David.** 2011. *Izviri meništva (Življenje svetega Antona; Življenje svetega Pahomija)*. Zbirka Cerkevni očetje 12. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Müller, Guido.** 1944–1952. *Lexikon Athanasianum*. Berlin: Walter de Gruyter.



- Ng, Nathan Kwok-kit.** 2001. *The Spirituality of Athanasius: A Key for Proper Understanding of This Important Church Father*. Bern: P. Lang.
- Petterson, Alvyn.** 1990. *Athanasius and the Human Body*. Bristol: The Bristol Press.
- . 1995. *Athanasius*. London: G. Chapman.
- Ranft, Patricia.** 2013. *How the Doctrine of the Incarnation Shaped Western Culture*. Lanham: Lexington Books.
- Roldanus, Johannes.** 1977. *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanasie d'Alexandrie: Étude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa christologie*. Studies in the History of Christian Thought 4. Leiden: E. J. Brill.
- Ryan, George J.** 1945. *The De Incarnatione of Athanasius*. Del 1, *The Long Recension Manuscripts*. Studies and Documents 14. London; Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Studer, Basil.** 1993. *Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church*. Prevedel Matthias Westerhoff. Edinburgh: T&T Clark.
- Thomson, Robert W., ur.** 1971. *Athanasius: Contra Gentes and De Incarnatione*. Oxford: Clarendon Press.
- Weinandy, Thomas G.** 2007. *Athanasius: A Theological Introduction*. Aldershot: Ashgate.





*Znanstvena knjižnica 65*

Luka Trebežnik

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

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

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2018. 264 str.

ISBN 9789616844673, 17 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

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

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





*Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)*  
*Besedilo prejeto Received: 7. 10. 2023; Sprejeto Accepted: 27. 10. 2023*  
UDK UDC: 26:27:28\*6"  
DOI: 10.34291/Edinost/78/02/Krajnc  
© 2023 Krajnc CC BY 4.0

Aljaž Krajnc

## Tempeljska gora in predislamski Jeruzalem med krščanstvom in judovstvom

*The Temple Mount and Pre-Islamic Jerusalem  
between Judaism and Christianity*

**Izleček:** Članek predstavi predislamsko pojmovanje Jeruzalema, tempeljske gore in bazilike Božjega groba med judi in kristjani. V prvem delu članka predstavimo judovske poglede na tempeljsko goro, pri čemer izpostavimo, da so judje upali in še vedno upajo na ponovno izgradnjo templja ter da se v rabinskem judovstvu razširi prepričanje, da je sredi templja stal kamen, imenovan *šatiyyā*, ki je zaznamoval središče sveta in iz katerega naj bi bil ustvarjen svet. Drugi del članka je namenjen krščanskemu pojmovanju o večni zapuščenosti tempeljske gore med sirskimi kristjani, ki se je razvilo v tesnem kontaktu z rabinskim judovstvom. Članek pokaže, da je krščanska teza o večnem uničenju judovskega templja tesno povezana s krščansko kritiko rabinskega judovstva kot takega in njihovih verskih praks. Kristjani med razvojem in pozidavo krščanskega zemeljskega Jeruzalema razvijejo svojevrstno misel, ki integriira nekatere značilnosti, ki so jih judje pripisovali templju, vključno z verovanjem v tempelj kot središče sveta. V zaključku članek skicira temeljni zaplet, ki se je med judi in kristjani odvijal v začetku 7. stoletja in v katerega so ob osvojitvi Jeruzalema vstopili muslimani ter ga za vedno spremenili preko preišljene uporabe in ovržbe krščanske in judovske simbolike.

**Ključne besede:** Kupola na skali, tempeljska gora, Jeruzalem, krščanstvo, judovstvo, sirsko krščanstvo, rabinsko judovstvo, islam

**Abstract:** *This paper presents the pre-Islamic Jews' and Christians' conception of Jerusalem, the Temple Mount and the Basilica of the Holy Sepulchre. The first part of the paper presents Jewish views of the Temple Mount, pointing out that Jews hoped, and still do, to rebuild the Temple, and that there was a widespread belief in rabbinic Judaism that in the centre of the Temple stood a stone called the šatiyyā, which marked the centre of the world, and from which the world was created. The second part of the paper analyses the notion of the eternal desolation of the Temple Mount among Syriac Christians, which developed in close contact with rabbinic Judaism. The article shows that the Christian thesis on the eternal destruction of the Jewish Temple is closely related to the Christian critique of rabbinic Judaism as such and of religious practices of Jews. In the course of the development and construction of the Christian earthly Jerusalem, Christians developed a distinctive system of beliefs that integrated some of the characteristics that Jews ascribed to the Temple, including the belief in the Temple as the centre of the world. In the conclusion, the article sketches the basic tensions between Judaism and Christianity regarding the future of the Temple Mount at the beginning*

*of the 7<sup>th</sup> century. When Muslims conquered Jerusalem and entered into the world of these tensions, they forever changed it through the deliberate use and refutation of Christian and Jewish belief in accordance with their own religious teachings.*

**Keywords:** *Dome of the Rock, Temple Mount, Jerusalem, Christianity, Judaism, Syriac Christianity, Rabbinic Judaism, Islam*

Vsaka medčloveška komunikacija se umešča v kontekst, v katerem poskuša govorec oz. sporočevalec preko sporočila nekaj sporočiti prejemniku. Izrečene besede imajo sporočilno vrednost, samo če sporočevalec in prejemnik sporočila poznata tako kontekst, v katerem je treba sporočilo razumeti, kot tudi namen sporočevalca.<sup>1</sup> To postane očitno, če npr. začnemo neki film, gledališko predstavo ali opero spremljati šele nekje na sredi, ne da bi poznali poprejšnje dogodke, tj. kontekst, in ne da bi bili zmožni razumeti namen, ki ga imajo dramski liki, ko izrečejo določene besede ali kaj naredijo. Pri takšnem spremljanju dramskega zapleta smo obsojeni, da šele sčasoma začnemo razumevati temeljni zaplet, povsem možno pa je, da nam zavoljo nepoznavanja poprejšnjega poteka zgodbe ne bo nikoli uspelo v polnosti razumeti izmenjave sporočil med glavnimi liki. Podobno je z zgodovino. Ko so muslimani pod kalifom 'Abd al-Malikom leta 692 na tempeljskem griču zgradili Kupolo na skali (*Qubbat al-saħra*), eno najbolj ikoničnih jeruzalemskih zgradb, je bilo to pomenljivo sporočilo naslovljeno na takrat živeče jude, kristjane in muslimane. Sporočilo, ki je bilo poslano, in namen, ki so ga imeli avtorji tega sporočila, sta razumljiva, šele če poznamo širši zgodovinski kontekst, tj. potek zgodovinske zgodbe, ki je vodila do tja.

Namen tega članka je preučiti dojemanje Jeruzalema in tempeljske gore v obdobju neposredno pred islamskim zavzetjem bizantinske province Palestina I in Jeruzalema (638 po Kr.). Iz preučevanja bomo izključili dogodke, ki so se zgodili po letu 638, saj se raziskava osredotoča na judovsko in krščansko dojemanje Jeruzalema, ki ga moramo poznati, da razumemo, zakaj so se muslimani odločili graditi Kupolo na skali na tempeljski gori. Če se znova navežemo na metaforo o filmski oz. gledališki zgodbi, bi bilo mogoče reči, da ta raziskava preučuje dejanje, v katerem imata glavno vlogo judovstvo in krščanstvo: zaustavi se, tik preden na oder vstopi nov

1 Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa št. P6-0262 *Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga*, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije. Zahvaljujem se anonimnemu recenzentu za natančno branje članka in predlagane izboljšave.



lik in poda novo sporočilo, ki vodi do nadaljnjih dramskih zapletov. Zatorej je glavno vprašanje, na katero iščemo odgovor v tem članku, kakšne semantične vrednosti so judje in kristjani dajali Jeruzalemu in tempeljski gori neposredno pred islamskimi osvajanji ter kako so se pri tem navezovali drug na drugega. Odgovor na to osrednje vprašanje članka bo služil kot temelj za predvideno raziskavo o gradnji in pomenu Kupole na skali.

Pri analizi krščanskega pogleda na Jeruzalem, tempeljsko goro in cerkev Božjega groba se bomo omejili na aramejsko govoreče kristjane. Sirščina in krščanska palestinska aramejščina, dva dialekta aramejskega jezika, ki so ju govorili kristjani, sta zelo podobna judovskim dialektom aramejščine, zato lahko z veliko mero gotovosti trdimo, da je bila intelektualna izmenjava med govorniki dialektov aramejščine veliko lažja kot med govorniki aramejščine in govorniki grščine ali latinščine. Kristjani v Palestini 6. in 7. stoletja so za potrebe vsakdanjega življenja večinsko še vedno uporabljali aramejščino. Sirščina je bila poleg tega uraden liturgični jezik sirskih Cerkva.

Analiza, ki jo predstavljamo v nadaljevanju, se deloma naslanja na obstoječe analize pojmovanja Jeruzalema med judi in sirskimi kristjani. O pojmovanju zemeljskega Jeruzalema med judi so obsežno pisali številni raziskovalci (Schafer 1978; Ginzberg 2003, 232–233; Stemberger 2010; Jones 2011; Koltun-Fromm 2019). Prav tako obstaja veliko število raziskav, ki se osredotočajo na pojmovanje zemeljskega Jeruzalema med sirskimi kristjani nasploh (Popa 2023) ali pa pri posameznih sirskih avtorjih (Neusner 1971; Brock 1977; Popa 2019; Minov 2020). Na medsebojno prepletenost med judi in sirskimi kristjani v pojmovanju zemeljskega Jeruzalema je nedavno opozorila Koltun-Frommova v prispevku *Syriac Fathers on Jerusalem*, objavljenem v zborniku *Jews and Syriac Christians: Intersections across the First Millennium* (2020). Z viri bogata študija Koltun-Frommova ne naslavlja vloge Jeruzalema v sirsko-krščanskih apokaliptičnih tekstih – predvsem v *Legendi o Aleksandru* – ki so nastali neposredno pred arabsko osvojitvijo Jeruzalema in so imeli velik vpliv na vso kasnejšo krščansko sirsko apokaliptiko, prav tako pa v analizo ne vključi judovskih tekstov, ki izpričujejo upanje na skorajšnjo ponovno zgraditev templja v okviru prihajajočega eshatološkega časa. Analiza teh tekstov je nujno potrebna, če želimo preučiti ne samo teološki pomen Jeruzalema, ampak tudi pomen Jeruzalema za teološko legitimacijo svetovnega krščanskega imperija v predislamskem času. Ta članek, ki je nastal kot preliminarna študija



o gradnji Kupole na skali, v analizo virov vključi tudi to literaturo in izpostavi nekatere semantične vidike, ki so ključni za razumevanje dogodkov po arabski osvojitvi Jeruzalema leta 638.

## 1 Tempeljska gora v rabinskem judovstvu: *'eben šətiyyā* in upanje na ponovno izgradnjo templja

Versko življenje Izraelcev je bilo dolga stoletja osredinjeno v templju, ki ga je dal zgraditi kralj Salomon, in je bil kasneje dvakrat porušen. Po prvem porušenju templja leta 586 pr. Kr. so tempelj ponovno zgradili in v njem obhajali obrede. Tempelj je bil drugič porušen leta 70 po Kr. in vse odtlej judje templja nimajo, kar pa ne pomeni, da tempelj oz. tempeljska gora nista več pomembna v verskem sistemu rabinskega judovstva. Temu nasprotno je judovska literatura iz rabinskega obdobja polna diskusij o templju, tempeljskih obredih in o značilnostih templja. Ta literatura govori tudi o temeljnemu kamnu (*'eben šətiyyā*), ki naj bi stal v templju, in mu pripisuje kozmološki pomen.

Enega izmed najzgodnejših zapisov o kamnu, ki naj bi stal na tempeljski gori, najdemo v Mišni, natančneje v traktatu o spravnem dnevu:

Od odvetja skrinje zaveze (*'ārôn*) je bil tam kamen (*'eben*) od dni prvih prerokov. Imenoval pa se je *šətiyyā*. Bil je za tri prste višji od zemlje in nanj je [duhovnik] položil [kadilo]. (mYom 5.2 [Meinhold 1913, 52])

Izraz *šətiyyā* se je navezoval na kamen, ki je po poročanju Mišne stal v najsvetejšem prostoru, do katerega je imel dostop samo veliki duhovnik (mYom 5.1). V Mišni temu kamnu razen vloge podstavka, kamor je duhovnik odlagal kadilo, ni pripisana nobena vloga. Mišna ne razlaga, zakaj je bil kamen imenovan s tem imenom, se je pa poskus razlage ohranil v Tosefti, razširitvi Mišne:

Od dni prvih prerokov je bil tam kamen in imenoval se je *šətiyyā*. Bil je za tri prste višji od zemlje in na njem je bila od začetka skrinja. Od odvetja skrinje je bilo na njem kadilo, ki je v najbolj notranjem delu. Rabi Yôsi je rekel: »Iz njega je bil utemeljen (*ništat*) svet, kakor



je pisano: 'S Siona, popolne lepote se je Bog zasvetil.' (Ps 50,2)«  
(tYom 3.6 [Zuckerman 1970, 186])

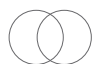
Razlaga, ki jo ponudi Rabi Yôsi, bo začrtala smer debate o pomenu tega kamna v rabinskem judovstvu. Rabi Yôsi se pri razlagi zateče k hebrejskemu korenu  $\sqrt{\text{šty}}$ . Ta koren v qalu sicer pomeni 'piti' oz. 'potešiti žejo', ima pa poleg tega v qalu še en pomen, in sicer 'tkati' oz. 'popraviti tkanino'. V tem drugem pomenu lahko koren  $\sqrt{\text{šty}}$  v hifilu pomeni tudi 'ustanoviti' oz. 'utemeljiti'. V hufalu, internemu pasivu hifila koren  $\sqrt{\text{šty}}$  pomeni 'biti ustanovljen' oz. 'biti utemeljen', podoben pomen pa je temu korenu pripisan tudi v nifalu, ki velikokrat deluje kot pasiv qala. (Jastrow 1926, s. v. » $\sqrt{\text{šty}}$ «) V Tosefti je koren  $\sqrt{\text{šty}}$  uporabljen v nifalu. Rabi Yôsi pove, da je bil kamen imenovan *šətiyyā*, ker je povezan s stvarjenjem oz. utemeljevanjem sveta. Kamen, na katerega so po Mišni duhovniki odlagali kadilo, postane v Tosefti kamen, iz katerega je bil utemeljen svet, in dobi s tem kozmološki pomen. Kot pojasni Schäfer, je možno, da tradicija, izpričana v Tosefti, sega v 1. stoletje po Kr., morda celo pred uničenje templja (1978, 126).

V Babilonskem talmudu so se nam ohranile nekatere diskusije poznejših rabinov glede razlage imena *šətiyyā* in kozmološke vloge kamna:

»In imenoval se je *šətiyyā*.« Učil je (*tānā*): »Ker je bil iz njega utemeljen (*hūštat*) svet.« Učili smo (*tənan*) kot tisti, ki je rekel: »Svet je bil ustvarjen iz Siona,« kakor je bilo učeno. Rabi 'Ēlī'ezer je rekel (*'ōmēr*): »Svet je bil ustvarjen iz svojega središča, kot je rečeno: 'Ko prah teče v kalup in se grude sprimejo.' (Job 38,38)«

Rabi Yəhōšua' je rekel (*'ōmēr*): »Svet je bil ustvarjen s strani (*haššədādīn*), kot je rečeno: 'Kajti snegu je ukazal: Bodi na zemlji! In padanju dežja in padanju nalivov njegove moči.' (Job 37,6)« Rabi Izak je rekel (*'āmar*): »Sveti, naj bo blagoslovljen, je kamen (*'eben*) vrgel v morje. Iz njega je bil utemeljen (*ništat*) svet, kakor je bilo rečeno: 'Na kaj so potopljena (*hoṭbā'ū*) njena podnožja<sup>2</sup> ali kdo je vrgel njen vogelni kamen.' (Job 38,6)«

2 Tj. »podnožja zemlje.«



Modreci (*ḥākāmīm*) so rekli (*ʿōmrīm*): »Iz Siona je bil ustvarjen, kot je rečeno: 'Asafov psalm. Bog bogov, Gospod [je govoril in poklical zemljo od sončnega zahoda do njegovega zahoda. S Siona, popolne lepote, se je Bog zasvetil.]' (Ps 50,1[-2]) In pravi (*ʿōmēr*): 'S Siona, popolne lepote, se je Bog zasvetil.' (v. 2) Iz njega je bila izpopolnjena (*mūklāl*) lepota sveta (*yōpyō šel ʿōlām*).«<sup>3</sup>

Učeno je bilo (*tanyā*): Rabi ʿĒlī ʿezer veliki je rekel: »'To so rodovi (*tōlādōt*) neba in zemlje, ko sta bila ustvarjena, ko je Bog ustvaril nebo in zemljo.' (1 Mz 2,2) 'Rodovi neba' so bili ustvarjeni z neba; 'Rodovi zemlje' so bili ustvarjeni z zemlje.«

Modreci so rekli: »Oboji [rodovi] so bili ustvarjeni s Siona, kot je bilo rečeno: 'Asafov psalm. Bog bogov, Gospod, je govoril in poklical zemljo od sončnega zahoda do njegovega zahoda.' (Ps 50,1) Rečeno je: 'S Siona, popolne lepote, se je Bog zasvetil.' (50,2) Z njega je bila izpopolnjena (*mūklāl*) lepota sveta (*yōpyō šel ʿōlām*).« (bYom 54b [Weinreb 2013, 265–266])

Ta odlomek oz. *sugyā*<sup>4</sup> iz Babilonskega talmuda prinaša rabinsko diskusijo, ki je povezana s kozmološkimi predstavami, vsebovanimi v razlagi imena *šətiyyā* kot kamna, iz katerega je bil utemeljen svet. Na začetku je podano učenje anonimnega rabina, ki je učil, da je kamen imenovan *šətiyyā*, ker je bil iz njega utemeljen svet. Talmud dodatno spomni na nauk, da je bil

3 Pri tvorbi roditeljskih konstrukcij rabinska hebrejščina med *nomen regens* in *nomen rectum* zelo pogosto vstavi anticipativni priponski svojilni zaimek, ki se drži *nomen regensa* in napove slovnični spol in število besede, ki je uporabljena kot *nomen rectum*. Osebnemu zaimku praviloma sledi še oziralni zaimek *šel*. Podobna praksa je izpričana že v nekaterih verzih Hebrejske Biblije (Ezk 10,3), ki pa ne uporablja oziralnega zaimka. Raba oziralnega zaimka v takšnih roditeljskih konstrukcijah je zelo značilna za aramejske dialekte in najverjetneje je prav aramejska skladnja vplivala na tvorbo roditeljskih konstrukcij v rabinski hebrejščini. (Segal 1927, §387–389)

4 Ena izmed osnovnih literarnih enot Babilonskega talmuda je t. i. *sugyā*, tj. razprava o neki določeni temi, ki je bila odprta v obdobju tanaiskega rabinskega judovstva. *Sugyā* je razprava, ki naslavlja odprta vprašanja iz Mišne in tanaiskega slovstva, in je velikokrat sestavljena iz *gamāre* (učenja amoraimov) in *səbāre* (zaključkov savorimov, redaktorjev Babilonskega talmuda). (Goldberg 1987a, 337–339) Aramejska beseda *šətiyyā* sicer v vzhodnoaramejskih jezikih (sirščina, judovska babilonska aramejščina, mandejščina) primarno pomeni 'hojo' oz. 'gibanje'. V judovski babilonski aramejščini je beseda označevala tudi 'pot diskusije'. V mandejščini ta beseda pomeni 'traktat'. (CAL, s. v. »swgy, swgy«) Ta odlomek iz Babilonskega talmuda je *sugyā* o temeljnem kamnu, saj vsebuje »pot«, ki so jo rabini prehodili v debatiranju o pomenu temeljnega kamna, ne vsebuje pa sledi *səbāre*.



svet ustvarjen s Siona. Pri tem Talmud uporablja aramejski koren  $\sqrt{tny}$ ,<sup>5</sup> da se sklicuje na ti dve učenji oz. nauka, s čimer naznačuje, da gre za učenci, ki spadata v predkonstantinovsko obdobje rabinskega judovstva, ki ga zavoljo korena  $\sqrt{tny}$  imenujemo tanaitsko obdobje (Fonrobert in Jafee 2007, 7). Ko Babilonski talmud uporablja konstrukcije, kot so תנו רבנן »naši učitelji so učili«, תניא »bilo je učeno« in תנא »učil je«, se nanaša na učenja, ki jih danes najdemo v Mišni ali Tosefti oz. so bila včasih vključena v tradicije *bārāyā*,<sup>6</sup> ki se nam niso ohranile v pisni obliki, so pa prav tako krožile v času, ko sta nastajali Tosefta in Mišna (Goldberg 1987b, 283).

Nato Talmud poda poznejšo rabinsko diskusijo o tem učenju. Talmud poda nauk rabina ʿĒlīʿezerja, ki je trdil, da je bil svet ustvarjen iz središča, in je za primer navedel Jobovo knjigo 38,38, in nauk rabina Yəhōšuaʿ, ki je učil, da je bil svet ustvarjen s strani, in je v podporo svojega učenja navedel Jobovo knjigo 37,6. V nauku teh dveh rabinov, ki sta se oba sklicevala na Jobovo knjigo, je mogoče zaslediti diskusijo, ki jo je odpirala razlaga imena *šətiyyā* kot kamna, iz katerega je bil ustvarjen svet. Če je bil namreč svet ustvarjen iz enega samega kamna, to pomeni, da je bil svet ustvarjen iz središča navzven. Dejstvo, da sta oba argumenta vzeta iz Jobove knjige, sugerira, da je en rabin odgovarjal na mnenje drugega rabina ter pri tem navajal dokaz iz iste knjige kot prvi rabin. Nauki ostalih rabinov skušajo razložiti, da je bil svet ustvarjen iz središča in da je to središče Sion, kar v tem primeru označuje tempeljsko goro oz. kamen ʿeben *šətiyyā*. Pri tem se rabini znatno navezujejo na Biblijo, saj želijo svoj nauk utemeljiti na njej.

5 Čepprav je koren aramejskega izvora, je v Talmudu pogosto rabljen v »hebraizirani« različici, kot v prejšnjem primeru תן (»on je učil«), saj bi bila pravilna aramejska oblika תנא (Jastrow 1926, s. v.  $\sqrt{tny}$ ). Da so te redaktorske opombe napisane v aramejščini, priča tudi stavek תניא תנאן, ki je evidentno aramejski, na kar nakazujeta tako glagol *tənan* kot tudi oziralni zaimsek *d-*. Sicer pozna hebrejščina koren  $\sqrt{šny}$ , ki je, zgodovinsko gledano, soroden aramejskemu korenu  $\sqrt{tny}$ , saj sta se oba razvila iz protosemitskega korena \* $\sqrt{tny}$  in se razlikujeta zavoljo spremembe fonetične vrednosti protosemitskega interdentalnega frikativnega soglasnika /t/ v dentalni plozivni soglasnik /t/ v aramejščini in paletoalveolarni soglasnik /s/ v hebrejščini (hebrejščina: \* $\sqrt{š}$ ; aramejščina \* $\sqrt{t}$ ). Iz hebrejskega korena  $\sqrt{šny}$  izhaja tudi izraz Mišna in zelo verjetno je aramejski koren  $\sqrt{tny}$  uporabljen ravno zato, ker se v hebrejščini rabi paralelni koren  $\sqrt{šny}$ , da se označi Mišna oz. učenje rabinov iz tistega obdobja. Protosemitski koren \* $\sqrt{tny}$  je skoraj zagotovo pomenil nekaj v zvezi s številom dve oz. podvojitvijo, saj je kot tak rabljen v sistemu glavnih in vrstlnih števnikov v aramejščini, hebrejščini, arabščini in tudi v od slednjih prostorsko in časovno precej oddaljeni akadščini. Koren se uporablja za besedo »učenje«, saj lahko označuje ponovitev, tj. da se nekaj zgodi dvakrat. Arabščina, ki je glede fonetične vrednosti konzonzantov in vokalov izrazito konservativen jezik, je v tem korenu in tudi v drugih primerih ohranila črko *l*, arab. *al-lānī* = 'drugi'. Velja opozoriti, da aramejski koren  $\sqrt{šny}$  ni povezan s hebrejskim korenom  $\sqrt{šny}$ , saj izhaja iz drugega protosemitskega korena.

6 Aramejska beseda *bārāyā* izhaja iz korena  $\sqrt{br}$ , ki označuje nekaj, kar je zunaj (CAL, s. v. »br, br«; Jastrow 1926, s. v. »bar«), v tem primeru nekaj, kar je zunaj Mišne oz. Tosefte.



Tudi v Jeruzalemskem talmudu lahko zasledimo razlago, da se je kamen imenoval *šətiyyā*, ker je bil iz njega utemeljen svet:

Rabi Yôḥānān je rekel (*‘āmar*): »Zakaj je bilo njegovo ime kamen *šətiyyā*? Ker je bil iz njega utemeljen svet.« Rabi Ḥiyā je učil (*tannē*): »In zakaj se je imenoval kamen *šətiyyā*? Ker je bil iz njega utemeljen (*hūštā*) svet. Pisano je: ‘Asafov psalm. Bog bogov, Gospod, je govoril in poklical zemljo [od sončnega zahoda do njegovega zahoda.] S Siona, popolne lepote, se je Bog zasvetil.’ (Ps 50,1-2) Pravi: ‘Glej na Sionu je bil postavljen kamen, [preverjen, dragocen vogelni kamen, utemeljeni temelj. Kdor vanj veruje, ne bo hitel.]’ (Iz 28,16)« (yYom 5.3 42c [Guggenheimer 2013, 524])

O tem, da je bila vloga kamna dobro znana, pričajo tudi omembe kamna *šətiyyā* v targumih oz. judovskih prevodih Biblije v aramejščino. Kamen je omenjen v Targumu k Pridigarjevi knjigi (3,11):

Salamon, kralj Izraela, je rekel po duhu preroštva: »Gospod je vse naredil lepo ob svojem času. Kajti primerno bi bilo, da bi se boj, ki se je zgodil v dnevih Jerobeama, Nebatovega sina, zgodil v dneh Ševaja, Bihrijevega sina. Bil pa je prestavljen in se je zgodil v dneh Jerobeama, Nebatovega sina. Kajti če bi se zgodil v dneh Ševaja, Bihrijevega sina, ne bil bi zgrajen tempelj (*bet maqdāšā*) zavoljo zlatih krav, ki jih je naredil grešnik Jerobeam in jih je postavil v Betelu in Danu. Postavil je varuhe na ceste in ustavljali so romarje (*‘ole riglin*). Zavoljo tega je bil prestavljen do časa, ko je bil zgrajen tempelj, da ne bi Izraelci prestavili njegove gradnje. Tudi veliko ime, ki je bilo zapisano in razloženo na temeljnem kamnu (*‘aban šətāyā*), je skril pred njimi, ker je spoznal to zlobno željo, ki je bila v njihovih srcih. Kajti če bi bilo dano v roke človeka, bi ga uporabil in bi skozi njega odkril, kaj se bo zgodilo ob koncu dni, vse do večnosti. Tudi dan smrti je skril pred njimi, da človeka ne bi že na začetku podučil o tem, kar se bo moralo zgoditi na koncu.« (Tg k Prg 3,11 [Sperber 2013, 4a:154])

Na drugi strani je treba omeniti judovsko upanje, da bi bil tempelj ponovno zgrajen. Upanje je izraženo v molitvi ‘Āmīdā, ki jo judje na delavnike molijo trikrat dnevno, ob sobotah štirikrat dnevno, na spravni dan pa petkrat





dnevno. Molitev sestoji iz osemnajstih oz. v novejši različici devetnajstih prošenj. Pri molitvi je molivec obrnjen proti jeruzalemskemu templju oz. njegovi lokaciji. Čeprav je molitev zelo stara in ima po vsej verjetnosti svoje izvore v judovstvu drugega templja, sega najstarejše besedilo celotne molitve šele v konec prvega oz. začetek drugega tisočletja (*Encyclopaedia Judaica: Second Edition*, s. v. »Amidah« [2:72–73]). V sedanji obliki molitve, kot jo molijo judje v deželi Izrael (*ereš yišrā`ēl*), v štirinajsti prošnji molivec prosi Boga, da znova zgradi Jeruzalem in prebiva tam, v sedemnajsti prošnji pa molivec Boga prosi, da znova vzpostavi tempeljsko darovanje.

14. Da bi se po milosti vrnil v Jeruzalem, svoje mesto, in prebival v njegovi sredi, kot si rekel. Zgradi ga (*bānē`ōtāh*) kmalu v naših dneh kot večno zgradbo (*binyan`ōlām*). Da bi znotraj njega hitro vzpostavil prestol (*kissē`*) svojega služabnika Davida. Blagoslovljen si, Gospod, graditelj Jeruzalema. (‘Āmîdâ, 14: Binyan Yərûšālayim [Menachem 2022, 432])

17. Bodi ljubezniv, Gospod naš Bog, s svojim ljudstvom Izrael. Ozri se na njihove molitve in ponovno vzpostavi služenje (*‘ābôdâ*) v najsvetejšem delu tvoje hiše (*dābîr bêtēkā*). Da bi voljno hitro sprejel žgalne daritve Izraela in njihove molitve v ljubezni. In naj bo vedno sprejeto služenje Izraela tvojega ljudstva. Naj naše oči po milosti vidijo tvoj povratek na Sion. Blagoslovljen si, Gospod, ki boš ponovno vzpostavil svojo prisotnost (*šākinātô*) na Sionu. (‘Āmîdâ, 17: ‘Ābôdâ Yərûšālayim [Menachem 2022, 434–436])

Da sta bili prošnji za obnovo templja in ponovno izgradnjo Jeruzalema del te molitve že v rabinskem času, priča naslednji odlomek iz Babilonskega talmuda, ki prinaša krajšo različico molitve ‘Āmîdâ, očitno razširjeno med nekaterimi rabini. Krajša različica molitve kaže na to, da je prošnja za obnovo templja in mesta Jeruzalema bila že zelo zgodaj prisotna tudi v daljši molitvi:

Rabi Yəhōšua‘ je rekel: »Skrajšanih osemnajst [blagoslovov].« Kaj je »skrajšanih osemnajst [blagoslovov]?« Rav je rekel: »Skrajšana [različica] vseh blagoslovov.« Šəmû‘ēl je rekel: »Daj nam, Gospod naš Bog, da bomo poznali tvoje poti, in obreži naša srca, da se te bodo bala. In da bi nam odpustil, da bomo rešeni. Oddalji nas



od naših bolečin in daj nam bogate paše na lepotah tvoje zemlje. In da bi tiste izmed nas, ki so razseljeni, zbral iz štirih strani. In naj bodo ti, ki blodijo, sojeni po tvojem védenju. In da bi nad hudobnimi iztegnil svoje roke. Naj se pravični radujejo v zgradbah tvojega mesta (*binyan 'irākā*) in v obnovitvi tvojega templja (*tiqqûn hēkālākā*) in v rasti rogov tvojega služabnika Davida in v oblikovanju luči Ben Yiššaya, tvojega Mesije. Preden kličemo, ti odgovoriš. Blagoslovljen si, Gospod, ki slišiš molitev. (bBer, 29a [Steinsaltz 2013, 189])

O živosti upanja na ponovno izgradnjo templja med judi s konca 6. in začetka 7. stoletja priča tudi hebrejski napis na tempeljski gori, ki je glede na svoje paleografske in ortografske značilnosti nastal enkrat po letu 500 po Kr., najverjetneje pa še pred gradnjo kupole na skali. Napis kaže, da so judje upali, da bodo še v času svojega življenja videli ponovno zidanje templja oz. da ga bodo videle osebe, ki so jih poznali (*CIIP*, 1/2: §791):

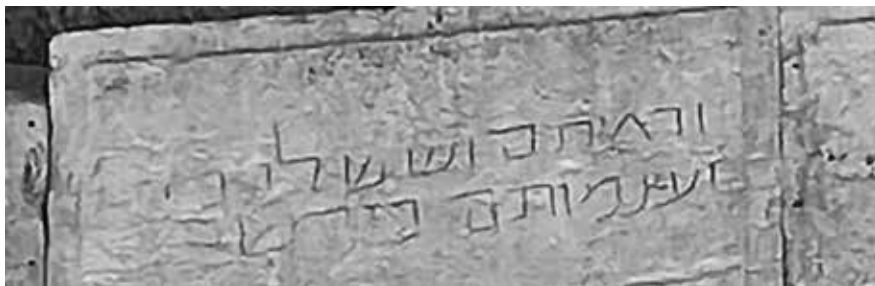
Gospod, Bog (nebeških) vojsk, | da bi ti zgradil (*tibnē*) to hišo | za časa življenja Jakoba, Jožefovega | sina, Teoflaktusa, | Sisinija in Anastazija. | Amen, Amen. | Selah. (*CIIP*, 1/2: §791)

Najverjetneje je napis nastal v sklopu judovskih romanj k tempeljski gori, ko so romarji krožili okrog tempeljske gore in izvajali molitve za ponovno izgradnjo templja, ki so jo povezovali tudi z eshatološkim časom. V čas pozne antike in hrepenenja po ponovni izgradnji templja moramo umestiti tudi napis, ki je še danes dobro viden na zahodnem zidu tempeljskega obzidja in citira verz iz preroka Izaije (66,14):

Videli boste in vaše srce se bodo vzradostilo in njihove kosti bodo kot trava.<sup>7</sup> (*CIIP*, 1/2: §790)

7 Besedilo grafitu uporabi besedo *רַעְיוֹנֵיהֶם* (njihove kosti) namesto *עַצְמוֹתֵיהֶם* (vaše kosti), ki jo najdemo v masoretskem besedilu Hebrejske Biblije. Najverjetneje gre za napako pisca, ki je pisal po spominu. Sicer se celoten verz glasi takole: »Videli boste in vaše srce se bo vzradostilo in vaše kosti bodo brsteli kot trava. Roka Gospoda se bo razodela njegovim služabnikom in obtoževala bo njegove sovražnike.«





**Slika 1:** *Grafit na zahodnem tempeljskem zidu. Grafit je nahaja pod t. i. Robinsonovim obokom na skrajnem južnem robu zahodnega zidu. Vir: osebni arhiv avtorja članka.*

Čeprav je grafit težko datirati, saj besedilo ne navaja leta nastanka, ampak samo citira hebrejsko Biblijo, ga je treba skoraj zagotovo razumeti v kontekstu upanja na ponovno izgradnjo templja in prihoda poslednjih časov. Verz je vzet iz Iz 66,14, ki je del izrazito eshatološkega odlomka, ki obljublja, da bodo naslovljenci potolaženi v Jeruzalemu (v. 12), in hkrati napoveduje sodbo nad narodi ter končno srečanje v Jeruzalemu (vv. 18–24). Najverjetnejše leto nastanka grafita je obdobje vladanja cesarja Julijana Odpadnika (361–363), ko je bilo judom dano dovoljenje za ponovno izgradnjo templja, možno pa je tudi, da je besedilo nastalo na začetku 7. stoletja, natančneje leta 614. Čeprav je možna razlaga, da je grafit nastal kasneje, je to malo verjetno. (*CIIP*, 1/2: §790)

Za judovsko hrepenenje po ponovni izgradnji templja je bilo pomembno prej omenjeno leto 614, ko so perzijske vojske napadle bizantinski Jeruzalem in ga s pomočjo judovskih pomagačev obkolile. Perzijci so mesto zavzeli, ubili veliko njegovih prebivalcev, uničili krščanske zgradbe, oblast nad mestom pa predali judom. Ti so imeli oblast vse do leta 617, ko so Perzijci mesto spet zaupali v roke kristjanom. Leta 630 je bizantinski cesar Heraklej slovesno vkorakal v Jeruzalem po zmagi nad Perzijci. (Stemberger 2010, 160) V obdobju, ko so imeli oblast v mestu judje, tj. med letoma 614 in 617, so ti tudi ponovno postavili oltar na tempeljski gori in tam izvajali obredne daritve, o čemer priča naslednji odlomek

iz liturgične pesmi (*piyyût*), naslovljene *Sillûq* (»Odvzetje«), Eleazarja Qallirja,<sup>8</sup> ki je bila najverjetneje napisana med letoma 629 in 634 (169):

Sveto ljudstvo bo imelo malo miru,  
 kajti Aššûr [tj. Perzija, op. A. K.] bo naznačil gradnjo svetiš-  
 ča svetosti (*miqdaš qōdeš*).  
 In tam bodo zgradili oltar (*mizbah*) svetosti  
 in na njem žrtvovali svete daritve.  
 Toda ne bo jim uspelo vzpostaviti svetišča,  
 kajti palica še ni izšla iz svetega debla.

Eleazar Qallir, *Sillûq* vv. 16–21 [Fleischer 1985, 414]

Čeprav so si judje med letoma 614 in 617 obetali ponovno vzpostavitev sve-  
 tišča, se to ni zgodilo – »kajti palica še ni šla ven iz svojega debla« (v. 21) –  
 in pričakovanje o ponovni izgradnji templja in dopolnitvi eshatoloških  
 časov se je znova vrnilo v judovsko misel, kot priča nadaljevanje tega *piyyûta*  
 Eleazarja Qallira (Stemberger 2010, 169–171).

Pravkar navedena literatura priča o tem, da je bilo med judi od porušenja  
 templja dalje živo upanje, da bosta v bližnji prihodnosti na tempeljski gori  
 ponovno vzpostavljeno bogoslužje in zgrajen tempelj. To upanje se izra-  
 zi tako v molitvi 'Ămidâ, ki jo judje že skoraj dva tisoč let molijo trikrat  
 na dan, kot tudi v nekaterih drugih besedilih, tako v poeziji kot v napisih.  
 Poleg tega je jeruzalemski tempelj v rabinskem judovstvu dobil osrednje  
 kozmološko mesto, saj je postalo razširjeno prepričanje, da je na tempeljski  
 gori kamen, na katerega je bila položena skrinja zaveze in ki predstavlja  
 središče sveta, kajti iz njega je bil ustvarjen svet. Judje niso samo želeli  
 zgraditi templja, ampak so mestu, kjer je včasih stal tempelj, pripisovali  
 tudi druge semantične vrednosti.

8 Eleazar Qallir je bil eden največjih pesnikov judovskih liturgičnih pesmi (*piyyûtim*) in je pomembno vplival na razvoj poznejših judovskih molitev. Čeprav je bil pomemben avtor in so njegove liturgične pesmi poznali po celotnem judovskem svetu, o njegovem življenju ne vemo dosti zanesljivega razen tega, da je deloval v prvi polovici 7. stoletja po Kr. in da je najverjetneje svoje celotno življenje preživel v 'eres yišrâ'el. (*Encyclopedia Judaica: Second Edition*, s. v. »Kallir, Eleazar« [11:742–745])



## 2 Sirsko krščanstvo: od porušenega Jeruzalema do Jeruzalema kot geografskega centra krščanskega sveta

Porušenje jeruzalemskega templja je tema, ki jo naslavljajo že novozavezni spisi. Prav omemba porušitve templja je velikokrat dober znak, da je določeno novozavezno mesto nastalo po letu 70 po Kr., ko je bil porušen tempelj. Napoved porušenja templja najdemo pri vseh evangelistih. Marko denimo pravi:

Ko je odhajal iz templja, mu je rekel eden izmed njegovih učencev: »Učitelj, poglej, kakšni kamni in kakšne stavbe!« Jezus mu je dejal: »Te velike stavbe gledaš? Tu zagotovo ne bo ostal kamen na kamnu, ki bi ne bil zrušen.« (Mr 13,1-2 [SSP3])

Lukov evangelij je pri tem še bolj sugestiven, saj predlaga, da je razlog za porušenje templja, da judje niso prepoznali časa obiskanja:

Ko je prišel bliže in zagledal mesto, se je zjokal nad njim. Rekel je: »O, da bi tudi ti na ta dan spoznalo, kaj ti prinaša mir, takó pa je prikrito tvojim očem. Prišli bodo nadte dnevi, ko te bodo sovražniki obdali z okopi, te oblegali in stiskali z vseh strani. V tla bodo poteptali tebe in tvoje otroke v tebi in ne bodo pustili kamna na kamnu v tebi, ker nisi spoznalo časa svojega obiskanja.« (Lk 19,41-44 [SSP3])

Podobno beremo tudi pri Mateju:

Jezus je šel iz templja in je odhajal. K njemu so stopili njegovi učenci, da bi mu pokazali tempeljske stavbe. Rekel jim je: »Vidite vse to? Resnično, povem vam: Tu zagotovo ne bo ostal kamen na kamnu, ki bi ne bil zrušen.« (Mt 24,1-2 [SSP3])

Poleg tega, da evangeliji vsebujejo napoved porušenja templja, je v Novi zavezi prisotna tudi misel o zamenjavi templja s Kristusom:

Judje so mu rekli: »Kakšno znamenje nam pokažeš, ker takó delaš?« Jezus jim je odgovoril in rekel: »Podrite ta tempelj in v treh dneh ga bom postavil.« Judje so tedaj rekli: »Šestinsirideset let so zidali



ta tempelj, ti pa ga boš postavil v treh dneh?» On pa je govoril o templju svojega telesa. (Jn 2,18-21 [SSP3])

Čeprav je zgodovina zgodnjekrščanskega odnosa do templja zelo kompleksna in ne moremo trditi, da so v prvih dveh stoletjih po Kr. vsi kristjani verjeli v dokončno porušenje templja, pa je večina kristjanov vse od 4. stoletja dalje verjela, da tempelj nikoli več ne bo stal. O tem nam pričata Afrahat in Efrem, dva sirska pisca iz 4. stoletja, ki sta vneto in brezkompromisno pričala ne samo o dokončnosti porušitve jeruzalemskega templja, temveč tudi o dokončnosti porušitve mesta Jeruzalem kot takega.

## 2.1 Porušen Jeruzalem: Afrahat in Efrem

Afrahat velja za prvega sirskega teološkega pisca, čigar literarni opus je relativno obsežno ohranjen. O njegovem življenju vemo sila malo zanesljivega razen tega, da je posedoval vidno funkcijo, najverjetneje škofovsko, v cerkveni organizaciji krščanske Cerkve v Perzijskem imperiju na začetku 4. stol. (Baumstark 1922, 30–31; Duval 2013, 187–191). Duval je predlagal domnevo, da je bil Afrahat morda rojen kot pogan in se je šele kasneje spreobrnil v krščanstvo (2013, 188). V enem izmed najstarejših rokopisov Afrahatovih *Pokazov*, datiranem v leto 512 po Kr., v kolofo- nu zasledimo podatek, da je avtor tega dela »Ya' qub, Perzijski modrec« (British Library Add MS 17182, 174r), iz česar lahko sklepamo, da je ime Jakob prevzel bodisi ob svojem škofovskem posvečenju bodisi ob svojem krstu. Pomembnejša od njegove biografije so njegova dela. Njegov ohranjeni literarni opus je sestavljen iz 23 pokazov (ed. *tahwītā*; mn. *tahwyātā*)<sup>9</sup>

9 Sirska oz. aramejska beseda *tahwītā* izvira iz korena ṣḥwy, najverjetneje iz forme D (*hawī*), v kateri ta koren pomeni 'pokazati' oz. 'narediti vidno' (CAL, s.v. ṣḥwy). R. Payne Smith, avtor latinsko-sirskega slovarja *Thesaurus Syriacus*, podaja latinske besede »ostensio«, »indicatio«, »manifestatio«, »exemplum«, »demonstratio«, »argumentum«, »exemplum« in grško besedo ἀνδείξις kot možne ustreznice te sirske besede (1879, s. v. tahwi, tahwītā). Brockelmannov sirsko-latinski slovar podaja latinske besede »demonstratio«, »exemplum« in »paradigma« kot ustrezne prevode (1895, s. v. tahwītā). Costazov sirsko-francoski-angleški-arabski slovar podaja besede »example« (fr. in angl.) ter »maṭal« (arab.) kot ustrezne prevode. Payne Smithov sirsko-angleški slovar podaja besede »appearance«, »showing forth«, »manifestation«, »token«, »example«, »specimen«, »demonstration«, »argument« kot možne angleške prevode tega pojma (1903, s. v. tahwītā). Sirščina dodaja predpono /t-/ glagolskim oblikam iz glagolskih form D, Dt in C, da tvori abstraktne samostalnice, npr. »služenje« (tešmeštā) iz »služiti« (*šameš* [ṣmš, D]). Ker pomeni glagol *hawī* (ṣḥwy, D) 'narediti nekaj vidno, očitno', je treba brati besedo *tahwītā* kot abstraktni samostalnik, ki izhaja iz tega glagola in z eno besedo označuje dejavnost 'narediti nekaj vidno'. V tem članku besedo prevajam kot »pokaz«, saj je ta beseda glagolnik glagola »pokazati«, ki dobro prevede glagol *hawī*. Afrahat namreč ne podaja »dokaza« v kakršnikoli točno določeni formalni obliki, ampak skuša preko uporabe Svetega pisma »pokazati« določene resnice oz. jih »narediti vidne«.



in jih štejejo za najzgodnejši primer literature v klasičnem sirskega jeziku (Butts 2019, 230). Afrahat je *Pokaze* napisal med letoma 337 in 345 po Kr. (Duval 2013, 187). Afrahatovi *Pokazi* so okno v svet sirskega krščanstva na začetku 4. stoletja, saj naslavljajo različne teološke teme in pri tem dajejo vpogled v razvoj meništva v sirskega svetu, razmerje krščanstva z judovstvom, zgodnje faze preganjanja kristjanov živečih v perzijskem imperiju, zgodovino sirskega prevodov Svetega pisma, interpretacijo Svetega pisma ter kristologijo (Brock 2018). *Pokazi* predstavljajo najstarejši ohranjeni primer sirske homiletike, ko nanjo še ni vplival grški svet, in so pomembni tudi za preučevanje sirske oz. aramejske skladnje (Duval 2013, 189). Vseskozi so prepojeni s citati iz Svetega pisma, ki jih Afrahat rabi, da podpre svoje argumente oz. iz katerih izpelje svoje argumente. Pri tem je treba poudariti, da Afrahatova eksegeza ne temelji na pravilih interpretacije ali na kakšni v naprej določeni shemi, preko katere bi bilo možno interpretirati različne ravni pomena Svetega pisma (Morrison 2007, 57, op. 10), temveč je glavni Afrahatov cilj, da iz branja različnih odlomkov Svetega pisma poda enoten nauk oz. učenje glede določene teme. Afrahat citira iz vseh knjig Svetega pisma, za citate iz evangelijev pa se je najverjetneje zanašal na Tacijanov *Diatessaron* (Possekkel 2019, 217).

Afrahat obsodbo Jeruzalema na večno uničenje navede v mnogih svojih *Pokazih*:

Ti torej čakaš in upaš, da bo ob Mesijevem prihodu Izrael zbran (*metkanaš*) iz vseh krajev in da bo Jeruzalem zgrajen (*metbanyā*) in poseljen. Daniel pa je pričal, da bo Jeruzalem, ko pride Mesija in ko bo umorjen, uničen (*ḥārbā*) in da bo ostal uničen (*metniḥā*) do izpolnitve večnih odredb (*gmuryā d-pāsiqātā l- 'ālam*). (*Pokazi* 17.10 [(Parrisot 1894, 1:805)])

Nato so mu [Jeruzalemu, op. A. K.] Rimljani prizadejali njegovo poslednje uničenje (*ḥurbāh ḥrāyā*), kajti nikoli več ne bo poseljen (*yātbā*), saj bo ostal uničen do izpolnitve odredb (*gmuryā d-pāsiqātā*). (*Pokazi* 21.4 [Parrisot 1894, 941-94])

Po umoru Kralja Mesije (*malkā mšiḥā*) je bil Jeruzalem uničen (*ḥerbat*) in ne bo več nikoli poseljen vse do izpolnitve odredb (*gmuryā d-pāsiqātā*). (*Pokazi* 23.46 [Parrisot 1984, 2:92])



Predragi, verjemi in naj ti bo jasno, da so se ti tedni končali in da so se dopolnila videnja in preroki in da je bilo kraljestvo (*malkutā*) judom odvzeto. Kajti glej, Jeruzalem je bil uničen (*herbat*) in njegovo ljudstvo je bilo razpršeno med vsa ljudstva. Sinovi Izraela prebivajo brez daritev in brez oltarja. In vse do izpolnitve odredb (*gmuryā d-pāsiqātā*) bo Jeruzalem uničen in bo ostal v uničenju. (*Pokazi* 19.11 [(Parrisot 1894, 1:885)])

Sodoma in njene hčere, ki so postale pravičnejše od Jeruzalema, bodo zgrajene kot nekdanj. Jeruzalem, ki je Sodomo premagal v njenih grehah, pa bo ostal v svojih grehah in bo ostal uničen do izpolnitve večnih odredb (*tetniḥ 'al ḥbālā 'admā la-gmuryā d-pāsiqātā l-'ālam*). (*Pokazi* 21.3 [(Parrisot 1894, 1:940)])

V svoji razlagi o dokončnosti porušenja templja se Afrahat ne naslanja na evangeljske napovedi, ampak črpa iz prerokbe v Danielovi knjigi (Dan 9,21-27), v kateri je po Afrahatu napovedano dokončno uničenje Jeruzalema:

Rekel je: »Daniel, zdaj sem prišel, da te poučim v razsodnosti. Ob začetku tvojih prošenj je izšla beseda in jaz sem prišel, da jo oznamim; kajti ljubljen si. Bodi zato pozoren na besedo in doumi videnje: Sedemdeset tednov je odrejenih za tvoje ljudstvo in za mesto tvoje svetosti, da preneha pregreha, se zapečati greh in se zadosti za krivdo; da se vpelje večna pravičnost, se potrđita videnje in prerok in da se mazili Presveto. Vedi torej in razumi: od tedaj, ko je izšla beseda, da se obnovi in pozida Jeruzalem, do maziljenca, glavarja, bo sedem tednov in dvainšestdeset tednov; obnovljena in pozidana bosta trg in obzidje, toda v hudih časih. Po dvainšestdesetih tednih bo maziljenec pokončan in nič ne bo imel. Mesto in svetišče bo razdejalo glavarjevo ljudstvo, ki pride. Njegov konec bo v poplavi in do konca bo vojna, prevrat in opustošenja. Z mnogimi utrdi zavezo za en teden, in na polovici tedna odpravi klavno in jedilno daritev; na krilu bo gnusoba opustošenja do konca, ko se bo izvršila obsodba nad pokončevalcem.« (Dan 9,21-27 [SSP3])

Ta odlomek iz Danielove knjige temelji na razlagi Jeremijeve prerokbe o sedemdesetih letih izgnanstva (Jer 25,11-12; 29,10), ki jih avtor Danielove





knjige razume kot sedemdeset tednov, kar znaša 490 let. Prerokba iz Dan 9 je nastala v času preganjanja selevkidskega vladarja Antioha IV Epifana (175–164 pr. Kr.) in je želela jude spodbuditi, da bo obdobje preganjanja minilo. Ker prerokba skupaj omenja Mesijo in uničenje Jeruzalema, je že zelo zgodaj v zgodovini krščanstva služila kot starozavezni dokaz pravilnosti krščanskega verovanja, saj je krščanska interpretacija te prerokbe izpričana že pri Tertulijanu. (Minov 2020, 116–117)

V 19. *Pokazu*, ki je naslovljen kot *Pokaz proti judom, ker govorijo, da bodo znova zbrani* (*tahwitā d-luqbal yudāyē ‘al d-āmrin d-qayām hu l-hun l-metkanāšu*), Afrahat poda svojo interpretacijo te Danielove prerokbe. Afrahat svojo interpretacijo utemelji na zapletenem seštevku, ki ga izpelje tako iz Danielove knjige kot tudi iz drugih svetopisemskih mest v skladu s takrat razširjeno krščansko interpretacijo:

Rekel je torej: »Sedemdeset tednov bo ostalo tvojemu ljudstvu in mestu tvoje svetosti.« Sedemdeset tednov je štiristo devetdeset let od časa, ko je molil Daniel, do tedaj, ko je bil uničen (*herbat*) Jeruzalem v poslednjem uničenju in ne bo več ponovno poseljen (*tub lā metyatbā*). Rekel je: »Sedem tednov bo preteklo, da bo zgradil Jeruzalem,« (Dan 9,25) kajti ko so se izgnanci s pomočjo Ezre vrnili iz izgnanstva in so začeli graditi hišo v dneh Kira in Darija, so položili temelje hiše. Uničili pa so jih njihovi sovražniki v dneh Darija in Artakserksa in drugih perzijskih kraljev. Niso jim pustili, da bi gradili in dokončali. Pokazal ti bom simboliko te besede (*remzāh d-meltā*). Tako je namreč pisano v preroku Zahariji: »Videl sem menor s sedmimi svetilkami, vsaka svetilka pa je imela sedem ust.« (Zah 4,2) Devetinštirideset je sedem tednov. V prerokbi je rekel: »To je Gospodova beseda o Zerubabelu: ‘Ne v moči in ne v sili, ampak v duhu.’« (4,6) Zgoraj pa je rekel: »Zerubabelove roke so postavile temelje te hiše in njegove roke jo bodo dokončale.« (4,9) Od tedaj, ko so bili položeni temelji hiše, do tedaj, ko je bila končana gradnja hiše, je bilo vseh dni devetinštirideset let. To je sedem tednov od sedemdesetih. To je videnje menore, sedmih svetilk in njihovih devetinštiridesetih ust. To je Gospodova beseda o Zerubabelu. Teh devetinštirideset let. In po teh sedmih tednih gradnje hiše v dnevih Zerubabela je bil Jeruzalem poseljen dvainšestdeset tednov, [kar je] štiristo štiriintrideset let. Zakaj je zgoraj



rekel: »Sedemdeset tednov bo ostalo tvojemu ljudstvu in mestu tvoje svetosti,« spodaj pa jih je bilo sedem in dvainšestdeset, kar je skupaj devetinšestdeset? Zato, ker je spodaj rekel: »Za teden in pol tedna bo prekinil darovanje in daritve.« (Dan 9,27) To je bil en teden od sedemdesetih, ko je bilo darovanje prekinjeno, podobno kot je bilo za njih predvideno, da bo tistih sedemdeset let, ko so živeli v Babilonu, zemlja pri miru in uničena v vseh dneh svoje opustelosti. Sedaj pa verjemi, da je za temi tedni prišel Mesija in je bil ubit za izpolnitev videnja in prerokov. Tudi Jakob, naš oče, je rekel, ko je blagoslovil Juda: »Žezlo ne bo šlo od Juda in zakonodajalec med njegovimi nogami, dokler ne pride ta, ki mu pripada kraljestvo (*malkutā*).« (1 Mz 49,10) Predragi, verjemi in naj ti bo jasno, da so se ti tedni končali in da so se dopolnila videnja in preroki in da je bilo kraljestvo judom odvzeto. Kajti glej, Jeruzalem je bil uničen (*herbat*) in njegovo ljudstvo je bilo razpršeno (*etbadar*) med vsa ljudstva. Sinovi Izraela prebivajo brez daritev in brez oltarja. In vse do izpolnitve odredb (*gmuryā d-pāsiqātā*) bo Jeruzalem uničen in bo ostal v uničenju. (*Pokazi* 19.11 [Parrisot 1894, 1:881-885])

Afrahatovo izhodišče je, da je bilo po Danielu napovedano, da bo Jeruzalem obstal samo še sedemdeset tednov (Dan 9,24), in da je bila prerokba Danielu dana ob začetku vrnitve judov iz babilonskega izgnanstva (*Pokazi* 19.10). Vse, kar mora Afrahat storiti v svojem argumentu, je, da dejansko pokaže, da je od Danielove napovedi do porušenja Jeruzalema leta 70 po Kr. preteklo sedemdeset tednov. Preko navezave na Zaharijevo videnje menore s sedmimi svetilkami in sedmimi usti na vsaki svetilki Afrahat sugerira, da en teden, ki ga predstavlja sedem svetilk na menori, pomeni devetinštirideset let, ki jih predstavlja devetinštirideset ust na svetilkah menore. To ustreza prepričanju, da pomeni sedemdeset tednov štiristo devetdeset let ( $7 \times 70 = 490$ ), kar je po Afrahatu tudi čas, ki je pretekel od Danielove prerokbe do uničenja Jeruzalema. Daniel razdeli obdobje sedemdesetih tednov na tri neenake dele: sedem tednov, dvainšestdeset tednov in en teden. Prvih sedem tednov, ki jih omenja Daniel, Afrahat identificira z devetinštiridesetimi leti gradnje drugega templja pod Zerubabelom. Po teh sedmih tednih gradnje templja je preteklo drugih dvainšestdeset tednov, ko je bil poseljen Jeruzalem. Vsega skupaj je torej preteklo devetinšestdeset tednov ( $7 + 62$ ), kar pomeni, da do izpolnitve prerokbe še vedno manjka en teden. Afrahat vidi ta manjkajoči teden



v obdobju, ko je bilo v templju prekinjeno darovanje, najverjetneje pa se navezuje na obdobje Antioha IV. Epifana. To pomeni, da je od Danielove napovedi do uničenja Jeruzalema leta 70 po Kr. minilo sedemdeset tednov in da se je po Afrahatu Danielova prerokba že izpolnila. Pri tem je treba poudariti, da Afrahat ne podaja natančnejše obravnave obdobja 490 let, ki so pretekla od Danielove prerokbe do uničenja Jeruzalema, s čimer se razlikuje od nekaterih drugih krščanskih piscev, denimo Tertulijana (*Adversus Judaeos* 8–9), ki so na podlagi nasledstva kraljev in dinastij podali natančen izračun let, ki so minila od Danielove napovedi do porušenja templja (Neusner 1971, 221–222). Neusner pravilno izpostavi, da »se Afrahat preprosto nanaša na celoten izračun, kot da bi bile preostale podrobnosti že znane, samoumevne, ali pa nepomembne« (1971, 222). Čeprav se zdi sodobnemu bralcu Afrahatova krščanska interpretacija teksta, ki ga moramo brati v kontekstu judovstva prve polovice 2. stoletja pr. Kr., neprepričljiva, nenavadna in pomanjkljiva, je bila takšna krščanska interpretacija prerokbe iz Dan 9 v zgodnjem krščanstvu vplivna in prisotna v mnogih spisih sirskega krščanstva iz 4. stoletja, začevši z Afrahatom, Efremovim *Komentarjem Diateserona*, Efremovimi *Božičnimi himnami* ter *Komentarjem Danielove knjige*, pripisanim Efremu (Minov 2020, 118). Afrahatova interpretacija se konča z omembo 1 Mz 49,10, še enega mesta, ki so ga sirski kristjani velikokrat navajali, ko so dokazovali, da je bilo judom kraljestvo odvzeto s prihodom Kristusa, ki mu kraljestvo pripada, saj je Jakob svojemu sinu Judu žezlo obljubil samo do prihoda tega, ki mu pripada kraljestvo.<sup>10</sup>

Afrahat dokončno uničenje Jeruzalema dodatno podkrepi s primerjanjem Sodome in Jeruzalema, kar prevzame iz Ezekielja: »Kakor jaz živim, govori Gospod Bog, še Sódoma, tvoja sestra, in njene hčere niso počenjale tega, kar si počenjala ti in tvoje hčere.« (16,48) Ker so bili grehi Sodome manjši od grehov Jeruzalema, je edini logični zaključek, da bo podobno kot Sódoma tudi Jeruzalem uničen in ne bo več nikoli zgrajen (Neusner 1971, 138). Naslanjanje na primere iz Stare zaveze je Afrahatu koristnejše kot naslanjanje na Novo zavezo, saj je ta sirski pisec deloval

10 V zgodnjih rokopisih sirskih prevodov Stare zaveze se ta verz glasi, kot ga navaja Afrahat, torej z dodatkom »kraljestvo« (*malkutā*), ki ga ne najdemo v masoretskem besedilu, ga je pa najti v targumu Onkelos, kar priča o tesni povezavi med zgodnjimi sirskimi prevodi Stare zaveze ter targumi, judovski mi prevodi Stare zaveze v aramejščino (Weitzman 1999, 137–138). Za pregled sirske interpretacije tega mesta gl. Papoutsakis 2017, 7–69.



v okolju, na katero je imelo rabinsko judovstvo močan vpliv (Neusner 1971, 121–195; Walters 2020). Veliko primernejše je bilo iz Stare zaveze dokazati, da bo mesto Jeruzalem uničeno ter da tempelj, ki so si ga Afrahatovi judovski sodobniki želeli ponovno zgraditi, ne bo več nikoli stal, saj je to znamenje, da je judovska religija presežena.

Afrahat je deloval v času vladanja cesarja Konstancija II. Konstancijev oče in predhodnik na cesarskem mestu je bil Konstantin, ki je po bitki pri Milvijskem mostu leta 312 svojo zmago pripisal krščanskemu Bogu in s tem med visokim rimskim slojem začel postopek spreobrnitve v krščanstvo. Leta 324 je isti cesar ustanovil novo prestolnico Konstantinopol in si pokoril močno pokristjanjena področja Male Azije. Konstantin sebe ni videl samo kot političnega vladarja, ampak se je imel za »okronanega krščanskega apologeta«, kot se je slikovito izrazil Peter Brown (1971, 87). Krščanstvo, ki ga je sprejel Konstantin, je bilo zmožno sprejeti klasično grško kulturo in rimski imperij, za kar so zaslužni predvsem apologeti 2. in 3. stoletja. Konstantin v sprejetju krščanstva ni videl nobenega nasprotovanja grški kulturi ali rimskemu imperiju, saj je sprejel različico krščanstva, ki je bila pripravljena sprejeti oboje. Isti trend sprejemanja krščanstva, grške kulture in rimskega cesarstva se je nadaljeval tudi med obdobjem vladanja Konstancija II (337–361), Konstantinovega sina. Obdobje krščanstvu naklonjene politike se spremeni s Konstantinovim nečakom Julijanom Odpadnikom, ki je vladal med letom 361 in 363 po Kr. Julijan je prejel odlično grško izobrazbo in je zgornji sloj rimskega imperija znova želel spomniti na imenitnost poganstva in na lepote poganskega verovanja. Po njegovem so kristjani izmaličili klasično grško izobrazbo, *paideto*, in jo uporabili, da so onečastili bogove. Julijan se je zavzemal za vnovično ustanovitev poganstva in za ponovno oživitev poganskih templjev. (Brown 1971, 82–93)

V okviru svojega projekta razkristjanjenja rimskega imperija in ponovne uvedbe klasične *paidee* je Julijan leta 363 judom dal dovoljenje za ponovno izgradnjo templja, na kar se Julijan nanaša v svojih pismih (Levenson 2004, 415–416). Julijan, ki je odraščal v času vsesplošne kristjanizacije višjih rimskih slojev, je skoraj zagotovo poznal krščansko prepričanje o dokončnem porušenju jeruzalemskega templja. Njegovo dovoljenje je bilo pomenljivo, saj bi z gradnjo templja dokazal, da krščanska prerokba o dokončnem porušenju ni pravilna. Julijanova namera ni bila uspešna, saj je leta 363, ko so



judje nameravali začeti gradnjo, Jeruzalem in okolico stresel močan potres, o katerem so pisali številni krščanski avtorji (Levenson 2004), ki so naravno katastrofo doumeli kot Božjo kazen za jude, ki so si drznili ponovno graditi tempelj, za katerega je bilo prerokovano, da bo za vedno zapuščen.

Eno najzgodnejših in najsilovitejših reakcij na Julijanovo dovoljenje ponovne gradnje judovskega templja in obenem eno najzgodnejših poročil o potresu je najti v *Himnah proti Julijanu*, ki jih je napisal sirski pesnik in teolog Efrem Sirski († 373). Efrem je morda najpomembnejši sirski pisec vseh časov in je znan predvsem po svoji poeziji. Robert Murray ga označi za »največjega pesnika patristične dobe in morda edinega teologa pesnika, ki se lahko kosa z Dantejem« (Brock 1987, 30). Njegovo življenje je bilo tesno prepleteno s takratnim političnim dogajanjem, saj je moral leta 363 zapustiti rodni Nisibis, potem ko ga je zavzela perzijska vojska (Duval 2013, 286–287). Cesar, ki je izgubil Nisibis, je bil ravno Julijan Odpadnik, in če gre verjeti odlomku iz Efremovih *Himn proti Julijanu*, je Efrem videl Julijanovo krsto na lastne oči:

4. Verjemite z »ja« ali »ne«  
besedi resnicoljuba,  
da sem šel, moji bratje,  
do krste nečistnika (*tama* ),  
stal nad njim in zaničeval njegovo poganstvo (*hanputeh*).

(*Himne proti Julijani* 3.4 [Beck 1957, 82])

Po teh dogodkih se je Efrem zatekel v Edeso, kjer je vodil ženski pevski zbor, za potrebe katerega je pisal pesmi. V Edesi je Efrem napisal večino svojih del ter tam leta 363 umrl, ne da bi se imel možnost vrniti v svoj rodni Nisibis (Duval 2013, 287). Večino njegovih del predstavljajo metrične homilije (*mimrē*) ter didaktične himne (*madrāšē*), napisal pa je tudi nekaj proznih del.



Ohranile so se nam štiri *Himne (madrāšē) proti Julijanu*,<sup>11</sup> pred katere je v najzgodnejšem rokopisu tega dela postavljena *Himna o Cerкви*, kakor je to himno imenoval Beck, urednik kritične izdaje Efremovih del. Kot opozori Griffith, moramo Efremove *Himne (madrāšē) proti Julijanu* razumeti kot »biblično usmerjene meditacije o zgodovini, krščanstvu, imperialni oblasti in domnevnem koncu poganstva in judovstva« (1987, 244). Efremove *madrāšē* proti Julijanu so napisane v šest vrstičnih strofah, vsaka strofa pa praviloma vsebuje dvakrat po pet zlogov (5 + 5). Pri tem je izjema četrta strofa, ki vsebuje sedem zlogov (5 + 2). Idealna strofa Efremovih *Himn proti Julijanu* sledi zaporedju zlogov 5 + 5 / 5 + 5 / 5 + 5 / 5 + 2 / 5 + 5 / 5 + 5. Četrta strofa je sestavljena iz sedmih zlogov (5 + 2) in velikokrat označuje neke vrste tematski oz. retorični obrat v strofi (Griffith 1987, 243).

Efrem se na ponovno gradnjo templja eksplicitno navezuje v zaključnih strofah četrte, zadnje himne:

18. Grozote so se v okaranje zbudile ob tem času, [5 + 5]<sup>12</sup>  
 v svetu je [Bog] dušam oznanil resnico, [5 + 5]  
 da so bila mesta uničena zaradi sramote poganstva (*ḥanputā*).  
 [5 + 5]  
 Jeruzalem je močno obsodil [5 + 2]  
 preklete in križevalce (*zāqupē*), ki so si drznili odločiti in vstopiti,  
 [5 + 5]  
 da bi gradili zapuščeno (*ḥarbtā*), ki so ga zapustili (*aḥrebw*)  
 po svojih prestopkih. [5 + 5]

11 Efremove himne se v širšini imenujejo *madrāšē* (ed. *madrāšā*), beseda pa izvira iz istega korena kot hebrejska beseda *midraš*, tj. korena *ḥdrš*. Veliko preučevalcev sirske poezije poudarja, da se je pri preučevanju *madrāšē* nujno zavedati dejstva, da gre za poezijo, ki ima didaktični značaj, saj ima beseda *madrāšā*, ki izhaja iz korena *ḥdrš*, nekaj opraviti s »poukom« oz. »poučevanjem« (Duval 2013, 12–13; Murray 2006, 31). Didaktične himne je v sirsko-govorečem svetu populariziral Bardaisan, gnostik iz 3. stoletja po Kr., ta stil pa je posnemal in izpopolnil prav Efrem, ki je s tem vplival na vso poznejšo tradicijo sirske poezije (Duval 2013, 12) in povzročil, da so Bardaisanove himne danes skoraj v celoti izgubljene. Drugače kot grška in latinska poezija, ki temeljita na dolžini zlogov, temelji sirska poezija na številu zlogov v določenem verzju in ponovitvi zlogovne strukture verzov in strof, kar ustvari občutek poetičnosti in ritma (10). Ohranilo se nam je skoraj štiristo Efremovih didaktičnih himn, v katerih najdemo skoraj petdeset različnih kombinacij metruma v obliki razdelitve zlogov v strofah (Brock 2008, 659–660). Vsaka didaktična himna ima refren ('*unitā*), ki se ponovi po vsaki strofi, in melodijo (*qālā*), ki je osnova za petje himn.

12 V prvi strofi je zaporedje zlogov, ki mu sledi Efrem, označeno v oglatih oklepajih.



19. Neumneži in bedaki so zapustili njega, ki je bil zgrajen.  
Sedaj, ko je zapuščen, pa so določili, da ga zgradijo.  
Ko je stal, so ga uničili, ko pa je bil zapuščen, so ga ljubili.  
Jeruzalem se je zdrznil, ko je videl,  
da so ponovno vstopili njegovi podiralci  
in pretresli njegov mir. Vzvišenemu se je pritožil nad njimi in bil  
je slišan.

20. Vetrovom je zapovedal (*pqad*), in oni so zapihali. Naznačil  
(*rmaz*) je potresom, in nastali so;  
strelam, in zasvetile so; zraku, in potemnil se je;  
zidovom, in uničeni so bili; vratom, in odprla so se.  
Ogenj je šel ven in použil pisarje,  
ki so v Danielu brali »za večno bo zapuščen (*tahreb*)«,  
ki so brali, pa se niso naučili. Bili so močno udarjeni, in so  
se naučili.

21. Razprli so Ponižnega (*mkikā*), ki zbira (*kāneš*) svoja piščeta,  
in mislili so, da jih bo zbrala (*knaš*) zabloda vedeževalca (*qāšumā*).

Uničili so ga v trdnem in ga podpirali v majavem.  
Želeli so ga znova zgraditi.  
Uničili so njegov veliki oltar (*madbḥeh*) z umorom Svetega  
in mislili so, da bo ga zgradil graditelj poganskih oltarjev  
(*lawātā*).

22. Zlomili so ga z živim lesom Arhitekta  
in ga podprli z zlomljenim trstičjem poganstva.  
Razžalostili so ga po Zahariju (*zkaryā*), ki ga je vzradostil: »Glej,  
tvoj kralj.«  
Oni pa so ga razveselili s čarovnikom (*zākurā*) norih.  
Oznanili so mu: »Glej, prihaja obsedenec, ki te bo zgradil.  
Vstopa, da bi v tebi žrtvoval in da bi svojim demonom v tebi dal  
pitne daritve.«

23. Daniel je namreč izrekel sodbo (*psaq*) nad Jeruzalemom  
in napovedal,  
da ne bo ponovno zgrajen (*lā tub metbanyā*), in Sion mu je verjel.



Žalovala sta in jokala. Presekal in odvrigel je njuno upanje.  
 Kana je po svojem vinu tolažila  
 dva žalujoča in jima dala nasvet:  
 »V svojem žalovanju ne zavrnila nagrad Dobrega.

24. Glejta, sedaj sta umirjena, pri miru in rešena  
 zlih duhov in njihove povezave z demoni.  
 Bili so nemirni in razjarjeni in križali so Oživitelja (*maḥē*) vsega.  
 Vaju so venomer trgali na kose.  
 V vaju so morili preroke in množili malike.  
 In s podobo štirih obrazov so onečastili vajina obraza.

25. Za vaju je od tega prostora, naseljenega s poganstvom, boljša  
 puščava brez prestopkov in zapuščen kraj brez urokov.  
 Betlehem in Betanja sta vama oba obljubila,  
 da bosta namesto tega ljudstva, ki je bilo popolnoma uničeno,  
 od vseh ljudstev prinesla Alelujo,  
 da bodo v vajinih naročjih videli grob in Golgoto.«

26. Kdo bi ponovno verjel v usodo in horoskope?  
 Kdo bi ponovno trdno verjel urokom in čarovnikom?  
 Kdo bi ponovno taval v napovedih usode in znamenjih zodiaka?  
 Kajti vsi so lagali v vsem.  
 Da pa Pravični ne bi prepričeval tavajočih (*tā'in*) enega  
 po enega,  
 je zlomil njega, ki je taval (*t'ā*), da bi se po njem naučili ti, ki so  
 taval (*t'aw*).

(*Himne proti Julijanu* 4.18–26 [Beck 1957, 89–90])

Efrem začne opis dogodkov ob ponovni izgradnji templja v 4.18, kjer pravi, da je personificirani Jeruzalem obsodil dejanja teh, ki so ga želeli ponovno zgraditi, potem ko so ga zapustili. Zaradi uporabe besede »križevalci« (*zāqupē*) je jasno, da se Efrem nanaša na jude. Personificirani Jeruzalem se ob početju judov, ki ga želijo ponovno zgraditi, zdrzne in prosi Boga za posredovanje (4.19). V 4.19 najdemo eno najstarejših poročil o nenavdnih kozmičnih dogodkih, ki so se zgodili ob začetku ponovne gradnje





templja in so judom onemogočili izpolnitev njihovega načrta. Efrem govori o potresih, nevihtah, rušenju zidov, odprtju vrat in požaru, ki jih je povzročil Bog (4.20). Pri tem uporabi glagol *rmaz*, ki dobesedno pomeni »naznačiti«, »dati znak« in se v sirski tradiciji pogosto rabi v zvezi z Božjim stvariteljskim dejem (Jakob iz Seruga, *Hexameron* 1, v. 177 [Muraoka 2018, 20]).

Himna se nadaljuje s podajanjem razlogov za naravne katastrofe, ki so se dogodile. Efrem se nasloni na Danielovo prerokbo (9,21-27), ki so jo patristični pisci praviloma interpretirali kot prerokbo o večnem uničenju Jeruzalema (McVey 1989, 232, op. 54).<sup>13</sup> Griffith izpostavi, da Efrem ne uporablja novozaveznega mesta Mt 24,2 ali Mr 13,1-2, ampak starozavezno Danielovo knjigo, ter dodaja, da je morda namenoma želel uporabiti prerokbo, ki je vsebovana tudi v judovski Bibliji (1987, 259). Čeprav je Griffithov osnovni uvid pravilen, je treba poudariti, da je že Afrahat pred Efremom veliko več pozornosti namenjal starozaveznim mestom, ki naj bi govorila o uničenju Jeruzalema, in da se Efrem najverjetneje naslanja na Afrahata oz. na takratno sirsko tradicijo ovržbe judov iz Stare zaveze same. Judje, ki so brali Danielovo knjigo, bi po Efremu morali iz nje priti do sklepa, da bo Jeruzalem uničen. O tej po Efremu pravilni interpretaciji so se podučili, šele ko so hoteli ponovno zgraditi mesto in jim je bilo to onemogočeno zaradi naravnih katastrof (*Proti Julijanu*, 4.20). Efrem se s tem verzom morda nanaša na prepričanje, da so se judje, ki so doživeli opisane kozmične dogodke, spreobrnil v krščanstvo (gl. spodnje *PsevdoCirilovo pismo*).

V *Proti Julijanu* 4.21 poda Efrem glavni razlog zakaj je bil Jeruzalem sploh podrt, hkrati pa s paralelizmi ovrže upanje judov na to, da bodo ponovno zbrani. Besedna igra in paralelizem temeljita na korenu  $\sqrt{\text{knš}}$ , ki pomeni 'zbrati'. Jezus – »pravični« – ki so ga judje razprli, zbira svoja piščeta (Mt 23,37), judje pa so hoteli, da jih zbere zabloda vedeževalca Julijana. Efrem se pri tem skoraj zagotovo naslanja na prepričanje, da bodo judje za vedno raztreseni, ki je izpričano že pri Afrahatu (*Pokazi* 9.8; 17.10) in je bilo del sirske proti-judovske polemike. Efrem se na »razpršenost«

13 McVeyeva (1989, 255, op. 164) opozarja na neko drugo mesto v *Himnah proti Julijanu*, kjer Efrem o Julijanu pravi: »Kralj, grški kralj, je bil obsojen, ker je razjezil Boga in zavračal Daniela.« (1.20)



judov nanaša tudi v nekaterih drugih svojih spisih, denimo v *Komentarju Diateserona* (20.29 [McCarthy 1993, 308]). Pri tem je skorajda nemogoče spregledati vzporednice med prepričanjem o razpršenosti judov, ki ga najdemo v sirskega krščanstvu, ter upanju na vnovično združitev judov, ki ga zasledimo v molitvi 'Āmîdâ (bBer4, 29a). Najverjetneje je treba tudi uporabo glagola »razpeti« (√bdr), ki se nanaša na Jezusovo držo na križu, brati v kontekstu nasprotja med »biti zbran« in »biti razpršen«. Dalje Efrem omenja paralelizma med uničenjem trdnega in gradnjo majavega ter med uničenjem tempeljskega oltarja zaradi umora Svetega in gradnjo poganskih oltarjev.

Pri Efremu Danielova prerokba o uničenju Jeruzalema ni predstavljena kot obsodba Jeruzalema, ampak kot rešitev Jeruzalema in Siona, ki sta trpela zaradi poganstva judov in darovanja malikom (4.22). Uničenje Jeruzalema in Siona je le-tema prineslo mir in počitek od nenehnega malikovanja, ki so ga izvajali judje. Napoved sodbe nad Jeruzalemom dobi pri Efremu značaj tolažbe, ki jo izreče personificirana Kana (4.24). Skozi usta Kane Efrem tolaži Jeruzalem in Sion ter pove, da je zanj mnogo bolje, da sta zapuščenca, kot pa da se v njiju neprenehoma dogaja malikovanje. Hkrati tolažba že vsebuje obljubo novega življenja, saj bodo narodi prišli v Jeruzalem in na Sion, da bodo v njunih naročjih gledali grob in Golgoto (4.25). Efrem se s tem skoraj zagotovo nanaša na krščanske romarske prakse in na obljubo nekega novega življenja v Jeruzalemu, ki izhaja iz Jezusove smrti na Golgoti in vstajenja iz groba. Na koncu himne Efrem znova nedvoumno zatrdi, da ni več sprejemljivo verjeti v poganske prakse, saj je bilo na primeru Julijana pokazano, da bodo tavajoči zlomljeni (4.26).

Efremova himna je pomembna priča o zgodnjekrščanskem pojmovanju usode Jeruzalema, saj vsebuje temeljno krščansko napetost v odnosu do Jeruzalema. Po eni strani je jasno, da je bil judovski tempelj podrt ter da je Jeruzalem uničen. Pri tem je treba poudariti, da se Efrem ne navezuje samo na jeruzalemski tempelj, ampak govori o celotnem mestu, ki ne bo več pozidano. Efremu, ki je bil več sto kilometrov oddaljen od Jeruzalema, to mesto v geografskem smislu ni več pomenilo veliko, saj je, kot je to pokazala Koltun-Frommova, v njegovi poeziji njegov rodni Nisibis nadomestil Jeruzalem (2020, 176–177). Po drugi strani pa so kristjani začeli romati v Jeruzalem in so mestu prinašali novo življenje, o čemer priča tudi Efrem. Prav romanja na svete kraje in z njimi povezana gradnja



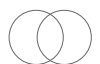
novih krščanskih objektov so krščanskemu Jeruzalemu dali nov pomen tudi v povsem geografskem smislu.

Romarica Egerija je obiskala Jeruzalem in pisala o svojih vtisih, zbranih v delu *Potopis* (lat. *Itinerarium*), ki je eden najpomembnejših virov o življenju in običajih kristjanov v Sveti deželi v četrtem stoletju. V svojem *Potopisu* Egerija omenja, da se je praznovanje praznika Jezusovega darovanja v templju odvijalo v baziliki Božjega groba (*Itinerarium* 26). Kot omenja Bogataj (2020, 233n253), je 26. poglavje Egerijinega *Potopisa* najverjetneje najstarejša omemba praznovanja Jezusovega darovanja v templju. Jeruzalemski kristjani so ta praznik praznovali v baziliki Božjega groba, in ne na območju, kjer je v preteklosti stal tempelj, in to kljub temu, da so nekatere ostale praznike praznovali na krajih, kjer so se zgodili dogodki iz Jezusovega življenja, ki so se jih spominjali na te praznike. To priča, da je na simbolni ravni bazilika Božjega groba prevzela vlogo judovskega templja (Laato 2021).

## 2.2 Krščanski zemeljski Jeruzalem: *Jama zakladov*, *PsevdoCirilovo pismo in Legenda o Aleksandru*

Če je Efrem v 4. stoletju prerokbo o uničenju Jeruzalema še lahko apliciral na celotno mesto, ne da bi v tem videl neskladnost s tedanjimi romanji v Jeruzalem, je to sčasoma postalo praktično nemogoče, saj so kristjani v času Konstantina začeli zidati krščanski Jeruzalem. Ta arhitekturni projekt je imel svoje posledice tudi za vso nadaljnjo krščansko misel, ki je vase vključila geografsko lokacijo Jeruzalema in arhitekturne elemente. Koltun-Frommova pravi, da se je pojmovanje Jeruzalema med sirskimi avtorji spremenilo iz »zavrnenega Jeruzalema« pri Afrahatu, Efremu in ostalih sirskih piscih 4. stoletja v »ponovno združenje nebeškega in zemeljskega Jeruzalema« (2020, 183). V nadaljevanju bomo pozornost posvetili dvema sirskima spisoma, ki izkazujeta mestu Jeruzalem veliko večjo geografsko pomembnost kot Efrem v *Himnah proti Julijanu*.

Spis *Jama zakladov* se je ohranil v sirščini in v nekaterih prevodih tega dela, denimo v arabskem in etiopskem. Sergey Minov je v nedavni študiji o *Jami zakladov* pokazal, da spis skoraj zagotovo ni mogel nastati po arabskih osvajanjih vzhodnorimskih provinc, tj. približno po letu 634, *terminus post quem* tega spisa pa je postavil na začetek 6. stoletja po Kr.



(2020, 38–40). Gre torej za spis, ki je nastal enkrat v 6. ali v prvih treh desetletjih 7. stoletja. Minov spis pripiše avtorju, ki je živel v perzijskem imperiju, a ni pripadal nestorijanski oz. vzhodnosirski Cerkvi. Kot možen kraj, kjer je nastal ta spis, omeni regijo gorovja Sinġār 100 kilometrov jugovzhodno od Nisibisa v severnem delu današnjega Iraka (2020, 48).

Spis *Jama zakladov* preko uporabe tipologije Adam–Kristus ustvari svojevrsten miselni sestav, v katerem ima zemeljski Jeruzalem posebno vlogo, saj postane kraj, kjer je bil ustvarjen Adam:

In [Adam] se je zravnal ter stal nad zemljo. Svoji nogi je postavil na tisti kraj, kamor je bil postavljen križ našega odrešenika (*zqipeh d-pāruqan*), kajti Adam je bil ustvarjen v Jeruzalemu. Oblečen je bil v kraljevsko oblačilo (*lbušā d-malkutā*) in na njegovo glavo je nadel krono slave (*klilā d-tešbu[htā]*). Tam je bil postavljen za kralja, duhovnika in preroka. In tam ga je Bog posedel na prestol njegove slave (*kursyā d-iqreh*). (*Jama Zakladov* 2.15–18or [Ri 1987, 16–18])

Poleg tega, da je bil Adam ustvarjen na Golgoti, je bilo njegovo telo tja položeno po poplavi, kot je Noe naročil svojemu sinu Semu:

Glej, moj sin, kaj ti danes [naročam]. Vstopi v barko, ki nas je rešila jeze, in prinesi iz nje telo našega očeta Adama. In naj te nihče izmed ljudi ne vidi. Od tam vzemi hrano in vino kot preskrbo za pot. In s seboj vzemi Melkizedeka, Malakovega sina, kajti njega je Bog izbral, da služi pred njim nad telesom našega očeta Adama. Pojdi gor in [telo] položi v središče zemlje (*mša 'tāh d-ar 'ā*). In tam poveri v službo Melkizedeka, Malakovega sina, kajti njega je Bog izbral, da služi pred njim nad telesom Adama. In glej, Božji poslanec bo šel pred vama in vama bo pokazal pot, ki ji bosta sledila. Kraj Adamove grobnice pa je središče zemlje. Vsebuje namreč štiri smeri, eno nasproti druge. Kajti ko je Bog naredil zemljo, je njegova moč (*hayleh*) tekla pred njim, nato pa so štiri smeri (*arba 'penyān*) kot rahel veter tekle za njo. Tam se je Božja moč ustavila in odprla. Tam so se štiri smeri oklenile ena nasproti drugi. In tam bo [Bog] naredil odrešitev (*purqānā*) za Adama in njegove otroke.

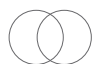
(*Jama Zakladov* 22.3–9oc [Ri 1987, 169–171])



Še obširneje govori *Jama zakladov* o vzporednici med Adamom in Jezusom v 50. poglavju:

Mesija je bil v vsem podoben (*etdmi*) Adamu, kot je pisano. Na tem kraju, kjer je bil Melkizedek duhovnik, kjer je Abraham žrtvoval jagnje na oltarju, tam je bil postavljen les križa. Ta kraj je središče zemlje in tam so se štiri smeri oklenile ena nasproti drugi. Kajti ko je Bog naredil zemljo, je velika moč tekla za njim in zemlja je iz štirih smeri tekla za njim. Tam na Golgoti se je Božja moč ustavila in umirila. In tam so se ustalile štiri smeri sveta (*arba 'penyāteh d- 'ālmā*) ena nasproti drugi. Ta kraj so vrata sveta in ta kraj se je odprl. Ko sta Sem in Melkizadek položila telo Adama v središče zemlje, so pritekale štiri smeri in se oklenile Adama. Naenkrat so se vrata zaprla in nihče izmed Adamovih otrok jih ni mogel odpreti. Ko je bil nad njih položen križ Mesije, odrešenika Adama in njegovih otrok, so se odprla vrata tega kraja pred Adamovim obličjem. Ko je bil postavljen križ nad njih in je bil Mesija preboden s sulico, sta iz njegove strani pritekla kri in voda. Odtekli sta v Adamova usta. Postali sta mu krst in on je bil krščen po njiju. In izpovedal je vero in slavil in rekel: »Izpovedujemo vero v duhovnika vsega in slavimo tebe, Jezus Mesija, kajti ti si Obuditelj naših teles in Odrešenik naših duš.« (*Jama Zakladov* 49.1–10or [Ri 1987, 406–408])

Odlomki iz *Jame zakladov* izpričujejo, da je bila med sirskimi pisci v začetku 7. stoletja po Kr. tipologija med Adamom in Kristusom, ki jo najprej razvije Pavel (Rim 5,12-21), zelo živa in da je bila povezana z Jeruzalemom, natančneje z Golgoto. Avtor *Jame zakladov* je gradil na tradiciji, ki je povezovala Adamov grob s krajem križanja in jo je najverjetneje poznal že Sekst Julij Afričan († okoli 240). O povezavi je govorilo mnogo krščanskih piscev, vključno z Origenom († 254) in Janezom Krizostomom († 407). Najverjetneje je bila dejanska kapela Adamovega groba, ki še danes stoji pod Golgoto, zgrajena med letoma 617 in 626, ko so kristjani popravljali baziliko Božjega groba, ki je utrpela hudo škodo med perzijskim obleganjem leta 614. (Jeremias 1926, 34–36) Golgota postane v miselnem svetu teh piscev kraj, pod katerim je bil v grob položen Adam, in obenem kraj, kjer je Melkizedek opravljal svoje daritve. Prav tako je v *Jami zakladov* Golgota gora, kjer je bil skušan Abraham in kjer je daroval ovna (*Jama zakladov* 29.12). Pri tem je treba poudariti, da so judje in tudi



zgodnji kristjani verjeli, da je Abraham ovna daroval na tempeljski gori (Ginzberg 2003, 232–233, op. 253), kar priča, da Golgota v miselnem svetu pisca *Jame zakladov* nadomesti tempeljsko goro.

Poleg tega postane Golgota v *Jami zakladov* tudi kraj, iz katerega je bil ustvarjen svet, saj so se iz njega odprle štiri smeri zemlje, ki se stikajo na Golgoti, središču sveta. Podobna tradicija je izpričana tudi v etiopskem apokrifu *Prepir Adama in Eve s Satanom*, ki je najverjetneje nastal v 7. stoletju po Kr. v arabščini in je bil kasneje preveden v etiopščino (Malan 1882, 162). Kot je opozorila Frommova, je *Jama zakladov* morda najzgodnejši krščanski tekst, ki je absorbiral judovsko predstavo o tempeljski gori oz. kamnu *'eben šaiyyā* kot središču sveta (2020, 185). Ravno tako kot so judje verjeli, da obstaja na njihovi tempeljski gori kamen, iz katerega je bil ustvarjen svet, avtor *Jame zakladov* trdi, da je svet nastal iz neke gore oz. iz kamna, tj. iz gore Golgote. Frommova pravilno opazi, da je krščansko zavedanje o Golgoti kot središču sveta najverjetneje plod arhitekturnega razvoja, ki ga je Jeruzalem doživel po Konstantinovem spreobrnjenju (186). Nadalje poudari, da je že Evzebij Cezarejski († okoli 340) cerkev Božjega groba, kjer najdemo tudi Golgoto, vzporejal z uničenim judovskim templjem (186). V spisu *Jama zakladov* krščanski Jeruzalem nadomesti judovski Jeruzalem, pri tem pa avtor spisa najverjetneje integrira tudi judovsko predstavo o skali na tempeljski gori kot središču sveta ter jo povezuje z neko drugo skalo, tj. Golgoto, krajem, kjer je bil ustvarjen Adam, kjer je bil križan Kristus in kjer je tudi središče sveta, saj se v tem kraju stikajo vse štiri smeri neba.

Čeprav postane Golgota središče sveta, avtor *Jame zakladov* ne pozabi na Danielovo prerokbo o uničenju Jeruzalema:

Glej, naš brat Nāmusāyā, da se je v dneh Kira dopolnilo pet tisoč [let]. In do trpljenja našega odrešenika je bilo petsto let po številu, sledeč prerokbi Daniela, ki je prerokoval in rekel: »Po dvainšestdesetih tednih bo Mesija ubit.« Ti tedni pa so pet tisoč in petsto let. Glej, od tedaj pa so usta judov zaprta, kajti drznili so si reči, da Mesija še ni prišel. Eno izmed dvojega pa morajo narediti: ali sprejmejo Danielovo prerokbo ali pa rečejo: »Ne sprejmemo je.« Kajti prerokba se je izpolnila, tedni so pretekli in Mesija je bil ubit.



Sveto mesto pa je uničil Vespazijan. (*Jama zakladov* 44.53–57or [Ri 1987, 358–360])

V nadaljevanju *Jame zakladov* je še močneje poudarjena dokončnost porušitve Jeruzalema:

Od takrat pa do zdaj so bile daritve in prazniki judov neveljavni, kakor je o njih rekel blaženi David: »Povežite praznike v verige, vse do rogov oltarja.« (Ps 118,27) In kdo so verige? To so plemena, ki so povezana eno z drugim. Oltar pa je Mesijev križ. Vse do križa so se [iz roda v rod] prenašali judovski prazniki ter duhovništvo (*kāhnutā*), kraljestvo (*malkutā*), preroštvo (*nbiyutā*) in Pasha (*peṣhā*). Od Mesijevega križa do sedaj pa je bilo vse to judom odvezto. In med njimi ni več videti duhovnika, kralja in preroka, ne mesijanstva in ne Pashe. Kot je o njih prerokoval Daniel: »po šestdesetih tednih bo Mesija ubit. In sveto mesto judov bo uničeno do izpolnitve odredb,« to je na vekov veke. (*Jama zakladov* 52.15–19or [Ri 1987, 440–442])

*Jama zakladov* tukaj ponovi interpretacijo Danielove prerokbe iz Dan 9, ki je bila prisotna že pri Efremu in Afrahatu. Toda med dvema odlomkoma iz *Jame zakladov*, ki smo ju navedli, obstaja malenkostna razlika: *Jama zakladov* 44.53–57 se navezuje na porušenje Jeruzalema v času cesarja Vespazijana, tj. leta 70 po Kr., medtem ko *Jama zakladov* 52.18–19 posebej poudari dokončno uničenje Jeruzalema. Čeprav je možno trditi, da se ta razlika pojavi povsem slučajno, je pomembno opozoriti, da odlomek 52.18–19 govori o večni porušenosti »svetega mesta« v okviru ukinitve judovskih institucij kraljestva, duhovništva in preroštva ter predvsem v okviru ukinitve praznovanja pashe. Eden izmed značilnih tropov sirske protijudovske polemike je namreč prepričanje, da je judovsko praznovanje Pashe in ostalih liturgičnih praznikov neveljavno, saj tempelj ne stoji več in je nemogoče pravilno obhajati daritve (Afrahat, *Pokazi* 12.2; Walters 2020, 307; Neusner 1971, 140). Ko *Jama zakladov* govori o dokončnem uničenju svetega mesta judov, se naslanja na nemožnost ponovnega pravilnega obhajanja pashe, saj judovski tempelj, kjer je bilo edino možno pravilno obhajati pasho, več ne stoji. Prerokba o uničenju Jeruzalema se v *Jami zakladov* ne navezuje na ves Jeruzalem, kot je bilo to opaziti pri Afrahatu in Efremu, ampak



se posebej osredotoči na uničenje »judovskega« Jeruzalema, tj. jeruzalemskega templja, kjer so judje obhajali svoje daritve.

Da je kljub cvetočemu krščanskemu Jeruzalemu zavedanje o dokončnosti porušitve judovskega templja ostalo trdno zasidrano med kristjani, nam priča *PsevdoCirilovo pismo*, še eno delo, ki se nam je ohranilo v sirščini in je krožilo med sirskimi kristjani. Pismo je leta 1977 objavil Sebastian Brock, vse dotlej pa je bilo med zahodnimi preučevalci sirskega krščanstva neznano. V njem PsevdoCiril govori o potresu, ki se je zgodil ob gradnji templja pod Julijanom. Pismo se je ohranilo v sirščini, čeprav je nemogoče izključiti možnost, da gre za prevod iz izgubljenega grškega originala (1977, 282). Čeprav pisma skoraj zagotovo ni napisal Ciril sam, je nastalo pred 6. stoletjem pr. Kr., po Brockovi sodbi pa ga lahko z veliko verjetnostjo datiramo na začetek 5. stoletja (283). Iz rokopisov lahko zaključimo, da je pismo krožilo med sirskimi kristjani pod Cirilovim imenom v 6. stoletju in da je pomembno za razumevanje pomena, ki so ga sirsko govoreči kristjani dajali tempeljski gori v tistem času. Kaže predvsem, da je sirsko govoreča krščanska skupnost v 6. stoletju trdno verjela v dokončnost porušitve templja in Jezusovo »zaupanja vredno obsodbo« (§2), ki je prerokovala, da bo tempeljska gora prazna in zapuščena (Mr 13,2). Pismo ima poleg tega tudi zgodovinopisno vrednost, saj opisuje dogodke, ki so se zgodili ob poskusu ponovne gradnje judovskega templja.

Pismo, ki ga je poslal sveti Ciril, jeruzalemski škof, o judih, ko so želeli zgraditi tempelj (*hayklā*). Zemlja se je stresla, zgodile so se velike katastrofe, veliko izmed njih je použil ogenj, videnih je bilo veliko čudežev in umrlo je veliko kristjanov.

2. Mojim bratom, ljubljanim škofom, prezbiterom, diakonom Mesijeve Cerkve v vseh krajih: Pozdravljeni, bratje moji! Resnična je sodba našega Gospoda in zaupanja vredna je njegova obsodba nad mestom križevalcev (*zāqupē*). Na svoje lastne oči smo videli strašno videnje. Resnično je namreč apostol rekel: »Nič ni večjega od Božje ljubezni.« Ko se je zemlja stresla in je celotno ljudstvo žalovalo, nisem okleval, da bi vam napisal vse, kar se je tukaj zgodilo.





3. Ob kopianju temeljev Jeruzalema (*šete 'seh d-Urišlim*) se je zemlja, ki je bila uničena zavoljo umora njenega Gospoda, močno stresla in zgodil se je velik potres v mestih in v njihovi okolici.

[...]

6. Na začetku, ko so želeli na nedeljo pred potresom položiti temelje templja (*šetesā dileh d-hayklā*), so nastali močni vetrovi in tudi viharji, tako da na ta dan niso mogli položiti temeljev templja. In ponoči je nastal velik potres, medtem ko smo bili vsi mi v cerkvi Spoznavalcev (*b- 'idā d-bet mudinē*) v številnih molitvah. Šli smo ven, da bi šli do Oljske gore, ki je vzhodno od Jeruzalema, kjer je bil povzdignjen k Slavljenemu Očetu. Šli smo ven v središče mesta, peli psalme, šli mimo grobov Izaija in Jeremija in prosili Gospoda prerokov, da postane njegovim častilcem po molitvah njegovih prerokov in poslancev očitna resnica o predrznosti judov, ki so ga križali.

7. Oni [tj. judje], ki so nas želeli posnemati, so tekli tja, kjer je bila navada, da se njihova skupnost (*knuštā*) zbere, in so našli vrata sinagoge (*bet knuštā*) zaprta. In zajelo jih začudenje nad tem, kar se je zgodilo. Stali so v tišini, medtem ko so se čudili. In naenkrat so se vrata sinagoge odprla sama od sebe. In ogenj je izšel iz stavbe in zajel mnoge izmed njih. Mnogi izmed njih so padli pred ognjem in bili uničeni. Tista vrata so se sama od sebe tudi zaprla, ko je vse mesto videlo, kaj se je zgodilo. In vse ljudstvo – tako judje kot kristjani – je klicalo in govorilo: »Eden je Bog (*alāhā*) in eden je Mesija (*mšihā*), on, ki je zmagovit (*zakāyā*).« In vse ljudstvo je teklo in uničilo podobe (*šalmē*) in oltarje (*'lwātā*), ki so bili v mestu. In čistili in slavili so Mesijo in izpovedovali, da je Sin živega Boga. Naganjali in izganjali so jude in demone mesta in vse mesto je sprejelo znak krsta (*rušmā d-ma 'muditā*), tako judje kot tudi številni pogani, tako da smo menili, da ni ostalo v mestu nikogar, ki ne bi sprejel znaka ali podobe živega Križanega (*šlibā*) v nebesih. V vseh se je naselilo veliko čudenje.

[...]



12. Ta dogodek se je zgodil v ponedeljek ob tretji uri in delno tudi ob deveti uri ponoči. Tam je bila velika izguba človeških življenj, 10. dne meseca Iyyar, leta 674, kraljestva Aleksandra Grškega. V tem letu je umrl Julijan Pogan (*hanpā*). On je jude zelo nagovarjal h gradnji templja, kajti rad jih je imel, ker so križali Mesijo. V smrti upornika (*mārudā*) pa ga je pravičnost našla na sovražnikovem ozemlju. V njem se je pokazal znak moči križa, ker ni veroval vanj, ki je bil nanj obešen za odrešenje (*purqānā*) in življenje (*hayē*) vseh. Vse, kar ti je bilo zgoraj napisano, se je tako dejansko zgodilo. (*PsevdCirilovo pismo* §1–3.6–7.12 [Brock 1977, 269–272])

Iz *PsevdCirilovega pisma* je razvidno, da je ponovna gradnja templja, h kateri je jude nagovoril Julijan Odpadnik (§12), pomenila za kristjane svojevrstno preizkušnjo, saj je bila pod vprašaj postavljena Jezusova napoved uničenja judovskega templja (§6). Po avtorju pisma so kristjani ponoči Boga prosili, naj pokaže resničnosti te Jezusove sodbe, nakar sta nastala potres in požar (§6). Podobno kot Efrem pred njim je tudi avtor *PsevdCirilovega pisma* dogodke potresa in požara ob poskusu ponovne gradnje templja pojmoval kot Božjo kazen in dokončen dokaz, da bo judovski tempelj za vedno uničen. Pri tem avtor eksplicitno pove, da je bila zemlja, na kateri so judje želeli kopati temelje novega templja, uničena zavoljo umora njenega Gospoda (§3). Poleg tega, da se je poskus ponovne gradnje templja izjalovil, je svojo kazen prejel tudi cesar Julijan Odpadnik, ki je umrl kot upornik v tuji deželi (§12).

*PsevdCirilovo pismo* govori o dokončnosti porušitve judovskega templja in o dokazu dokončnosti te odločitve. Najverjetneje je to pismo nastalo iz potrebe, da bi kristjani v 5. oz. 6. stoletju iz ust škofa, ki je bil ob potresu prisoten v Jeruzalemu, slišali o velikem znamenju, ki ga je Bog pripravil in s katerim je potrdil svetopisemsko sodbo o dokončnem porušenju judovskega templja. Pismo priča, da je bilo kljub temu, da so se v Jeruzalemu gradile krščanske romarske zgradbe, še vedno prisotno tudi prepričanje o dokončnosti porušitve templja.

Poleg stvarjenjske vrednosti Jeruzalema so kristjani zemeljskemu Jeruzalemu pripisovali tudi eshatološki pomen. Primer je *Legenda o Aleksandru*, sirski spis, ki je nastal med letoma 630 in 634 po Kr. v kontekstu bizantinske imperialne propagande, usmerjene na sirsko



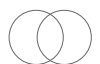
govoreče mifizijske kristjane iz okolice Edese. Spis je *vaticinium ex eventu* (Krajnc 2022, 153, op. 22) in v usta Aleksandra Velikega, ki je predstavljen kot pobožen monoteistični vladar, ki mu je Bog dal kraljestvo (*malkutā*), položi prerokbo o prihodnjih časih in o dogodkih ob koncu sveta. Spis je nastal kmalu po koncu Heraklejeve ponovne osvojitve Jeruzalema in vrnitve svetega križa, ki so ga Perzijci odnesli med osvojitvijo Jeruzalema leta 614 po Kr. Glavni namen spisa je, da bi sirske govoreče kristjane, ki so cesarju Herakleju zamerili sledenje kalcedonskemu nauku, prepričal, da bo bizantinski imperij, ki ga vodi Heraklej, premagal perzijski imperij in da zatorej ne bi bilo modro, če bi ti sirske mifizijske kristjani podpirali perzijski imperij (Krajnc 2022, 152–159).

Jeruzalem je v *Legendi o Aleksandru* opisan kot kraj, kamor bo ob koncu časov prišel Mesija in tam sedel na prestol bizantinskih cesarjev, ki jim je bilo dano kraljestvo (*malkutā*) do Mesijevega prihoda. Spis implicira, da je cesar Heraklej naslednik linije grških kraljev, ki za Mesijo varujejo prestol. Prestol naj bi v Jeruzalemu po Božjem navdihu postavil Aleksander Veliki, začetnik linije grških kraljev, ki jim je usojeno vladati vse do prihoda Mesije:

Če pride Mesija, ki je Božji Sin, v mojih dneh, se mu bom priklonil jaz in moje vojske. In če ne pride v mojih dneh, bom – ko bom šel in osvojil kralje ter njihovo ozemlje – ta prestol, ki je sedež iz srebra, na katerem sedim, nesel ter ga postavil v Jeruzalemu. Ko bo Mesija prišel iz nebes, bo sedel na prestol mojega kraljestva (*malkuty*), kajti njegovo kraljestvo bo obstalo na veke. Sedemsto mer zlata bo darilo pred Mesijo, ko pride. In če umrem v eni izmed regij sveta ali pa če tukaj v Aleksandriji, naj bo vzeta krona mojega kraljestva in povzdignjena na ta sedež, ki sem ga dal Mesiji. In krone vseh kraljev, ki bodo umrli v Aleksandriji, naj bodo obešene na ta sedež iz srebra, ki sem ga dal Mesiji. (*Legenda o Aleksandru* 257–258 [Budge 1899, 257–258])

Spis se konča z omembo, da so po Aleksandrovi smrti njegov prestol zares predstavili v Jeruzalem:

Aleksander je šel gor ter se priklonil v Jeruzalemu. V morje je dal prinesti ladje ter šel do Aleksandrije. Ko je umrl, je dal



prestol svojega kraljestva iz srebra [prenesti] v Jeruzalem. (*Legenda o Aleksandru* 275 [Budge 1899, 275])

*Legenda o Aleksandru* priča o tem, da je bil Jeruzalem za kristjane kraj, kamor bo prišel Mesija in kjer bo sedel na prestol bizantinskih cesarjev, pri čemer dobi Jeruzalem eminentno zemeljsko eshatološko vlogo. Povezava med bizantinskim cesarjem in Jeruzalemom se morda navezuje na dogodek iz leta 630, ko je cesar Herakleј slovesno vkorakal v Jeruzalem ter ponovno vrnil križ v mesto, s čimer je pokazal, da lahko združi krščanski imperij in ga vodi proti končni zmagi (Reinink 2003, 163–164). Kot pokaže Alexandrova, so cesarja Herakleja pogosto predstavljali kot Davida:

Zaradi ideoloških temeljev bizantinskega cesarskega urada bi se Herakleј zagotovo zavedal njegovih starozaveznih temeljev in njegovega ustanovitelja. Gospod je Davidu obljubil potomca, čigar »prestol kraljestva« bo Gospod »utrdiril za vedno« (2 Sam 7,13). Ta potomec je bil Kristus, katerega podoba na zemlji je bil bizantinski cesar. Bizantinska cesarska oblast je bila le zemeljska podoba božanske oblasti. (Alexander 1977, 231)

Herakleј je leta 629 uradno prevzel naziv »kralj« (gr. *basileús*), s katerim ni bil poprej uradno imenovan nobeden izmed vzhodnorimskih cesarjev in s čimer je še dodatno pokazal, da samega sebe vidi kot novega Davida, ki mu je Bog zaupal oblast na zemlji (232–233). Pri tem je bil Herakleј v okviru svojega boja proti Perzijcem in v skladu z dotedanjo tradicijo, segajočo do Konstantina, opisan tudi kot varuh in skrbnik krščanskega sveta, ki simbolizira krščansko enotnost (Reinink 2003, 164). Krščanski Jeruzalem je dobil osrednje geografsko mesto v bizantinskem imperiju, saj je bil kraj, kjer je bila še posebej očitna povezava med Kristusovim večnim kraljevanjem ter bizantinskimi cesarji kot namestniškimi kralji, ki jim je bilo kraljestvo zaupano do Kristusovega drugega prihoda.<sup>14</sup>

14 O namestniškem kraljevanju v sirski politični teologiji in Afrahatu kot enem izmed najpomembnejših začetnikov in graditeljev te misli gl. Krajnc 2022, 142–146; 2023.



### 2.3 Med tempeljsko goro in Golgoto

Dosedanji pregled pojmovanja Jeruzalema in tempeljske gore med sirsko govorečimi kristjani v pozni antiki priča o tem, da se je podoba Jeruzalema skozi čas spreminjala. Pri Afrahatu in Efremu zasledimo izrazito odklonilno držo do kakršnekoli vloge zemeljskega Jeruzalema, saj je mesto pojmovano kot znamenje judovske moči in resničnosti njihove religije. Krščanstvo je ponudilo drugačno, nezemeljsko pojmovanje Jeruzalema in s tem tudi pokazalo, da je zemeljski Jeruzalem stvar preteklosti ter da bo zapuščen, kakor sta prerokovala tako Daniel kot tudi Jezus. Toda že pri Efremu je zaslediti, da zemeljski Jeruzalem dobiva nov in značilno krščanski pomen, saj so se tja zgrinjali romarji »iz vseh ljudstev«, kakor se izrazi Efrem (*Himne proti Julijanu* 4.25). Gradnja verskih objektov okrog krajev, povezanih s smrtjo in vstajenjem Jezusa Kristusa, je zemeljskemu Jeruzalemu znova pripisala pomembnost, in to se je preslikalo tudi v kasnejšo krščansko literaturo. *Jama zakladov*, sirski spis z začetka 7. stoletja, razvije pojmovanje Golgote kot središča sveta, kjer je bil ustvarjen Adam in kamor so prestavili njegovo truplo, tako da sta ga Jezusova kri in voda krstili, ko sta namočili zemljo pod Golgoto. Povezava s kapelo Adamove grobnice, ki jo najdemo v cerkvi Božjega groba in je bila najverjetneje zgrajena v istem obdobju, kot je nastala *Jama zakladov* (Jeremias 1926, 36–37), kaže na izredno tesno prepletanje med literaturo in arhitekturnimi značilnostmi. Poleg tega ima Jeruzalem osrednje mesto tudi v apokaliptičnem spisu *Legenda o Aleksandru*, ki je prav tako nastal v sedmem stoletju, najverjetneje med letoma 628 in 634. V tem spisu je Jeruzalem predstavljen kot mesto, kamor je Aleksander Veliki položil svoj prestol, na katerega bo sedel Mesija ob svojem dokončnem prihodu. Kljub temu da je krščanskemu Jeruzalemu pripisana izredna geografska pomembnost, pa je med sirsko govorečimi kristjani ostalo trdno zasidrano prepričanje, da bo judovski tempelj ostal za vedno porušen. O tem priča *PseudoCirilovo pismo*, ki je krožilo med sirskimi kristjani v 6. stoletju po Kr. in najverjetneje tudi na začetku 7. stoletja. Pismo vsebuje ostro obsodbo gradnje judovskega templja in zavrže, da tempelj ne bo več nikoli zgrajen, saj je to kazen, ker so judje križali Jezusa.



### 3 Jeruzalem okoli leta 630

Na začetku tega članka smo v navezavi na dramski žargon dejali, da si ta raziskava prizadeva preučiti zgodbo judovstva in krščanstva in njihovih pogledov na Jeruzalem ter tempeljsko goro do nastopa islama, tj. do trenutka, ko v kader vstopi nov lik ter za vedno spremeni potek drame, ki ji pravimo zgodovina. Ta zadnji, zaključni del članka je namenjen opisu stanja zgodbe, če bi jo nenadoma ustavili okrog leta 630, ko je bizantinski cesar Heraklej vkorakal v Jeruzalem in vrnil relikvije svetega križa. Doslej je bila glavna pozornost namenjena razvoju pojmovanja Jeruzalema v judovstvu in krščanstvu vse do leta 630, v tem sklepnem delu članka pa bomo skušali nekaj povedati o dramskem zapletu, ki so ga pripravila različna pojmovanja Jeruzalema in v katerega je čez nekaj manj kot deset let vstopil nov zgodovinski lik ter vanj posređoval svoje sporočilo.

Jeruzalem ima posebno mesto v judovstvu in krščanstvu. Zgodovinski dogodki, predvsem porušenje templja leta 70 po Kr., so terjali razlago, in tako judovstvo kot krščanstvo sta osmislila ta dogodek ter pri tem vse do nastopa islama in onkraj Jeruzalemu pripisovala različne semantične vrednosti, ki so mnogokrat v zgodovini vodile do konflikta ter bile večkrat spremenjene zavoljo zgodovinskih dogodkov, ki jih niso vnaprej predvidele. Za vernega juda je bilo podrtje templja katastrofa, ki je za vedno spremenila podobo judovstva, saj ni bilo več mogoče opravljati obredov, kakor jih je predvidevala Hebrejska Biblija. Pojavi se prošnja, da bi bil jeruzalemski tempelj znova sezidan; prošnja se nam je ohranila tako v molitvi 'Ămîdâ kot tudi na nekaterih inskripcijah, ki segajo v predislamsko obdobje (*CIIP*, 1/2: §791). O tem, da so judje na začetku 7. stoletja upali na ponovno izgradnjo templja ter celo ponovno uvedli bogoslužje na tempeljskem griču, priča pesnitev Eleazarja Qallirja (*Sillûq* vv. 16–21). Na drugi strani so bili kristjani prepričani ne samo v dokončno porušitev templja, ampak so verjeli tudi v dokončno porušenje celotnega mesta Jeruzalem. Pri Afrahatu ne najdemo niti najmanjšega namiga o smiselnosti kakršnekoli zgradbe v Jeruzalemu. Afrahat in poznejša sirska tradicija vse do *Jame zakladov* poudarja, da so judovska praznovanja neveljavna, saj je bil podrt tempelj, kjer je bilo edino možno darovati prave daritve. Ker med sirske krščanstvom in rabinskim judovstvom zavoljo uporabe aramejščine skorajda ni bilo jezikovnih ovir, je zelo verjetno, da so ti argumenti nastali v okviru tesnega stika z rabinskim judovstvom, saj so želeli



sirski pisci pod vprašaj postaviti veljavnost in smiselnost obredov, ki so jih izvajali judje v okviru rabinskega judovstva. Poleg tega ravno tesen kontakt z judi ponudi zadovoljivo razlago za dejstvo, da je bila v sirski tradiciji veliko pogostejša od novozaveznih prerokb podrtja templja uporabljena Danielova starozavezna prerokba o uničenju Jeruzalema. Podrtje templja je za kristjane pomenilo znak zmage krščanstva nad judovstvom, medtem ko je jude prisililo v upanje na ponovno izgradnjo templja ter vnovično osmišljanje svoje religije in verske prakse. Tako krščanstvo kot judovstvo bi lahko v tem oziru označili za religiji, ki sta izšli iz podrtega templja in nujne osmislitve, ki jo je to terjalo.

Da so se verniki obeh religij globoko zavedali pomena podrtega templja, priča njihov odnos do morebitne ponovne izgradnje templja. Kot smo omenili, je bila v judovstvu prisotna želja po ponovni pozidavi templja, hkrati pa je ta želja ob vsaj dveh dogodkih v predislamskem obdobju skorajda postala realnost. Judje so leta 362 pod cesarjem Julijanom dobili dovoljenje za ponovno izgradnjo templja, in če gre verjeti poročilom krščanskih avtorjev, so ponovno gradnjo tudi začeli. Podoben dogodek se je zgodil leta 614, ko so Perzijci po osvojitvi Jeruzalema mesto zaupali judom in ko so ti za kratko znova uvedli žrtvovanje na tempeljski gori, kakor poroča Eleazar Qallir (*Sillûq* vv. 18–19). Najverjetneje moramo tudi napis na tempeljskem zidu (*CIIP*, 1/2: §790) brati v kontekstu ene izmed skorajšnjih ponovnih pozidav templja. Na drugi strani najdemo v krščanski literaturi ostro obsodbo ponovnega zidanja templja, saj so kristjani velik del svoje protijudovske polemike utemeljevali na dejstvu, da je bil tempelj podrt in da so judovski obredi neveljavni. Ponovna izgradnja templja bi predstavljala konkreten izziv za krščansko pojmovanje svete zgodovine. To, da judom ni uspelo ponovno zgraditi templja zaradi naravnih katastrof, je bilo za kristjane znamenje, da je sam Bog s svojim posegom (Efrem, *Himne proti Julijanu* 4.20) potrdil pravilnost krščanske historiografije. Zgodba o neuspešnem zidanju templja je postala znana malodane po celotnem krščanskem svetu. Julijan se je v spominu kristjanov za venomer zasidral kot »Odpadnik«, saj je pod vprašaj postavljal krščansko historiografijo in si je med drugim drznil graditi tam, kjer ne bo nikoli več nič zgrajeno (Efrem, *Himne proti Julijanu* 4.23–25). Tempeljska gora skozi zgodovino judovstva in krščanstva postane znamenje, ki kaže, katera religija je resnična. Če bo tam znova stal judovski tempelj, je to znak, da krščansko prepričanje o večni zapuščenosti tega kraja ni resnično. Če bo ta kraj za vedno



zapuščen, se bo pokazala resničnost Danielove napovedi, hkrati pa bodo judje za vselej obsojeni na neveljavnost svojih obredov in verske prakse.

Poleg tega, da so judje verjeli v ponovno izgradnjo templja, se je med njimi razširil tudi nauk, da je znotraj templja stal kamen, imenovan *'eben šatiyyá*, na katerega je bila položena skrinja zaveze in iz katerega je nastal ves svet (mYom 5.2; tYom 3.6; bYom 54b; yYom 5.3 42c). Po najbolj razširjeni rabinski predstavi je svet nastal iz singularne točke navzven (bYom 3.6), tako da se kamen obenem nahaja v središču sveta. Samoumevno je, da kristjani, ki so verjeli v dokončnost porušenja templja, takšne razlage niso mogli sprejeti. Zelo verjetno je, da je prepričanje o Golgoti kot središču sveta, kakor je izpričano v *Jami zakladov* (22.3–90c), nastalo prav kot odgovor na judovsko prepričanje o *'eben šatiyyá* kot središču sveta. Golgota in Jezusov grob sta namreč skozi prakso romanj, ki so dobro izpričana od 4. stoletja dalje, postala eden izmed osrednjih krajev krščanskega sveta, cerkev Božjega groba, ki so jo prvič sezidali že v času Konstantina, pa je v liturgičnih obhajanjih nadomestila tempelj (Egerija, *Itinerarium* 26). Ker je tudi cerkev Božjega groba zgrajena na dveh skalah, skali Božjega groba in gori Golgoti, si ni težko predstavljati, da bi začeli kristjani cerkev Božjega groba povezovati s središčem sveta. Da gre v *Jami zakladov* zelo verjetno za pokristjanjeno različico judovskega verjetja o *'eben šatiyyá*, postane posebej očitno, ko ta spis govori o stvarjenju sveta in zatrdi, da so se štiri smeri, potem ko so tekle za Božjo močjo, na Golgoti oklenile ena nasproti drugi (22.80c), s čimer spominja na prej omenjeno judovsko prepričanje, da je svet nastal iz kamna navzven (Koltum-Fromm 2020, 185). Jeruzalem ni samo kraj, kjer je tempeljska gora znak resničnosti določene religije, ampak postane v miselnem sestavu obeh verstev tudi središče sveta, pri čemer judje verujejo v središče sveta na tempeljski gori, medtem ko je vsaj za nekatere kristjane center sveta v cerkvi Božjega groba. Ta v krščanskem verovanju in miselnem sistemu nadomesti podrti tempelj in le nekaj sto metrov stran od tempeljske gore kaže resnico krščanske vere preko mogočne kupole, ki stoji nad skalo v samem središču sveta.

Cvetoč krščanski Jeruzalem je bil v veliki meri posledica nemalo arhitekturnih in drugih posegov, ki so nastali s pokroviteljstvom ali na pobudo bizantinskih cesarjev. Bizantinski imperij so sirski pisci večinsko dojemali kot zadnji imperij iz Danielove sheme nasledstva štirih kraljestev ter so mu pripisovali posebno vlogo v skrbi za krščanstvo (Krajnc 2022). Heraklejevo





slovesno vkorakanje v Jeruzalem je znova potrdilo skrb cesarjev za to mesto, hkrati pa je v središče znova postavilo tesno povezanost med bizantinskimi cesarji ter Kristusovim drugim prihodom, kakor je to razvidno iz *Legende o Aleksandru*. Znotraj te povezave ima posebno mesto zemeljski Jeruzalem, kamor je po prepričanju *Legende o Aleksandru* Aleksander Veliki, ustanovitelj kraljestva Grkov, dal prenesti svoj prestol za Mesijo, ki bo sedel na prestol Aleksandrovega kraljestva (Budge 1899, 257–258). Gospodar Jeruzalema, tj. cesar Heraklej, in mnogi kristjani so prepričani, da bo na koncu obstalo samo eno kraljestvo, tj. bizantinsko cesarstvo, in da bo šele takrat nastopil konec sveta v Jeruzalemu. To pomeni, da je krščanska historiografija močno imperialistična, saj je zmaga krščanstva povezana ne samo z večno zapuščenostjo tempeljskega griča, ampak tudi z obljubo, da bo bizantinski imperij edini imperij, ki bo obstal, ko bo prišel Mesija v Jeruzalem.

Leta 630 je bil tempeljski grič nevalgična točka in vsak premik v zvezi z njo je vzbudil obilo odzivov tako v judovstvu kot v krščanstvu. Iz krščanske perspektive je bila na kocki ne le resničnost krščanske religije, ampak tudi usoda bizantinskega imperija, ki je bila v očeh nekaterih struj takratne bizantinske družbe tesno povezana z resničnostjo krščanstva samega. Jeruzalem je v teh krogih pridobil osrednjo vlogo pri teološki legitimaciji bizantinskega imperija. Ko so muslimani leta 638 zavzeli Jeruzalem, je to pomenilo novo obdobje. In nobeno naključje ni, da so muslimani leta 692 zgradili Kupolo na skali, ki je simbolizirala prihod novega imperija in nove religije in je v več aspektih uporabila semantične vrednosti, ki so jih Jeruzalemu, tempeljski gori in cerkvi Božjega groba pridevali judje oz. kristjani. Toda vse to se dogaja v prihodnosti zgodbe, ki smo jo orisali, in terja dobro poznavanje neke druge zgodbe: tiste iz Meke in Medine, ki se je šele začela pisati.

## Kratice

<b>bYom</b>	Babilonski talmud, traktat Yoma
<b>CAL</b>	Comprehensive Aramaic Lexicon 2023
<b>CIIP</b>	Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae 2010–
<b>mYom</b>	Mišna, traktat Yoma
<b>Tg</b>	targum
<b>tYom</b>	Tosefta, traktat Yoma
<b>yYom</b>	Jeruzalemski talmud, traktat Yoma



## Reference

### Rokopisni vir

**British Library**, Add MS 17182. [https://access.bl.uk/item/viewer/ark:/81055/vdc\\_100170962529.0x000.001#?c=0&m=0&s=0&cv=0&xywh=-2946%2C0%2C11934%2C7151](https://access.bl.uk/item/viewer/ark:/81055/vdc_100170962529.0x000.001#?c=0&m=0&s=0&cv=0&xywh=-2946%2C0%2C11934%2C7151) (pridobljeno 3. 9. 2023).

### Primarni viri

- Baumstark, Anton**. 1922. *Geschichte der syrischen Literatur, mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*. Bonn: Weber.
- Beck, Edmund, ur.** 1957. *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum*. CSCO Syr 78. Leuven: Peeters.
- Bogataj, Jan Dominik, ur.** 2020. *Egeria: Potopis / Itinerarium*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Brock, Sebastian**. 1977. Letter Attributed to Cyril of Jerusalem on Rebuilding of the Temple under Julian. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 45: 267–286.
- Budge, Ernest A. Wallis, ur.** 1899. Neṣhānā dileh d-Āleksandrus bar Pilipus māqedunāyā. V: *Taš'itā d-Āleksandrus bar Pilipus malkā d-Māqedunāyē hānaw den Rumāyē*, 255–275. Cambridge: Cambridge University Press.
- Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae**. 2010–. 6 zv. Berlin: De Gruyter.
- Davis, Menachem, ur.** 2022. *Siddur for Weakdays According to the Customs of Eretz Yisrael*. Rahway, NJ: Mesorah Publications.
- Fleischer, Ezra**. 1985. Solving the Qiliri Riddle. *Tabriz* 54/3: 383–427.
- Guggenheimer, Heinrich W., ur.** 2013. *The Jerusalem Talmud. Second Order (Mo'ed): Tractates Peṣaḥim and Yoma*. Berlin: De Gruyter.
- Meinhold, Johannes, ur.** 1913. *Die Mischna (Text Übersetzung und Erklärung): Joma*. Gießen: Töpelmann.
- Muraoka, Takamitsu, ur.** 2018. Jacob of Serugh's *Hexameron*. Leuven: Peeters.
- Parisot, Ioannes, ur.** 1894. *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*. 2 zv. Patrologia Syriaca 1–2. Pariz: Firmin-Didot.
- Ri, Su-Min, ur.** 1987. *La Caverne Des Tresors: Les Deux Recensions Syriaques*. CSCO Syr 207. Leuven: Peeters.
- Sperber, Alexander, ur.** 2013 [1959]. *The Bible in Aramaic*. 4 zv. Leiden: Brill.
- Steinsaltz, Adin Even-Israel, ur.** 2013. *Talmud Bavli*. Zv. 1. *Berakhot*. Koren Talmud Bavli: The Noé Edition. Jerusalem: Koren Publishers.
- Weinreb, Tzvi Hersh, ur.** 2013. *Talmud Bavli*. Zv. 9. *Tractate Yoma*. Koren Talmud Bavli: The Noé Edition. Jerusalem: Koren Publishers.
- Zuckerman, M. S., ur.** 1970. *Tosephta (Based on Erfurt and Vienna Codices)*. Jeruzalem: Wahrman Books.

### Sekundarni viri

- Alexander, Suzanne Spain**. 1977. Heraclius, Byzantine Imperial Ideology, and the David Plates. *Speculum* 52/2: 217–237. <https://doi.org/10.2307/2850511>.
- Brock, Sebastian**. 1987. *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*. Michingan: Cistercian Publications Inc.

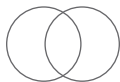


- . 2008. Poetry and Hymnography (3): Syriac. In: Susan Ashbrook Harvey in David G. Hunter, ur. *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, 657–671. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199271566.003.0033>.
- . 2018. Aphrahat. V: Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage: Electronic Edition. <https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Aphrahat> (pridobljeno 26. 6. 2023).
- Brockelmann, Carl.** 1895. *Lexicon Syriacum*. Edinburgh: T&T Clark.
- Brown, Peter.** 1971. *The World of Late Antiquity*. London: Thames & Hudson.
- Butts, Aaron Michael.** 2019. The Classical Syriac Language. V: Daniel King, ur. *The Syriac World*, 222–242. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315708195-15>.
- Comprehensive Aramaic Lexicon.** 2023. <https://cal.huc.edu/> (pridobljeno 10. 8. 2023).
- Costaz, Louis.** 2002. *Dictionnaire syriaque-français: Syriac-English dictionary*. Beirut: Dar Machreq.
- Duval, Rubens.** 2013. *Syriac Literature*. Pistacaway, NJ: Gorgias Press.
- Encyclopedia Judaica: Second Edition.** 2007. Uredil Fred Skolnik. 22 zv. Detroit: Thomson Gale.
- Ginzberg, Louis.** 2003. *The Legends of the Jews*. Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- Goldberg, Abraham.** 1987a. The Babylonian Talmud. V: Safrai 1987, 323–366.
- . 1987b. The Tosefta – Companion to the Mishna. V: Safrai 1987, 283–302.
- Griffith, Sidney H.** 1987. Ephraem the Syrian's Hymns 'Against Julian': Meditations on History and Imperial Power. *Vigiliae Christianae* 41/3: 238–266. <https://doi.org/10.2307/1583993>.
- Jastrow, Marcus.** 1903. *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Bavli, and Yerushalami, and The Midrashic Literature*. London: Luzac & Co.; New York: G. P. Putnam's Sons.
- Jeremias, Joachim.** 1926. *Golgotha*. Leipzig: E. Pfeiffer.
- Jones, Ken.** 2011. *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A.D. 70 Apocalypses and Related Pseudepigrapha*. Leiden: Brill.
- Koltun-Fromm, Naomi.** 2019. Imagining the Temple in Rabbinic Stone: The Evolution of the 'Even Shetiyah. *The Journal of the Association for Jewish Studies* 43/2: 355–377. <https://doi.org/10.1017/s0364009419000539>.
- . 2020. Syriac Fathers on Jerusalem. V: Aaron Michael Butts and Simcha Gross, ur. *Jews and Syriac Christians*, 171–186. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Krajnc, Aljaž.** 2022. *Legenda o Aleksandru: primer sirske apokaliptične literature ob zori islama. Edinost in dialog* 77/2: 135–163. <https://doi.org/10.34291/edinost/77/02/krajnc>.
- . 2023. Afrahat: *Pokaz o vojni. Tretji dan* 50/2: 105–117.
- Laato, Anni Maria.** 2021. Egeria's *Itinerarium* and the Development of Sacred Spaces and Edifices in Jerusalem. *Review of Ecumenical Studies* 12/2: 175–184. <https://doi.org/10.2478/ress-2021-0020>.
- Letho, Adam.** 2010. *The Demonstrations of Aphrahat, the Persian Sage*. Piscataway, NJ: Gorgias Press.
- Levenson, David B.** 2004. The Ancient and Medieval Sources for the Emperor Julian's Attempt to Rebuild the Jerusalem Temple. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 35/4: 409–460.
- Malan, Salomon Cesar, ur.** 1882. *The Book of Adam and Eve: Also Called the Conflict of Adam and Eve with Satan*. London: Williams and Norgate.
- McCarthy, Carmel.** 1993. *Saint Ephrem's Commentary on Tatian's Diatessaron*. Oxford: Oxford University Press.
- McVey, Kathleen E.** 1989. *Ephrem the Syrian: Hymns*. New York: Paulist Press.
- Minov, Sergey.** 2020. Memory and Identity in the Syriac *Cave of Treasures: Rewriting the Bible in Sasanian Iran*. Leiden: Brill.



- Morrison, Craig E.** 2007. The Reception of the Book of Daniel in Aphrahat's Fifth Demonstration »On Wars«. *Hugoye* 7: 55–82.
- Murray, Robert.** 2006. *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*. London: T&T Clark.
- Neusner, Jacob.** 1971. *Aphrahat and Judaism: The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004508972>.
- Papoutsakis, Manolis.** 2017. *Vicarious Kingship: A Theme in Syriac Political Theology in Late Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Payne Smith, J.** 1903. *A Compendious Syriac Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Payne Smith, R.** 1879. *Thesaurus Syriacus*. 2 zv. Oxford: Clarendon Press.
- Popa, Catalin.** 2019. Two Daughters Competing for Christ Jacob of Sarug on Edessa and Jerusalem. V: Antti Latto, ur. *Understanding the Spiritual Meaning of Jerusalem in Three Abrahamic Religions*, 161–171. Leiden: Brill. [https://doi.org/10.1163/9789004406858\\_010](https://doi.org/10.1163/9789004406858_010).
- . 2023. *The Making of Syriac Jerusalem: Representations of the Holy City in Syriac Literature of Late Antiquity and the Middle Ages*. London: Routledge.
- Possekkel, Uta.** 2019. The Emergence of Syriac Literature. V: Daniel King, ur. *The Syriac World*, 309–326. London: Routledge.
- Reinink, Gerrit Jan.** 2003. Alexander the Great in seventh-century Syriac 'apocalyptic' texts. *Byzantinorossica* 2: 150–178.
- Safrai, Shmuel, ur.** 1987. *The Literature of the Sages: Part One*. Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 2: The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud. Assen: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress Press.
- Schäfer, Peter.** 1978. Tempel und Schöpfung. In: *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, 122–133. Leiden: Brill.
- Segal, Moshe Zvi.** 1927. *A Grammar of Mishnaic Hebrew*. Oxford: Clarendon Press.
- Stemberger, Günter.** 2010. Jerusalem in the Early Seventh Century: Hopes and Aspirations of Jews and Christians. In: *Judaica Minora. Zv. 2. Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums*, 160–171. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Walters, Edward J.** 2020. Anti-Jewish Rhetoric and Christian Identity in Aphrahat's *Demonstrations*. V: Aaron Michael Butts and Simcha Gross, ur. *Jews and Syriac Christians*, 291–319. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weitzman, Michael P.** 1999. *The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.





*Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)*  
*Besedilo prejeto Received: 26. 7. 2023; Sprejeto Accepted: 31. 8. 2023*  
*UDK UDC: 271.2-788-722.57(571)*  
*DOI: 10.34291/Edinost/78/02/Arko*  
© 2023 Arko CC BY 4.0

Alenka Arko

## Ruski starci in starčevstvo

### *Starets and Spiritual Guide in the Russian Orthodox Church*

**Izveček:** Razprava oriše zgodovinsko ozadje starčevstva, ki ima svoje korenine že na začetku meništva v Egiptu in je povezano v prvi vrsti z vzgojo mladih menihov pod okriljem izkušnega duhovnega učitelja. Poseben poudarek je namenjen razvoju starčevstva v Rusiji, ki je sprva, čeprav z nekakšnim časovnim zamikom, posnemalo bizantinsko izročilo, v 18. in 19. stoletju pa izoblikovalo izvirne poteze, posebej okrog samostana Optina pustinj in lika starca Makarija, ki je starčevstvo odprl »navzven« in postal tudi duhovni spremljevalec laikov – inteligence, pa tudi preprostih ljudi. Povezanost samostana s svetom je pripeljala do posebnih oblik starčevstva. Kasneje so kot starce prepoznali tudi škofijske duhovnike in celo laike, moške in ženske. Seveda je bilo to v veliki meri povezano z zgodovinskimi razmerami v Rusiji, s komunističnim preganjanjem menihov in zapiranjem samostanov. Posebej izstopajo t. i. jurodivji (sveti norci), ki so svojsko utelešenje Božje modrosti in njene moči. Razprava skuša predstaviti tudi osnovne poteze duhovnosti starcev in odnosa z duhovnimi sinovi in hčerami, ki jo starčevstvo predpostavlja, in sicer s perspektive ruskih raziskovalcev. Gre za globoko trinitarično in kristološko zasidrano duhovnost, ki zahteva notranje izpraznjenje starca, da bi oseba, ki jo vodi, lahko preko njega dosegla Boga. Daleč od kakršnekoli duhovne manipulacije in oblasti je edini cilj starca voditi duhovnega sina ali hčer k pobožanstvenju, torej k svobodnemu sprejetju milosti odrešenja.

**Ključne besede:** meništvo, duhovno življenje, duhovno vodstvo, hesihazem, ruski starci, samostan v svetu, jurodivji

**Abstract:** *The paper outlines the historical background of the phenomena of starets (starchestvo) in monasticism, which has its roots in the early days of monastic life in Egypt and is primarily linked to the education of young monks under the guide of an experienced teacher. Particular attention is paid to the development of the phenomena in Russia, which, although with a time lag, initially imitated the Byzantine tradition, but nevertheless in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries developed original traits, especially around the monastery of Optina Pustyn and the figure of the starets Macarius, who opened the monasticism »outwards« and became a spiritual guide of the laity – the intelligentsia and the common people. The monastery's connection with the world later led to specific forms of elderhood in which also diocesan priests and even lay people, men and women, were recognised as starets. Of course, this was largely connected with the historical situation in Russia, with the communist persecution of monks and the closure of monasteries. Particularly outstanding are the so-called »jurodivij« (fools for Christ), who are a unique embodiment of God's wisdom and its redemptive power. The paper attempts to present the basic traits of the spirituality of the starets and the relationship*

*with his spiritual sons and daughters from the perspective of Russian scholars. We can see a deeply Trinitarian and Christologically rooted spirituality, which presupposes a kenotic attitude of the starets in order that the person who is led by him reach God through him. Far from any spiritual manipulation and domination, the unique aim of the starets is to lead the spiritual son or daughter to theosis, divinisation, i.e., to freely accept the grace of salvation.*

**Keywords:** *monasticism, spiritual life, spiritual accompaniment, Hesychasm, Russian starets, monastery in the world, yurodiviy (fool for Christ)*

## Uvod

Starčevstvo je na krščanskem Vzhodu globoko ukoreninjeno v meniško izročilo pretežno puščavniškega, anahoretskega tipa že od samega začetka, torej od 4. stoletja po Kr.<sup>1</sup> Raziskovalci, posebej ruski, pa vendarle vidijo bistveno razliko med starčevstvom v vzhodni duhovnosti na splošno in ruskim starčevstvom (Horužij 2006, 10–18). Po eni strani govorijo o vzporednem tipološkem razvoju s prav takim pojavom v Egiptu in v poznejšem bizantinskem izročilu – s to razliko, da vidimo v ruskem starčevstvu včasih nekaj stoletij trajajoč časovni zamik. Tako starci znamenite Kijevsko-Pečerske lavre v 11. stoletju utelešajo meništvo egiptovskih puščavnikov 4. in 5. stoletja, hesihazem z gore Atos se v pravoslavnem slovanskem svetu pojavi v okviru Moskovske kneževine (rus. *Moskovsaja Rus'* oz. *Velikoe moskovskoe knjažestvo*)<sup>2</sup> med 14. in 16. stoletjem in je povezan z imeni, kot sta Sergij Radoneški in Andrej Rubljev, prenova hesihazma, ki je bila značilna za bizantinski svet v 14. stoletju, pa je v Rusiji povezana z likom starca Paisija Veličkovskega (1722–1794) in se je torej zgodila 400 let kasneje.

V 19. stoletju pa se v Rusiji pojavi poseben tip starčevstva, ki ga upravičeno lahko imenujemo izvirno rusko starčevstvo, najprej v okviru samostana Optina pustinj, od koder se potem širi tudi drugam. Predstave o ruskih starih so na Zahodu dejansko povezane predvsem z likom starca Zosima iz romana F. M. Dostojevskega *Bratje Karamazovi*. Običajno, ne izključno,

1 Prispavek je nastal v okviru raziskovalnega programa št. P6-0262 (*Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga*), ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

2 Srednjeveška državna tvorba, ki se je oblikovala leta 1328 po združenju vladimirske in moskovske kneževine in je bila podlaga kasnejšega Ruskega carstva, ki se je izoblikovalo leta 1547, ko je bila k prvima dvema kneževinama priključena tudi novgorodska. Obsegala je pretežno ozemlja severno in vzhodno od Moskve nekako do Urala (Bushkovitch 2012, 37).



kritiki vidijo v njem pisateljevo osebno in vsekakor literarno interpretacijo starca Ambrozija Optinskega (1812–1891), s katerim se je pisatelj osebno srečal malo pred izidom romana. (Al'tman 1975; Pletnev 1930, 155–174)

Ruski avtorji so glede istovetnosti Ambrozija Optinskega in starca Zosima oz. pravilnega razumevanja ruskega starčevstva s strani Dostojevskega večinoma skeptični. Nikolaj Berdjajev (2011, 195–197) v svoji oceni literarne interpretacije optinskega meniha meni, da starec »Zosim ni lik tradicionalnega starčevstva. Ni podoben optinskemu starcu Ambroziju. Optinski starci ga niso priznali za svojega [...] Zosim je le odraz preroških slutenj Dostojevskega.«<sup>3</sup> Menih Josif (Litovkin, 1837–1911), ki je živel v meniški celici skupaj s starcem Ambrozijem in je bil navzoč pri pogovorih pisatelja s starcem, je sicer kmalu po starčevi smrti zapisal:

Med starimi prebivalci naše skupnosti se ohranja spomin na obisk drugega našega znamenitega pisatelja F. M. Dostojevskega leta 1877. S starcem Ambrozijem sta se dolgo pogovarjala o številnih bistvenih vprašanih duhovnega življenja in odrešenja duše. Kmalu zatem je bil natisnjen roman *Bratje Karamazovi*, ki je vsaj delno napisan pod vtisi njegovega obiska v Optini pustinj in pogovora z očetom Ambrozijem. (Litovkin 1898, 162)

Sodobni ruski literarni kritiki in tudi teologi menijo, da je Dostojevski lik starca Zosima izkoristil za to, da je preko njega izrazil svoja etična prepričanja, in sicer predvsem to, da je glavna naloga vere prebuditi notranji svet človeka. Močul'skij, ki meni, da je Zosim navzven podoba starca Ambrozija, notranje pa upodablja sv. Tihona Zadonskega (1724–1783), takole razlaga »privlačnost« lika starca Zosima: »Zakladnica pravoslavja je neizčrpna: Zosim s svojim duhovnim pogledom ne zaobsega njenega bogastva. Iz njega je vzel samo nekaj biserov, ki pa so v njegovih rokah zasijali z novim bliščem.« (Močul'skij 1990, 341)

3 Berdjajev v svoji oceni povzema kritiko številnih ruskih filozofov. Ultrakritični in konzervativni filozof K. N. Leontev v svoji razpravi *O vesoljni ljubezni* meni, da kaže opis starca Zosima na resen odklon od cerkvene poti in na humanizem, ki ni skladen s Svetim pismom, pa tudi, da Dostojevski ne ve, kaj je resnično meniško življenje (1912, 199–203). Tudi V. S. Solovjov (1903, 162), ki je bil osebno navzoč ob obisku Dostojevskega pri starcu Ambroziju in ki je bil sicer naklonjen pisatelju ter ga je po smrti »ščitil« pred napadi Leonteva, v pismu le-temu sredi osemdesetih let izraža kritiko Dostojevskega, ko piše, da je pisatelj gledal na vero le z »daljnogledom« in mu nikoli ni uspelo gledati na življenje v resnično religiozni perspektivi.



Starcu Ambroziju se na Zahodu tu in tam pridruži še podoba katerega od ruskih duhovnih pisateljev 18., 19. oz. 20. stoletja, kot so Serafim iz Sarova (1759–1833), Teofan Zapornik (1815–1894) in starec Siluan z gore Atos (1866–1938). Liki drugih starcev so na Zahodu manj znani, čeprav je vzporedno z navedenimi duhovnimi očeti v Rusiji živelo še veliko drugih starcev in tudi stark oz. duhovnih mater, ki so pomembno oblikovali vero ruskega naroda.

V čem je torej posebnost ruskega starčevstva? Je bil to le zgodovinsko omejen pojav ali pa starce lahko najdemo še danes? Kako pravilno razumeti starčevstvo v kontekstu religioznega življenja in dojemanja sveta? To so glavna vprašanja, ki se postavljajo v zvezi s fenomenom ruskega starčevstva. K njim pa je treba dodati še eno: kako ločiti resnične starce od samooklicanih lažnih duhovnih očetov? V Rusiji jim rečejo »mladostarci«. Fenomen se je posebej razširil po perestrojki skupaj z obnovo meniškega življenja, ki je po oktobrski revoluciji utrpelo ne le velike človeške izgube, ampak tudi pretrganje vezi s stoletnim duhovnim izročilom. Na ta vprašanja bomo poskušali odgovoriti na podlagi dognanj sodobnih ruskih raziskovalcev duhovnega in meniškega življenja. Naš namen je torej približati se ruskemu pogledu na fenomen starčevstva, ki se pogosto razlikuje od ocene zahodnih avtorjev in je veliko bolj realističen, morda pa manj sistematičen, ker je pač vzhodno duhovnost skoraj nemogoče strogo sistematizirati. Vsak tak poskus je namreč reduktiven ali pa nagnjen k skrajnim trditvam, ki ne ustrezajo dejanski resničnosti.

## 1 Zgodovina starčevstva

Že na začetku meniškega gibanja v 4. stoletju po Kr. je veljalo, da mora kandidat za meniha sam najti duhovnega očeta (gr. *pneumatikos patēr*), izkušenega moža, ki največkrat ni bil duhovnik, da bi ga ta uvedel v nov način življenja. Prvič se termin starec (gr. *gerōn*) kot sinonim za duhovnega očeta pojavi v koptskem življenjepisu Janeza Kolobosa (med letoma 339 in 395) (Amélineau 1894, 342.347).<sup>4</sup> O starih kot duhovnih očetih govori

4 Abba Janez je živel v drugi polovici 4. stoletja v skitski puščavi pod vodstvom abbe Pimena, potem pa je postal tudi sam znan duhovni voditelj. Znan je po svoji neizpodbitni pokorščini. Abba Pimen mu je nekega dne dal suho drevo in mu ukazal, naj ga posadi in zaliva. Janez ga je ubogal in tri leta





tudi življenjepis Janeza Damaščana (676–749) (*Acta Sanctorum: Maii* 1866, XXVII.XXIX–XXX). Vzporedno najdemo tudi naslednje izraze: *senior*, *mēzoteros*, *presbyteroi en Kyriō*, *pneumatikos gerōn*. (Smirnov 2003, 15)

Starec in mladi menih sta živela skupaj, delila molitev in delo. To je zelo lepo razvidno iz *Apophthegmata patrum*, ki poudarjajo pomen molitve kot mostu med zunanjo dejavnostjo in kontemplacijo. Med avtorji, ki posebej vztrajajo pri takem sobivanju, je Makarij Egiptovski (okrog 300–390), ki je kasneje zelo vplival na ruskega starca Serafima iz Sarova. Namen molitve je pripeljati človeka do notranje zbranosti oz. koncentracije misli na popolnost, do t. i. *theōria*. Makarij govori o »duhovnem delu« (gr. *praxis noera*) in o »molitvi uma« (gr. *noera proseuchē*). Gre za popolno ločenost od vsega svetnega, zemeljskega, za kar je potreben molk. (Smolič 2005, 212–213.216)

Že v Egiptu so živeli tako imenovani molčeči menihi, ki so jih kasneje poimenovali hesihasti (gr. *hēsychia* – *tišina*, *mir*), ki so si prizadevali za to, da bi bilo njihovo življenje neprestana molitev. Z molitvijo so povezane še druge pomembne poteze: spokornost, objokovanje svojih grehov, misel na smrt, poslušnost duhovnemu očetu ali materi, zaupnost pred njim, ponižnost, čuječnost in skrb za to, da v srce ne bi vstopile grešne misli, in neprestana pozornost na to, kar je Božje, s pomočjo prebiranja Božje besede in petja psalmov.

Hesihazem je konec 4. stoletja razširjal predvsem Evagrij Pontski († 399), ki je trdil, da je za molitev treba »odložiti misli« (*De orat.* 70 [PG 79: 1181]). Janez Klimak († 649) prvi govori o Jezusovi molitvi, združeni z dihanjem (*Scala paradisi* XXVII [PG 88: 1112C]). Neprestano ponavljanje Jezusove molitve je srčika hesihazma. Ne gre le za tehniko, ampak za način življenja, povezanost človeka z Bogom in pogovor z njim. Temelj tega procesa je združenost neprestane molitve in ohranjanja molitvene zbranosti. Oba elementa imata svojo ojkonomijo. Tako kot molitev pozna različne stopnje, jih pozna tudi zbranost: zbranost uma, srca, pozornost na samega sebe, zbranost spomina, čuječnost, treznost, »prebivanje znotraj« (izraz Teofana Zapornika). Rezultat združitve teh stopenj je holistična antropologija,

---

dvakrat na dan v ta namen 12 milj daleč prinašal vodo. Po treh letih je drevo ozelenelo in obrodilo sad. Abba Pimen ga je imenoval »sad pokorščine«. Zgodbo je uporabil režiser A. Tarkovski v svojem filmu *Žrtev*.



znotraj katere prihaja do spremenjenja vsega človekovega bitja. *Praxis noera* pa ima tudi metaempirične in metaantropološke razsežnosti, ker je človek odprt sistem in se spreminja ne le na ravni bivajočega, ampak tudi bitja. Moč in način uresničevanja te odprtosti je ljubezen do Boga in do bližnjega, osebni dialog ljubezni. (Horužij 2004, 84–85) Za takšno sistematizacijo hesihastičnega nauka je zaslužen predvsem Maksim Spoznavalec († 662).<sup>5</sup>

Hesihazem so ponovno obudili puščavniki z gore Atos, in sicer v obdobju obnove pravoslavnega meništvja v 14. stoletju, ko je to doživelo razcvet predvsem po zaslugi Gregorja Sinajskega (1255/1265–1346),<sup>6</sup> Nikolaja Kabasilasa (1320–pred 1391) in Gregorja Palame (1296–1359). Slednji je branilec in teoretik duhovnega stanja, ki ga dosežejo nekateri menihi, ko se dvignejo na tako visoko stopnjo duhovne zrelosti, da jim je dano motrenje (*theōria*), odsotnost strasti (*apatheia*) in celo ekstatična stanja, ki so istovetna motrenju taborske, nesnovne svetlobe v trenutku Kristusovega spremenjenja na gori (Simeon Novi Teolog *Eth.*, 15.41–43; 64–70 [Sch 129: 446.448]) in so znak človekovega pobožanstvenja.

S tem naukom, ki je bil, ne brez težav,<sup>7</sup> v pravoslavju leta 1351 razglašen za dogmo, sta neposredno povezana tudi razcvet Jezusove molitve in razvoj starčevstva v Rusiji. Ob tem je treba poudariti, da je Palama poudarjal, da motrenje taborske svetlobe ni nekaj statičnega, doseženega enkrat za vselej, ampak je vedno dar Božje milosti, ki je asket ne more »držati« v rokah kot nekaj svojega, zato mora biti vedno znova usmerjen k njegovemu doseganju. Potreba po sodelovanju človeka v procesu pobožanstvenja

5 Na Zahodu je o hesihazmu največ pisal Iréné Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, OCA 144 (Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1955); *Hésychasme et prière*, OCA 176 (Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1966); *Études de spiritualité orientale*, OCA 183 (Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1969). Zahodni in vzhodni avtorji so o temi razpravljali na več mednarodnih simpozijih v Skupnosti Bose. Njihova razmišljanja so izdana v štirih zbornikih: 2002: *Optina Pustyn' e la paternità spirituale* (Magnano: Edizioni Qiqajon, 2003); 2004: *La preghiera di Gesù nella spiritualità russa del XIX secolo* (Magnano: Edizioni Qiqajon, 2005); 2008: *La paternità spirituale nella tradizione ortodossa* (Magnano: Edizioni Qiqajon, 2009); 2009: *La lotta spirituale nella tradizione ortodossa* (Magnano: Edizioni Qiqajon, 2010). Med ruskimi avtorji se je vprašanju najbolj temeljito posvečal Sergej S. Horužij (gl. reference).

6 Nauk Gregorja Sinajskega je v Rusijo prenesel Nil Sorski (1433–1508), ki je bil pomemben teoretik hesihazma (Smolič 2005, 219).

7 Gre za spor med učenim menihom Barlaamom Kalabrijskim, ki so se mu zdele take trditve neumestne in lažne, ter hesihasti z Atosa, ki jih je ščitil Gregor Palamas in v ta namen napisal znamenito delo *Triade v obrambo hesihastov* (PG 150).



ne zanika resnice, da gre za stanje, ki je vedno dar in je bolj odvisno od Boga kot od človekovega napora. (Sieben 1980, 217–218)<sup>8</sup>

Tretji in odločilni val razvoja starčevstva v Rusiji vidimo konec 18. stoletja, potem ko je leta 1782 v Benetkah izšla *Filokalija*, zbirka izrekov in naukov očetov meništva, ki jo je pripravil Nikodem Svetogorski. Za starce je to delo postalo nekakšen priročnik oz. vodilo. (Smolič 2005, 226)

## 2 Starčevstvo v Rusiji

Za začetnika izrazito ruskega starčevstva po izročilu velja Paisij Veličkovskij (1722–1794),<sup>9</sup> ki je živel kot menih na gori Atos in na ozemlju današnje Romunije. Paisij je bil še starec starega hesihastskega tipa, vezanega na meništvo. Sam je večkrat poudarjal, da hesihazem ne sme iti iz samostana. Čeprav je v Egiptu in Palestini molitveno življenje lahko spremljalo le preprosto ročno delo, ki ni vplivalo na zavest oz. je ni motilo, Paisij v nasprotju s tem puščavniškim tipom hesihazma razvija cenobitski tip, kjer je starec ves dan zaposlen s pogovori s sobrati, ob večerih pa jih zbira v samostanski obednici in jim bere in razlaga asketska dela. Še več, pod njegovim okriljem je bila ustanovljena »filološko-asketska šola«, namenjena prevajanju asketskih del. (Četvernikov 1988, 119)<sup>10</sup> Prevajal je tudi Paisij sam, pomagala pa sta mu še dva meniha, ki sta obvladala grščino, in sicer so besedila prevajali v romunščino in cerkveno slovanščino. Najpomembnejše delo je bil prevod *Filokalije* (rus. *Dobrotoljubje*), ki je izšla leta 1793 v Sankt Peterburgu in imela veliko vlogo pri nadaljnjem razvoju ruskega meništva. (Smolič 1997, 335)

8 Na Zahodu so to pogoji za bivanje v posvečujoči milosti oz. *gratia creata*.

9 Paisij povezuje starčevstvo z življenjem v skitu (dva do trije menihi pod vodstvom starca), imenuje ga »kraljevska pot«. Skit je neka srednja pot med puščavništvom in cenobitskim načinom življenja. Paisij meni, da je tako puščavništvo kot življenje v veliki skupnosti težje kot v mali. (Veličkovskij 1788, 20)

10 Tak pristop je razumljiv na podlagi Paisijeve osebne izkušnje, ko je po zaobljubah na gori Atos tudi sam ostal pri cenobitskem načinu življenja, saj so bili na Sveti gori izkušeni duhovni učitelji prepričani, da sta idioritmija, tj. sledenje osebemu ritmu meniha, neodvisno od življenjskega ritma samostanske skupnosti, in puščavništvo primerna le za izkušene starejše menihe. (Smolič 1997, 333)



Tej klasični razlagi pojava ruskih starcev pa se danes postavlja po robu mnenje, da začetki starčevstva v Rusiji niso »kopija« grškega meniškega izročila, ampak organski pojav in da imajo svojo vlogo pri nastanku starčevskega izročila tudi menihi iz samostanov na Solovkih na skrajnem severu ob Belem morju, v Sarovu, Sanaksari in drugih meniških skupnostih. V času vladanja Petra Velikega (1696–1724) in Katarine Velike (1762–1796), ko je bil pritisk na samostansko življenje zelo velik,<sup>11</sup> se kot odgovor nanj širi in nadaljuje meniško izročilo, ki ga je v 14. in 15. stoletju v okviru Moskovske kneževine začel Sergij Radoneški (1314–1392) skupaj s svojimi učenci. Iz tega obdobja je dejansko tudi prvi dokument o starčevstvu na ruskih tleh, in sicer izpod peresa Pavla Obnorskega (1317–1429), ki je v samostanu Sergija Radoneškega preživel 50 let, leta 1389 pa je ustanovil svoj samostan. Dokument govori o vzgoji mladih menihov in predvsem o uvajanju v Jezusovo molitev, torej o praksi hesihazma. Sergij je imel zelo velik vpliv na rusko meništvo in prav ob njem je mogoče razumeti, kot piše velik poznavalec tematike, Igor Smolič, da je

bila za staroruskega meniha najbolj pomembna oseba ustanovitelja samostanske skupnosti. Pogosto je objektivna vsebina askeze odstopila mesto osebnosti asketa in njegovim duhovnim podvigom. Najbolj pomembno v staroruski religioznosti je, da nima največje vloge sistem, ampak nosilec sistema. Staroruski človek je živel svoje krščanstvo, obkrožen s temi primeri in podobami – ikonami in svetniki, ki so oživljali religiozni sistem (dogme in vero) in ga vodili k pristnemu religioznemu življenju. (Smolič 1997, 333)

Za nadaljnji razvoj ruskega starčevstva je bil pomemben že omenjeni Nil Sorski. Ta je najprej vstopil v cenobitski samostan sv. Kirila Belojezerskega (1337–1427), vendar tam njegov mistični duh ni našel miru, zato se je odpravil na Atos. Tu je od starcev prejel poduk o molitvi uma, o njegovi iztreznitvi in o pozornosti na vzgibe srca. Po vrnitvi v domovino je nedaleč

11 Reforme Petra Velikega na začetku 18. stoletja so postopoma povzročile napetosti in razklanost v Cerkvi. Imperator je ukinil patriarhat in vodstvo Cerkve, na čelu katere je bila sinoda, zaupal laiku – oberprokurorju. Tako je bila Cerkve popolnoma podrejena državi. Poleg tega je Peter dovolil vstopati v samostan le ovdovelim duhovnikom in vojakom, ki so zapustili vojaško službo. Katarina Velika je zaplenila samostansko premoženje in mnoge samostane zaprla. Takšno stanje je z redkimi izjemami trajalo do obnovitve patriarhata na začetku 20. stoletja tik pred oktobrsko revolucijo. Najbolj očitne so bile napetosti v 19. stoletju. Hierarhija je podpirala državo, ljudstvo in slovanofili pa so bili proti. Združevalo jih je le bogoslužje. (Smolič 2005, 243)



od samostana sv. Kirila skupaj s sobratom Inokentijem osnoval ob reki Sori prvi skit na ruskih tleh. Bratje so živeli v dvoje in prihajali v cerkev le za bogoslužje. Nil je napisal nekaj pisem, ki so zelo pomembna za razumevanje ruskega meništvja in starčevstva. (Smolič 2005, 228–233)

V 18. stoletju se na severu Rusije, večinoma v gozdovih, pojavljajo večje in manjše skupnosti, ki želijo intenzivno živeti izročilo hesihazma. Tudi v južnih gubernijah se postopoma pojavljajo samostani, ki gojijo strogo molitveno življenje po zgledu starodavnih anahoretov. Ta čisto ruska smer se je, potem ko so se v Rusijo začeli vračati učenci Paisija, združila z romunsko v en sam meniški pojav. (Krivolapov 1991, 461)

Pri tem je v sedemdesetih in osemdesetih letih 18. stoletja pomembno vlogo odigral peterburški metropolit Gavril, ki je v vseh samostanih svoje škofije uvedel strog cenobitizem in za to našel podporo pri starcih, še posebej pri Paisiju. Dediščina Paisija je bila prenesena v 212 pravoslavnih samostanov, večina izmed njih je bila na ozemlju Rusije. Postopno so nekateri izmed teh samostanov postali močnejša središča, najpomembnejše med njimi pa Optina pustinj.<sup>12</sup> Prav tukaj moremo zelo natančno videti oblikovanje ruskega starčevstva. (Horužij 2006, 10–11)

### 3 Starčevstvo v Optini pustinj

Začetnik optinskih starcev je menih Leonid, v shemi<sup>13</sup> Lev (1768–1841). Prav on je prvi začel vnašati v starčevstvo nove elemente, ki ga ne navezujejo

12 Samostan je bil ustanovljen konec 14. stoletja. Legenda pravi, da je njegov začetnik spokorjeni razbojnik Opta (od tod ime, dobesedno puščava Opte) z meniškim imenom Makarij. Bolj verjetno je, da so ga ustanovili puščavniki, ki so se zatekli v gozdove okrog mesta Kozelsk (blizu Kaluge, južno od Moskve) v iskanju tišine in miru. Do 19. stoletja je bilo materialno stanje samostana zelo slabo. Leta 1773 sta v samostanu ostala le še dva stara meniha. Leta 1812 je bil pri samostanu sezidan skit, v katerem so se naselili puščavniki, med njimi starci, ki so prevzeli odgovornost za duhovno življenje, predstojnik samostana pa je imel le administrativno vlogo. Kmalu je Optina postala eno glavnih duhovnih središč Rusije. Več o Optini gl. Rožkov in Anatonieva (2012) in Rožkov (2017); v slovenščini Rak (1997, 21–41).

13 Izraz shema (gr. *shēma* – podoba; rus. *shima*) je izraz za zaobljube (rus. *postrig*) pravoslavnih menihov. Ko novinec prejme shemo, dobi novo ime in izreče zaobljube pokorščine, uboštva in čistosti. Nekateri prejmejo še posebno shemo, imenovano tudi velika shema (imenujejo se *shimonahi* ali *shimniki*), ki predpostavlja še večjo ločenost od sveta, smrt vsemu posvetnemu in popolno zedinjenje z Bogom. Zato je razumljivo, da so shimniki večinoma puščavniki, ki nimajo nobene neposredne naloge v samostanu – razen neprestane molitve. Nosijo posebno obleko in ob vstopu v veliko shemo



več na izključno samostansko okolje. Če je bilo to dotlej povezano z vzgojo mladih menihov, zdaj starci vzpostavljajo odnose tudi z zunanjim svetom, pri tem pa seveda ohranjajo prejšnji molitveni in samostanski red.

Pod vodstvom izobraženega starca Makarija Ivanova (1788–1860) iz plemiškega rodu, ki je bil Leonidov prijatelj, se je v samostanu razvila obširna prevajalska dejavnost. Starec Makarij je k prevodom sam pisal tudi uvode. Gre za izdajo del Paisija Veličkovskega pa tudi za prevode cerkvenih očetov. S to dejavnostjo se niso ukvarjali le menihi, ampak tudi laiki, ki so njegovi duhovni sinovi in s katerimi se je srečeval bodisi neposredno bodisi preko pisem. Mnogi duhovni otroci ga dejansko nikoli niso osebno srečali. Ohranilo se je 1050 strani korespondence. Preko pisem je Makarij duhovno vodil tudi nekatere ženske samostane. Tako je samostan postal privlačen za člane ruske kulturne, zlasti literarne elite, ki so pri optinskih menihih iskali duhovno vodstvo in poduk. Posebej velik vpliv je Makarij imel na filozofa Ivana Kirjevskega (1806–1856), začetnika slovanofilstva. (Smolič 2005, 275–276)

Starec Makarij že uteleša osnovne poteze tega, kar lahko imenujemo klasično rusko starčevstvo. V polnosti pa to lahko vidimo v njegovem nasledniku in najbolj znanem optinskem starcu Ambroziju, Aleksandru M. Grenkovu (1812–1891), katerega podoba je postala nekako »kanoničen« lik ruskega starca, saj sta v njem sintetizirana stroga askeza in aktivno poseganje v svet, ki pomeni predvsem stike s širokim krogom laikov v vlogi duhovnega svetovalca, učitelja, živega primera pristnega krščanskega življenja. Starec Ambrozij je bil izjemno izobražen, zato se je lahko pogovarjal z vsemi – izobraženci in preprostimi ljudmi. Sprejemal je vse, ne glede na njihov izvor.

Ruski starci tako predstavljajo paradoks – ne glede na tako širok stik z ljudmi vsekakor utelešajo strogo obliko hesihazma, ki sama po sebi predpostavlja anahoretstvo, puščavniški način življenja. »V izkušnji Ambrozija je praksa hesihazma združena s sprejemanjem bližnjega, ki prihaja k njemu z bremenom svetnih strasti! Sprejemanje bližnjega, sprejemanje vase, v svoj notranji svet izkušnje bližnjega je velika težava in nevarnost za hesihasta.«

---

še enkrat spremenijo ime. Če v veliko shemo vstopi škof, se mora odreči škofovski službi. (*Nastol'naja kniga svjaščenoslužitelja* 2011, 357–365)



(Horužij 2006, 12–13) Srečanje starca s človekom je torej kenotično. Gre za darovanje, ki je sposobno iti do skrajnih meja, do izčrpanja in izpraznjenja sebe zaradi bližnjega. Fenomen ruskega starčevstva je treba razumeti prav v okviru koncepcije ruskega meništva, ki je vedno doživljalo odgovornost za svet, iz katerega se je menih umaknil. V starcu se vedno oglašča nek moralni dolg v odnosu do tega sveta, zato služi *sociumu*. (Horužij 2006, 27)

V ruskem starčevstvu se izvorna odprtost ruskega hesihazma krščanskemu svetu, ki ga obdaja, odkriva kot »kenotično« stremljenje k žrtvi, kot neizčrpna pripravljenost ne »izkazati socialno pomoč«, ampak sprejemati v skupnost ljubezni, pridruževati k hesihastskemu življenju v Bogu slehernega, ki je blizu in ki trpi. (Horužij 2004, 552)

Ta nova stopnja ruskega starčevstva pa ni popolna novost, saj ima temelj v ruski duhovnosti, v t. i. ideji »samostana v svetu«, ki je bila v Rusiji prisotna že dolgo. Prvič jo najdemo v pismih Sergeja T. Aksakova (1791–1859) in Ivana V. Kirjevskega, kjer se govori o »družbenem puščavništvu«, o »puščavništvu v svetu«. Gre za prepričanje, da so v krščanskem življenju nekatere stalnice, ki jih je treba živeti ne glede na stan, ki mu pripadaš. Dejansko meništvo ni nujno za zveličanje, obstajajo pa vrednote, ki so jih poklicani živeti vsi, ki se želijo zveličati, in ki jih je mogoče utelesiti preko takega »puščavništva v svetu«. <sup>14</sup>

V zvezi s tem je zanimivo tudi preoblikovanje hesihazma v Rusiji, in sicer v 19. in 20. stoletju. Če ga damo pod drobnogled, vidimo, da je v njem manj teološke refleksije in kontemplativnega duha kot v klasičnem hesihazmu, kar je očitno že iz ruske različice *Filokalije*, ki jo je uredil Teofan Zapornik. Teofan je iz nje izločil nekatera besedila, ki so se mu zdela prezahtevna, in delu dodal besedila Teodora Studita, ki so bila po njegovem mnenju pomembna za cenobitski način meništva, zato je poudaril bolj

<sup>14</sup> Več o ideji »samostana v svetu« gl. Pustovalova (2012, 46–81). Zelo očitno je tako koncepcijo meništva utelesila mati Ambrozija (v svetu Aleksandra Oberučeva, 1870–1944), ki je kot ena redkih žena v Rusiji konec 19. stoletja končala medicinsko fakulteto v Sankt Peterburgu. Med prvo svetovno vojno, potem ko je nekaj časa delala kot zdravnica, kirurginja, na bojišču, je leta 1917 vstopila v ženski samostan Šamardino, ki so ga duhovno oskrbovali optinski menihi. Iz njenih dnevnikov, objavljenih pod naslovom *Istorija odnoj staruški*, je razvidno, da se je tudi kot redovnica v glavnem neutrudno razdajala bolnim in trpečim in tako očitno izpričala povezanost ljubezni do Boga in bližnjega, ki je bila vedno posebej poudarjena v meništvu.



praktično stran hesihazma na račun teoretične. Teofan je tudi »priredil« opis treh načinov Jezusove molitve Psevdo Simeona<sup>15</sup> in predstavil njeno starorusko interpretacijo, v skladu s katero se v molivca, ki jo neprestano ponavlja, vselijo osebe Svete Trojice. (Dunaev 2002, 263–287) S Teofanom Zapornikom je povezano tudi besedilo – *Razlaga Jezusove molitve* – znano kot *Romarjeva pripoved*.<sup>16</sup> V podobnem duhu je napisano tudi besedilo *Pogovor Serafima iz Sarova z Motovilovim*, ki naj bi ga napisal Serafim. V delu še posebej očitno vidimo svojevrstno rusko predelavo hesihazma in razlage Jezusove molitve.

#### 4 Starčevstvo v času komunizma

Oktobrska revolucija je skušala prekiniti izročilo ruskega starčevstva, saj je bila večina samostanov zaprtih, menihov pa pregnanih in ubitih, vendar sovjetskim oblastem to ni povsem uspelo. Nove razmere so namreč povezane z novo etapo starčevstva, ki se je izoblikovala že nekaj let pred usodnimi dogodki leta 1917. V začetku 20. stoletja so se pojavili starci, ki niso bili menihi in jih zato imenujemo »starc v svetu«. Najbolj znan je Aleksij Mečov (1859–1923), škofijski duhovnik moskovske cerkve sv. Nikole v Klennikih. V svojih spominih pravi, da mu je to poslanstvo po smrti žene, ki ga je zelo prizadela, razodel sv. Ioann Kronštadtski (1829–1909), župnik župnije sv. Andreja v mestu Kronštadt pri Sankt-Peterburgu, duhovni pisatelj in učitelj, ki ga pogosto imenujejo starec (Bondarenko 2020, 249). Oče Aleksij Mečov je bil goreč duhovnik, ki so ga poznali vsi v Moskvi. Veliko duhovno avtoriteto je imel tudi v odnosu do drugih duhovnikov, še posebej ko se je začelo preganjanje po oktobrski revoluciji in ko so oblasti silile škofe in duhovnike k moralno spornim odločitvam. Oče Aleksij je storil vse, da bi slehernemu pustil svobodo in znal opravičiti tudi kompromisne izbire, ki so jih nekateri duhovniki sprejemali v skrbi za svoje žene in otroke.

15 Gre za besedilo *Metoda svete molitve in pozornosti*, ki so ga dolgo nepravilno pripisovali sv. Simeonu Novemu Teologu in je delo nepoznanega avtorja, imenovanega Psevdo Simeon.

16 Avtor besedila naj bi bil menih Arsenij Trojepolski, ki je v tem delu zedinil pravoslavno *Filokalijo* z elementi zahodne mistike in s citati evropskih mističnih del (npr. John Bunyan, *The pilgrim's progress from this world to that which is to come*, 1678), katerih prevod je bil konec 18., v začetku 19. stoletja na voljo v Rusiji. Raziskovalec besedila Aleksej Pentkovski ugotavlja, da je pri drugi izdaji *Pripovedi* aktivno sodeloval Teofan Zapornik. Ta je leta 1882 popravil in dopolnil besedilo, ki se je že močno oddaljilo od klasičnega hesihazma. Prav to besedilo predstavlja *textus receptus*, ki je znan danes in ki je bil preveden v številne tuje jezike. (2018, 343–448)





O njem je zato upravičeno rečeno: »Živel je zaradi ljudi, sredi ljudi, za ljudi; zdi se, da ni bil nikoli sam.« (Durylin 1989, 26)

Taki obliki starčevstva so mnogi nasprotovali, ker so menili, da škofijski duhovnik v duhovni boj ne more poseči tako globoko kot menih. K negativnemu odnosu so prispevale tudi špekulacije, posebej okrog sporne osebe Gregorja Rasputina (1869–1916), ki je v prvih dveh desetletjih 20. stoletja v nekaterih krogih peterburške elite veljal za »starca«. <sup>17</sup> Zato je bilo razumljivo, da so nekateri vztrajali pri tem, da morajo starci biti ne le menihi, ampak menihi najstrožje oblike – puščavniki. Delo očeta Aleksija Mečova je nadaljeval njegov sin Sergij (1892–1942), ki je oblikoval skupnost z imenom »spokorna družina«. Oče Sergij je umrl mučeniške smrti v času stalinizma, obtožen, da je želel ustanoviti »ilegalno Cerkev«. Taka oblika starčevstva se je v času komunizma pojavila tudi v Romuniji. (Horužij 2006, 14–17)

Podobno je v času komunizma starčevstvo nadaljevala vrsta ruskih starcev, pogosto pastirjev katakombnih cerkva. <sup>18</sup>

Onkraj meja Rusije pa je morda najbolj znan starec iz tega obdobja sv. arhimandrit Sofronij Saharov (1896–1993), ki je leta 1922, potem ko je bil v Moskvi dvakrat aretiran, emigriral na Zahod. Kasneje je vstopil v samostan sv. Panteleimona na Atosu, od koder je bil leta 1947 izgnan iz političnih razlogov. Do smrti je živel v samostanu sv. Janeza Krstnika v grofiji Essex v Angliji, ki ga je ustanovil in dolgo časa tudi vodil. Najbolj znan je po liturgični reformi pravoslavne liturgije in po življenjepisu svojega duhovnega učitelja sv. Siluana z gore Atos (1866–1938). <sup>19</sup>

17 Tudi v devetdesetih letih 20. stoletja so se v postsovjetski družbi nekateri sami oklicevali za starce, med njimi ustanovitelji različnih sekt, in bili, na žalost, tudi uspešni, saj so ljudem predlagali rešitve na lahek način, brez navora, v nasprotju z zdravim krščanskim naukom in prakso. Profesor Moskvske duhovne akademije, Aleksej Osipov, je v intervjuju za časopis *Izvestja* (28. 3. 2006) dejal, da lahko starca prepoznamo ne po eni lastnosti, ampak skupku teh: »Prvič, starec je zgled krščanskega življenja, zato se želi odmakniti od direndaja. Drugič, ne zahteva nepreklicne pokorščine. To je zelo pomembna lastnost v našem času! Če je tako, gre za lažnega duhovnega očeta, voditelja sekte.«

18 V knjigi L. A. Il'junine *Zolotaja cep' starčestva. Russkie starci XX stoletija* (2010) najdemo kratke opise življenja 25 starcev in osem stark 20. stoletja. To so le najbolj znani liki, med katerimi izstopajo sv. Serafim Virecki (1866–1949), sv. Sebastijan Karagandinski (1884–1966), starec Serafim Tjapočkin (1894–1982), starec Ioann Krestjankin (1910–2005) in bl. Matrona Moskovska (1885–1952).

19 Gre za delo *Starec Siluan*, prvič objavljeno v Parizu leta 1952, ki velja med ruskimi avtorji za »novo Filokalijo«. Prevedeno je tudi v številne tuje jezike.



S starčevstvom so nadaljevali tudi valaamski menihi, ki so se z otoka na Ladoškem jezeru po drugi svetovni vojni, ko je ozemlje pripadlo Sovjetski zvezi, preselili na Finsko. Nekateri izmed njih so se kasneje vrnili in naselili v Pskovsko-Pečerski lavri v bližni Pskova. (Il'junina 2010, 128–131)

Za starce veljajo nekateri menihi tudi danes in so kot nekoč na voljo ne le mlajšim menihom, ampak tudi laikom za duhovne pogovore, vodstvo ali preprosto za nasvete v ključnih trenutkih življenja in v preizkušnjah. Starčevstvo danes ni vezano na določene samostane, ampak na osebno karizmo starcev. Zato je mogoče reči, da starčevstvo v Rusiji nikoli ni zamrlo in še vedno obstaja, in sicer prav v duhu izročila optinskih starcev, čeprav je res, da nekateri, posebej škofje in predstojniki samostanov, zanikajo njihov obstoj. Zdi se, da je bila nekoč in je še danes vzrok za tako negativno mnenje njihova avtoriteta, ki navidezno ogroža hierarhijo.

## 5 Jurodivji

Prav poseben tip starčevstva predstavljajo jurodivji ali norci za Kristusa (1 Kor 3,18; 4,10). Ruska beseda »jurodivyi« izhaja iz praslovanščine, in sicer iz korena оуродъ, юродъ – norec, brezumnež. (Fasmer 1987, 168.534) Tudi pojav jurodivjih (gr. *dia Christon salotēta*) moramo iskati že v prvih stoletjih, in sicer v Egiptu in Siriji, kot način radikalne pripadnosti Kristusu. V 14. stoletju so jurodivji dobesedno izginili iz bizantinskega sveta, ohranili so se le v Rusiji, kjer predstavljajo poseben tip svetnikov. V Ruski pravoslavni cerkvi je kanoniziranih več kot 400 jurodivjih. Največ jih je živelo med 15. in 17. stoletjem.

Jurodivji so večinoma laiki, moški in ženske, vendar ne izključno, med njimi so bili tudi menihi in redovnice, duhovniki in celo škofje.<sup>20</sup> Nikakor

20 Jurodivji je ob koncu življenja postal izobraženi škof Barnaba Beljajev (1887–1963). Študiral je na Moskovski duhovni akademiji, kjer je doktoriral in postal predavatelj homiletike v semenišču v Nižnem Novgorodu. Leta 1920 je bil posvečen v škofa, vendar se je v težkih razmerah za Cerkev po oktobrski revoluciji nerazsodno pridružil razkolnemu gibanju – Višja cerkvena uprava – ki je želelo prevzeti oblast v Cerkvi namesto patriarha Tihona, ki se je tedaj nahajal v priporu. Zaradi tega svojega dejanja se je Barnaba kasneje umaknil s svojega mesta in po blagoslovu starca Aleksija Solovjova v znak pokore postal jurodivji. Naselil se je pri svojem duhovnem sinu in živel skoraj kot puščavnik in »zapornik«. Kasneje se je preselil v Moskvo, kjer je bil leta 1933 aretiran, in sicer



ne gre za duševno bolne ljudi, ampak za osebe, ki so preko nenavadnega načina življenja, popolnoma različnega od običajnega, izražali svoje razumevanje odnosa z Bogom – sadu neprestane molitve in presojanja oddaljenosti sveta, v katerem so živeli, od Božje volje. V pravoslavnem izročilu veljajo jurodivji za tiste, ki so zavestno zoperstavili modrosti sveta Božjo modrost. V liturgičnih besedilih se imenujejo »bogomodri«. <sup>21</sup> Jurodivji so torej ljudje, ki so doživeli posebno poklicanost služiti Bogu in ljudem v popolnem gmotnem uboštvu (čeprav so mnogi prihajali iz visokih ali srednjih slojev družbe) in ponižnosti. Takšno »izpraznjenje« jim je omogočalo svobodo in veliko prodornost duha, tako da so lahko podobno kot starci v samostanih imeli preroško karizmo in dar ozdravljanja ter bili duhovni očetje in matere. (Ivanov 2005) Iz literature jih poznamo kot tiste, ki so zmogli kljub nelagodju brez težav izražati resnico (prim. Nikolka v Puškinovi drami *Boris Godunov* ali knez Miškin v romanu *Idiot* Dostojevskega). Človek, ki je postal jurodivji, je dosegel isto duhovno zrelost, kot jo je dosegel starec preko molitve in askeze v samostanu.

Zanimivo je, da se je v času verskega preganjanja po oktobrski revoluciji število jurodivjih močno povečalo. Damaskin Orlov, član komisije za zadeve svetnikov pri sinodi Moskovskega patriarhata, meni:

Če so bili pred obdobjem preganjanja jurodivji zaradi Kristusa zgled asketov, ki navzven niso pripisovali svojemu razumu nikakršne vrednosti in so skrivali svoje darove, so v dvajsetih in tridesetih letih 20. stoletja jurodivji postali tisti, ki so duhovno razsvetljevali, bili so živi nosilci cerkvene izkušnje, pridigarji Svetega pisma, učitelji duhovnega življenja. V razmerah, ko so bile cerkve zaprte, duhovniki aretirani, izgnani ali ustreljeni, so se ljudje za nasvet, pomoč in tolažbo obračali prav na jurodivje. (Orlov 2010)

z obtožbo, da je novačil mlade v skriti samostan. Obsojen je bil na prisilno delo v Sibiriji, kjer pa so ga zaradi njegovega jurodivjega obnašanja poslali v psihiatrično bolnišnico. Ko je bil osvobojen, se je lotil intelektualnega dela. Leta 1948 se je preselil v Kijev. Nihče ni vedel, da je škof. Klicali so ga preprosto »stric Kolja«. V glavnem se je posvečal Jezusovi molitvi in branju del duhovnih očetov. Pisal je knjige in spremljal svoje duhovne otroke. (Il'junina 2010, 86–91)

21 Prim. Stihira iz liturgije v čast jurodivjih zaradi Kristusa (Pravoslavnyj kalendar' 2023). Stihira (gr. *stichëron*) je pravoslavna liturgična pesem, ki obsega nekaj verzov in se poje po branju svetopisemskih besedil, po navadi psalma (Gladýševa in Nersessjan 1991, 48).



Med njimi je bilo posebno veliko žena, ki so bile kot bolj ranljiva kategorija družbe, čeprav je preganjanje močno prizadelo tudi njih, bolj neopazne in so se zdele morda manj moteče, pogosto so bile označene kot psihopatke in zato zaprte v psihiatrične bolnišnice. Ruska pravoslavna cerkev je v zadnjih 30 letih kanonizirala več kot 30 žena, ki so veljale za jurodivje in razodevajo materinske poteze svetosti. Med najbolj znanimi sta sv. Ksenija Peterburška (Ksenija Petrova, \* med 1719 in 1790, † 1803) in že omenjena sv. Matriona Moskovska (Matriona Nikonova, 1881–1952).<sup>22</sup>

## 6 Karizma starčevstva

V večjih ruskih samostanih je bil po navadi poleg predstojnika (rus. *igumen*) za menihe imenovan tudi duhovni oče, starec. Vendar to ni bilo splošno pravilo, saj so v istem samostanu menihi lahko imeli različne duhovne voditelje, prav tako ni nikoli obstajala kakšna uradna oblika imenovanja kogarkoli za starca. Iz zgodovine vemo, da se je vloga starca včasih predajala z duhovnega očeta na sina. Kljub temu pa je to potekalo na izrecno osebni ravni in nikdar ni bilo na noben način institucionalizirano. V Ruski pravoslavni cerkvi ni nikoli obstajal kakršenkoli uradni spisek starcev. Pokojni arhimandrit Ioann Krestjankin (1910–2005), ki so ga vsi imeli za starca, je bil v uradnih dokumentih Cerkve samo enkrat imenovan starec – v sožalju, ki ga je ob njegovi smrti izrazil patriarh Aleksij.

Kot smo že omenili, poleg tega starčevstvo v Rusiji ni bilo omejeno le na duhovno vodstvo menihov, ampak so se vsaj od 19. stoletja na starce obračali tudi laiki. Iz obširne literature, ki je danes na razpolago in ki se nanaša še posebej na drugo polovico 20. stoletja, vidimo, da je bil odnos med starci in duhovnimi sinovi in hčerami zelo realističen in usmerjen k temu, da bi laiki lahko dejavno živeli v svetu v skladu z evangelijem.

Ne glede na to pa je med pravoslavnimi avtorji navzoče mnenje, da ima starec neko osebno karizmo, »duhovno oblast«. Oblast starca ne izhaja

22 Poleg njiju velja omeniti Matrono Anemasevsko (Matrona B. Beljakova, 1864–1936), zapornico Varvaro Skvorčihinsko (Varvara V. Arhangelska, 1890–1966), Marijo Gatčinsko (Lidija A. Leļjanova, 1874–1932), babuško Marijo (Marija P. Makovkina, 1884–1971), Alipijo (Agafija Avdeeva, 1905–1988), Ljubuško (Ljubov Lazareva 1912–1997), Sepforo (Darja Senjakina, 1896–1997). Med njimi so bile učiteljice in zdravnice, kmečka dekleta in celo invalidke. (Grudneva 2014)



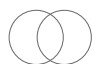
iz magičnih dejanj ali posebnega znanja, zaradi katerega starci ob pogledu na osebo bojda »vidijo« vso njeno zgodovino in tudi prihodnost, da razumejo, ali je človek res iskren, popolnoma odprt pred starcem ali – nasprotno – da mu ne razkrije do konca svojega srca. Ne gre za »posedovanje« srca človeka, za oblast nad njegovim življenjem. To bi pomenilo zlorabo in uničenje svobode bližnjega.

Pristno sprejetje bližnjega je zastonjski odnos, ki ne posega v svobodo bližnjega, ne išče oblasti nad njegovo dušo in umom, ga ne spreminja v predmet, v sredstvo, pa četudi z dobrim namenom. Vse, kar želi, je, da bi mogel doseči svojo uresničitev, da bi postal to, k čemur je poklican. (Horužij 2006, 30)

»Oblast« starca je kristocentrična, izhaja iz Kristusove ljubezni in je njeno nadaljevanje v svetu. Meništvu je na pravoslavnem Vzhodu pojmovano kot zakrament, zato sta navzočnost in delovanje meniha, v našem primeru starca, v pravoslavju pojmovana kot kraj srečanja med človekom in Bogom, kot posredovanje Božje milosti. Pogoj za posredovanje je, da se mora starec »izprazniti«, da bi mogel svojemu duhovnemu sinu ali hčeri dati le Boga, ne sebe oz. sebe le toliko, kolikor je njegovo življenje prežeto z Božjim življenjem.

Srečanje, o katerem govorimo, se najprej zgodi v osebi starca, ki zanj razpoloži vse razsežnosti svojega bitja – duhovno-psihične in telesne – in se osredotoči na zedinjenje z Bogom. Starec je svojevrsten *homo mysticus* ali *homo deificans*, človek, ki je že tukaj in zdaj dosegel visoko stopnjo pobožanstvenja, kar vzhodni avtorji tako zelo poudarjajo. Medtem ko je zgodnje meništvu, denimo v Egiptu, dopuščalo le ročno delo, ki ne moti molitve, rusko starčevstvo v procesu pobožanstvenja menihu ne preprečuje razvijati njegovih darov, npr. intelektualnega dela, kot vidimo že v primeru Paisija Veličkovskega. Nasprotno: pobožanstvenje starca se zrcali prav v tem, da dá na razpolago vse svoje darove Bogu in tako tudi bratom in na tak način doseže »uresničitev« svoje človeške narave.

To je zelo očitno pri starcu Ambroziju Optinskem, čigar karizma je bila sprejemanje bližnjih. Ko starec sprejema svoje duhovne sinove in hčere, dopušča, da njihov svet z vsemi svojimi napetostmi postaja njegov svet. Starec Sofronij piše: »Služenje ljudem je, kot kaže, izkušnja, povezano z nujnostjo



vstopati v njihovo žalost, v njihovo trpljenje, njihov boj s strastmi in prepogosto tudi z zelo elementarnimi potrebami. Na žalost to ne pomaga prebivanju v motrenju in tihi molitvi.« (Saharov 1985, 171) Zato je služenje starca, ki cele dneve srečuje ljudi, dejansko žrtev, izčrpanje sebe zaradi bližnjega, kar je mogoče zaradi globokega združenja starca z Bogom in ljubezni do bližnjega.

V krščanski perspektivi gre za uresničenje Božje podobe v človeku, podobe Kristusa, zato je odnos starec-učenec utemeljen na sprejetju Bližnjega, prebivanju v Duhu, razdelitvi življenja v Kristusu. K takemu življenju ni mogoče voditi s pomočjo duhovnih ali psiholoških tehnik in še manj z gospodovalnostjo, ampak le po milosti, zaradi Kristusove ljubezni. Ne glede na to, da je hesihazem izdelal zelo strogo metodo in pozna duhovno disciplino, je v njem na prvem mestu vseeno ljubezen. O starcu Aleksiju Mečovu je rečeno: »Ves njegov nauk, vse njegove besede, vse pridige so bile o ljubezni [...] Edino in najvišje, čemur je služil, je bila ljubezen.« (Durylin 1989, 24–25)

Prav kenotična drža starca in sprejetje Kristusa po Svetem Duhu dopuščata, da starec doumeva srce, misli in čustva, kar imenujemo kardiognozija – poznavanje srca. Kardiognozija nima nič skupnega z vedeževanjem. Gre za mističen pojav, duhovni dar, ki ga najdemo tako v zahodni kot v vzhodni duhovnosti, je dar milosti, tesno povezan s preroškim darom. Starec Sofronij je eno od poglavij knjige o Siluanu z gore Atos posvetil prav kardiognoziji. Razume jo kot starčevo poznavanje globine duše bližnjega, ki je samemu človeku pogosto skrita. (Saharov 1996, 151–157) Ta uvid v duhovno resničnost človeka v starcu povzroča trpljenje zaradi greha bližnjega, ki ga moremo poimenovati trpljenje iz ljubezni. Ne gre za nekaj, s čimer bi se starec postavljaj nad druge ljudi, ampak za svojevrstno služenje, ki ga ta prejme kot rezultat dolgoletnega izkustva osebnega razločevanja duhov in duhovnega boja.

Starci nikoli niso dajali pomena tej svoji sposobnosti in so po navadi tudi govorili o tem, kar so razumeli tako, da se je smisel njihovih besed razodel šele v prihodnosti, in sicer iz ponižnosti, ker so razumeli, da uvid ni sad njihovih sposobnosti, ampak milosti, ter zato, ker so v duhu pristnega krščanskega preroštva vedeli, da je človek, ustvarjen po Božji podobi, odgovoren za svojo usodo in ker je eden od najpomembnejših darov, ki jih



je ta prejel, prav svobodna volja. Resnični starci so vedno na prvo mesto postavljali molitev ter sočutje do sveta in ljudi. Starci so najprej in predvsem glasniki Božjega usmiljenja in tako upanja.

## 7 Poslušnost kot duhovni temelj odnosa starec-učenec

Ker se je starčevstvo rodilo v meniškem okolju, je razumljivo, da duhovni pisatelji poudarjajo, da je temelj odnosa med starcem in učiteljem poslušnost ali pokorščina. Teološki temelj in pravilno razumevanje poslušnosti v odnosu med starcem in učencem je mogoče najti v odnosih v Sveti Trojici, kjer se Božje osebe perihoretično, svobodno podarjajo in podrejajo druga drugi. (Smolič 2005, 208) V odnosu med starcem in učencem je pokorščina kot zakrament, ki vodi učenca k sposobnosti izpolnjevati Božjo voljo, kar je potrebno, da bi ta mogel postati deležen Božjega življenja. Starec pa pri tem skrbi preko molitve in s primerom svojega življenja za to, da bi učenec spoznal pot resnične, odrešujoče svobode, da bi se je naučil. Ker je resnična svoboda le v Svetem Duhu, je treba preko pokorščine vse življenje razpoložiti za prejem Svetega Duha.

Vloga duhovnega očeta v vzhodnem meništvu je predvsem to, da bdi nad notranjimi vzgibi učenca in jih usmerja. Od novinca se nasprotno zahteva popolna pokorščina, poslušnost duhovnemu očetu. Pokorščina v meniškem izročilu Vzhoda ni le ena od zaobljub, ampak način življenja meniha in pomeni navzven brezpogojno izpolnitev vsake naloge ali naročila predstojnika, duhovnega očeta, notranje pa je usmerjena k popolni odpovedi svoji volji. Janez Klimak († 649) govori, da je pokorščina »grob volje«. (Horužij 2006, 6–7)

Edini namen zahtevane poslušnosti je vzgoja za notranjo svobodo *od* vsega zgolj svetnega in *za* vse, kar je Božje. Zato vzhodni duhovni pisatelji večkrat poudarjajo razliko med disciplino in poslušnostjo. Disciplina je pojmovana kot sredstvo za vzpostavljanje reda v samostanu ali v družbi, poslušnost pa je pot upodobitve Kristusu. Disciplina je zunanja prisila, ki po navadi ne vodi k odnosom sinovstva in očetovstva in torej k svobodi, ker je zaznamovana s strahom; poslušnost pa je krepost, ki »poslušnika« (tako se po rusko imenuje novinec) vodi k notranji svobodi v odnosih. Duhovni pisatelji poudarjajo, da je od poslušnosti odvisna skupnost, duh



občestva v samostanu. Poslušnost ni sredstvo upravljanja v samostanu, ampak zakrament, po katerem se dogaja prerojenje človeka v moči Svetega Duha.

Sv. Zosima Verhovski (1768–1833)<sup>23</sup> v svojem delu *Nauk o poslušnosti* poudarja, da je temelj poslušnosti zaupanje meniha do predstojnika samostana, kajti v nasprotnem primeru bo za učenca vse, kar mu bo ukazal, težko in neprijetno (Verhovskij 2009, 487–488). Le v odnosu zaupanja je mogoče pričakovati duhovno rast novinca. Zato najdemo že v 5. stoletju v enem izmed meniških pravil besede o tem, da »se mora predstojnik truditi bolj za to, da bi ga imeli radi, kot za to, da bi se ga bali« (Simōnopetres 2011, 347). In menihi ga imajo radi, če v njem vidijo podobo Boga Očeta, ki tenkočutno razume duhovno stanje vsakega učenca in najde k slehernemu svoj pristop, osebni odnos, s katerim ga ne omejuje, ampak ga navdihuje za dobrovoljno in svobodno izbrano poslušnost. Avtoriteta predstojnika vedno izvira iz primera njegovega osebnega življenja, avtoriteta starca iz prepoznanja le-te s strani teh, ki iščejo pri njem duhovno pomoč, iz njegovega zavedanja, da je duhovni oče oče zato, ker je hkrati zahteven in usmiljen.

Iz zaupanja izvira tudi odprtost, iskrenost pred starcem. Pogoj duhovnega vodstva, očetovstva, je dialog med učencem in učiteljem. Po besedah starca Zosima Verhovskega je zaupanje tudi pogoj poslušnosti. Predvsem pa je poslušnost sad vere v Boga in ljubezni do Kristusa. (Verhovskij 2009, 488.513) Če je v srcu taka drža, učenec sam išče to, kar želi starec in kar je dobro za brate, in se je, kot poudarja starec Sofronij, vedno pripravljen odreči temu, kar je le po njegovi volji. (Saharov 1996, 405)

Po drugi strani pa starec Sofronij trdi, da je prizadevanje starca težavnejše od zahtevanega prizadevanja učenca, ker je starec zanj odgovoren pred Bogom, če mu je učenec seveda poslušen. Cilj starca ni v tem, da bi osvobodil učenca od odgovornosti za svoje življenje, ampak da bi ga naučil

23 Starec Zosima Verhovski je bil ruski ezihast, ki je na začetku svoje meniške poti okrog deset let živel v poslušnosti puščavnikov v gozdovih okrog mesta Brjansk in na otoku Konevec, na jezeru Ladoga, severno od Sankt Peterburga, okrog 20 let skupaj s svojim starcem sv. Vasiliskom Sibirskim kot molčeči menih, več kot 10 let je bil starec ženskega samostana sv. Nikolaja v mestu Turin na Uralu, kasneje pa v Podmoskovju, kjer je organiziral ženski samostan, posvečen Sv. Trojici in Materi Božji Hodigetriji.





pristnega krščanskega življenja in pristne krščanske svobode. Da bi prišel do tega, pa mora v sebi premagati strast želje po prevladi nad drugimi. »Človek, ki podreja svojega brata-sočloveka, s tem neizbežno pogublja tudi svojo svobodo, ker je dejstvo takega poseganja odpad od Božjega življenja – ljubezni, h kateri je človek poklican.« (Saharov 2006, 43)

V *apophtegmata patrum* beremo o tudi zelo surovih in nerazumljivih zahtevah, ki jih lahko danes razumemo kot poniževanje in norčevanje. Najprej je treba poudariti, kot smo že videli, da take zahteve nikoli niso bile same sebi namen, ampak so temeljile na antropološki predpostavki, da se meniško življenje radikalno razlikuje od življenja v svetu, ki ga je do vstopa v samostan živel menih. Zato je potrebna popolna notranja preusmeritev vsega življenja, čemur se najbolj upirata prav volja in zavest. Drugi razlog pa je spokorni. Menih je zdaj povabljen v »alternativno bivanje«, bivanje po milosti. Smisel včasih na prvi pogled absurdnih zahtev starca je iztrgati človeka iz običajnega reda in zavesti ter tako ustvariti pogoje za radikalno prenovu in reorganizacijo življenja. Gre za to, da bi človek postal duhovno kot nepopisan list. Šele tedaj učenec lahko razume starca in stopi v njegovo izkustvo, postane del živega izročila meništva. (Horužij 2006, 7–8) »Starec si nikoli ne prizadeva podrediti volje učenca svoji 'človeški' volji, vendar v vsakdanjem skupnem življenju lahko pride do take situacije, da starec vztraja pri izpolnitvi svojega ukaza, do česar resnični učenec ne bi smel nikoli pripeljati starca.« (Saharov 2006, 42)

V takšnem sistemu duhovne vzgoje sta združeni asketska izkušnja in vzhodna mistika. Iz njiju izhaja izročilo »notranjega dela« oz. duhovno dozorevanje, kot ga pojmuje pravoslavna duhovnost. Njegov cilj je pobožanstvenje asketa, ki predpostavlja dolg in naporen vzpon k Bogu, katerega prvi korak je prav očiščenje od strasti in skušnjav, nujen pogoj motrenja, molitve uma, ki vodi k mističnim stanjem kontemplacije in notranje tišine, molka, združenja z Bogom. (Smolič 1997, 324–325)

## 8 Odnos cerkvene hierarhije do starcev

Ljudmila Il'junina (2010, 6) omenja, da starčevstvo ni bilo ne zlito, zedinjeno s cerkveno hierarhijo, niti ni bilo ločeno od nje. Zlito ni bilo zato, ker starčevstvo ni cerkvena institucija, ločeno pa ni bilo zato, ker starci nikoli



niso šli proti hierarhiji in so vedno učili ljudi, naj upoštevajo avtoriteto škofa.

Škofje pa se niso vedno na enak način in z navdušenjem odzivali na starčevstvo. Nekateri škofje so starcem celo prepovedali sprejemati ljudi, ker so menili, da je to pojav, ki je vezan na meništvo, na duhovno življenje, tj. na askezo in molitev, ljudje pa so se, kot je razvidno tudi iz romana *Bratje Karamazovi*, na starce obračali s čisto bivanjskimi vprašanji, želeli so se posvetovati, prosili so jih za eksorcizem ali ozdravljenje. Cerkvena hierarhija je kritično gledala tudi na hesihazem, kot vidimo iz besedila *Nastol'na kniga svaščenoslužitelja*, tj. tipika Ruske pravoslavne cerkve iz leta 1913, ki starčevstvo uvršča v poglavje *Razkoli, herezije, sekte in ostalo*.

Spet drugi škofje so starce na poseben način podpirali. Šlo je za posebej izobražene škofe, profesorje pravoslavnih duhovnih akademij in akademike, ki so imeli velik vpliv na rusko kulturo in so prepoznali, da starci na svojski način »prenašajo« izkušnjo meništva v svet. Mednje spadajo predvsem moskovski metropolit sv. Filaret Drozdov (1782–1867), škof Ignatij Brjančaninov (1807–1876) in kijevski metropolit sv. Filaret Amfiteatrov (1779–1857).

Škof Ignatij Brjančaninov je bil sam učenec optinskega starca Leva, zelo dobro je poznal tudi vzhodno meništvo in predvsem hesihastsko izročilo, ki zanj ni bilo le podlaga duhovnega življenja, ampak tudi osnova za reševanje dogmatičnih vprašanj (1886a, 455). Ignatij je posebno pozornost namenjal Jezusovi molitvi.<sup>24</sup> Še več, prepričan je bil, da ta molitev ni primerna le za menihe, ampak tudi za nekatere laike, ki prav tako kot prvi vstopajo vanjo preko ustne molitve in se potem »dvigajo« k višjim stopnjam, kot so ravnodušnost v odnosu do vsega zemeljskega, sprava z vsemi, sočutje in ljubezen do padlega človeštva in slehernega posameznika in končno molitveno zedinjenje uma in srca ter duše in telesa (1886a, 202) pa tudi človeka z Bogom. Poznavalec misli Ignatija Mark Lozinski (1997, 274) trdi,

24 Temi so posvečena naslednja dela Ignatija Brjančaninova: *O molitve Iisusovoj. Beseda starca s učnikom; Slovo o molitve Iisusovoj; Slovo o molitve umnoj, serdečnoj i duševnoj*; poglavja 23–26 knjige *Prinošenje sovremennomu monašestvu*.



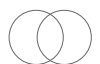
da Brjančaninov v svojih spisih ne govori le o teoriji, ampak da je tudi sam dosegel visoko stopnjo Jezusove molitve.

Po mnenju Ignatija je naloga starca zelo odgovorna, zato jo more izpolnjevati le menih, ki je poln Svetega Duha (Brjančaninov 1886b, 65–67) in če je njegova beseda utemeljena na Svetem pismu in na nauku cerkvenih očetov, kar je bilo v njegovem času problematično, saj je rusko meništvó že tedaj preživljalo krizo skupaj z rusko družbo, ki je bila podvržena močni sekularizaciji. V zvezi s tem je kritično govoril tudi o optinskih starcih. Čeprav je Ignatij imel Makarija Optinskega za »najboljšega učitelja meništvá«, pa mu očita, da se je odpovedal »umnemu delu« in se osredotočil na telesno izpolnjevanje zapovedi. (Brjančaninov 2002, 547)

Kritiko Ignatija je še do danes mogoče slišati med ruskimi škofi, posebej kadar vidijo avtoriteto starcev, ki jo imajo ti v odnosu do vernikov, kot grožnjo svoji avtoriteti, kar ima seveda korenine v ruski zgodovini. Ker je bila hierarhija vedno tesno združena z državo in politiko, so bili ljudje do nje pogosto nezaupljivi, še posebej v t. i. »sinodalnem obdobju« (1700–1917) in v času sovjetske oblasti. Vendar je tak strah v odnosu do resničnih starcev neutemeljen. Če se kateri od duhovnih učiteljev obrača proti hierarhiji, je to že samo po sebi znak, da ni vreden zaupanja, saj so v vzhodnem izročilu menihi in samostani srce Cerkve, katere vodenje je Kristus zaupal apostolom in njihovim naslednikom, škofom. Še več, v pravoslavju naj bi bili škofje iz vrst menihov, torej tesno povezani z meniškim izročilom. Razhajanje življenja hierarhije s tem izročilom ali celo razhajanje življenja menihov z njim pa je seveda protipričevanje in je daleč od bistva meništvá – radikalnega življenja v skladu z zakramentom krsta.

## Sklep

Starčevstvo je na krščanskem Vzhodu in še posebej v Rusiji zelo kompleksen pojav. Vsako poenostavljanje bi pomenilo nepravilno zoževanje, zato ni mogoče opredeliti »kanonične« podobe starca. Pomembno je tudi poudariti, da je vsakršna literarna upodobitev starca le izraz pisateljevega razumevanja starčevstva, ki je lahko zelo površinsko, v vsakem primeru pa delno. Starci, ki so predstavljeni kot čudodelci in jasnovidci, ne ustrezajo resničnosti. Starci, ki iščejo pozornost in navezujejo ljudi nase, tudi ne.



Ruski starci so bili in so Božji možje in žene, tisti, ki lahko skupaj z apostolom Pavlom rečejo: »Ne živim pa več jaz, ampak v meni živi Kristus,« (Gal 2,20) in zato živijo proeksistentno, za odrešenje bratov in sester. Starčevstvo lahko pravilno razumemo le v kristološki luči.

Poleg tega starčevstvo v Ruski pravoslavni cerkvi ni formalna oblika menišтва, tudi skoraj nikoli ni povezana s predstojniško služno v samostanu. Vedno gre za osebno karizmo, ki je potrjena bolj s strani sobratov in sester, tudi ljudstva, kot s strani Cerkve. Še danes ljudje iščejo srečanja z izkušeni duhovnimi očeti in materami, včasih sredi življenjskih preizkušenj, včasih jih zamenjajo z vedeževalci, včasih jih želijo srečati iz radovednosti. Pričevanja o pogovorih z njimi pa spet in spet razkrivajo njihovo očetovsko in materinsko obličje, ne paternalizma, ampak globoko sočutje do trpljenja sočloveka, trpljenje zaradi njegovega greha in usmiljenje v duhu Jezusovih besed na križu: »Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo.« (Lk 23,25)

## Kratice

<b>gr.</b>	grško
<b>OCA</b>	Orientalia Christiana Analecta
<b>PG</b>	Patrologia Graeca
<b>rus.</b>	rusko
<b>SCh</b>	Sources Chrétiennes



## Reference

### Primarni viri

- Acta Sanctorum: Maii.** 1866. Zv. 2. Pariz; Rim: Victorem Palmé.
- Amélineau, Émile.** 1894. Histoire des Monastères de la Basse-Egypte. *Revue de l'histoire de religions: Annales du Musée Guimet* 25: 316–413.
- Brjančaninov, Ignatij.** 1886a. Asketičeskie opyty. V: *Sočinenija episkopa Ignatija Brjančaninova*. Zv. 1. Sankt-Peteburg: Izdanie knjigoprodavca I.L. Tuvova.
- . 1886b. Prinošenje sovremennomu monašestvu. V: *Sočinenija episkopa Ignatija Brjančaninova*. Zv. 5. Sankt-Peterburg: Izdanie knjigoprodavca I.L. Tuvova.
- . 2002. Perepiska s igumenom Antoniem (Bočkovym). V: *Polnoe sobranie tvorenij svjatitelja Ignatija Brjančaninova*. Zv. 4, 526–565. Moskva: Palomnik.
- Nastol'naja kniga svjaščenoslužitelja.** 2001. Zv. 4. Moskva: Izdatel'stvo Moskovskoj Patriarhii.
- Oberučeva, Amvrosija (Aleksandra).** 2016. *Istorija odnoj staruški*. Moskva: Blagodarenie.
- Otkrovennye rasskazy strannika duhovnomu svojemu otcu.** 2013. Moskva: Izdatel'stvo Dar.
- Pravoslavnyj kalendar'.** 2023. Pravoslavie. [Http://days.pravoslavie.ru/](http://days.pravoslavie.ru/) (pridobljeno 21. 7. 2023).
- Serafim Sarovskij.** 2022. *Beseda prepodobnogo Serafima s Motovilovym N.A. o celi hristianskoj žizni*. Moskva: Duhovnoe preobraženie.
- Solovjov, Vladimir S.** 1903. *Tri reči o Dostojevskom*. Moskva: [s. n.].
- Veličkovskij, Paisij.** 2009. Pis'ma iereju Dimitriju (maj 1788 goda). V: Avraam Rejdman. *Trezvomyslie: sbornik tvorenij russkih podvižnikov blagočestija ob osnovah duhovnoj žizni v molitve Iisusovoj: v 2 t, 3–23*. Moskva: Palomnik.

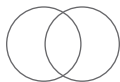
### Sekundarni viri

- Al'tman, Moisej S.** 1975. *Dostoevskij po veham imeni*. Saratov: Izdatel'stvo saratovskogo universiteta.
- Berdjajev, Nikolaj A.** 2011. *Svetovni nazor Dostojevskega*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Bondarenko, Vjačeslav.** 2020. *Svjatye starcy*. Moskva: Molodaja gvardija.
- Bushkovitch, Paul.** 2012. *A concise history of Russia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Četvernikov, Sergij.** 1988. *Moldavskij starec Paisij Veličkovskij: Ego žizn', učenje i vlijanie na pravoslavnoe monašestvo*. Pariz: YMCA-Press.
- Dunaev, Aleksej G.** 2002. Predislovie. V: Makarij Egipetski. *Duhovnye slova i poslanija*, 11–370. Moskva: Indrik.
- Durylin, Sergej N.** 1989. Pamjati o. Alekseja. V: N. A. Struve. *Otec Aleksej Mečov: Vspominanija. Propovedi, Pis'ma*. Pariz: YMCA-Press.
- Fasmer, Mihail.** 1987. *Etimologičeskij slovar russkogo jazyka*. Zv. 4. Moskva: Progress.
- Fomin, Aleksej.** 2021. *Svjatye providcy: Dar prozorlivosti*. Moskva: Novaja Mysl'.
- Gladyševa, E. V., in Nersessjan, L. B.** 1991. *Slovar' – ukazatel' imen i ponjatij po drevnerusskomu iskusstvu*. Moskva: Biblioteka Al'manaha »Strannyj mir«.
- Grudeva, Elena V.** 2014. *Ženskoe jurodstvo v pravoslavnoj Cerkvi: Istorija i sodržanie podviga*. London: LAP Lambert Academic Publishing.



- Horužij, Sergej S.** 2004. *Isihazm: Annotirovannaja bibliografija*. Moskva: Izdatel'skij sovet Russkoj pravoslavnoj Cerkvi.
- . 2006. Duhovnye osnovy russkogo starčestva. V: *Fenomen russkogo starčestva: Primeri iz duhovnoj praktiki starcev*, 5–31. Moskva: Izdatel'skij sovet Russkoj pravoslavnoj Cerkvi.
- Iľjunina, Ljudmila A.** 2010. *Zolotaja cep' starčestva. Russkie starci XX stoletija*. Sankt-Peterburg: Priloženie №12 k žurnalu »Pravoslavnyj letopisec Sankt-Peterburga«.
- Ivanov, Sergej A.** 2005. *Blažennye pohaby: Kul'turnaja istorija jurodstva*. Moskva: Jazyki slavljanskih kul'tur.
- Krivolapov, Vladimir N.** 1991. *Optina pustyn', eo geroi i tysjačelnie tradicii*. Moskva: Pisatel' i vremja.
- Leont'ev, Konstantin N.** 1912. O vseмирnoj ljubvi. V: V. Savlin, ur. *Sobranie sočinenij*. Zv. 7, 199–203. Moskva: Dejatel'.
- Litovkin, Ivan E.** 1898. N. V. Gogol', I. V. Kirievskij, F. M. Dostoevskij i K. N. Leont'ev pred 'starci' Optinoj Pustyni. *Dušepoleznoe čtenije*. Zv. 1, 157–162. Kozel'sk: Optina pustyn'.
- Lozinskij, Mark.** 1997. *Duhovnaja žizn' mirjanina i monaha po tvorenijam i pis'mam ep. Ignatija (Brjančaninova)*. Moskva: Blago.
- Močul'skij, Konstantin V.** 1990. *Dostojevski: žizn' i tvorčestvo*. Pariz: YMCA-Press.
- Orlov, Damaskin.** 2010. Vo vremja gonenij jurodivye stali missionerami. *Neskučnyj sad* (25. 6. 2010). <https://www.pravmir.ru/vo-vremena-gonenij-yurodivye-stali-missionerami/> (pridobljeno 20. 7. 2023).
- Pentkovskij, Aleksej M.** 2018. Istorija teksta i avtor »Otkrovennyh rasskazov strannika«. *Bogoslovskie trudy* 47–48: 343–448.
- Pletnev, Rostislav V.** 1930. Serdcem mudrye [O starcah u Dostoevskogo]. V: A. L. Bem, ed. *O Dostojevskom: Sbornik stat'ej*, 155–174. Paris: Amga editions.
- Pustovalova, Valentina I.** 2012. Monsatyr' v miru i ego kul'turno-istoričeskie liki. *Magister Dixit* 3/9: 46–81.
- Rak, Pavle.** 1997. Optina pustynj in njeni starci. *Dom in svet* 10: 21–41.
- Rožkov, Platon, in Tat'jana V. Anatonieva.** 2012. *Podvižniki blagočestija Optinoj Pustyni XIX – načala XX veka: žizneopisanija, očerki, dokumenty*. Kozel'sk: Izdatel'stvo Vvedenskogo stavropigial'nogo mužskogo monastyrja Optinoj Pustyni'.
- Rožkov, Platon.** 2017. *Nasel'niki Optinoj pustyni XVII-XX vekov: biografičeskoj spravočnik*. Kozel'sk: Izdatel'stvo Vvedenskogo stavropigial'nogo mužskogo monastyrja Optinoj Pustyni'.
- Saharov, Sofronij.** 1985. *Videt' Boga kak On est'*. Vladivostok; Essex: Stavropigial'ni monastyr sv. Ioanna Krestitelja.
- . 1996. *Starec Siluan Afonski*. Moskva: Podvor'e Russkogo na Afone Svjato-Panteleimonova monastyrja.
- . 2006. Drevnee starčestvo. V: Sergej S. Horužij, ur. *Fenomen russkogo starčestva. Primeri iz duhovnoj praktiki starcev*, 35–60. Moskva: Izdatel'skij sovet Russkoj pravoslavnoj Cerkvi.
- Sieben, Hermann Joseph.** 1980. *Voces: Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik (1918–1978)*. Berlin: W. De Gruyter.
- Simōnopetrites, Aimilianos.** 2011. *Nēptikē zōē kai askētikoi kanones: Hermēneia stous osious pateres Antōnio, Augoustino kai Makario*. Atene: Indiktos.
- Smirnov, Sergej I.** 2003. *Duhovnij otec v drevnej vostočnoj Cerkvi*. Moskva: Pravoslavnij Svjato-Tihonovskij Bogoslovskij institut.
- Smolič, Igor K.** 1997. *Russkoe monašestvo, 988-1917: Žizn' i učenie starcev. Priloženie k »Istorii Russkoj Cerkvi«*. Moskva: Cerkovno-naučnij centr »Pravoslavnaja enciklopedija«.
- . 2005. Žizn' i učenie starcev: Put' k soveršennoj žizni. V: *Put' k soveršennoj žizni: O russkom starčestve*, 197–333. Moskva: Pravoslavnij Svjato-Tihonovskij gumanitarnij universitet.
- Verhovskij, Zosima.** 2009. Poučenie o poslušanii. V: Avraam Reidman, ur. *Trezvomyslie*. Zv. 1, 465–640. Ekaterinburg, Moskva: Palomnik.
- Ware, Kallistos.** 1982. *The Power of the Name: The Jesus Prayer in Orthodox Spirituality*. Oxford: SLG Press.





Andrej Saje

## Značilnosti zahodne in vzhodne krščanske tradicije glede sklepanja zakonske zveze

*Characteristics of Western and Eastern Christian Traditions Regarding Marriage*

**Izveček:** Članek obravnava glavne dejavnike sklepanja krščanskega zakona. Na podlagi pogojenosti zahodne in vzhodne krščanske tradicije pokaže na izvor različnega vrednotenja zakonske privolitve in duhovniškega blagoslova. V Latinski cerkvi je vedno prevladovala nauka, da zakon nastane s privolitvijo zaročencev in da si zakrament medsebojno podelita. V vzhodni tradiciji velja, da je služabnik poroke duhovnik, ki opravi sveti obred. Izhajajoč iz tradicionalnega nauka o neločljivosti pogodbe in zakramenta ter iz terminološkega razlikovanja med bistvenim poročnim dejanjem, ki je privolitev v zakon, in bistvenim liturgičnim obredom z duhovniškim blagoslovom, pride do sklepa, da ima duhovniški blagoslov v vzhodnih Cerkvah zgolj značaj bistvenega obreda. Kadar je pozitivno človeško pravo zaradi nepredvidenih okoliščin v nasprotju z naravnim pravom, prevlada naravno pravo. V tem primeru bi bila sklenitev zakonske zveze veljavna tudi brez duhovniškega blagoslova kot bistvenega obreda. Služabnika zakramenta zakonske zveze sta tako v redni in izredni obliki poroke zakonca sama. Duhovnika, ki v vzhodnih Cerkvah, kjer je za veljavnost predpisan sveti obred, blagoslovi novoporočenca, tako lahko štejemo za služabnika zakramenta v liturgičnem smislu.

**Ključne besede:** krščanski zakon, zgodovinski razvoj poročnega obreda, duhovniški blagoslov, kanonična oblika poroke, izredna oblika poroke, zahodna krščanska tradicija, vzhodne katoliške Cerkve

**Abstract:** *The article addresses the main factors in contracting a Christian marriage. It shows the origins of the different valuation of marital consent and priestly blessing, based on the conditionality of the Western and Eastern Christian traditions. In the Latin Church, the prevailing doctrine has always been that marriage is contracted by the consent of the betrothed and that the two confer the sacrament on each other. In the Eastern tradition, the minister of the marriage is the priest who performs the sacred rite. Proceeding from the traditional doctrine of the indissolubility of contract and sacrament and from the terminological distinction between the essential nuptial act, which is the consent to marriage, and the essential liturgical rite with the priestly blessing, it is concluded that the priestly blessing in the Eastern Churches only has the character of an essential rite. When positive human law conflicts with natural law due to unforeseen circumstances, natural law prevails. In this case, the marriage would be valid even without the priestly blessing as an essential rite. The*

*ministers of the sacrament of matrimony are the spouses themselves in both the ordinary and extraordinary forms of marriage. The priest who blesses the newlyweds in the Eastern Churches, where a sacred rite is required for validity, can thus be considered a minister of the sacrament in the liturgical sense.*

**Keywords:** *Christian marriage, historical development of the wedding rite, priestly blessing, canonical form of marriage, extraordinary form of marriage, Western Christian tradition, Eastern Catholic Churches*

## Uvod

Vrhovni zakonodajalec Cerkve predpisuje, da so v Katoliški cerkvi latinskega obreda veljavno sklenjeni tisti cerkveni zakoni, ki se obhajajo pred krajevnim ordinarijem, župnikom ali drugim pooblaščenim duhovnikom ali diakonom ter pred pričama.<sup>1</sup> Kot pristojni poročevalec obredu prisostvuje le tisti, ki je pri obredu osebno navzoč in v imenu Cerkve sprejme privolitev zaročencev (ZCP, kan. 1108). V posebnih primerih je lahko poroki prisostvuje tudi laik (ZCP, kan. 1112).

V Katoliški cerkvi na Vzhodu, ki zaobsega aleksandrijski, antiohijski, armenski, grško-bizantinski in kaldejski obred – vsi razen armenskega vključujejo še manjše skupine oz. podobrede – lahko sklenitev zakonske zveze veljavno obhaja le škof ali duhovnik, ki opravi sveti obred z blagoslovom novoporočencev. Poročnega obreda v vzhodnih obredih v nobenem primeru ne more opraviti diakon ali laik (CCEO, kan. 828). Za sklenitev poroke je v obeh primerih bistvena privolitev zaročencev, vendar pa ima za razliko od Latinske cerkve v vseh vzhodnih krščanskih Cerkvah, tako katoliških kot nekatoliških, pri poroki bistven pomen duhovniški blagoslov novoporočencev, brez katerega ni veljavnega zakramenta svetega zakona (Prader 1993, 469–470; 1994, 290).

Cerkev je skozi stoletja družini in zakoncem posvečala veliko pozornosti, razvijala in prenavljala je liturgično obliko za obhajanje zakonske zveze, za skupno dobro in dobro samih zakoncev pa tudi kanonično obliko (Slatinek 2017, 132; Valentan 2016, 608). Zakonodajalec ne more prezreti primerov, ko zaradi nezmožnosti ali resnih težav zakonca ne moreta slediti

1 Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa št. P6-0262 (*Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga*), ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).





z zakonom predpisani obliki obhajanja zakonske zveze. Poleg običajne oblike je za veljavnost sklenitve zakonske zveze zato predvidena tudi izredna oblika, ki je v okviru določenih pogojev predvidena za primere odsotnosti duhovnika, ko običajna oblika ni mogoča (ZCP, kan. 1116; CCEO, kan. 832).

V tej razpravi želimo na podlagi virov in študij ugotoviti, kako je mogoče v Katoliški cerkvi, ki združuje različne obrede, imeti o zakramentu svetega zakona isti nauk in hkrati v poročni praksi pomembne razlike. Te posebnosti zadevajo razumevanje privolitve zaročencev, vlogo duhovnika, poročnega obreda in ne nazadnje izredne oblike poroke, ki jo skleneta zaročenca v posebnih okoliščinah, predpisanih po pravu samo pred pričama. Kljub sicer obvezni prisotnosti duhovnika pri poročni slovesnosti je takšna sklenitev krščanskega zakona v posebnih okoliščinah veljavna tudi v vzhodnih katoliških Cerkvah.

## **1 Kulturni vplivi na krščansko dojetje zakona in poročne prakse**

Razmerje med moškim in žensko, ki temelji na volji do skupne življenjske skupnosti in vzajemnega darovanja, se zgodovinsko kaže kot družbeno-pravna institucija, ki ima od samega začetka posvečen in verski značaj. Zakonska zveza ima od nekdaj velik pomen ne le za zakonca, ampak tudi za družbo kot celoto. Obhajanje poroke presega zgolj njuno zasebno sfero, zato jo že od pradavnine urejata tako družba kot religija (Saje 2003, 10).

Cerkev se je v ožjem smislu rodila v judovskem okolju, širše gledano pa v rimskem cesarstvu. V tej skupnosti narodov so bile združene različne tradicije in kulture (Skralovnik 2022, 268–272). Zakonski običaji so se razlikovali glede na regije in družbene skupine. Večina poganov, ki so se v krščanstvo spreobrnili v prvih stoletjih po Kr., je bila že poročenih. Kasneje, ko so se začeli poročati prvi kristjani, sprva ni veljalo, da bi morali zaradi krščanske vere zakon skleniti s posebnim verskim obredom, ki bi se razlikoval od civilnega. Razen zahteve, naj se vzdržijo nekaterih poganskih običajev, ki so bili v nasprotju s krščanstvom, Cerkev za veljavnost poroke ni dodala nobenih posebnih pogojev (Jounel 1957, 35).



Z nastopom krščanstva so na poroke med kristjani vplivale judovska, rimska, grška in pozneje germanska tradicija. Različne kulture, s katerimi je krščanstvo ob širjenju evangelija prišlo v stik, so imele glede samega obreda različne poudarke. V nekaterih krogih so poroko sklepali z enim samim dejanjem, npr. rimski svet, v drugih, npr. v judovstvu, pa v več fazah. Več stopenj sklepanja zakonske zveze je bilo še posebej značilnih v semitskih tradicijah (Saje 2018, 814).

Judovski svet, s katerim se je krščanstvo srečalo na začetku, ni imel preprostega pogleda na zakonsko resničnost (Vrečko 2021, 177–179; Avsenik Nabergoj 2020, 18–23). Zakonska zveza je bila v posameznih obdobjih sklenjena z različnimi zaporednimi dejanji, ki so z razvojem družbe postajala vse bolj zapletena (Colorni 1945, 182). Posledično je včasih težko ločiti, kateri zaporedni korak poročnega slavja ima za zaročenca tudi pravne posledice. V Mojzesovi postavi ne najdemo podatkov o tem, kako se je praznovala poroka. Svetopisemski opis poroke med Izakom in Rebeko (1 Mz 24,67) kaže, da je v tistih časih potekala v družini in na preprost način (Neudecker 1980, 7–9; Saje 2021, 203–217).

Tako kot v judovskem svetu je tudi v Grčiji poroka veljala za versko in civilno dolžnost. Praznovanje poroke je bilo sestavljeno iz dveh ločenih dejanj: poročne zaveze in poročne gostije. Prvi del je potekal doma, drugi pa v javnem okolju, pogosto pri vodnjaku ali ob svetem izviru, iz katerega so črpali vodo za »poročno kopel« (Ritzer 1962, 15).

V rimskem cesarstvu sta bila vzročna elementa zakonske zveze vzajemno soglasje zaročencev in izmenjava njune privolitve. Kot je zapisal rimski pravnik Ulpian, je za poroko bistvena privolitev zaročencev. Poleg tega sta za uresničitev zakonskega življenja pomembna medsebojna naklonjenost zakoncev ter njuno vztrajanje v odnosu. Samo spolno dejanje za veljavnost poroke za razliko od semitskih tradicij ni imelo posebnega pomena (D, 24.1.32.13). Za to okolje je bila pomembna najprej privolitev kot tvorni element zakona, medsebojna podpora v času trajanja zakonskega življenja pa za njegovo uresničitev (Robleda 1977, 179; Castello 1980, 274–275).

Poročni obredi v rimskem, grškem in judovskem svetu niso bili edini obredi, s katerimi je Cerkev prišla v stik. Na krščanstvo je vplivala tudi germanska kultura, kjer privolitev v zakon s strani zaročencev ni imela



pomembnejšega mesta (Freisen 1893, 103–104; Friedberg 1965, 24). Starogermansko pravo je zakonsko zvezo obravnavalo predvsem kot pakt med dvema družinama, s katerim je bodoči mož od nevestinega očeta ali skrbnika pridobil oblast, ki mu je dajala pravico in dolžnost, da varuje nevesto. Ženin je moral očetu plačati določeno vsoto denarja, tj. doto, ki je njegovi ženi nudila gmotno osnovo v izogib revščini v primeru vdovstva. Zakon, sklenjen v cerkvenem okolju, je imel tudi civilne učinke.

## 2 Razumevanje Cerkve prvih stoletij glede krščanskega zakona

Cerkev je glede oblike poroke zaročencem stoletja dajala svobodo in vključevala različne tradicije. Poroka je bila veljavna, če je bila sklenjena v skladu z lokalnimi običaji. Značilnost tega obdobja je bila, da je Cerkev povzemala različna pravila in izpostavljala moralni nauk zakonski zvezi, ki ga je vseboval evangelij (Plöchl 1963, 84). Že v prvih stoletjih je zaročencem svetovala, naj sklepajo zakonsko zvezo z vednostjo škofa ali duhovnika, ki naj jih tudi blagoslovi (Saje 2018, 821). Duhovnikova prisotnost in blagoslov sta bila priporočili, in ne pogoj za veljavnost poroke (Anné 1935, 520).

V 2. stoletju po Kr. najdemo spise cerkvenih očetov, ki so glede poroke izpostavljali predvsem pomen zvestobe in nekatera druga pomembna moralna načela. Od 4. stoletja dalje so številni koncili, bolj na Vzhodu kot na Zahodu, začeli oblikovati podrobnejša navodila glede poroke. Koncili v Elviri (okrog leta 300), Anciri (314) in Neocezareji (314–325) so izpostavljali duhovne in moralne vidike zakona ter njegovo neločljivost (Godefroy 1927, 2111). V spisih sv. Ignacija Antiohijskega (35–107) je ohranjen eden od zgodnejših znanih zapisov o sklepanju krščanskega zakona. Pisec priporoča, naj se kristjani poročajo z vednostjo škofa, ki naj zaročence blagoslovi. Njegovo priporočilo je izhajalo iz dejstva, da so bili kristjani v tistem okolju v manjšini (Ritzer 1962, 35). Pri tem je treba omeniti še Tertulijana (155–240), ki na podoben način opozarja, naj se kristjani poročajo znotraj svojega občestva in z duhovniškim blagoslovom (*Ad Uxorem* 2.6). Blagoslov je tudi tu mišljen predvsem kot priporočilo za Božje varstvo (Schillebeeckx 1963, 231–235).

Zakonska zveza, ki so jo zaročenci sklepali ob prisotnosti duhovnika ali brez njega, v tem času nima značaja zakramenta, kot ga poznamo



in razumemo v današnjem smislu. Nauk o zakramentih se je postopoma izoblikoval do začetka drugega tisočletja (Concilio di Verona 1184, 761). Cerkev je v prvem tisočletju glede poroke opozarjala na to, kar je pomenilo nevarnost za vero (Visentin 1978, 43). V času patristike je kot konstitutivni element sklenitve zakona v ospredju privolitev zaročencev (Ambrož 1989, 143), nekateri pa pod vplivom semitskih kultur izpostavljajo tudi pomen izvršitve zakona s spolnim dejanjem (*copula coniugalis*), s katerim zakon postane izvršen. Glede tega med avtorji ni povsem enotnega mnenja. Sveti Avguštin († 430) kot tvorni dej zakona razume privolitev (Avguštin, *De nuptiis et concupiscentia* I.11). Drugače razlaga sv. Janez Krizostom († 407). Po njegovem prepričanju je zakonska privolitev potrjena s spolnim dejanjem zakoncev (Navarrete 1980, 136).

### 3 Zorenje nauka in prve razlike glede razumevanja poroke

Sčasoma, zlasti od 4. stoletja dalje, so se glede poročnega obreda v Cerkvi začele pojavljati prve razlike, ki so bile pogojene z različnimi tradicijami. Medtem ko je Vzhod poudarjal sveto in duhovno razsežnost poroke, je Cerkev na Zahodu obravnavala poroko kot zemeljsko resničnost v eshatološki perspektivi, ki se bo šele uresničila. V nekaterih Cerkvah na Zahodu, zlasti v Rimu in Italiji, se je razvila poročna liturgija, ki je sobivala s civilnimi oblikami. Slednja je postala redna praksa šele v 11. stoletju, vendar pa ni veljala kot pogoj za veljavnost sklenitve zakonske zveze. Duhovnikov blagoslov je veljal bolj za duhovno podporo in kot priprošnja Bogu za njegov blagoslov (Prader 1992, 195–196).

Praksa blagoslavljanja novoporočencev na Zahodu nikoli ni imela konstitutivnega značaja. Za sklenitev zakonske zveze je bila pomembna privolitev zakoncev. Nasprotno se je zgodilo na Vzhodu, kjer med nujnostjo privolitve in zahtevo po svetem obredu ni bilo protislovja. Ohranjali so oboje. S poudarjanjem mističnega in duhovnega pomena poročnega slavlja ter z dejstvom uvedbe blagoslova za nevesto in ženina, ki ga je konec 9. stoletja določila cesarska zakonodaja, je na Vzhodu duhovnik pri poročnem obredu postopoma začel prevzemati nenadomestljivo funkcijo (Zhishman 1864, 142–143).



Razvoj doktrine ter razprave med kanonisti in teologi v 12. in 13. stoletju so z naukom papežev Aleksandra III. (1159–1181) in Inocenca III. (1198–1216) pripeljali do sinteze, po kateri je edini učinkovit tvorni vzrok zakonske zveze privolitev zakoncev. Hkrati je bilo določeno, da blagoslov pri osnovanju zakonske zveze nima bistvenega pomena. Zakramenta ni mogoče ločiti od pogodbe in zakonska zveza krščenih ne more ne biti zakramentalna. Posledično se zakonca sama, ki sta vir pogodbe, štejeta za služabnika zakramenta zakonske zveze (Kowal 2001, 242–243).

Na Zahodu je bila do 16. stoletja veljavna vsaka oblika poroke, sklenjena v skladu s krajevnimi navadami, tudi če je bila povsem zasebna. Zakonsko zvezo je bilo sicer priporočeno skleniti v cerkvi, vendar pa liturgični obred za veljavnost ni bil potreben. Kanonična oblika, kjer si ženin in nevesta izmenjata privolitev v zakon pred župnikom in pričama, je bila v Katoliški cerkvi latinskega obreda uvedena leta 1563 na tridentinskem koncilu. S tem je Cerkev želela doseči večjo pravno jasnost glede statusa svojih članov in preprečiti skrivno sklenjene zakone, ki so zaradi ločitev povzročali vedno več težav. V skladu s tridentinskim odlokom *Tametsi* je pri poroki zadostovala zgolj pasivna navzočnost župnika. Poroka bi bila v tem primeru veljavna tudi takrat, če bi se zaročenca poročila proti volji duhovnika (Concilio di Trento 1563, 755).

#### 4 Pristojni poročitelj

*Zakonik cerkvenega prava* se o vprašanju pristojnega poročitelja ne izreka izrecno, vendar iz nauka Katoliške cerkve latinskega obreda izhaja, da sta zakonca tista, ki z izmenjavo privolitve skleneta zakonsko zvezo (Kowal 2001, 240–244). Ta nauk temelji na tradiciji rimskega prava. Iz tega pravnega sistema je znana trditev *consensus facit nuptias*, tj. da zakonska zveza nastane s privolitvijo zaročencev. Latinska tradicija je nauk o sklepanju zakonske zveze dokončno izoblikovala v sholastiki, po katerem je treba glagol *facit* razumeti v smislu vzročnosti nastanka zakona (Navarrete 1980, 126–127). Hkrati je bil zakonski zvezi dodan vidik zakramentalnosti in nerazvezljivosti. Privolitev je po svoji naravi tista, ki ustvari zakon v trenutku njene zakonite manifestacije. Izmenjava volje zaročencev in njune odločitve za zakon je v pravnem smislu nepreklicna (Pavel VI. 1976, 206),



zakramentalni vidik pa nudi potrebne milosti za uresničitev zakona skozi življenje in daje oporo v človeški ranljivosti (Globokar 2022, 11).

Opisani nauk Cerkve povzema veljavni *Zakonik cerkvenega prava*. Predpisi določajo, da zakonska zveza nastane na podlagi privolitve zaročencev, ki je legitimno izražena. Slednje ne more nadomestiti nobena človeška oblast (ZCP, kan. 1057 §1). Soglasje morata dati oba zakonca, ki nameravata skleniti zakonsko zvezo. Izmenjavi privolitve se pripisuje učinkovita vzročnost nastanka zakona, ki je za krščene hkrati tudi zakrament (ZCP, kan. 1055). Oblika privolitve ni prepuščena presoji strank, ampak jo določi pristojna oblast. Če predpisana oblika ni upoštevana, je privolitev, tudi če je naravno zadostna, pravno neučinkovita in zakonska zveza ni sklenjena (Prader 1992, 30).

Navarrete poudarja, da se izraz »pooblaščen poročevalec« v ljudskem pomenu uporablja za duhovnika, ki se udeleži obreda sklenitve zakonske zveze kot kvalificirana priča (1995, 792). Pri tem je treba razlikovati duhovnikovo liturgično vlogo od bistvenega elementa, s katerim se ustvari zakonska skupnost, tj. privolitve. Slednja je po tradicionalni razlagi edini in nenadomestljivi vzrok sklenitve zakonske zveze in je zato ne more nadomestiti nihče (1999, 368–369). Avtor pri tem razlikuje med bistvenim elementom in bistvenim obredom. Podobno razlaga tudi Prader, ki pri sklepanju zakonske zveze razlikuje konstitutivni in bistveni element (1994, 289). V prvo kategorijo spada zakonska privolitev, v drugo pa liturgični obred, tj. poročna svečanost v cerkvi s prisotnostjo duhovnika in njegovim blagoslovom, če tako določa zakon, npr. v vzhodnih katoliških Cerkvah.

Medtem ko vzhodne Cerkve pri poroki izpostavljajo svetost trenutka v povezavi z duhovniškim blagoslovom novoporočencev, vidi Latinska cerkev bistveni element v izmenjavi privolitve, s katero nastane zakonska vez. Duhovniški blagoslov tu nima bistvenega pomena. Posledično je takšno obhajanje zakonske zveze, tudi če bi se zaročenca v skrajnem primeru poročila samo pred pričama (ZCP, kan. 1116), sveto dejanje, v katerem se uresničuje zakramentalna skrivnost krščanskega zakona.

Za razliko od latinske tradicije, ki zakonsko zvezo obravnava predvsem kot sporazumno pogodbo, vzhodne Cerkve pripisujejo velik pomen



zakramentalni in duhovni razsežnosti obhajanja zakona (Kowal 2001, 247). Posledično ima duhovniški blagoslov novoporočencev tako v Pravoslavni cerkvi kot v vzhodnih katoliških Cerkvah nepogrešljivo vlogo. V pravoslavju med pogodbo in zakramentom ni neločljivosti in istovetnosti. Takšno razumevanje izhaja iz dejstva, kjer človeška zakonska pogodba ne postane zakrament z izmenjavo privolitve zaročencev kot v Latinski cerkvi (ZCP, kan. 1055 §2; CCEO, kan. 776 §2), ampak postane zakrament s posredovanjem duhovnika, ki je služabnik zakramenta (Prader 1994, 295). V pravoslavju je tako mogoča zgolj naravno veljavna poroka, če je sklenjena le pred civilnim sodnikom. Poroka pri njih je zakramentalna, če je sklenjena v cerkvi s svetim obredom. Za sklenitev zakramentalne zakonske zveze je potrebna navzočnost Cerkve v vlogi duhovnika, ki novoporočencema podeli blagoslov.

Po mnenju avtorjev je v vzhodnih katoliških Cerkvah glede vloge zaročencev in duhovnika že vsaj dve stoletji mogoče opaziti dva mnenjska tokova. Prvi od njiju izpostavlja duhovniško funkcijo in bolj poudarja zakramentalno ter mistično razsežnost zakona, medtem ko se druga smer približuje zahodnemu, latinskemu nauku in vidi privolitev zaročencev kot tvorni element zakona. Ta smer posledično priznava zaročencema glede sklenitve zakona konstitutivno vlogo (Kowal 2001, 247–249).

Dva podobna tokova je mogoče posredno opaziti tudi v veljavni zakonodaji. *Zakonik kanonov vzhodnih Cerkva* glede vprašanja, kdo podeli zakrament svetega zakona, previdno molči. Hkrati se strinja z latinsko zakonodajo, da je privolitev tista, ki ustvari zakon (CCEO, kan. 817; ZCP, kan. 1057). Da bi bili zvesti izročilu, kanon 828 §1 predpisuje, da je zakonska zveza v vzhodnih katoliških Cerkvah veljavna, če je sklenjena s svetim obredom v navzočnosti pristojnega duhovnika, ki je pooblaščen za blagoslovitev zakonske zveze.

Tudi kan. 776 CCEO v 1. odstavku določa, da se zakonska zveza, ki jo je ustanovil Stvarnik, sklene z nepreklicno privolitvijo zakoncev. V 2. odstavku je poudarjena mistična in duhovna razsežnost zakona: »Ex Christi institutione matrimonium validum inter baptizatos eo ipso est sacramentum, quo coniuges ad imaginem indefectibilis unionis Christi cum Ecclesia a Deo uniuntur gratiaque sacramentali veluti consecrantur et roborantur.«



Prader poudarja, da je v vzhodnih Cerkvah za veljavnost redne oblike sklenitve zakonske zveze potreben liturgični obred. To slavje je pri običajni obliki poroke bistvenega pomena, nima pa konstitutivnega značaja. Učinkoviti vzrok nastanka zakona je enako kot v latinski tradiciji tudi tu privolitev zakoncev. Posebnost vzhodnih Cerkva je, da se zakonska zveza ne sklene zgolj s privolitvijo, neodvisno od duhovnikovega blagoslova, temveč je potrebna tudi liturgična oblika (1994, 290).

## 5 Poroka v primeru odsotnosti duhovnika

Iz obveznosti upoštevanja odloka *Tametsi* je izhajala težava, kako skleniti zakonsko zvezo na ozemljih, za katera je že velja tridentinska zakonodaja, pa ni bilo pristojnega župnika. Rimske kongregacije so se na to težavo sprva odzvale tako, da so sanirale zakonske zveze, sklenjene nezakonito pred nekompetentnim poročevalcem ali na skrivaj. Od leta 1602, ko je bila za tozadevne primere uvedena nova oblika sklepanja zakonske zveze samo pred pričama, so te kongregacije začele dajati pravne odgovore na dvome, ki so se pojavili zaradi fizične in moralne odsotnosti pristojnega duhovnika (Congregazione del Concilio 1602, 91).

Odlok *Ne Temere* iz leta 1907 je za veljavnost običajne oblike sklenitve zakonske zveze zahteval aktivno navzočnost pristojnega duhovnika. Poleg tega je na novo opredelil predpise glede izredne oblike poroke. V neposredni smrtni nevarnosti lahko vsak duhovnik prisostvuje poroki. Ženin in nevesta se lahko poročita tudi samo pred pričama, če je tridesetdnevno obdobje duhovnikove odsotnosti že poteklo (Congregazione del Concilio 1907, 525–530).

Ta zakonska uredba je bila z nekaterimi spremembami vključena v Pij-Benediktov *Zakonik cerkvenega prava* iz leta 1917 (ZCP/17). V kan. 1098 ZCP/17 je bilo poleg tega dodano, da se ženin in nevesta lahko poročita pred pričama, le če pristojni poročitelj ni mogel biti navzoč ali ni dosegljiv brez resnih nevšečnosti. Poleg tega je odlok *Ne Temere* kot razlog za uporabo izredne oblike poroke predvideval pomiritev vesti ali pozakonitev potomstva, kan. 1098 ZCP/17 pa, nasprotno, za tako obliko poroke ni zahteval nobenega posebnega dodatnega razloga.





Medtem ko je odlok *Ne Temere* za veljavnost zahteval navzočnost drugega duhovnika, če je bil na voljo, je kanon 1098 ZCP/17 predvideval njegovo navzočnost le za dopustnost. Za razliko od prejšnjih določb kan. 1098 ZCP/17 kot pogoja za izredno obliko poroke ne zahteva več neposredne smrtne nevarnosti. Glede časa je odlok *Ne Temere* določal, da se izredna oblika lahko uporabi, ko preteče obdobje enega meseca, medtem ko je nova norma zahtevala le odsotnost pristojnega duhovnika za to obdobje (Ojetti 1908, 132–133).

Razvoj izredne oblike poroke se je nadaljeval po razglasitvi Pij-Benediktovega zakonika tako v avtentičnih odgovorih kot med drugim vaticanskim koncilom (1962–1965) in nazadnje med pripravo novih latinskih in vzhodnih kodifikacij. Najbolj obravnavane teme v tem obdobju so bile: potreben časovni razpon odsotnosti pristojnega župnika, tako da sta se ženin in nevesta lahko poročila le pred pričama; opredelitev fizične in moralne odsotnosti župnika; opredelitev kvalificirane priče in posvečenega duhovnika, ki ju je bilo treba poklicati, če je bilo mogoče, ocena hude neprijetnosti in potreben namen (Saje 2003, 135–167).

Vzhodne Cerkve so z m. p. *Crebrae allatae* iz leta 1949 prvič prejele enotno ureditev glede oblike obhajanja zakonske zveze, tako redne (kan. 85 in 86) kot izredne (kan. 89). Pred objavo tega dokumenta so vzhodni katoličani na podlagi kan. 1099 §1 ZCP/17 veljali za izvzete iz predpisane oblike poroke. Posledično so veljale za veljavne poroke, sklenjene v katerikoli obliki, tudi pred nekatoliškim duhovnikom ali samo v civilni obliki (Prader 1992, 199). K latinski obliki sklenitve zakonske zveze so bili zavezani le katoličani vzhodnega obreda, ki so se poročali s katoličani latinskega obreda, in drugi subjekti vzhodnega obreda, za katere je po posebni pravici veljal odlok *Tametsi* ali odlok *Ne Temere*.

Izredna oblika poroke samo pred pričama je v skladu z veljavno zakonodajo (ZCP, kan. 1116; CCEO, kan. 832) mogoča v dveh primerih: v smrtne nevarnosti in zunaj nje, kadar je preudarno predvideno, da pristojni poročitelj v obdobju enega meseca ne bo dosegljiv. Njegova odsotnost je upravičena, če je fizično odsoten oz. tudi če je fizično navzoč na kraju dogodka, pa se zaradi resne težave, ki bi se lahko zgodila njemu ali ženi in nevesti, ne more udeležiti poroke in blagosloviti novoporočencev (Hendriks 1995, 687–709).



V smrtni nevarnosti sta lahko oba zaročenca ali samo eden od njiju. V takšnih okoliščinah, ocenjenih s preudarno presojo, lahko stranki veljavno skleneta zakonsko zvezo samo pred pričama. Pri tem ni treba misliti na to, kdaj bi bil pristojni poročevalec lahko dosegljiv. Za veljavnost takšne poroke zadostuje zgolj izmenjava zakonske privolitve pred pričama. Smrtna nevarnost nastopi, kadar je verjetnost preživetja majhna. Ni treba, da gre za zelo gotovo smrt. Dovolj je, če je vsaj eden od zakoncev v takšnem stanju, da lahko predvidi neizbežno smrt kot gotovo, npr. pred predvideno operacijo, katere izid je negotov.

Druga situacija nastopi zunaj smrtne nevarnosti, kadar pristojnega poročitelja po preudarni presoji ne bi bilo mogoče doseči v obdobju enega meseca. Zgolj njegova dejanska trenutna odsotnost ne zadostuje za izpolnitev tega pogoja. Zaročenca morata v tem primeru imeti moralno gotovost, da pristojni poročitelj ali drug duhovnik z normalnimi sredstvi ne bo dosegljiv mesec dni. Takšno pričakovanje zadostuje, tudi če je kasneje, po poročnem slavlju, pristojni poročitelj nenadoma spet dosegljiv (De Reeper 1954, 169).

Opozoriti je treba, da strankam, ki sklenejo zakonsko zvezo na ta način, ni treba vedeti za obstoj izredne oblike poroke. Zakonska zveza, sklenjena v katerikoli civilno priznani obliki ali samo pred pričama, šteje za veljavno, če sta ugotovljena pravi namen, tj. skleniti krščanski zakon, kot ga razume Cerkev, in veljavnost privolitve. V obeh primerih je za zakonitost potrebno, da je duhovnik, v Latinski cerkvi pa tudi diakon, ki lahko sprejme privolitve zaročencev in ju blagoslovi, poklican, da skupaj s pričama prisostvuje poroki. Če ga ne bi poklicali, bi bila poroka še vedno veljavna.

Sedanja zakonodaja za razliko od prejšnje izrecno zahteva, da imata zaročenca namen skleniti pravi zakon, tj. enak namen, kot se zahteva za običajno kanonično obliko poroke. Ta določba ni povsem nova, ker se je pravi namen vsaj vključno vedno zahteval. Namen izrecne uvedbe tega pogoja je bil preprečiti, da bi zakonca zaradi nevednosti živela v prepričanju, da njuna zakonska zveza, sklenjena samo pred pričama ali pred civilnim sodnikom, ni veljavna pred Bogom in zato ne izražata prave privolitve (Hendriks 1995, 692–694).



Če primerjamo kan. 832 §2 CCEO z drugim odstavkom kan. 89 m. p. *Crebrae allatae*, kjer je določeno, da je treba v opisanih primerih poklicati drugega katoliškega duhovnika, opazimo spremembo. Po novem je mogoče poklicati kateregakoli duhovnika, tudi nekatoliškega. Obstajajo še druge razlike med veljavno latinsko in vzhodno zakonodajo. Medtem ko kan. 1116 ZCP uporablja izraza »assistens ad normam iuris competens« in »matrimonium inire«, kan 832 CCEO določa »sacerdos ad normam iuris competens« in »celebrare matrimonium«. Pristojni poročevalec je kot pooblaščenca priča v Latinski cerkvi lahko krajevni ordinarij, župnik ali drug pooblaščen duhovnik pa tudi delegirani diakon. Na ozemljih, kjer primanjkuje duhovnikov in diaconov, lahko škof na podlagi dovoljenja Svetega sedeža (ZCP kan. 1112 §1) za pomoč pri poroki pooblasti tudi laike (Saje 2003, 213).

V vzhodnih Cerkvah je za običajno kanonično obliko poroke (CCEO, kan. 828) predpisano obhajanje svetega obreda v navzočnosti lokalnega hierarha, župnika ali drugega duhovnika, ki mu je bila podeljena pristojnost za blagoslov zakonske zveze. V teh Cerkvah je blagoslov pridržan duhovniku, zato hierarh ali vzhodni župnik veljavno ne more pooblastiti niti diakona, kaj šele laika. Kot novost kan. 832 CCEO vsebuje §3 s pozivom ženinu in nevesti, naj vsaj kasneje prosita za duhovniški blagoslov, če je bila poroka sklenjena le pred pričama. Blagoslov je priporočen iz pastoralnih razlogov in zaradi zvestobe vzhodnemu izročilu, v katerem ima nepogrešljivo vlogo pri redni obliki sklepanja zakonske zveze.

Vrhovni zakonodajalec je zaradi pozornosti do vzhodnih Cerkva in velikega pomena, ki ga te tradicije dajejo vlogi duhovnika in poročnemu blagoslovu, leta 2016 dopolnil predpis kan. 1116 ZCP z novim §3 (Frančiček 2016, 10). V njem določa, da lahko krajevni ordinarij podeli kateremukoli katoliškemu duhovniku pooblastilo za blagoslovitev zakona krščanskih vernikov vzhodnih Cerkva, ki niso v polnem občestvu s Katoliško cerkvijo, če ga za to spontano prosijo in če nič ne nasprotuje veljavnosti in dopustnosti poroke. Isti duhovnik je povabljen, naj presodi, ali je primerno o tem obvestiti pristojno oblast Nekatoliške cerkve. Razlog te novosti je spoštovanje vzhodne tradicije, kjer ima duhovniški blagoslov novoporočencev zelo velik pomen (Rodger 2016, 190–201).



## Zaključek

Iz razprave lahko sklenemo, da je za razumevanje krščanskega zakona in tvornega elementa, s katerim zakonska vez nastane, treba upoštevati celotno krščansko tradicijo, latinsko skupaj z vzhodno. Katoliška cerkev je ena sama, zato v bistvenih stvareh posledično ne more biti razlik. Glede obhajanja zakramenta svetega zakona obstajajo različna izročila in različni obredi. Zametki teh razlik segajo v prva stoletja krščanstva. Iz primerjalne študije zakonskih uredb Latinske cerkve in vzhodnih katoliških Cerkva je razvidno, da se tehnično izrazoslovje in pojmovni odtenki, ki so pripisani duhovniku, zaročencema in liturgičnemu obredju, v različnih tradicijah ne uporabljajo v enakem pojmovnem pomenu.

Za odgovor na vprašanje, kdo podeli zakrament svetega zakona, ne zadostuje zgolj ugotovitev, da obstajata dve tradiciji, ki vidita poročni obred na različen način. V skladu s tradicionalnim naukom Katoliške cerkve ni zakramenta brez osebe, ki ga podeli v imenu Cerkve. Kot pri vseh zakramentih mora biti tudi pri zakramentu zakonske zveze za njegov nastanek aktivno prisoten pooblaščen služabnik Cerkve. Da bi pojasnili, komu pripada konstitutivna funkcija in na kakšen način kdo šteje za služabnika, je treba razlikovati med bistvenimi in dodatnimi elementi.

V latinski tradiciji je bistvo sklenitve zakonske zveze v legitimni manifestaciji privolitve zaročencev. Liturgični obredi, ki spremljajo obred, ne spadajo na raven privolitve, s katero zakon nastane. V vzhodnih Cerkvah ima sveti obred, ki se kot minimum konkretizira v duhovniškem blagoslovu, zaradi zgodovinske pogojenosti bolj važno vlogo kot na Zahodu. Je bistveni del svetega obreda.

Razlikovanje bistvenega elementa, ki je zakonska privolitev, od bistvenega obreda, ki ga opravi duhovnik, lahko opraviči trditev, da se duhovniku, ki opravlja tak obred, pripiše vloga služabnika zakramenta. V širšem smislu so tako zaročenci kot tudi duhovnik služabniki sklenitve zakonske zveze, vendar vsak na svoj način (Navarrete 1996, 301.303). Služabnik v ožjem smislu lahko po naravi stvari pripada le tistemu, ki opravi bistveno dejanje, to je zakoncema, ki legitimno izrazita svojo privolitev. Sveti obred je dodatek in kasnejši predpis Cerkve za katoličane vzhodnih obredov in lahko v nekaterih primerih izredne oblike poroke tudi manjka. Svetost zakonske



zveze izhaja iz krsta zakoncev. Z izmenjavo naravno veljavne privolitve zaročenca delujeta kot služabnika zakramentalne milosti in sta del skrivnostne zaveze med Kristusom in Cerkvijo. Glede na to ključno razlikovanje med bistvenim elementom in bistvenim obredom lahko sklepamo, da sta dejanska služabnika zakramenta zakonske zveze le zakonca, saj v ta sveti trenutek izmenjave njune privolitve ne more poseči nihče in temu nihče ne more ničesar dodati.

## Kratice

- CCEO** *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* 1995  
**COD** *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* 1991  
**Cost.** *Costituzione* (tip papeškega dokumenta)  
**D** *Digesta* (ime zbirke povzetka rimskega prava rimskega cesarja Justinijana iz VI. stol. po Kr., ki je bila del pravne zbirke *Corpus iuris civilis*)  
**DS** *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* 1995  
**m. p.** *Motu proprio* (tip papeškega dokumenta)  
**ZCP** *Zakonik cerkvenega prava* 1983  
**ZCP/17** *Zakonik cerkvenega prava* 1917



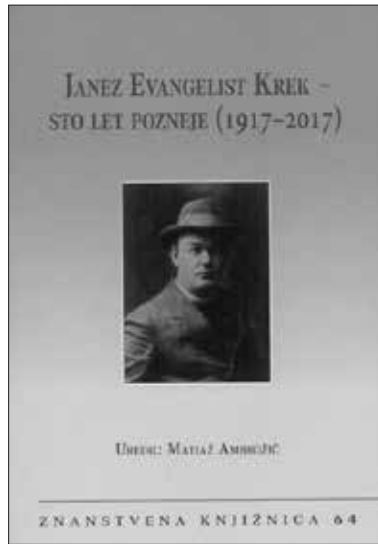
## Reference

- Ambrož.** 1989. *De institutione virginis*. V: *Sancti Ambrosii episcopi mediolanensis opera* 14/2, 109–195. Milano: Bibliotheca Ambrosiana.
- 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.68.1.542161>.
- Avguštin.** 2023. *De nuptiis et concupiscentia*. [https://www.augustinus.it/latino/nozze\\_concupiscentia/index2.htm](https://www.augustinus.it/latino/nozze_concupiscentia/index2.htm) (pridobljeno 31. 10. 2023).
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2020. Sočutje farao-nove hčere v Svetem pismu in maščevalna pravičnost Medeje v grški dramii. *Edinost in dialog* 75/1: 17–39. <https://doi.org/10.34291/edinost/75/avsenik2>.
- Castello, Carlo.** 1980. La definizione di matrimonio secondo Modestino. V: *La definizione essenziale giuridica del matrimonio*, *Atti del colloquio romanistico-canonistico*, 13–16 marzo 1979, 269–98. Rim: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense.
- Concilio di Trento.** 1563. Decr. *Tametsi*, 11 novembre. V: COD, 755–759.
- Concilio di Verona.** 1184. Cost. *Damnatio errorum*. V: DS, 761.
- Congregazione del Concilio.** 1602. Decr., 26 settembre. V: Cornelissen, J.D.M., ur. *Romeinsche bronnen voor den kerke-lijken toestand der Nederlanden onder de apostolische vicarissen 1592–1727*. Zv. 1. Gravenhage: M. Nijhoff.
- . 1907. Decr., *Ne Temere*, 2 agosto. *Acta Sanctae Sedis* 40: 525–530.
- Colorni, Vittore.** 1945. *Legge ebraica e leggi locali*. Milano: Giuffrè.
- De Reeper, Joseph.** 1954. The history and application of canon 1098. *Jurist* 14: 148–184.
- Francišek.** 2016. m. p. *De concordia inter Codices*. Vatican. 15. 9. <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2016/09/15/160915b.html> (pridobljeno 20. 10. 2023).
- Freisen, Josef.** 1893. *Geschichte des canonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur*. Paderborn: Scientia Verlag.
- Friedberg, Emil.** 1965. *Das Recht der Eheschließung in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Aalen: Scientia.
- Globokar, Roman.** 2022. Ranljivost človeka, družbe, narave in Boga. *Bogoslovni vestnik* 82/1: 7–14. <https://doi.org/10.34291/bv2022/01/globokar>.
- Godefroy, L.** 1927. Le mariage au temps des Pères. V: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Zv. 10, del 2, 2077–2123. Pariz: Letouzey et Ané.
- Hendriks, Jan.** 1995. Matrimonii forma extraordinaria, can. 1116. *Periodica* 84: 687–709.
- Ignacij Antiohijski.** 2023. *The Epistle of Ignatius to Polycarp*. <http://www.newadvent.org/fathers/0110.htm> (pridobljeno 25. 10. 2023).
- Jounel, Pierre.** 1957. La liturgie Romaine du Mariage: Étapes de son élaboration. *La Maisons-Dieu* 50: 30–57.
- Kowal, Janusz.** 2001. Causa efficiens del matrimonio, con uno speciale riguardo al dibattito nel contesto del CCEO. *Folia canonica* 4: 239–251.
- Navarrete, Urbano.** 1980. Il matrimonio nel diritto canonico: Natura del consenso matrimonial. V: *La definizione essenziale giuridica del matrimonio*, 125–139. *Atti del colloquio romanistico-canonistico*, 13–16 marzo 1979. Rim: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense.
- . 1995. De ministro sacramenti matrimonii in Ecclesia latina et in Ecclesiis orientalibus: Tentamen Explicationis concordantis. *Periodica* 84: 711–733.
- . 1996. Differenze essenziali nella legislazione matrimoniale del Codice latino e del Codice orientale. V: *Acta Symposii Internationalis circa Codicem Canonum Ecclesiarum Orientalium (24–29 aprile 1995)*, 237–304. Kaslik: Le Tourneau.



- . 1999. Consensus naturaliter sufficiens, sed iuridice inefficax: Limiti alla sovranità del consenso matrimoniale. *Periodica* 88: 361–389.
- Neudecker, Reinhard.** 1980. Il matrimonio in fieri nel diritto giudaico. V: *La definizione essenziale giuridica del matrimonio*, 7–18. Atti del colloquio romanistico-canonistico, 13–16 marzo 1979. Rim: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense.
- Ojetti, Benedictus.** 1908. *In ius antepianum et pianum ex Decreto Ne Temere S.C.C. 2 augusti 1907 de forma celebrationis sponsalium et matrimonii commentarii*. Rim: F. Pustet.
- Pavel VI.** 1976. Alloc. ai Prelati della Rota Romana, 9 febbraio. *Acta Apostolicae Sedis* 68: 206.
- Plöchl, Willibald Maria.** 1963. *Storia del diritto canonico*. Zv. 1. Milano: Massimo.
- Prader, Josef.** 1992. *Il matrimonio in Oriente e Occidente*. Rim: Pontificio Istituto Orientale.
- . 1993. Differenze fra il diritto matrimoniale del Codice latino e quello del Codice orientale che influiscono sulla validità del matrimonio. *Ius Ecclesiae* 5: 469–494.
- . 1994. La forma di celebrazione del matrimonio. V: *Il matrimonio nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, 283–300. Studi Giuridici 32. Vaticano: Libreria editrice Vaticana.
- Ritzer, Korbinian.** 1962. *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Robleda, Olis.** 1977. Intorno alla nozione di matrimonio nel diritto romano e nel diritto canonico. *Apollinaris* 50: 172–193.
- Rodger, J. Austin.** 2016. Pope Francis: Apostolic Letter, Motu Proprio, De Concordia inter Codices. *Canonist* 7/2: 190–201.
- Saje, Andrej.** 2003. *La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il codice latino e orientale*. Rim: Pontificia Università Gregoriana.
- . 2018. Vpliv poročnih praks starih kultur na sklepanje zakona prvih kristjanov. *Bogoslovni vestnik* 78/4: 813–823.
- . 2021. Sklepanje zakonske zveze v tradicionalnem judovstvu. *Edinost in dialog* 76/1: 203–217.
- Shillebeeckx, Edward.** 1963. *Il matrimonio è un sacramento*. Milano: Edizioni Paoline.
- Skralovnik, Samo.** 2022. Tobit's penitential prayer. *Edinost in dialog* 77/2: 265–291. <https://doi.org/10.34291/edinost/77/02/skralovnik>.
- Slatinek, Stanislav.** 2017. Pastoralni izzivi za uspešen pogovor z duhovnikom in foro interno v luči posinodalne apostolske spodbude Radost ljubezni – Amoris laetitia. *Bogoslovni vestnik* 77/1: 131–144.
- Tertulijan.** 2023. *Ad Uxorem*. [http://www.tertulian.org/works/ad\\_uxorem.htm#content](http://www.tertulian.org/works/ad_uxorem.htm#content) (pridobljeno 11. 8. 2023).
- Valentan, Sebastijan.** 2016. Prenova kanonskega postopka v ničnostnih zakonskih pravnih in pojasnila Papeškega sveta za zakonska besedila. *Bogoslovni vestnik* 76/3–4: 607–619.
- Večko, Terezija Snežna.** 2021. Svetopisemska postava o ženski: pomoč, ovira ali odvisno od interpretacije? *Edinost in dialog* 77/1: 203–226. <https://doi.org/10.34291/edinost/76/vecko>.
- Visentin, Pelagio.** 1978. Il matrimonio nella luce della teologia patristica. V: *Il matrimonio cristiano: Studi biblici, teologici e pastorali; Il nuovo Rituale*, 32–48. Torino: Leumann.
- Zhishman, Joseph.** 1864. *Das Eherecht der orientalischen Kirche*. Dunaj: Braumüller.





*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: 23. 10. 2023; Sprejeto Accepted: 9. 11. 2023*  
UDK UDC: 27-788(450Rim)  
DOI: 10.34291/Edinost/78/02/Kolar  
© 2023 Kolar CC BY 4.0

Bogdan Kolar

## Nekateri vidiki začetkov slovenskega zavoda v Rimu – odmevi med slovenskimi izseljenci po svetu

*Some Features of the Slovenian College's Beginnings in Rome – Echoes Among the Slovenian Emigrants Around the World*

**Izveček:** Kot mnogi drugi katoliški narodi so si tudi člani Katoliške cerkve na Slovenskem po koncu prve svetovne vojne želeli zavod v središču krščanstva, ki bi nudil gostoljubnost slovenskim romarjem v večnem mestu in možnost bivanja slovenskim študentom v času specialističnega študija ter bi skrbel za ohranjanje slovenske verske in kulture zunaj matične domovine. Slovenski zavod v Rimu je bil uradno ustanovljen leta 1960, dejansko pa je začel v letu 1973. Takrat je bil tudi uvrščen med papeške zavode. Ustanovitev so finančno podprli predvsem slovenski politični izseljenci iz Združenih držav Amerike in Kanade, ki pa so imeli pomisleke glede značaja zavoda, njegovega vodstva in neodvisnosti od komunističnih oblasti v Sloveniji.

**Ključne besede:** Katoliška cerkev, Slovenija, zavod Slovenik, papeštvo, Rim, izseljenci

**Abstract:** *Members of the Catholic Church in Slovenia, as many other Catholic nations, wanted to have their own college in the centre of Christianity, which could offer hospitality to Slovenian pilgrims in the Eternal City and a place to stay for Slovenian students during their specialization while also providing possibilities for preserving Slovenian religious and cultural heritage outside Slovenian homeland. Slovenian College in Rome was officially founded in 1960, but it was only inaugurated in 1973. It was listed among the Pontifical colleges that same year. The foundation was financially supported above all by the Slovenian political emigrants from the United States of America and Canada, but they had doubts about the college's character, its leadership, and its independence from the communist authorities in Slovenia.*

**Keywords:** *Catholic Church, Slovenia, College Slovenicum, pope, Rome, emigrants*

S slovesnim zahvalnim bogoslužjem in več drugimi dogodki je junija 2023 slovenski zavod Slovenik v Rimu (Pontificium Collegium Slovenicum de Urbe) obeležil 50-letnico, odkar je bil uvrščen med rimske papeške ustanove in s tem prevzel posebno mesto za slovensko krajevno Cerkev

in med papeškimi ustanovami nasploh.<sup>1</sup> Pečat praznovanju je dal prefekt Dikasterija za kler kardinal Lazarus You Heung-Sik, ki je vodil slovesno bogoslužje, udeležence pa je nagovoril upokojeni prefekt Dikasterija za redovnike kardinal Franc Rode. Ob isti priložnosti so bila objavljena različna spominska besedila (Pacek 2022). Kljub temeljni naklonjenosti njegovi ustanovitvi so začetke zavoda spremljale različne težave in pogledi na njegovo mesto v Cerkvi oz. na izvirno poslanstvo ter dvomi o njegovi neodvisnosti od slovenskih političnih pritiskov.

## 1 Nekoliko predzgodovine

Ustanavljanje nacionalnih zavodov v Rimu, kjer so našli zatočišče romarji in od 16. stoletja dalje tudi duhovniki, ki so se usposabljali na rimskih univerzah, je zapisano v temelje cerkvenih občestev v posameznih državah. Številne narodnosti, ki so imele lastno državo, so se zavemale, da so v Rimu dobile svojo hišo in ob njej morda še prostor za pokopališče, kjer so zaključevali svoje zemeljsko popotovanje rimski romarji. Že Beda Častivredni je v 8. stoletju opisoval, da je kar nekaj kraljev z britanskega otočja po sklepu kraljevanja opravilo svoje spokorno romanje v Rim in v središču krščanstva zaključilo svoje življenje. Na narodne zavode v Rimu so vedno gledali tudi kot na izraz posebne povezanosti določenega naroda s papežem in vodstvom Cerkve. V teku stoletij je več kot sto narodnosti dobilo svoje zavode v Rimu (slovenski zavod je bil omenjen kot 109.). Slovenci smo bili med zadnjimi tudi zato, ker smo pred tem bili del velikih državnih tvorb, ki so v Rimu postavile svoje zavode in kakšno mesto name-nile tudi duhovnikom študentom, ki so prihajali iz slovenskih škofij (npr. v zavodih Collegio Teutonico del Campo Santo, Pontificium Collegium Germanicum et Ungaricum de Urbe, Santa Maria dell'Anima). Podobno kot sta bila kasneje zavoda Augustineum-Frintaneum na Dunaju in Canisianum v Innsbrucku namenjena za študijski središči, kamor so svoje študente pošiljali škofje s področja monarhije, tako se je že v času oblikovanja Kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev po prvi svetovni vojni oblikovala želja, da bi katoličani v državi imeli svoj zavod v Rimu in s tem pokazali

1 Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0262 *Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji in možnosti dialoga*, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).



samostojnost v skrbi za nadaljnje izobraževanje na teološkem področju. Hkrati naj bi tako zasnovan zavod nudil možnost bivanja romarjem (Pirc 2010, 9–10).

Zapletena zgodovina zavoda sv. Hieronima v Rimu (nekoč se je imenoval Ilirski zavod, Collegio di S. Girolamo degli Illirici) je pokazala, da je težko ohraniti in voditi zavod, ki bi služil Cerkvam več narodnosti.<sup>2</sup> Poleg težav z italijanskimi oblastmi je zavod vse bolj dobival značilnosti hrvaškega narodnega zavoda in manj slovenskega. Po drugi svetovni vojni se je to povsem eksplicitno izrazilo. Zadnji poskus, da bi slovenski študent dobil prostor za bivanje in študij v tem zavodu, je bil storjen v letu 1959 (kandidat je bil duhovnik lavantinske škofije Štefan Steiner, ki je nato našel prostor v zavodu sv. Janeza Damaščana) (NŠAM, dopis Pr. 27/59). Slednjič je leta 1971 papež Pavel VI. zavodu vrnil njegovo nekdanje ime »hrvatski« in odtlej je to Pontificio Collegio Croato di San Girolamo (Papinski hrvatski zavod sv. Jeronima). Potrebnost ustanovitve lastnega zavoda so najprej uvideli slovenski duhovniki, ki so bili zaposleni v osrednjih ustanovah Cerkve v Rimu, in tisti, ki so v času vojne po zaslugi papeža Pija XII. v Rimu dobili možnost študija. Prostor za bivanje so iskali po različnih ustanovah, kjer so bili vedno le gostje in niso imeli na voljo osnovnih sredstev, ki bi jih povezovala z matičnim narodom (bogoslužja, jezik, tisk, knjižnica ...), niti jim ni vezi z domovino ohranjala oprema (umetniška dela, pohištvo ...).

Kljub poudarjeni želji, da bi zavod imel le verski značaj in poslanstvo, se določenim vezem s političnimi oblastmi v Sloveniji ni bilo mogoče izogniti. Na drugi strani si je težko predstavljati, da bi te ne iskale možnosti, da bi bile seznanjene z delovanjem zavoda, da bi si že od vsega začetka pridobile vire informacij (»globoka grla«) in da bi iskale možnosti izvajanja svojega vpliva. O tem se v slovenski javnosti doma ni govorilo, je pa bil pomemben vidik ustanovitve in delovanja zavoda za Slovence v izseljenstvu in zamejstvu. To je postalo še toliko bolj razumljivo, potem

---

2 O zavodu sv. Hieronima so bile objavljene številne razprave predvsem v hrvaškem govornem področju, manj na Slovenskem. Zaradi izvirnega poslanstva pri zastopanju interesov Cerkve med Hrvati je bil že po prvi svetovni vojni posebej zanimiv za jugoslovanske politične oblasti. Veliko pozornosti so mu namenjale jugoslovanske oblasti tudi po drugi svetovni vojni. Temeljno delo o zavodu je Jure Bogdan, ur., *Papinski hrvatski zavod svetog Jeronima (1901–2001): Zbornik u prigodi stoljetnice*, Collectanea Croatico-Hieronymiana de Urbe 5 (Rim; Zagreb: Papinski zavod svetog Jeronima-Glas koncila, 2001).



ko je bil v času pogajanj in nastajanja beograjskega protokola obravnavan zavod sv. Hieronima in je Sveti sedež pristal na jugoslovansko zahtevo, da bodo iz njega izključeni duhovniki, ki so prihajali iz hrvaške emigracije, in da bodo v zavodu stanovali samo tisti duhovniki, ki bodo prihajali iz Jugoslavije (Vogrin 1972a, 2).

## 2 Pobude za ustanovitev

Po spominih, ki jih je zapisal Marko Benedik, raziskovalec navzočnosti slovenskih klerikov v Rimu, je bil med pobudniki za ustanovitev slovenskega zavoda v Rimu dr. Anton Korošec, osrednja osebnost slovenskega političnega življenja med dvema svetovnama vojnama. Ob nekem obisku v Rimu »je sprožil misel za slovenski zavod in p. Prešernu dejal, naj gleda, da v Rimu dobi kak prostor za slovenske bogoslovce in duhovnike na višjih študijih, kakor imajo to že drugi narodi. Vatikan je takrat gradil na Via della Conciliazione dve veliki palači. In Korošec: ‘Glejte, da dobite v eni od teh palač eno nadstropje za slovenski zavod.’ Ni pa razumel, da je to utopija,« je zaključil preučevalec slovenske navzočnosti v Rimu (Benedik [Marko] 2010, 309). Slovenskemu zavodu v Rimu, kjer bi se mladi slovenski študentje v času študija otrešli nemškega vpliva, je bil naklonjen že škof Anton Martin Slomšek (Pacek 2022, 56; Pirc 2010, 10).

Izrazito se je potreba po slovenski ustanovi v Rimu pokazala v drugi polovici leta 1945. Ruda Jurčec je v svojem prispevku *Nekaj pripomb o Sloveniku* (Jurčec 1973, 2) navedel vsebino pogovora z dr. Ivanom Ahčinom, ki je v Rimu bival od druge polovice leta 1942. Ob srečanju mu je Ahčin »pokazal ob cerkvi Sv. Trojice nad Španskim trgom na prodaj visoko, a ne preveliko poslopje. Dodal je, da bi moral prav sedaj po prihodu tolikih slovenskih beguncev tak zavod biti pričevanje svobodnega dela našega naroda v emigraciji o pomenu slovenstva v okviru vesoljne Cerkve, kajti samo emigracija bo mogla svobodno nuditi pravi obraz tega slovenstva v okviru cele Cerkve. Hiša je bila že na razpolago!« Do nakupa seveda ni prišlo, so se pa nekateri slovenski duhovniki odločili za nakup manjšega poslopja na Via dei Colli, kjer je potem nastala Slovenska hiša, ki je vsaj nekaj let služila slovenskim študentom, ki so v Rim prihajali iz zamejstva in predvsem iz Argentine.



Po drugi svetovni vojni je bil ob jezuitu p. Antonu Prešernu<sup>3</sup> pobudnik zavzemanja za postavitev slovenskega zavoda ljubljanski škof msgr. Anton Vovk, ki je na začetku leta 1960 lahko opravil svoj prvi obisk *ad limina apostolorum*. Ob srečanju s p. Prešernom in drugimi duhovniki je zbiral informacije in preučeval možnosti o ustanovitvi slovenskega zavoda. »Natančno se je škof informiral o vseh vidikih, predvsem ali naj bo zavod namenjen samo duhovnikom iz matične domovine ali tudi za vse Slovence po svetu, kdo naj bodoči zavod vodi in podobno.« (Pirc 2010, 12) V pogovorih in ob izmenjavi izkušenj z delovanjem podobnih ustanov v Rimu je dozorela odločitev, da naj zavod postane vseslovenska zadeva in da bodo nosilci projekta slovenski škofje. Tako bo tudi lažje zbirati sredstva in nastopati pred rimskimi uradi. Skrb za oblikovanje zamisli in njeno realizacijo je škof Vovk zaupal jezuitoma p. Antonu Prešernu in p. Jakobu Žibertu. P. Prešernu je popolnoma zaupal tudi personalne zadeve in izbiro vodstva zavoda. Zapisal mu je: »Glede oseb, ki naj pridejo pri vodstvu v pošte, pa, žal, tu ne more nihče odločati. Sam imam na pr. zelo odločno prepovedano, da bi se vtikal v katerekoli emigrantske zadeve, drugi predstavniki pa o tem še govoriti ne upajo.« (Pirc 2010, 14.215)

31. maja 1960 je bila vložena prošnja na Kongregacijo za semenišča in univerze za ustanovitev Slovenskega cerkvenega zavoda v Rimu (Pirc 2010, 12). Prošnji je bilo dodano zagotovilo, da bodo stroške vzdrževanja nosili duhovniki in verniki iz Združenih držav Amerike. Pristojna kongregacija je 4. julija 1960 izdala začasno soglasje za ustanovitev zavoda z začasnim bivališčem na naslovu Via dei Colli 8, kjer so slovenski begunski duhovniki s pomočjo darov slovenskih duhovnikov v Združenih državah kupili manjše poslopje že leta 1945. Čeprav je p. Prešeren v prošnji predlagal, da bi se zavod imenoval po svetih bratih Cirilu in Metodu (Institutum SS. Cyrilli et Methodii), je Kongregacija dala zavodu ime Slovenski cerkveni konvikt (Collegium Slovenorum de Urbe, Convitto ecclesiastico sloveno) in pri tem navedla svoj razlog (da ne bi prihajalo do kakršnekoli povezave s ciril-metodijskim stanovskim društvom slovenske duhovščine).<sup>4</sup> Le dober

3 Dr. Anton Prešeren (1883, Zabreznica-1965, Rim), po letu 1931 svetovalec vrhovnega vodstva jezuitske skupnosti in sodelavec osrednjih uradov Svetega sedeža, je bil zaupnik slovenskih škofov in njihov posrednik («ambasador») v odnosih do uradov Svetega sedeža. Prim.: Marko Benedik, *Ambasador Cerkve na Slovenskem: Življenje in delo p. Antona Prešerna* (Ljubljana: Župnijski urad Dravlje, 2008).

4 Pri Ciril-metodijskem društvu katoliških duhovnikov LR Slovenije je šlo za poklicno združenje slovenskih katoliških duhovnikov, ki je bilo ustanovljeno leta 1949 na pobudo (podobno kot v večini



teden dni zatem je škof Vovk imenoval p. Prešerna za svojega delegata pri poslovanju zavoda in pri tem zagotovil, je to storil »s privoljenjem Svete stolice in tudi z vednostjo naših domačih oblasti« (Pirc 2010, 13; priloga 3). Slovenske oblasti so bile o dogajanju, povezanem z začetkom slovenskega zavoda v Rimu, redno obveščene tudi od škofovih sodelavcev.

Pobude za ustanovitev slovenskega zavoda so poleg tega prihajale predvsem iz vrst samih slovenskih duhovnikov, ki so študirali v Rimu in so čutili pomanjkanje osrednje cerkvene ustanove, ki bi imela slovenski značaj in bi nudila gostoljubnost študentom ali romarjem v Rim. Hkrati bi bila izraz enakovrednosti slovenskega naroda z drugimi narodi in sposobnosti Cerkve med Slovenci, da ima v središču krščanstva svojo ustanovo. Med drugo svetovno vojno in neposredno po njej so obstoj zavoda cenili študentje, ki so v Rimu našli možnost nadaljnega izobraževanja, po drugi svetovni vojni pa so pomen takšne ustanove poudarjali predvsem duhovniki, ki so v Rimu našli zatočišče kot begunci pred revolucionarnimi oblastmi na Slovenskem, tam študirali ali bili zaposleni v osrednjih uradih Cerkve. Zanimanje so duhovniki ohranjali tudi potem, ko so, vsaj velik del med njimi, odšli po svetu in se vključili v različne škofije ter redove. Dve desetletji po koncu vojne so misel na ustanovitev slovenskega zavoda ohranjali predvsem duhovniki v Rimu in duhovniki, ki so se vključevali v begunske skupnosti. Manj zanimanja je bilo čutiti na Slovenskem, kjer niti ni bilo možnosti vzdrževati stike z rojaki po svetu, vzdrževanje stikov s Svetim sedežem in njegovimi ustanovami pa je bilo v slovenskih političnih strukturah in v sodnem sistemu obravnavano kot izraz sovražnega razpoloženja do jugoslovanske države (O delu za duhovniški dom »Slovenik« 1969).

Večkrat je bil predstavljen pomen slovenskega zavoda v Rimu kot središča slovenske kulture v pomembnem izobraževalnem in kulturnem središču, kjer so se srečevali kulturni vplivi iz raznih delov sveta in bi slovenska ustanova imela možnost predstavljati slovenske dosežke na področju kulturnega ustvarjanja (Kunstelj 1969, 2).

---

vzhodnoevropskih držav) političnih oblasti in ni dobilo soglasja pristojne cerkvene oblasti. Slovenski škofje društva sicer niso izrecno prepovedali in nad člani niso izrekli kazni. Leta 1970 se je društvo preimenovalo v Slovensko duhovniško društvo, v letu 1990 pa se je razpustilo.



Posebej dragocena je bila misel na slovenski zavod za duhovnike, ki so prihajali iz zamejstva ali izseljenstva. To so bili duhovniki, ki so izhajali iz slovenskih družin na Tržaškem ali Goriškem, iz slovenskega dela Koroške in iz zdomstva. Sami ali v dogovorih s svojimi škofi so morali najti prostor za bivanje v različnih zavodih, ki so jih bili pripravljene sprejeti. Za slovenski škofiji Maribor in Ljubljano, ki sta si pridobili možnosti bivanja za študente v avstrijskih zavodih, so to pravico ohranili še naprej. Zato so voditelji obeh škofij skrbeli, da so svoje študente pošiljali v omenjene zavode, potem ko se je sploh odprla možnost pošiljanja na nadaljnji specialistični študij v tujino. Ponovno vzpostavljena samostojna škofija Koper te možnosti ni imela. V istem času so rimski Slovenci iskali prostor, kjer bi bilo mogoče imeti svoja srečanja; več desetletij so se zbirali na različnih krajih in tam imeli versko-kulturna srečanja. Slednjič so dobili prostor v Sloveniku in se po letu 1987 povezali v Slovensko skupnost Anton Martin Slomšek. Močna spodbuda za ustanovitev je bila tudi želja številnih slovenskih duhovnikov in drugih izobražencev po svetu, da bi se na enem mestu zbiral slovenskih tisk, ki je izhajal v različnih deželah sveta. Svoje prostore je potrebovala tudi Slovenska teološka akademija (STA), ki je bila ustanovljena leta 1978 kot združenje teoloških učiteljev na papeških univerzah in inštitutih (Benedik [Metod] 2010, 117–118).<sup>5</sup>

### 3 Ustanovitev

Kot datum ustanovitve slovenskega zavoda v Rimu je ohranjen 22. november 1960, ko je v času papeža Janeza XXIII. Kongregacija za semenišča in univerze (Sacra Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus) na pobudo ljubljanskega škofa Antona Vovka izdala ustrezen odlok. Zavod je bil ustanovljen, ni pa še imel lastnih prostorov. Slovenski študentje so gostovali v različnih drugih ustanovah (Pacek 2022, 56).

Ustanovitev je odmevala tudi med Slovenci po svetu, ne le v Evropi, temveč tudi v Severni in Južni Ameriki. *Ameriška domovina* je 23. novembra 1960

---

5 Osrednja dejavnost Slovenske teološke akademije (STA) je bila priprava vsakoletnih simpozijev in nato njihova objava. Predhodnica STA je bila Slovenska bogoslovna akademija (SBA), ki je delovala kot odsek Leonove družbe v Ljubljani v letih med svetovnim vojnama. Jedro so predstavljali učitelji ljubljanske Teološke fakultete. Glasilo akademije je bil *Bogoslovni vestnik*.



objavila pismo slovenskih duhovnikov, ki so delovali med izseljenci. V pismu so rojake spodbudili k podpiranju slovenskih ustanov, še posebej novega zavoda. Zapisali so: »Letos smo pa Slovenci dobili še poseben zavod v Rimu, kot ga imajo drugi narodi. Kongregacija za univerze in semenišča je dovolila, da se odpre Slovenski duhovniški zavod, ki je namenjen duhovnikom za izpopolnitev študij na rimskih univerzah. Kot sedež je bila določena hiša na Via del Colli 8.« (Za izseljensko nedeljo 1960) Kot navaja v svoji razpravi J. Pirc, pa so ameriški izseljenski duhovniki na svojem srečanju v Clevelandu 16. novembra 1960 po smrti škofa Gregorija Rožmana, ki je vse moči namenjal ohranjanju slovenskega semenišča v Argentini, sklenili in sporočili p. Prešernu: »Veliko raje kot semenišče v Argentini bomo podpirali slovenski kolegij v Rimu, ki naj bi postal naše središče v Rimu, katerega predstojnik bi bil zastopnik slovenskih škofov in kjer bi lahko mladi duhovniki iz domovine in tudi sinovi slovenskih emigrantov nadaljevali svoje študije.« (Pirc 2010, 15)

Gonilna sila pobude za ustanovitev zavoda je bil p. Anton Prešeren, ki je bil pred tem student univerze Gregoriana v Rimu (1902–1909) in je stanoval v zavodu Germanik, kjer je imela svoja študijska mesta ljubljanska škofija. Imel je možnost spoznati pomen narodnih zavodov v središču krščanstva. Po pregledu njegovega prispevka za začetke Slovenika mu je Marko Benedik upravičeno dal naslov »ustanovitelja« in prvega rektorja slovenskega zavoda (Benedik [Marko] 2010, 35). Po smrti p. Prešerna je vlogo prorektorja zavoda prevzel dr. Maksimilijan Jezernik (1922–2015), ki je bil dotlej zaposlen predvsem z delovanjem papeške univerze Urbaniana in zavoda Propaganda Fide, hkrati pa je bil sodelavec p. Prešerna. Naloge vicerektorja je opravljal do leta 1972, ko je bil imenovan za rektorja zavoda Slovenik, in na tem mestu je ostal do leta 2001 (Kužnik 2015, 14).

Zaradi političnih razmer na Slovenskem seveda ni bilo mogoče računati, da bi zavod postavili in vzdrževali Slovenci iz domovine. Pobudniki so se tega dobro zavedali. Zato so računali predvsem na rojake iz zamejstva in izseljenstva, pri čemer so kot največji možnosti videli Združene države Amerike in Kanado, kjer so si slovenski izseljenci gospodarsko že toliko opomogli, da bi lahko sprejeli večji delež zbiranja sredstev in jim je davčna politika nudila večje možnosti podpiranja karitativnih in verskih ustanov. V obeh državah je bila večja skupina slovenskih duhovnikov, nekateri že iz časa pred drugo svetovno vojno, ki so imeli urejene cerkvene službe





in ugled med drugo duhovščino ter so poznali sistem, ki bi jim pomagal pri organizaciji zbiranja sredstev. »Večkrat je bilo ponovljeno, da bo rimski zavod plod denarnih nabirk med emigracijo, ker domovina ne more nič prispevati, a režim zanj nabirk niti ne bi dopustil, ker še najnujnejše za Cerkev sabotira ali obremenjuje z davki in taksami.« (Nekak vmesni Slovenicum 1971)

V študijskem letu 1968/69 je bilo v Rimu 15 slovenskih duhovnikov študentov, ki so prihajali iz raznih delov slovenskega prostora. Stanovali so na treh krajih: večji del, sedem, jih je stanovalo v osrednji vrhovni hiši šolskih sester, štirje v filipinskem zavodu in štirje v Tevtoniku. Prihajali so iz vseh slovenskih škofij ter iz goriške in videmske nadškofije. Leta 1969 je že bilo kupljeno zemljišče, kjer naj bi stal zavod. Šlo je za zemljišče v predmestju Rima, nekaj večje kot 5 ha, na naslovu Via Aurelia 476, 00165 Roma. Zemljišče je stalo 88.710 dolarjev. Arhitekt je že začel izdelovati načrte. V gradbenem skladu je bilo nekaj več kot 36.000 dolarjev, kar je takrat pomenilo približno 10 % od načrtovanih stroškov za novogradnjo (Jezernik 1969a, 3). V božičnem voščilu 1968 je nadškof Jožef Pogačnik povabil podpornike zavoda k darežljivosti in dodal:

Darežljivost ste, dragi dobrotniki, že pokazali, ko ste se zavzeli za slovenski zavod v Rimu. Potrebujemo ga, da bodo v njem spolnjevali svoje bogoslovno znanje slovenski duhovniki iz domovine in iz tujine. Cerkev jih silno potrebuje, doma pa ne morejo dobiti tiste izobrazbe in široke razgledanosti, ki jo za svojo apostolsko dejavnost potrebujejo. Skoro vsak katoliški narod ima v središču krščanstva svoj zavod za vzgojo svojih duhovnikov, mi ga še nimamo. Naši duhovniki morejo biti le gostje v tistih zavodih, ki jim odstopijo kaj prostora. (Pogačnik 1968)

Za leto 1969, ko bi Slovenci praznovali 1100-letnico začetka delovanja svetih bratov Cirila in Metoda, so načrtovali blagoslov temeljnega kamna. Hkrati so namensko zbirali sredstva za postavitve zavodske cerkve ali kapele. Objavljen je bil seznam predmetov, ki bodo za kapelo potrebni, in koliko bi bilo treba prispevati za nakup (šlo je za predmete, ki so sestavni del cerkvene opreme; predvideni strošek za daritveni oltar ali orgle je bil 7500 USD) vsakega od teh predmetov (M. J. 1969, 2).



Temeljni kamen je blagoslovil papež Pavel VI. 9. maja 1969 ob priložnosti vseslovenskega romanja v Rim. To je bil prvi in zelo viden uspeh večletnega prizadevanja za postavitve zavoda. V Rim je namreč šlo več sto Slovencev iz osrednje domovine, iz zamejstva in iz izseljenstva, da bi zaključili »leto vere«, potem ko je bila v predhodnem letu ustanovljena samostojna ljubljanska cerkvena pokrajina (metropolija). Z dotlej zbranimi sredstvi je bilo kupljeno in že odplačano zemljišče, ustrezne oblasti v Vatikanu pa so potrdile primernost načrtov (Pirc 2010, 27). Ob obisku v Rimu so slovenski škofje napisali pismo, ki so ga prebrali po slovenskih cerkvah. Pismo škofov je objavil slovenski tisk tako v Sloveniji kot v zamejstvu in izseljenstvu (Delo za Slovenik 1969). Škofje so v pismu poudarili, da so se dotlej pri podpori zavoda velikodušno izkazali slovenski verniki goriške nadškofije pod Italijo in kakšen ameriški škof, ki je cenil delo slovenskih duhovnikov.

Za slovesnost blagoslovitve temeljnega kamna novega zavoda je v Rim skupaj z vsemi slovenskimi škofi v začetku maja 1969 poromalo 500 slovenskih vernikov, ki so se hkrati zahvalili papežu za ustanovitev slovenske cerkvene pokrajine leto prej. Romarje je 9. maja 1969 sprejel in jih nagovoril papež Pavel VI. »Trdno smo prepričani, da bo ta zavod, ki ga boste postavili, utrjeval med vami tisto rimsko vero, katero hvali apostol Pavel, in da bo vaša cerkvena pokrajina tesneje povezoval s Svetim sedežem,« je v nagovoru dejal papež (Merlak 1969, 1). Temeljni kamen je bil vzeti iz izkopanin pod cerkvijo sv. Petra, kjer so v arheoloških raziskavah našli ostanke groba prvaka apostolov. Šlo je za kamen v steni bazilike, ki jo je dal zgraditi cesar Konstantin. V temeljni kamen je bilo položenih več drugih predmetov, ki so spominjali na pomembna središča krščanstva med Slovenci, ter temeljna listina s podatki o Cerkvi na Slovenskem v tistem trenutku (Merlak 1969, 1).

Dogodek je bil vsekakor zanimiv tudi za jugoslovansko politiko in nadzor nad cerkvenim dogajanjem. Najboljša priložnost za to je bil sprejem in nato večerja, na katero so bili povabljeni člani vodstvene ekipe Slovenika. Za to je poskrbel jugoslovanski veleposlanik pri Svetem sedežu Vjekoslav Cvrlije,<sup>6</sup> ki je dober mesec kasneje pripravil srečanje in sprejem

6 Hrvatski diplomat dr. Vjekoslav Cvrlije (1915–2006), doma z otoka Visa, je bil udeleženec partizanskega gibanja, častnik v jugoslovanski vojski in nato diplomat. Leta 1966 je postal prvi veleposlanik pri Svetem sedežu in je to ostal do 1971. Po vrnitvi v Jugoslavijo je napisal vrsto razprav in monografij



ter nanj povabil nekatere v Rimu živeče slovenske duhovnike. »Snidenju sta poleg belgrajskega zastopnika prisostvovala znani hrvaški udbaša Dobrila, katerega se mora z žalostjo spominjati škof dr. Jenko, in neki Humel, tudi Hrvat, ki pa neverjetno dobro pozna slovenske duhovnike v domovini.« (Za kroniko Slovenika: Na večerji pri Cvrlju 1969, 1) Vabilu se je odzvalo devet duhovnikov. Med temi so bili: jezuit p. dr. Vladimir Truhlar, spiritual v Sloveniku; jezuit p. dr. Ivan Žužek, član odbora Slovenika; študijski prefekt v zavodu dr. Janez Vodopivec; ekonom zavoda klaretinec p. dr. Anton Legiša; jezuit p. dr. Anton Koren in dr. Rafko Vodeb, ki je bil voditelj slovenskih oddaj na radiu Vatikan. Prišel ni noben hrvaški duhovnik, vicerektor Slovenika dr. Maksimilijan Jezernik pa se je opravičil. V poročilu v časniku *Sij slovenske svobode* izvemo nekaj podrobnosti o srečanju:

V pozdravu je Cvrlje poudaril, da je vesel, ko se je toliko »odličnih predstavnikov cerkvene znanosti in uprave« odzvalo njegovemu povabilu. To je pač znak dobrih odnosov med Cerkvijo in državo ter se bodo taki sestanki še organizirali. Odgovoril mu je p. Koren, ki se je najprej zahvaljeval Bogu, da je do takega sestanka moglo priti, izjavil potem svojo lojalnost papežu in belgrajski vladi, obžaloval, da »ni Hrvatov in Dalmatincev«, in izrazil veselje, da se bodo taki »oficielni sestanki« še prirejali. Pri tem ga je Humel prikinil: »Oprostite, moram popraviti, ne oficielni, temveč prisrčni sestanki!« Poleg p. Korena sta potem pri pogovoru največ govorila p. Truhlar in p. Legiša. (Za kroniko Slovenika: Na večerji pri Cvrlju 1969, 3)

Slovenska politična emigracija, iz katere so izhajali mnogi dobrotniki slovenskega zavoda, s takšnim ravnanjem vodstva Slovenika ni bila zadovoljna. Zato so poročilu dodali:

Vodstvo slovenskega duhovniškega zavoda v Rimu se je torej sestalo na posebnem sestanku z ljudmi, ki predstavljajo komunistični režim in so vsaj nekateri od njih osebno umazani z mučenjem in preganjanjem osebnosti v vodstvu slovenske Cerkve. Sestanka se res ni udeležil msgr. Jezernik, ki se je opravičil, prisostvovali

---

o Svetem sedežu in njegovem mestu v mednarodnih odnosih ter od odnosih med Jugoslavijo in vodstvom Cerkve.



pa so ostali odborniki, med njimi spiritual in študijski prefekt, katera imata na gojence največ vpliva. Kako je torej mogoče, da se za tak zavod nabirajo darovi tudi med slovenskimi protikomunističnimi emigranti? Ali ni pristanek na zavod v teh okoliščinah nov odklon od namena emigracije in udarec proti njenemu obstoju? (Za kroniko Slovenika: Na večerji pri Cvrlju 1969, 3)

Podobni družabni dogodki so nudili priložnosti za redno zbiranje informacij in medsebojno sodelovanje. Konec istega leta je prišlo do ponovnega srečanja. *Sij slovenske svobode* je dogodek zabeležil z besedami: »Titov zastopnik pri Vatikanu Cvrlje je pripravil novo večerjo v istem obsegu, kakor je bila poprejšnja z navzočnostjo članov vodstva Slovenika. Tokrat je večerja veljala slovesu njegovega sodelavca Dobrile, člana Ozne, ki se je svojčas proslavil z mučenji v procesih proti članom katoliškega klera. Udeležence za večerjo je tokrat 'vabila' Cvrljeva tajnica kar po telefonu.« (Nova večerja pri Cvrlju 1969, 4)

Takšne in podobne novice so pri marsikaterem slovenskem izseljencu, ki je Slovenijo zapustil zaradi nasilja komunističnih oblasti, tudi kot zavesten katoličan in zagovornik pravic Cerkve, in je v svetu veljal kot prepričani »protikomunist«, vzbujale dvome o neodvisnosti rimskega zavoda od jugoslovanskih oblasti, še posebej če so ravnanje vodstva zavoda primerjali z ravnanjem drugih podobnih ustanov, ki so jih postavile katoliške skupnosti iz dežel za »železno zaveso«. Posledično so imeli pomisleke glede prispevanja svojih sredstev.

Ker se sredstva niso zbirala tako uspešno, kot so pričakovali organizatorji, in so se iztekla dovoljenja za novogradnjo, so morali iskati druge možnosti. Spomladi 1970 se je ponudila priložnost nakupa že obstoječega poslopja na Apijski cesti. Hiša je bila zgrajena nekaj desetletij prej, a je bilo po temeljitem pregledu ugotovljeno, da bi glede na prostorske zmožnosti ustrezala potrebam slovenskega zavoda. 13. decembra 1970 je bila podpisana kupna pogodba, uporabljena so bila sredstva, zbrana za gradnjo novega poslopja in s prodajo predhodno kupljenega zemljišča. Z začetkom leta 1971 se je Slovenski zavod v Rimu naselil na naslov Via Appia Nuova 884, kjer se nahaja še danes. Glede na obnavljanje prostorov so se v zavod lahko preseljevali slovenski študentje, ki so dotlej stanovali v različnih rimskih ustanovah (Pirc 2010, 28–29).



Prostori so bili tako na voljo že pred uradno otvoritvijo in prav prvi obiskovalci so s svojimi poročili ustvarjali mnenje o primernosti in potrebnosti tako zastavljene ustanove v Rimu. Odmevno je bilo poročilo, ki so ga o obisku v Rimu in o bivanju v Sloveniku objavili slovenski novomašniki leta 1972. Tam so bili skupaj z vodstvom semenišča. Zadovoljstvo z ustanovo in njenim namenim so izrazili z željo, »naj bi Slovenik postal mnogo več kot navaden študijski zavod slovenskih bogoslovcev in duhovnikov, naj bi bil pravi skupni dom Slovencev, ki bodo s celega sveta prihajali ali živeli v Rimu« (Vogrin 1972b, 2).

#### 4 Otvoritev junija 1973

Blagoslov in slovesna otvoritev novega zavoda sta se zgodila v teku večdnevni dogodkov od 16. do 19. junija 1973, ko so obrede opravili slovenski škofje, nato pa še 20. junija 1973 v baziliki sv. Petra, ko je papež Pavel VI. zavod vzel med svoje ustanove. Ob papežu so somaševali vsi slovenski škofje, več sto slovenskih duhovnikov in tudi večje število romarjev iz Slovenije in drugih delov sveta. Nad 1500 ljudi je prišlo iz Slovenije, 170 podpornikov je bilo iz Združenih držav Amerike, nad 100 iz Trsta, več kot 60 iz Gorice in prav toliko s Koroškega. Navzoči so bili številni Slovenci iz Rima in iz drugih italijanskih pokrajin. Posamezni izseljenki duhovniki iz evropskih držav in iz Avstralije so pripeljali skupine dobrotnikov zavoda. Ob skupnem srečanju v avditoriju se je zbralo več kot 3000 udeležencev. Šlo je resnično za zgodovinsko srečanje Slovencev v Rimu, ki je pokazalo na pomen nove ustanove in povezanost številnih rojakov z njo (Merlak-Klemenčič 1973, 1–2).

Za udeležbo na slovesnosti so se navdušili tudi ameriški Slovenci, čeprav je skupina rojakov vztrajno poudarjala odvisnost zavoda od slovenskih političnih oblasti. Msgr. Louis Baznik<sup>7</sup> je že v decembru 1972 začel zbirati prijave in organiziral skupino ljudi, ki je nato poskrbela za izvedbo načrta

7 Msgr. Louis Baznik (1907, Cleveland–1993, Wickliffe) je najprej delal v slovenski župniji Sv. Lovrenca in bil nato dolgoletni župnik pri Sv. Vidu v Clevelandu v Ohio, nazadnje pa v župniji Sv. Kristine v Euclidu v Ohio. V letih po drugi svetovni vojni je veljal za uglednega slovenskega duhovnika v Združenih državah Amerike. Bil je duhovni voditelj Kranjsko-slovenske katoliške jednote, organizator slovenskega šolstva in velja za močnega podpornika ustanovitve slovenskega zavoda v Rimu (*Sporočila slovenskih škofij* 1993, 12).



(Baznik 1972, 3). Potovanje v Evropo je obsegalo obisk Rima, udeležbo na blagoslovitvi zavoda, srečanje s papežem Pavlom VI. pri avdienci in nato več možnosti nadaljevanja obiska v Sloveniji.

Goriški duhovnik dr. Rudolf Klinec, ki je dobro vedel, kaj pomeni imeti v Rimu slovenski zavod, je svoje poročilo za *Katoliški glas* (povzelo ga je glasilo Slovencev v Združenih državah *Ameriška domovina*) zaključil z besedami:

Na Apijski cesti v Rimu stoji zdaj »Papeški slovenski zavod« Slovenik. Svoja gostoljubna vrata odpira mladim slovenskim duhovnikom in znanstvenim delavcem, ki želijo izpopolniti svojo izobrazbo v Rimu ali kakorkoli znanstveno delovati. Na stežaj jih odpira pa tudi slehernemu slovenskemu človeku, zlasti romarju, ki si v tujem mestu tako želi »košček doma«. Slovenik v Rimu bodi vsekdar nosilni steber slovenske vernosti in kulturne ustvarjalnosti, pa tudi priča slovenske prisotnosti v osrčju Cerkve in v krogu evropskih narodov. (Klinec 1973a, 2)

Da vse dogajanje ob otvoritvi slovenskega zavoda le ni bilo povsem mimo jugoslovanskih oz. slovenskih političnih oblasti, ki so se za zavod zanimalo na različne načine, se je pokazalo ob več trenutkih. 19. junija 1973, to je na dan, ko je ljubljanski škof dr. Stanislav Lenič blagoslovil zavodsko kapelo in podobo brezjanske Marije, ki je zavetnica kapele, sta se v zavodu oglašila jugoslovanski veleposlanik pri Svetem sedežu Stane Kolman<sup>8</sup> in prvi svetnik veleposlaništva Tone Poljšak (ki pri predhodnih dogodkih nista sodelovala). Prišla sta na povabilo slovenskih škofov, ki so ju slovesno sprejeli. »Jugoslovanska zastopnika pri sv. sedežu sta si z zanimanjem ogledala kapelo in druge prostore v hiši, čestitala škofom, da je slovenska Cerkev dobila v Rimu tako lep dokaz svoje navzočnosti, in v spomin na obisk poklonila zavodski knjižnici reprezentativno knjigo Slovensko impresionistično slikarstvo.« (Merlak-Klemenčič 1973, 1) Ob isti priložnosti sta se diplomata srečala z goriškim nadškofom msgr. Pietrom Cocolinom in direktorjem

8 Slovenec Stane Kolman (1923–1991), udeleženec partizanskega gibanja in uslužbenec zveznega sekretariata za zunanje zadeve, je bil drugi jugoslovanski predstavnik pri Svetem sedežu od leta 1972 do 1976, pred tem je bil veleposlanik v Mongoliji in nato predsednik republiške Komisije za odnose z verskimi skupnostmi. Nato je bil še predsednik Slovenske izseljenske matice (1979–1983).



slovenskih izseljenskih duhovnikov msgr. Ignacijem Kunstljem (nobeden od njiju ni bil posebno v čislih pri slovenskih političnih oblasteh; Kunstlju so kratek čas pred tem zavrnilo dovoljenje za obisk Slovenije in so ga v Sežani preko meje poslali nazaj v Italijo) (msgr. Kunstelj je odstopil).

Nov izraz je sodelovanje med političnimi oblastmi v Sloveniji in vodstvom krajevne Cerkve prineslo naslednji dan, 20. junija, ko je veleposlanik Kolman ob priložnosti otvoritve zavoda priredil slovesno kosilo v čast slovenskim škofom. Poleg njih in predstavnikov tržaške in goriške škofije ter nekaterih slovenskih duhovnikov v Rimu so se sprejema udeležili še kardinala Franjo Šeper (prefekt Kongregacije za nauk vere) in Silvio Oddi (odpravnik poslov apostolske nunciature v Beogradu, ki je bil leta 1952 izgnan iz države), nadškof Agostino Casaroli (predstojnik oddelka za odnose z državami v državnem tajništvu Svetega sedeža) in msgr. Pierluigi Celata (Casarolijev sodelavec, kasneje prvi apostolski nuncij v Republiki Sloveniji). Po poročanju *Družine* je veleposlanik Kolman »pozdravil vse navzoče, slovenskim škofom pa je posebej čestital k novemu zavodu. Povedal je tudi, naj bi to srečanje pomenilo obenem še praznovanje desete obletnice papeževanja Pavla VI.« Odgovoril mu je ljubljanski nadškof metropolit msgr. Jožef Pogačnik: »Zahvalil se je za povabilo in poudaril, da moremo to srečanje tolmačiti kot zunanji prikaz stanja odnosov med Svetim sedežem in SFRJ.« Dodal je: »Slovenik, ki je bil včeraj odprt z verskim obredom po običaju v ožjem krogu, ima namen skrbeti za višjo izobrazbo slovenskih duhovnikov. V Rimu smo potrebovali zavod, ki bo po zgledu drugih narodov v domačem okolju in v vzdušju domačih razmer pripravljaj duhovnike na delo v specifičnih naših razmerah.« Nadškof Pogačnik je zaključil »s prepričanjem, da si tudi ljudska oblast želi, naj bi se v tem zavodu vzgajali dobri in učeni duhovniki, ki bodo doma v naših razmerah koristno delali za Cerkev in domovino« (Merlak-Klemenčič 1973, 2).

Dodatno razlago takšnega ravnanja je ljubljanski nadškof metropolit dr. Jožef Pogačnik predstavil nekaj mesecev po slovesnosti med obiskom na slovenski Komisiji za odnose z verskimi skupnostmi. V pogovoru »je razkril, da so slovenski škofje od Svetega sedeža zahtevali uvrstitev Slovenika med pontifikalne zavode, da bi ga odtegnili vplivu slovenske politične emigracije. Ta je s finančnimi darovi odločilno prispevala k vzpostavitvi in razvoju zavoda, obenem pa ni bila naklonjena normalizaciji odnosov med Cerkvijo in oblastjo pod pogoji slednje. Medtem



so se oblastniki v Ljubljani bali kvarnega ideološkega vpliva, ki bi ga imelo bivanje v zavodu na duhovnike, predvidene za najodgovornejša mesta v Cerkvi v Sloveniji, če bi delovanje zavoda usmerjali režimu nasprotni povojni emigranti.« (Pacek 2022, 60) Očitno je na poseben pomen, da je zavod vzel pod svoje okrilje papež, opozoril v svojem govoru Pavel VI., ki je »z dramatičnimi glasom poudaril, da Sloveniku podeljuje naslov ‘papeški’ kolegij«, kot je zapisala *Družina* (Merlak-Klemenčič 1973, 1). O takšnih stališčih škofov slovenski izseljenci – tako duhovniki kot drugi člani cerkvenih skupnosti v Združenih državah Amerike in Kanadi – seveda niso vedeli nič, so pa na različne načine kazali bojazen pred poseganjem slovenske politike v delovanje zavoda.

## 5 Dvomi in pomisleki

Pobuda za ustanovitev slovenskega zavoda v Rimu je bila med velikim delom slovenskih izseljencev sprejeta z naklonjenostjo, ker so se zavedali pomena takšne ustanove v središču krščanstva in za intelektualno oblikovanje slovenskih duhovnikov. V začetku februarja 1972, to je nekaj mesecev pred uradno otvoritvijo, je med slovenskimi rojaki v Združenih državah prišlo do novih dejavnosti v prid ustanovi:

Slovenik je danes največje in najpomembnejše slovensko podvzetje, ki je v svoji osnovi nepolitično; zaradi te posebne in istočasno izredno važne okolnosti so domala vsi Slovenci z izjemo komunistov in nekaterih njihovih maloštevilnih somišljenikov, ki mu oboji nasprotujejo načelno, zavzeli do Slovenika na splošno naklonjeno stališče. Drugače res ne more biti, saj si je težko predstavljati, da bi se ravno v vprašanjih vere in Cerkve katoliški Slovenci pridružili slovenskim komunistom in skupno z njimi odklanjali naše verske ustanove ter ovirali, kolikor se da, naslonjenost Slovencev na zahod. (Podprimo Slovenik 1973)

Poleg zavzetih podpornikov ideje, da bi Slovenci dobili svoj zavod v središču krščanstva – med tistimi, ki so se oglašali v javnosti, so bili ti v večini – so vsaj nekateri Slovenci po svetu imeli pomisleke in dvome o potrebnosti in smiselnosti takšne ustanove ter predvsem o njeni neodvisnosti od slovenskega političnega režima doma. Pojavljali so se tako ob misli





na ustanovo kot na ljudi, ki naj bi v njej prevzeli naloge in skrbeli za delovanje zavoda. Imeli so različne utemeljitve. V slovenskem izseljenskem tisku po svetu so se pomisleki o smiselnosti in značaju zavoda še posebej pokazali po blagoslovu vogelnega kamna leta 1969. Nadaljevali so se v naslednjih letih. Pomisleki so se javljali tudi med Slovenci v Argentini.

Slovenski politik Ruda Jurčec jih je objavljajl v časopisu *Sij slovenske svobode*, ki je začel izhajati leta 1969 v Buenos Airesu. Ta štirinajstdnevnik je postal glasnik manjše skupine ljudi, ki so dvomili o potrebnosti zavoda in o njegovem cerkvenem značaju. Ko je 30. septembra 1972 *Sij* objavil članek *Znamenja časa*, v katerem je dvomil o smiselnosti gradnje slovenske kapele v Washingtonu in slovenskega zavoda v Rimu, je ta povzročil več nasprotnih mnenj, ki jih je objavljajl časnik *Ameriška domovina*. »Skratka, stara in nova slovenska emigracija v Združenih državah je samo za dva obrobna, nebitna, v glavnem reprezentacijska in ne zelo potrebna versko-cerkvena namena zadnja tri leta dala 230.000 dolarjev (sc. 80.000 dolarjev za kapelo, drugo za Slovenik). In to je neznamen, četudi zgovoren odstotek vsega, kar so Slovenci v svetu po 1945 žrtvovali za vzdrževanje svojih fara in cerkva, za zidavo novih svetišč ... skratka, za prav vse, česar se iznajdljiva vnema poklicanih, pa tudi nepoklicanih zbiralcev domisli.« (Vogrin 1972c, 2) J. Vogrin je takšno pisanje v svojem komentarju zavrnil kot zelo nekritično in neprimerno, »*Sij* je hud časopis, da nas Bog obvaruj. Smatra se edinim, ki ga sodobno poganstvo in napadalno brezboštvo še nista okužila.« Podobno je zavrnil pisanje o povezanosti posameznih rimskih klerikov z režimom na Slovenskem (objave o sodelavcih tajnih služb v zadnjih letih so pokazale, da razlogi za nezaupanje, zapisani v časniku *Sij*, niso bili povsem iz trte zviti!).

Nekatera vprašanja so se nanašala na poslanstvo Ilirskega zavoda, ki je bil nato preimenovan v zavod sv. Hieronima. Rojake je zanimalo, zakaj se slovenski škofje pred drugo svetovno vojno niso dogovarjali s hrvaškimi, da bi ta zavod služil obema narodoma (Vogrin 1972a, 2).

V slovenskem izseljenskem tisku se je namreč večkrat pojavila misel, da bi tak zavod moral biti popolnoma neodvisen od političnih oblasti v Sloveniji in v izključni domeni Cerkve, »da more biti le svobodna slovenska Cerkev lastnik in porok za svobodni zavod v Rimu«, podobno kot so glede tega ravnale druge narodnosti. V nadaljevanju se je pokazalo, kakšne razlike



so bile med pogledi na prihodnji zavod med slovensko politično emigracijo in domovino. »Številni publicisti v emigraciji so svarili pred novo varianto, ko naj bi bil zavod pod absolutnim vplivom domovine, ker Cerkev tam ni svobodna. V emigracijskih listih je bilo opozarjano na to, da more biti le svobodna slovenska Cerkev lastnik in porok za svoboden zavod v Rimu.« (Jurčec 1973, 2)

V prispevku *Nekaj pripomb o Sloveniku* Jurčec pokaže na prepad med mnenji Ljubljane in antikomunistično politično emigracijo z navedkom besed ljubljanskega stolnega kanonika dr. Janeza Kraljiča (po drugi svetovni vojni je našel zatočišče v Kaliforniji), ki je ponavljal: »Iz domovine so nad 20 let sramotilno govorili o domobrancih in natolcevali nas emigrante, da smo bili kvizlingi in kolaboracionisti nacizma, sedaj pa naj prav tem damo podporo za zavod, ki bo povrh še pod kontrolo partije v Ljubljani. Jaz za Slovenik ne dam ničesar ...!« (Jurčec 1973, 2) Svoj pomislek je Jurčec zaključil z vprašanjem: »Ali ne bi kazalo to vzdušje zatreti in počakati na čas, ko bi mogel svoboden slovenski pontifikalni zavod v Rimu nositi ponosno ime škofa Gregorija Rožmana, največjega branivca slovenskega katolicizma v dobi komunistične revolucije?« (1973, 2)

Njegov članek je odmeval tako v Argentini kot v Združenih državah Amerike. V ZDA je obsežno pismo, v katerem je izrazil svoje pomisleke, objavil prof. Janez Grum in s tem sprožil zelo živahno dopisovanje ter izmenjavanje mnenj (Grum 1969, 2). Po Grumovem mnenju bi bil zavod smiseln v času do druge svetovne vojne, ne pa po njej, saj so mnogi pobudniki zavoda računali, da ga bodo financirali predvsem izseljenci, o katerih pa med samimi Slovenci v Rimu niso bila vsa mnenja pozitivna in so do njih imeli podcenjujoč odnos. Dvome so vzbujali posamezniki med podporniki Slovenika, ki so po letu 1945 zapustili Slovenijo, a so se nato začeli pogostokrat vračati domov in so tam celo preživljali letne počitnice. Pomisleki so bili o nevtralnosti slovenskega zavoda, saj so bili izseljenci prepričani, da bodo v zavod oz. na študij v Rim odhajali le tisti, ki jim bo slovenski režim to dovolil in bodo za dovoljenje plačali določeno ceno oz. se zavezali k sodelovanju z domačimi oblastmi. Po pričevanju študentov, ki so v Rim odhajali iz Slovenije in so za to potrebovali potni list, se je to v resnici tudi dogajalo in so bili, preden so dobili dovoljenje za potovanje,

povabljeni na »pogovore«. <sup>9</sup> V posebnih uradih so se morali na pogovore javljati, tudi ko so prihajali domov na počitnice ali obiske.

Pomisleki so se javljali glede osebja, ki je imelo naloge pri poslovanju zavoda. Ko je bil leta 1971 objavljen letopis *Cerkev na Slovenskem*, <sup>10</sup> je bil v njem naveden dr. Vladimir Truhlar kot duhovni voditelj zavoda. Za mnoge je bil moteča osebnost in zlasti med slovenskimi izseljenci po svetu je zaradi svojih knjig vzbujal nezaupanje. Grum je pomisleke o primernosti Truhlarjevega sodelovanja s Slovenikom izrazil že v letu 1969, tj. kmalu po blagoslovu temeljnega kamna (Grum 1969, 2). Zmotil ga je namreč članek prof. Truhlarja v tržaški *Mladiki* aprila 1966 z naslovom *Skupne globine*. Moteče je bilo iskanje skupnih globin z nosilci revolucije na Slovenskem in njihovimi ideologi, na primer z Josipom Vidmarjem in Edvardom Kocbekom. Slednji je v svojem dnevniku *Tovarišija*, ki je ravno takrat zagledal luč sveta, opravičeval in zagovarjal umor prof. dr. Lamberta Ehrlicha in bana Marka Natlačena, zdaj pa naj bi po razumevanju V. Truhlarja imel iste duhovne globine kot žrtve revolucionarnega nasilja. Rezultat takšnega Truhlarjevega razumevanja stvari je bila njegova samopredstavitve v publikaciji *Sul mondo d'oggi*, ki jo je izdal leta 1967. Truhlar je v njej zapisal stavek, ki je bil za slovenske izseljence moteč: »V pozitivnih temeljnih tendencah današnjega krščanstva in marksizma je neka skupna substanca[.]« (Grum 1969, 2) Šlo je za komunistom všečno pisanje, ki pa je vzbujalo številne pomisleke in dvome o primernosti takšnega učitelja za duhovnega voditelja v nastajajočem zavodu. Grum zapiše: »Zelo pa dvomim pri tem, da je sv. oče Pavel VI., ki je blagoslovil vogelni kamen za Slovenik, potrnil tudi Truhlarjevo iskanje skupnih globin z marksizmom.« Spraševal se je tudi o primernosti gledanja na Kocbekovo duhovnost, kajti pri tem je Truhlar popolnoma zanemaril veliko Kocbekovo soodgovornost »za strahotno komunistično nasilje in za njegovo usodno ideološko zvodništvo pred vojsko in med njo«. Po Grumovem mnenju so imeli prav uredniki

9 O tem je bilo povedanih več pričevanj v letu 2022, ko je bila predstavljena knjiga *Rimljan s slovenskim srcem. Ob stoletnici rojstva ddr. Maksimilijana Držičnika* (Celje: Mohorjeva družba) in so na predstavitvah sodelovali nekdanji študentje v Sloveniku.

10 Šlo je za prvi letopis, ki je predstavil celotno Katoliško cerkev na Slovenskem, njeno organiziranost, nosilce služb in druge vidike njenega življenja. V prvem delu je orisano osrednje vodstvo Katoliške cerkve v Vatikanu in nato še Cerkev v Jugoslaviji. V vodstvu Slovenskega zavoda so bili: dr. Maksimilijan Jezernik (rektor od 4. 1. 1965), vicerektorja dr. Janez Vodopivec in Jošt Martelanc, spiritual dr. Vladimir Truhlar in ekonom dr. Anton Legiša. V zavodu je stanovalo 15 študentov. Za redno poslovanje zavoda sta delovala še disciplinska komisija in gospodarski svet.



slovenskih publikacij v Argentini, ki so zavrnilo objavo Truhlarjevih besedil, s katerimi je želel Kocbeku odpreti vrata v delovanje Slovenske kulturne akcije v Argentini. Močne dvome o ustrezni naravnosti ustanove in njenega vodstva je vzbujal odnos vodstva Slovenika do škofa Gregorija Rožmana, ki je bil med izseljenci zelo spoštovan in cenjen. Tak slovenski zavod, ki naj bi pomagal pri brisanju razlik med slovenskimi političnimi begunci po svetu in komunističnim režimom v Sloveniji, je bil za del slovenskih izseljencev nepotreben. Ob tako zastavljenem poslanstvu zavoda in njegovih voditeljih so nekateri izseljenci imeli zadržke, dvome in tudi zaskrbljenost. Šlo je seveda za pomisleke, ki so bili rezultat gledanja velikega dela slovenskih izseljencev, v prvi vrsti intelektualcev, na politične razmere na Slovenskem in na oblast, ki se je do tega dokopala z nasiljem in popolno eliminacijo političnih nasprotnikov. Med mnogimi izseljenci je veljalo prepričanje, da se je partiji uspelo infiltrirati v vse strukture, tudi cerkvene, in da so bili ljudje, ki so imeli redne stike s Slovenijo, tako ali drugače povezani s političnimi in policijskimi strukturami. Zato jim ni bilo mogoče zaupati (Gaber 1968, 2; Grum 1969, 2).

Na pomisleke je odgovoril prorektor Slovenika dr. Maksimilijan Jezernik (Jezernik 1969b, 2) in odgovor posredoval župniku pri Sv. Vidu v Clevelandu v Ohio, Louisu Bazniku, ki je vodil ameriški odbor za gradnjo Slovenika in se udeležil blagoslova vogelnega kamna. Baznik je nato Jezernikovo pismo poslal v objavo dnevniku *Ameriška domovina*, kjer je bilo objavljeno Grumovo besedilo. Kot neutemeljenega je zavrnil očitek, da bi vodstvo Slovenika imelo poniževalen odnos do slovenskih poveljnih beguncev. Zavrnil je tudi navedbo, da je zavod organiziral počitnice v Sloveniji. To so delali posamezniki; mnogi med njimi so jugoslovanski državljani. Kdo bo šel na študij v Rim, so, po zatrjevanju dr. Jezernika, odločali izključno škofje, ki so jih pošiljali, in pri tem politične oblasti niso imele nobenega vpliva. Glede drugih pomislekov, ki so zadevali posameznike, »pa seveda ne morem odgovarjati«, je zapisal dr. Jezernik in s tem dvome o primernosti Truhlarja za duhovnega voditelja v novem zavodu preložil na medosebno raven (Jezernik 1969b, 2).

Svoje dvome o neodvisnosti zavoda v Rimu od slovenske politike je prof. Grum izražal še kasneje. 18. in 19. julija 1972 je v *Ameriški domovini* objavil daljši prispevek pod naslovom *Slovenik z druge plati* in v njem kritično ovrednotil vlogo Truhlarja v delovanju Slovenika (Grum 1972a;



Grum 1972b). Kritično je analiziral Truhlarjevo knjigo *Katolicizem v poglobitvenem procesu*, ki je izšla leto pred tem kot knjiga v redni zbirki Družbe sv. Mohorja v Celju. Politični vrhovi v Sloveniji so knjigo sprejeli z odobravanjem, Truhlarju omogočili obsežen intervju v časopisu *Delo* in ga povabili, da je na Univerzi v Ljubljani predaval o krščanskem in marksističnem humanizmu. Grum je Truhlarja predstavil kot manj ustreznega za spirituala v duhovniškem zavodu. »Ne zid ne stavba Slovenskega zavoda, pa tudi ne sama bližina sv. očeta in sv. Petra ne oblikujejo mladih slovenskih duhovnikov, ki pridejo v ta zavod. Oblikujejo jih živi ljudje, ki predstavljajo vodstvo zavoda. In v duhovnih zavodih je tako, da je individualno najmočnejši spiritual, zlasti če ima nimbus učenega teologa, kot ga ima p. Truhlar.« (Grum 1972b, 3) 15. avgusta 1972 je časopis *Sij slovenske svobode* iz Buenos Airesa objavil daljši pregled podobno kritičnih zapisov ter poročilo zaključil s pripombo: »Ob tem opozorilo naj se zamislijo vsi, ki tako vneto silijo verne Slovence v svobodnem svetu, naj vendar že zbero še nekaj sto tisoč dolarjev za rimsko vzgajališče bodočih Truhlarjevih verskih in narodnih herezij[.]« (Humar 1973, 2) Takšna stališča so budila nemalo začudenja med Slovenci v zamejstvu in tudi po svetu; vtis je bil, da nekateri *a priori* nasprotujejo cerkvenemu zavodu v Rimu in da so jim vprašanja vodstva le povod za to.

Zdi se, kot da bi morali dvomi in pomisleki utihniti ob dogajanju ob otvoritvi zavoda junija 1973 in ob njegovi vključitvi med papeške zavode. Pisatelj Alojz Rebula, ki je imel ob otvoritvi slavnostni govor, je med drugim dejal: »Danes je v Rimu nič manj kot 108 cerkvenih narodnih zavodov. In če so tu zastopani Armenci in Abesinci, Filipinci in Litovci, Mehikanci in Ukrajinci, Madžari in Hrvati, more danes Slovenec ugovarjati ustanovitvi Slovenika samo iz nacionalnega mazohizma. Takšna slovenska prisotnost v metropoli krščanstva more biti le eno od znamenj naše zgodovinske doraslosti.« (Pirc 2010, 36; Pod okriljem Sv. sedeža 1973) Vendar so se pomisleki oglašali še naprej in so vsaj pri kakšnem od izseljencev prispevali, da se ni odločil za podporo.

Tako na stališča *Sija* kot na poglede prof. Gruma je v obsežnem prispevku z naslovom *Ali je slovenski Cerkvi potreben Slovenik* odgovoril dr. Kazimir Humar (1915–2001), slovenski duhovnik, publicist in narodno-kulturni organizator v Gorici (Humar 1973, 2). Kot študent na univerzi Gregoriana v Rimu v letih od 1936 do 1941 je moral bivati v Lombardskem



zavodu in videl razkropljenost slovenskih študentov po raznih narodnih kolegijih in samostanih. Imeli niso nič, kar bi jih povezovalo, in ne kraja, kjer bi se lahko zbirali. Iz izkušnje Slovencev na Goriškem in Tržaškem je zatrdil, da je tak zavod v Rimu za Slovence ne le koristen in potreben, temveč nujen »kot vernikom in kot Slovencem«. »To potrebo utemeljujemo iz lastnih izkušenj iz časov fašizma in iz časov po fašizmu kakor tudi iz našega sedanjega stanja kot narodne manjšine,« je dodal Humar. Odgovoril je tudi na dvome o vodstvu kolegija in se distanciral od nekaterih idej dr. V. Truhlarja, ki je bil njegov študijski tovariš v Rimu (Humar 1973, 2).

## 6 Stališče slovenskih škofov

Na dvome so odgovarjali slovenski rojaki v Združenih državah Amerike, med temi je bila vrsta duhovnikov, ki so poznali pomen narodnega cerkvenega zavoda v Rimu. Da bi pomirili dvome in pomisleke med slovenskimi izseljenci, so slovenski škofje v Združene države in Kanado poslali ljubljanskega pomožnega škofa dr. Stanislava Leniča, ki je bil v tistem času ravnatelj slovenskega dušnega pastirstva med izseljenci. Septembra in oktobra 1969 je obiskal številne slovenske skupnosti v obeh državah, imel bogoslužna srečanja in predavanja ter bolj in manj uradna srečanja s cerkvenimi predstavniki. Časopis *Ameriška domovina* je sproti poročal o Leničevem programu obiskov in srečanj, zato je bila škofova poslovilna beseda namenjena prav njemu. Med rojaki je želel spodbuditi podporo za dva projekta, ki sta bila takrat v središču pozornosti slovenske skupnosti doma in po svetu. Šlo je za gradnjo slovenskega zavoda v Rimu in za dokončanje slovenske kapele v ameriškem narodnem svetišču Marije Brezmadežne v Washingtonu, D. C. O namenih njegovega obiska so bili Slovenci predhodno obveščeni. Ob slovesu od Združenih držav je škof Lenič rojakom namenil daljšo poslanico in jo naslovil *Vsem dragim bralcem Ameriške domovine* (Lenič 1969, 2). O ustanovitvi in gradnji slovenskega zavoda v Rimu je zapisal, da gre pri tem za skupno slovensko stvar:

Govoril sem Vam o tem, da je to zares naša skupna slovenska zadeva, zadeva slovenske Cerkve doma in na tujem. Naj bi res dobili tudi Slovenci v Rimu svojo hišo, ki si jo bomo sami zgradili, in naj bi predstavljala tam naš narod med vsaj 50 drugimi narodi, ki že imajo takšne zavode v središču krščanstva. Služil bo ta zavod vzgoji

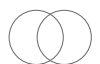


in izobrazbi mladih slovenskih duhovnikov iz domovine in tujine, obenem pa naj bi nam bil vsem Slovencem, ko bi prihajali v Rim, nekako domače ognjišče. Skušal sem odstraniti pomisleke nekaterih proti takemu zavodu. Na splošno moram reči, da sem naletel na tako veliko razumevanje, kakršnega nisem pričakoval. (Lenič 1969, 2)

Prijazne besede je namenil darovalcem za Slovenik in se jim zahvalil v imenu vseh petih slovenskih škofov. »Sam se še posebno zahvalim vsem tistim darovalcem, ki so velikodušno dali svoje darove ob mojem obisku v ta namen.« Pri tem je navedel enega od slovenskih izobražencev, s katerimi se je srečal: »Slovenski Cerkvi smo dolžni vse, dala nam je vero, dala nam je kulturo. Če bi ne bilo Cerkve na Slovenskem, bi bilo stanje povsem drugačno. Če danes vidimo, da je Slovenski zavod življenjskega pomena za Cerkev v Sloveniji in za Slovence po svetu, je dolžnost hvaležnosti nas vseh do slovenske Cerkve, da ji pri tej njeni nameri pomagamo. Saj vemo, kaj nam je tudi v zdomstvu pomenil in nam še pomeni slovenski duhovnik.« Na temelju srečanj in pogovorov je bil škof Lenič prepričan, »da boste radi še naprej podprli to našo skupno zadevo« (Lenič 1969, 2).

S podobnim namenom je med slovenske rojake v Združene države in v Kanado že avgusta in septembra 1968 odšel takratni lavantinsko-mariborski škof dr. Maksimilijan Držečnik, ki je s svojo potjo želel predvsem navdušiti rojake za češčenje Božjega služabnika škofa Antona Martina Slomška in zbirati sredstva za gradnjo novega poslopja bogoslovnega semenišča v Mariboru. Škofov obisk so načrtovali in pripravili duhovniki, ki so izhajali z ozemlja lavantinsko-mariborske škofije. Škof Držečnik je imel priložnost, da se je srečal s številnimi slovenskimi rojaki ter spoznal cerkvene in druge ustanove, ki so jih postavili rojaki. Obiskal je vrsto škofij, kjer so delovali slovenski duhovniki, redovniki in redovnice, ter se srečal z več škofi, ki so sprejeli slovenske begunce ter jim omogočili organiziranje verskega in narodnega življenja (Držečnik 1968, 4).

Da bi zavrnil pomisleke izseljencev, poudaril lojalnost oblastem v domovini in podčrtal pomen sprejema Slovenika med papeške ustanove, je nadškof Jožef Pogačnik ob dogodkih junija 1973, kakor je v komentarju zapisala *Družina*, »v Rimu ob različnih priložnostih poudarjal, da je Slovenik izrazito verska ustanova, v kateri ne bo prostora za nobena



politična prerivanja s te ali one strani. Sveti sedež pa bo s svoje strani gotovo držal roko nad Slovenikom ter bdel nad duhom, ki veje v njem. Pa tudi vsaka personalna sprememba, vsako novo imenovanje v vodstvu bo moralo iti skozi pristojne urade Svetega sedeža. Vse to, menimo, je zadostno jamstvo, da lahko na bodočnost Slovenika gledamo brez bojazni.« (Pod okriljem Sv. sedeža 1973)

## 7 Zbiranje sredstev

Razmere, v katerih je živela Cerkev na Slovenskem, niso omogočale, da bi se sredstva za zavod zbirala najprej na Slovenskem. Zato so pobudniki računali najprej na pomoč iz zahodnega sveta, predvsem iz Združenih držav Amerike in Kanade. Med njimi so bili posamezniki in ustanove, slovenske župnije in združenja, ki so se zavezali, da bodo prispevali določena sredstva. Računali so tudi na podporo ameriških škofov, v katerih so delovali slovenski duhovniki ali so bili člani njihovih skupnosti slovenskega porekla. Na spominski plošči, ki je bila postavljena ob blagoslovitvi zavoda 19. junija 1973 in se nahaja v njegovem preddverju, so zato upravičeno zapisane besede: »Slovenci širom po svetu hvaležni za dar vere ob 1200-letnici pokristjanjenja izročajo Slovenik slovenskemu narodu, da bi mu hranil naprej v prihodnost plamen evangelija in luč kulture.« Sredstva za začetek delovanja zavoda so bila zbrana predvsem v vrstah Slovencev po svetu.

Za bolj urejeno zbiranje sredstev so bili izbrani posamezniki ali ustanovljeni odbori, ki so bili gonilna sila pri spodbujanju. Med ameriški duhovniki je to vlogo prevzel msgr. Louis Baznik, dolgoletni župnik pri Sv. Vidu v Clevelandu, nazadnje pa v župniji Sv. Kristine v Euclidu v Ohio (*Sporočila slovenskih škofij* 1993, 12). Za vzhodno obalo ZDA je bil ustanovljen poseben pododbor, ki je organiziral zbiranje sredstev; za njegovo ustanovitev so se posebej zavzeli rojaki v Washingtonu, D. C. Poseben odbor je bil ustanovljen še za Kanado; vodil ga je duhovnik torontske nadškofije Franc Turk (O delu za duhovniški dom »Slovenik« 1969). Slovenski tisk v Združenih državah Amerike je nato redno poročal o prispevkih, ki so jih darovali posamezniki, združenja, župnije in druge cerkvene ustanove. Poročila o zbranih sredstvih je za tisk, predvsem za dnevnik *Ameriška domovina*, pripravljala msgr. Louis Baznik.





Načrtno so začeli akcijo za zbiranje sredstev konec leta 1967, čeprav se je o novem zavodu govorilo že prej in so se posamezniki že takrat odločili za podporo. Januarja 1968 so zbiralci lahko sporočili, da je bilo zbranih že 70.000 dolarjev in da je bilo s tem mogoče kupiti zemljišče in plačati pripravo načrtov (Baznik 1968, 2). Objavljeni seznam dobrotnikov zavoda kaže, da so nekateri posamezniki zavodu darovali več tisoč dolarjev, večina pa okoli sto. Med mnogimi je izstopal župnik slovenske župnije Sv. Križa v Bridgeportu v Connecticutu, dr. Andrej Farkaš.<sup>11</sup> Zaradi rušenja cerkve in župnišča, kar je bilo predvideno zaradi širitve mesta, je 10.000 dolarjev, ki jih je dobil kot odškodnino, namenil za Slovenik. Prepričan je bil, da bo sicer vsa odškodnina pristala v tamkajšnji škofijski blagajni in bo namenjena za druge ustanove (Hajnšek 1969, 2).

Združenje slovenskih duhovnikov v Združenih državah in Kanadi je julija 1968 pripravilo redno srečanje v Lemontu in obravnavalo vprašanja, povezana z gradnjo slovenske kapele v Washingtonu in slovenskega zavoda v Rimu. Sestanka se je udeležilo 27 duhovnikov, med njimi vodja ameriškega odbora za podporo Sloveniku msgr. Louis Baznik, ravnatelj slovenskih duhovnikov med izseljenci msgr. Ignacij Kunstelj in prorektor zavoda dr. Maksimilijan Jezernik. Sklenili so z vsemi močmi podpreti obe ustanovi in se tudi drugače vključiti v postavitev slovenskega zavoda v Rimu. Združenje slovenskih duhovnikov je bilo ustanovljeno leta 1959 po smrti škofa dr. Gregorija Rožmana z namenom, da bi ohranjalo spomin nanj in skrbelo za krepitev slovenskih vrednot v svetu (Šuštaršič 1968, 2).

Ena od pobud, ki je odmevala med Slovenci po svetu, je bila, da bi bila v zavodu kakšna obeležba ljubljanskega škofa dr. Gregorija Rožmana, ki je v svojem času zelo čutil pomanjkanje takšne ustanove v Rimu. Pričevanja, ki jih je o tem prinesel slovenski izseljenski tisk, so bila zelo zgovorna. F. Gaber je zapisal škofove besede: »Kako bi potrebovali slovenski zavod v Rimu, da bi nekdo zastopal naše interese pri Sveti stolici.« (Gaber 1968, 2) V njegovem času na čelu ljubljanske škofije je bilo vprašanje slovenskega

---

11 Dr. Andrej Farkaš (1908, Križevci pri Ljutomeru–1967, Bridgeport) je leta 1923 vstopil v salezijansko skupnost in bil leta 1934 posvečen v duhovnika. Ob koncu druge svetovne vojne se je umaknil v tujino, kjer je najprej deloval v Italiji in po letu 1947 v Združenih državah Amerike. Postal je duhovnik škofije Bridgeport in oskrboval slovensko župnijo Sv. Križa v istem mestu. Umril je v avtomobilski nesreči. Ob 10-letnici smrti so mu v novi cerkvi Sv. Križa v Fairfieldu postavili spominsko ploščo (Gržinčič 1968, 2).



zavoda v Rimu tema pogovorov ob različnih priložnostih. V študijskem letu 1933/34 je v delovanju Teološke fakultete v različnih krogih potekala razprava o tem, da bi po zgledu drugih narodov tudi Slovenci dobili v Rimu teološki zavod, kjer bi v času specialističnega študija lahko bivali slovenski študentje. Med izseljenci sta se pojavila dva konkretna predloga: oprema ene od sob, ki bi se lahko imenovala »Rožmanova soba«, bi bila lahko priskrbljena s sredstvi, ki bi bila darovana v ta namen. Druga pobuda je bila, da bi se sredstva zbirala za poseben sklad, iz katerega bi se podeljevala štipendija za študij – imenovala bi se »Rožmanova štipendija«. Seveda ni bilo pričakovati, da bi se sredstva za ta namen zbirala med Slovenci v domovini, temveč predvsem med tistimi rojaki, ki so poznali škofa Rožmana in cenili njegovo delo. Izseljenci so kmalu opazili, da takšni pobudi v Rimu niso namenjali veliko pozornosti in da so se raje izogibali omenjanju škofa Gregorija Rožmana (Grum 1969, 2).

Za slovenski zavod so šla sredstva, ki so preostala od sredstev, namenjenih za postavitev kapele Marije Pomagaj v ameriškem narodnem svetišču Marije Brezmadežne v Washingtonu, D. C. Odbor, ki je usklajeval postavitev kapele, je del preostalih sredstev namenil za Slovenik in nato ustanovil »Pomožni odbor za Slovenik v vzhodni Ameriki«, v katerega so bili vključeni ugledni člani te skupnosti: Florijan Bevec, Ciril Mejač, Konrad Mejač in Vladimir Pregelj (Pomožni odbor 1972). Ko so leta 1972 izdali znamko, so dobiček od prodaje namenili za Slovenik.

## Sklep

Narodni cerkveni zavodi v Rimu, ki so bili vključeni med papeške ustanove, so bili vedno izraz organiziranosti in zrelosti Cerkve v določeni državi, njene samozavesti in skrbi za ustvarjanje okolja, kjer so duhovniki na specialističnem študiju ali že v začetnem obdobju teološkega študija lahko bivali in imeli ustrezne pogoje za intelektualno delo. Navadno so takšne ustanove služile tudi romarjem tiste narodnosti, ki so prihajali na grob sv. Petra. Med Slovenci se je ideja za takšno ustanovo oblikovala skladno z dozorevanjem ideje o samostojni slovenski narodnosti in Cerkve v njej. Če je v času vključenosti v habsburško monarhijo bila tudi Cerkev v organizacijskem pogledu del katoliške skupnosti celotne monarhije in je v času skupne južnoslovanske države sestavljala katoliško skupnost na njenem



ozemlju, so se v skladu z dozorevanjem želja po samostojni narodni državi začele oblikovati tudi ideje in pobude, ki bi bile izraz samostojnega narodnega življenja in mesta Cerkve v njem. Rimski papeški zavodi so se oblikovali po narodnostni in teritorialni pripadnosti. V Kraljevini Jugoslaviji je še živela ideja o skupnem rimskem zavodu, v katerem bi imeli možnost bivanja in študija katoličani z ozemlja monarhije. Kmalu se je pokazalo, da to ne bo delovalo in da bo najbolje misliti na lastno rimsko ustanovo. Ideja je dobila zlasti močno podporo med Slovenci zunaj Slovenije, ki so imeli izkušnjo zdomstva in so v Rimu iskali kraj, kjer bi se čutili doma in sprejete ter hkrati varne pred nadlegovanjem s strani jugoslovanskih državnih ustanov. Ideja o samostojnem narodnem zavodu je zaživela med slovenskimi duhovniki in bogoslovci, ki so zaradi vojne in nato novih razmer po koncu druge svetovne vojne v Rimu našli zatočišče in so se imeli možnost primerjati z drugimi narodnostmi, ki so v Rimu že imele svoje ustanove. Ker ni bilo mogoče računati na sredstva, ki bi jih prispevala cerkvena občestva iz Slovenije, so se pobudniki in nato uresničevalci zamisli ozirali predvsem na slovenske izseljence v Združenih državah Amerike in v Kanadi. Prav med njimi pa so se oblikovali dvomi o popolni neodvisnosti zavoda in njegovega vodstva od slovenskih političnih oblasti, čeprav so slovenski škofje kaj takšnega izključevali.

## **Kratica**

**NŠAM** Nadškofijski arhiv Maribor



## Reference

### Arhivski vir

NŠAM, dopisi, Pr. 27/59.

### Ostale reference

- Baznik, Louis.** 1968. Zbirka za Slovenik se je začela. *Ameriška domovina*, št. 22 (31. 6.): 2.
- . 1972. Izlet v Rim in v Slovenijo. *Ameriška domovina*, št. 240 (13. 12.): 3.
- Benedik, Marko.** 2010. *Delovanje slovenskih duhovnikov v Rimu v 20. stoletju*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Benedik, Metod.** 2010. Znanstvena dejavnost Slovenika. V: Škulj 2010, 117–145.
- Cerkev na Slovenskem.** 1971. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.
- Delo za Slovenik v Rimu.** 1969. *Družina*, št. 9 (4. 5.): 4.
- Držecnik, Maksimilijan.** 1968. Mariborski škof pripoveduje. *Družina*, št. 20 (20. 10.): 4.
- Gaber, Francis.** 1968. Slovenik in škof Rožman. *Ameriška domovina*, št. 88 (2. 5.): 2.
- Grum, Janez.** 1969. Slovenski zavod v Rimu – nekaj drugačnih pogledov. *Ameriška domovina*, št. 124 (25. 6.): 2.
- . 1972a. Slovenik z druge strani. *Ameriška domovina*, št. 136 (18. 7.): 2–3.
- . 1972b. Slovenik z druge strani. *Ameriška domovina*, št. 137 (19. 7.): 2–3.
- Gržinič, Jerko.** 1968. V Farkašev spomin. *Ameriška domovina*, št. 77 (17. 4.): 2.
- Hajnshek, Odilo.** 1969. Zdaj gre za res – Temeljni kamen za Slovenik je blagoslovljen. *Ameriška domovina*, št. 119 (18. 6.): 2.
- Humar, Kazimir.** 1973. Ali je slovenski Cerkev potreben Slovenik. *Ameriška domovina*, št. 10 (15. 1.): 2.
- Jezernik, Maksimilijan.** 1969a. Finančno poročilo gradbenega fonda Slovenika v Rimu. *Ameriška domovina*, št. 18 (27. 1.): 3.
- . 1969b. Prorektor Slovenika odgovarja na »drugačne poglede«. *Ameriška domovina*, št. 166 (29. 8.): 2.
- Jurčec, Ruda.** 1973. Nekaj pripomb o Sloveniku. *Sij slovenske svobode*, št. 2 (20. 2.): 2.
- Klinec, Rudolf.** 1973a. Slovenski zavod v Rimu slovesno odprt. *Ameriška domovina*, št. 134 (16. 7.): 2. [Ponatis članka iz *Katoliški glas*, št. 26 (28. 6.): 1–2.]
- . 1973b. Srečanje s sv. očetom v baziliki sv. Petra. *Katoliški glas*, št. 26 (28. 6.): 1.
- Kunstelj, Ignacij.** 1969. Slovenik – kulturna ustanova. *Ameriška domovina*, št. 25 (5. 2.): 2.
- Kužnik, Jože.** 2015. In memoriam: Msgr. ddr. Maksimilijan Jezernik (1922–2015). *Družina*, št. 19 (10. 5.): 14.
- Lenič, Stanislav.** 1969. Vsem dragim bralcem Ameriške Domovine. *Ameriška domovina*, št. 196 (13. 10.): 2.
- M. J.** 1969. Slovenska cerkev pri Sloveniku v Rimu. *Ameriška domovina*, št. 83 (27. 3.): 2.
- Merlak, Ivan.** 1969. Pristrčno srečanje z očetom. *Družina*, št. 10 (18. 5.): 1, 12.
- Merlak, Ivan, in Drago Klemenčič.** 1973. Slovenik v Rimu je dobil naslov »papeški zavod«. *Družina*, št. 25 (1. 7.): 1–2.
- Msgr. I. Kunstelj je odstopil kot tajnik komisije za izseljence.** 1970. *Ameriška domovina*, št. 50 (12. 3.): 1.
- Nekak vmesni Slovenicum.** 1971. *Sij slovenske svobode*, št. 4 (31. 3.): 6.



- Nova večerja pri Cvrlju.** 1969. *Sij slovenske svobode*, št. 17 (31. 12.): 4.
- O delu za duhovniški dom »Slovenik«.** 1969. *Ameriška domovina*, št. 158 (19. 8.): 3.
- Pacek, Dejan.** 2022. Slovenik – postojanka slovenstva v središču krščanstva. *Mohorjev koledar 2023*: 56–60.
- Petindvajsetletnica Papeškega slovenskega zavoda Slovenik.** 1988. Rim: Urbaniana University Press.
- Pirc, Jožko.** 2010. Zgodovina papeškega slovenskega zavoda v Rimu. V: Škulj 2010, 9–68.
- Pod okriljem Sv. sedeža.** 1973. *Družina*, št. 25 (1. 7.): 1.
- Podprimo Slovenik.** 1973. *Ameriška domovina*, št. 35 (19. 2.): 2.
- Pogačnik, Jožef.** 1968. Pismo ljubljanskega nadškofa dobrotnikom Slovenika. *Ameriška domovina*, št. 246 (20. 12.): 17.
- Pomožni odbor za Slovenik.** 1972. *Ameriška domovina*, št. 238 (11. 12.): 2.
- Slovenik 4.** 1992 Ljubljana: Družina.
- Slovenik 5.** 1988. Rim: Urbaniana University Press.
- Slovenik 6.** 1992. Rim: Papeški slovenski zavod.
- Sporočila slovenskih škofij.** 1993. Št. 12: 12, 47.
- Škulj, Edo, ur.** 2010. *Ob petdesetletnici Papeškega slovenskega zavoda v Rimu*. Ljubljana: Družina.
- Štorman Vreg, Andreja, ur.** 2022. *Rimljan s slovenskim srcem: Ob stoletnici rojstva ddr. Maksimilijana Jezernika*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Šuštaršič, Janez.** 1968. Sestanek Zveze slovenskih duhovnikov v Ameriki in Kanadi. *Ameriška domovina*, št. 140 (23. 7.): 2.
- Vogrin, Jože.** 1972a. Slovenik in zavod »Ilircev«. *Ameriška domovina*, št. 135 (17. 7.): 2.
- . 1972b. Slovenski novomašniki v Rimu. *Ameriška domovina*, št. 240 (13. 12.): 2.
- . 1972c. »Sij« smatra Slovenik za obroben in ne zelo potreben ... *Ameriška domovina*, št. 229 (28. 11.): 2.
- Za izseljensko nedeljo.** 1960. *Ameriška domovina*, št. 226 (23. 11.): 2.
- Za kroniko Slovenika: Na večerji pri Cvrlju.** 1969. *Sij slovenske svobode*, št. 6 (15. 7.): 1, 3.





*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.

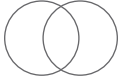
Ljubljana: Teološka fakulteta, 2018. 200 str.

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)



*Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)*  
*Besedilo prejeto Received: 4. 10. 2023; Sprejeto Accepted: 9. 11. 2023*  
UDK UDC: 27-242.4  
DOI: 10.34291/Edinost/78/02/Skralovnik  
© 2023 Skralovnik & Ditmajer CC BY 4.0

Samo Skralovnik in Nina Ditmajer

## Ravnikar-Zupanov pozabljeni prevod Pentatevha

*Ravnikar-Zupan's forgotten  
translation of the Pentateuch*

**Izvleček:** Prispevek odgovarja na ključna vprašanja o Ravnikar-Zupanovem prevodu Pentatevha: zakaj je ostal v rokopisu, kdaj je nastal in kdo je njegov prevajalec. Prevod je najprej umeščen v širše družbeno-kulturne razmere s predstavitvijo odnosa Katoliške cerkve do prevajanja Svetega pisma v prvi polovici 19. stoletja in osvetlitvijo delovanja državne in cerkvene cenzure. Z ovrednotenjem korespondence med člani Zoisovega kroga, ki so sodelovali pri nastanku prevoda, sta naslovljeni vprašanji avtorstva in letnice nastanka prevoda. V nasprotju z dosedanjo prakso, ki prevod obravnava kot Ravnikarjev, je pokazano, da je pravilneje govoriti o Ravnikar-Zupanovem prevodu, saj je iz pisem med Kopitarjem, Zupanom in Zoisom razvidno, da Ravnikar Pentatevha ni v celoti prevedel sam. Iz pisem še sledi podatek, da je bil celoten prevod Pentatevha končan novembra 1812. V zadnjem delu članka je z analizo nekaj vrstic prvega poglavja Prve Mojzesove knjige obeh različic rokopisa pokazano, da je rokopis R1 odvisen od Japelj-Kumerdejevih prevodnih rešitev in jih večinoma v celoti ali deloma povzema, mestoma tudi Dalmatinove. Nakazano je, da v primeru rokopisa R1 prevajalca nista prevajala povsem na novo, temveč sta, podobno kot njuni sodobniki, prirejala svetopisemsko besedilo že obstoječih prevodov. Podobno, a v manjši meri in v večji odvisnosti od Dalmatina velja za rokopis R2, ki izkazuje tudi specifične jezikoslovne značilnosti, razvidne v natisnjenih Ravnikarjevih knjigah.

**Ključne besede:** Sveto pismo, prevajanje Svetega pisma, Matevž Ravnikar, Jakob Zupan, Pentatevh, Jernej Kopitar, Wolf (škof), Slomšek (škof), janzenizem, jezikovna analiza

**Abstract:** *The paper answers the key questions regarding Ravnikar-Zupan's translation of the Pentateuch: why it remained in the manuscript, when it was translated and who is its translator. The translation is first placed in the wider socio-cultural situation by presenting the attitude of the Catholic Church towards the translation of the Bible in the first half of the 19th century and shedding light on the functioning of state and church censorship. By evaluating the correspondence between the members of Zois's circle who participated in the creation of the translation, the questions of authorship and the year of creation of the translation are addressed. In contrast to the current practice, which addresses the translation as Ravnikar's, it is shown that it is more correct to speak of Ravnikar-Zupan's translation, since it is clear from the letters between Kopitar, Zupan and Zois that Ravnikar did not translate the Pentateuch himself. The letters also show that the entire translation of the Pentateuch was completed in November 1812. In the last part of the article, by analysing a few lines of the first chapter of the Genesis in both versions of the manuscript, it is shown*

*that the R1 manuscript depends on Japelj-Kumerdej's translation solutions, which mostly fully or partially summarizes it, and also on Dalmatin's translations solutions. It is indicated that in the case of manuscript R1, the translators did not start from scratch, but rather, similar to their contemporaries, adapted the biblical text of already existing translations. The same applies to manuscript R2, but to a lesser extent and with a greater dependence on Dalmatin, which also exhibits specific linguistic characteristics evident in Ravnika's printed books.*

**Keywords:** Bible, translation of the Bible, Ravnika Matevž, Zupan Jakob, Pentatevh, Kopitar Jernej, Wolf (bishop), Slomšek (bishop), Jansenism, linguistic analysis

## Uvod

Rokopis Ravnika jevega oz. Ravnika-Zupanova previda Pentatevha hrani Arhiv Republike Slovenije pod signaturo *SI AS 987 Ravnika Matevž*. Različni viri navajajo, da prevod obsega 554 oštevilčenih strani rokopisa (Vogrič 2007, 22; *Biblije na Slovenskem* 1996, 174) v velikosti (približno) 24 x 20 cm.<sup>1</sup> Podatek glede števila strani ni točen in verjetno izvira z zadnje strani rokopisa, ki je oštevilčena z zaporedno številko 554, vendar ta ne odraža dejanskega števila strani celotnega previda. Zdi se, da je bilo doslej spregledano, da prevod vsebuje dve različici oz. dva različna previda Prve in delno tudi Druge Mojzesove knjige. Na začetku rokopisa se namreč najprej nahaja celoten prevod Prve Mojzesove knjige (strani rokopisa 1–140), sledi prevod Druge Mojzesove knjige, vendar se ta nena doma, sredi 9. vrstice 17. poglavja, zaključí na levi strani (strani rokopisa 141–191). Prvi prevod (R1) oz. prva različica previda obsega torej 191 strani rokopisa in zajema svetopisemsko besedilo 1 Mz 1,1–2 Mz 17,9.

Na desni strani sledi nov prevod (R2) Prve Mojzesove knjige z novim številčenjem: Prva Mojzesova knjiga obsega strani rokopisa 1–139, Druga 140–263, Tretja 264–339, Četrta 340–458 in Peta 459–554. Drugi prevod torej obsega 554 strani rokopisa in zajema besedilo celotnega Pentatevha (1 Mz 1,1–5 Mz 34,12). Celotni prevod, rokopisa R1 in R2, potemtakem obsega 745 strani in zajema golo svetopisemsko besedilo 1 Mz 1,1–2 Mz 17,9 (R1) ter 1 Mz 1,1–5 Mz 34,12 (R2) brez uvodov in razlagalnih opomb.

<sup>1</sup> Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0262 *Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji in možnosti dialoga*, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

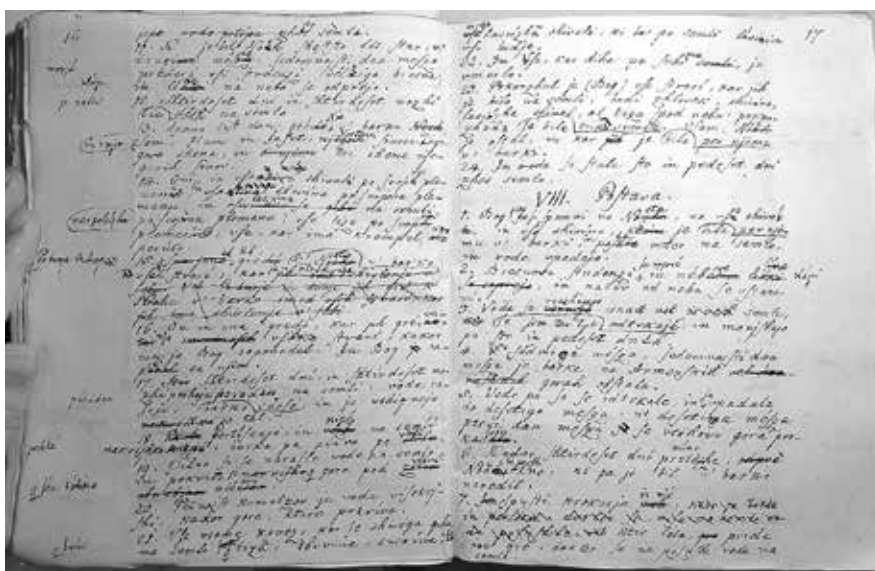




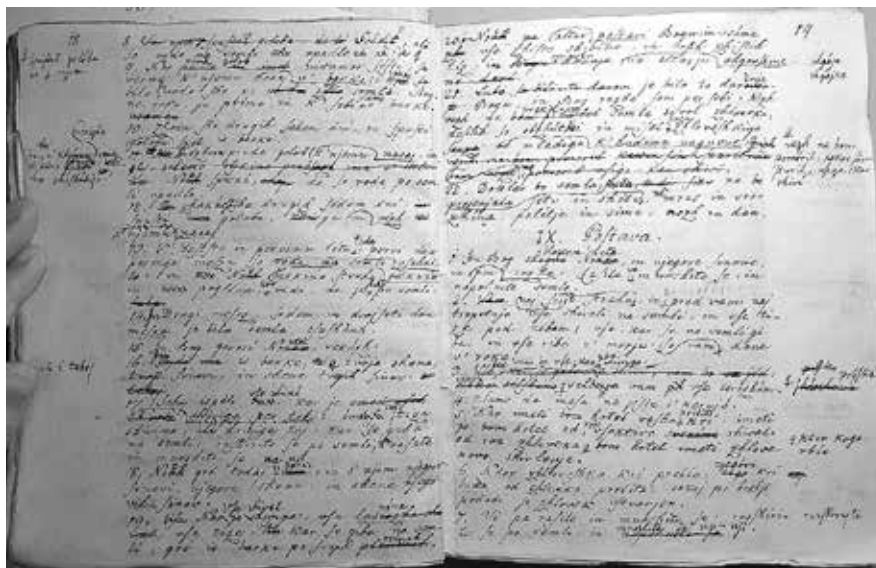
Besedilo obeh prevodov je napisano v bohoričici in vezano v eno knjigo z mehкими svetlomodrimi platnicami iz papirja. Na zgornjem delu hrbtna je papirnata nalepka z napisom »Sveto pismo prevedil M. Ravnikar I« (pisava napisa je drugačna kot pisava rokopisa). Besede blizu pregiba na lihih (levih) straneh so zaradi vezave pogosto slabo berljive.

Ker je na identičen način vezan tudi del Nove zaveze (barva ovitka, nalepka, pisava napisa), lahko sklepamo, da je bil rokopis vezan šele po Ravnikarjevi smrti, torej po letu 1845. Vogrič namreč omenja krajše pismo, priloženo prevodu Nove zaveze, ki ga je napisal Emanuel Josip Kovačič. »V pismu, napisanem v nemščini in naslovljenem na Laibacher historischen Vereine, je Kovačič zaprosil za vezavo novosvetopisemskega rokopisa, poslanega po Ravnikarjevi smrti (1845).« (Vogrič 2007, 22)

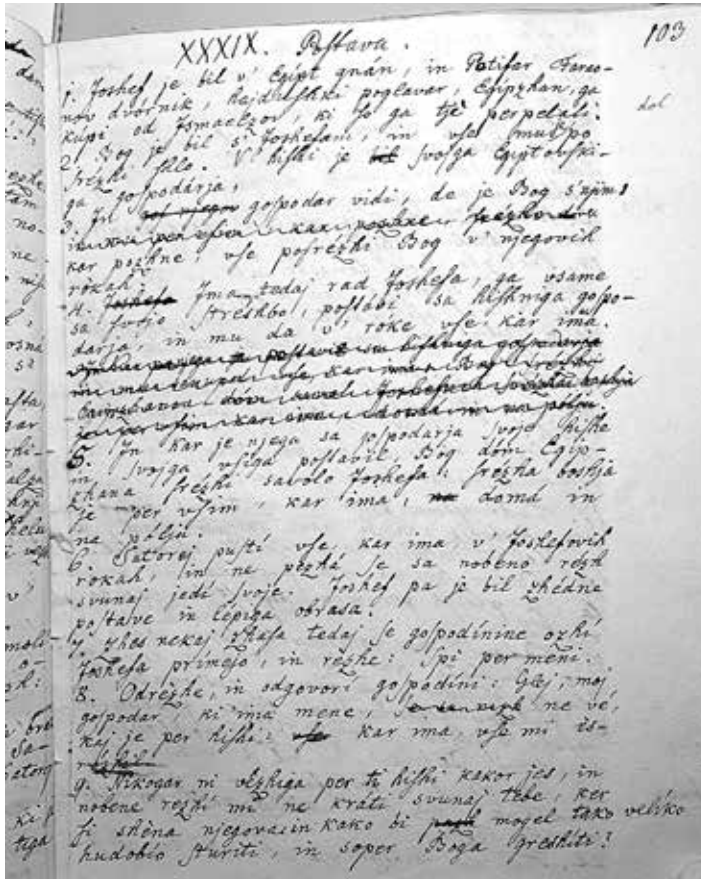
Oba prevoda predstavljata še nedokončano, torej delovno različico prevoda, o čemer pričajo številne prečrtane besede (včasih cele vrstice ali celo več vrstic) s pripisano novo prevodno rešitvijo (nad prečrtano besedo ali ob strani besedila). Pri tem velja omeniti, da ima rokopis R1 manj popravkov kot rokopis R2.



Slika 1: R1, str. 16–17 (1 Mz 12,11–13,7)



Slika 2: R1, str. 18–19 (1 Mz 13,8–14,7)



Slika 3: R1, str. 103 (1 Mz 39,1-9)

Ravnikarjev oz. Ravnikar-Zupanov prevod Pentatevha je nastal v obdobju med dvema katoliškima prevodoma Svetega pisma, Japelj-Kumerdejevim (JAP, 1784–1802) in Wolfovim (WOL, 1856–1859). Polstoletno obdobje med obema prevodoma so zaznamovali različni poskusi prevodov posameznih delov Stare in Nove zaveze. Prvi tak poskus je bil prav Ravnikarjev oz. Ravnikar-Zupanov prevod prvega sklopa Stare zaveze, Peteroknjžja oz. Pentatevha, ki ni »nikoli zagledal belega dne« (Snoj 1956–1957, 1). Da bi lahko razumeli razloge, zakaj je ta prevod, ki ga nekateri jezikoslovci označujejo kot »nedvomno odlično delo« (Snoj 1956–1957, 2), ostal v rokopisu in ni bil nikoli natisnjen, moramo razgrniti okoliščine nastanka, stanje



v Cerkvii na področju prevajanja Svetega pisma (na Slovenskem in širše) pa tudi stanje slovenskega jezika v tistem času in delovanje državnih in cerkvene cenzure ter ovrednotiti korespondenco med člani Zoisovega kroga, ki so sodelovali pri nastanku Pentatevha.

## 1 Odnos Katoliške cerkve do (prevajanja) Svetega pisma v prvi polovici 19. stoletja

Oba omenjena katoliška prevoda Svetega pisma v slovenski jezik, JAP in WOL, sta bila prevedena iz latinske Vulgate, slednji s prevodi opomb in uvodov iz nemškega prevoda Svetega pisma, ki ga je pripravil Joseph Franz Allioli (izšlo v letih 1830–1837). Na to so vplivale razmere v tedanji družbi in Cerkvii. V prvi polovici 19. stoletja, ko je racionalizem postavil pod vprašaj idejo, da je Bog stvarnik in presegajoč, pa tudi idejo Božjega (samo)razodetja v besedi, Svetem pismu, predvsem na nemškem in angleškem jezikovnem območju vzniknejo številne teorije o nastajanju Svetega pisma. Predvsem protestantski avtorji so v prvi polovici 19. stoletja začeli preučevati izvor in nastajanje Svetega pisma po načelih znanstvene zgodovinsko-kritične metode.<sup>2</sup> Prvi, ki je uporabil zgodovinsko-kritično metodo za razlago Svetega pisma, je bil sicer francoski duhovnik Richard Simon (1638–1712), ki je sledil nekaterim stališčem Spinoze (in drugih) in tudi sprejel podobne zaključke, npr. da Mojzes ni mogel biti edini avtor Peteroknjžja. Njegovo delo *Histoire critique de l'Ancien Testament* (1678), ki predstavlja začetke uporabe zgodovinskokritične metode in znanstvenega preučevanja Svetega pisma, je Cerkev uvrstila med prepovedane knjige.<sup>3</sup> Katoliški prevodi v narodne jezike v 19. stoletju, npr. Alliolijev prevod in posledično tudi Wolfova izdaja Svetega pisma, znanstvenih vprašanj – npr.

2 Vplivni protestant Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834), »oče nemške liberalne teologije« ali tudi »oče moderne teologije«, je trdil, da Sveto pismo ne zahteva drugih načel za interpretacijo, kot veljajo za druga (posvetna) besedila. Skupaj z drugimi racionalisti je izpostavil kot eksegetsko metodo zgodovinskooliterarno kritiko.

3 Seznam prepovedanih knjig *Index librorum prohibitorum*, izdaja papeža Leona XIII. iz leta 1897, vsebuje več del Richarda Simona. Danes je zgodovinskokritična metoda v Cerkvii sprejeta. V dokumentu Papeške biblične komisije *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvii* iz leta 1993 tako pod naslovom *Zgodovinskokritična metoda* (med drugim) beremo: »Zgodovinskokritična metoda je nepogrešljiva za znanstveno preučevanje pomena starih besedil. Ker so Sveto pismo kot 'Božjo besedo v človeški govorici' sestavljali človeški pisci v vseh njegovih delih in v vseh njegovih virih, njegovo pravilno razumevanje uporabo te metode ne samo dovoljuje kot zakonito, temveč jo zahteva.« (27) Cerkvieni dokument v končni oceni poudari, da zgodovinskokritična metoda sama po sebi ne vključuje nobenega *a priori* predsodka (31), toda hkrati izpostavi nekatere njene omejitve (32).



o avtorstvu Pentatevha, drugega dela Izaijeve knjige ipd. – v svojih uvodih in opombah ne obravnavajo (Pekljaj 1994, 139), saj naj bi spodkopavala cerkveno avtoriteto. Ključno vprašanje v takratnem katoliškem okolju je bilo, kakšno Sveto pismo je dovoljeno brati (oz. komu je dovoljeno brati Sveto pismo).

Papež Klemen XI. je leta 1713 v buli *Unigenitus* obsodil prepričanje Pasquiera Quesnela (1634–1719), da je Sveto pismo za vse, da je nujno in potrebno, da vsi verniki berejo Sveto pismo. Leta 1794 je papež Pij VI. (1717–1799) potrdil to obsodbo, ko je med sklepi pistojske sinode (1786) obsodil tudi tistega, ki spodbuja laično branje Svetega pisma. Pij VII. (1742–1823) je obsodil tudi delovanje tako imenovanih svetopisemskih družb, ki so delovale v nasprotju s predstavljenim stališčem cerkvenega učiteljstva. »Najbolj znana med njimi je Britanska in inozemska svetopisemska družba, ki so jo ustanovili 1804. Ta protestantska pobuda je pripravljala bolj ali manj dobre prevode v narodne jezike in jih širila med kristjane različnih veroizpovedi. Pri tem so mislili, da bo božja beseda najbolj neovirano opravljala svoje delo, če bodo bralci imeli v rokah golo svetopisemsko besedilo, torej brez uvodov in opomb.« (Pekljaj 1994, 139) V nasprotju s takšnim prepričanjem je cerkveno učiteljstvo poudarjalo pomen Vulgate in dopuščalo le uradno odobrene katoliške prevode Svetega pisma, opremljene z opombami cerkvenih očetov in drugih katoliških učiteljev. Vzorčen primer takšnega prevoda v narodnem jeziku predstavlja nemški prevod Svetega pisma, ki ga je iz Vulgate prevedel ter opremil z uvodi in opombami že omenjeni Allioli, potrdila pa sta ga najprej Pij VII. in nato še Gregor XVI. (1765–1846).

Če se vrnemo k omenjenima prvima slovenskima katoliškima prevodoma Svetega pisma, opazimo, da je JAP sicer preveden iz Vulgate, toda brez zahtevanega katoliškega komentarja. Opomb ima na splošno zelo malo in te se večinoma nanašajo na primerjavo težjih mest z grškim izvirnikom. Nobena opomba ni vsebinska. (Večko 2011, 230) V nasprotju z Japelj-Kumerdejevim prevodom pa je Wolfov prevod, ki je prav tako preveden iz Vulgate, opremljen z dobesednimi prevodi opomb in uvodov iz Alliolijevega nemškega prevoda Svetega pisma. V predgovoru k prveemu zvezku, tj. k Pentatevhu, sam škof Wolf razodeva svoje prepričanje, ki se sklada z uradnim katoliškim stališčem. V duhu Tridentinskega koncila podčrta ustno izročilo, tj. cerkveni nauk, in ga kot katoliško reakcijo



na temeljno načelo protestantske reformacije (*sola Scriptura*) postavi na prvo mesto pred pisnim izročilom, Svetim pismom. Poudarja, da so prevodi v narodne jezike dovoljeni in koristni, le če nastajajo pod okriljem Cerkve in če jih verniku v tem okolju tudi berejo:

Prederznili so se namreč prestavljati sveto pismo ljudje, ki niso imeli potrebne učenosti, ali so bili celo od duha napuha prevzeti in s kvasam kriviga uka omešeni. Take prestave so bile tedaj polne pomot in niso podajale hrepenečim sercam resnice po svetim Duhu poterjene. Verni so bili ž njimi zapeljani, in, kar je bilo nar huje, od žive besede ustniga uka odvracevani. Bati se je bilo, da bi se vez edinosti v veri in ljubezni ne raztergala. Cerkev tudi še zdaj prepoveduje prestave, ki jih v mnogoterih jezicah po svetu trosijo tako imenovane svetopisemske družbe, ker so jih naredili nekatoličani, in ker nobeniga poroštva nimajo, da se beseda Božja čista in nepokvarjena v njih najde. (X)

Iz tega namena (Cerkev) terja in zapoveduje, de naj se verni poslužujejo le taciuh prestav v domačim jeziku, ki jih je cerkvena oblast poterdila, in zlasti, kterim je pridjano potrebno razlaganje iz svetih oćakov in družih veljavnih katoliških ućenikov, in de naj berejo po nasvetu svojih duhovnih pastirjev in naj ravnajo svoj razum svetiga pisma po živi besedi cerkveniga uka. (XI)

Škof zato v nadaljevanju poudari, da je Cerkev vedno razlagala Sveto pismo in ga s »potrebno previdnostjo in z nasveti daje tudi v branje v prevodih, ki imajo cerkveno jamstvo in so opremljeni s primernimi opombami« (Peklaj 1994, 142). Zgovorno je, da škof Wolf predstavitev zgodovine prevajanja na Slovenskem (XI–XV) začne z JAP in torej načrtno izpušća Dalmatinov prevod, ki je bil protestantski. Prav tako niti z besedo ne omenja Ravnikarjevega prevajalskega dela oz. prevajalske skupine, temveć nadaljuje z delom Andreja Gollmayerja, ki je na pobudo škofa Wolfa začel pregledovati in popravljati Japelj-Kumerdejevo Novo zavezo (prvi del Nove zaveze je izšel 1834). Zatem že začne poročati o delu Jurija Volca in njegovih sodelavcev pri pripravi Wolfove izdaje, pri tem pa jasno izpostavi, da so se pri prevodu Pentatevha, pa tudi pri nekaterih drugih starozaveznih knjigah, naslonili na Javornikov prevod (već v nadaljevanju): »Nato (po tisku obeh zvezkov Nove zaveze) se je precej pripravljalo za natis sveto pismo



stariga zakona, in sicer na podlagi slovenske prestave učeniga O. Placida Javornika petere Mojzesove in Jozuetove bukve, pa perve in druge bukve Kraljev ...« (XIV–XV) Dotakne se tudi Alliolijevih uvodov in opomb, o katerih meni, da so pripravljene popolnoma v duhu cerkvenih navodil, a kljub temu mestoma za preproste ljudi pretežavni (Pekljaj 1994, 143), in zapiše:

Marsiktero razlaganje je za preproste ljudi, se vé de, previsoko; ali za nje se sveto pismo sploh ne daje na svitlo, ampak za duhovne, kateri ne utegnejo ali prilike nimajo dolziga učeniga razlaganja prebirati, in pa za take neduhovne, kateri so v katoliški veri toliko izurjeni, da je branje svetiga pisma njim dušam v prid. (XV)

Izobraženi laiki, neduhovni, naj imajo »katoliški uk vedno pred očmi« in naj pred branjem in po branju Svetega pisma molijo. Zapisano z jasnostjo kaže na veliko skrb, prisotno v Cerкви v prvi polovici 19. stoletja, za »pravilen« pristop k prevajanju in razlaganju Svetega pisma (Pekljaj 1994, 143).<sup>4</sup>

Do podobnih ugotovitev pridemo ob preučevanju aktivnosti Wolfovega sodobnika, škofa Antona Martina Slomška; v mislih imamo predvsem njegovo idejo za nov prevod Svetega pisma, časovno sovpadajoče, a neodvisno od Wolfove pobude. Slomšek, ki je »z izredno zavzetostjo in pobožnostjo že od mladosti, zlasti pa še kot bogoslovec in duhovnik, prebiral in študiral Sveto pismo, kar dokazujejo njegove številne navedbe v pridigah in drugih delih«, je že kot nadžupnik v Vuzenici premišljeval o pripravi nove izdaje Svetega pisma v slovenskem jeziku (Ožinger 1994, 174). Kot prelomnico lahko štejemo pismo, ki ga je Slomšku 14. 7. 1845 poslal duhovnik Mihael Stojan, dolgoletni prijatelj. V pismu med drugim preberemo:

Že dolgo mi gre misl po glavi, kak bi bilo pomagati, de bi tudi mi Slovenci Sveto pismo v maternim jeziki imeli, ki bi se vsakomu (odrašenu) smelo v roke dati in de bi ga tudi mi duhovni

4 V predgovoru k prvemu zvezku, tj. k Pentatevhu, škof Wolf še pojasnjuje, da je prevod »skoro od besede do besede« prirejen po latinski Vulgati, »kakor sveti tridentinski zbor priporočuje« (XV). Če se hebrejsko ali grško besedilo na kakem mestu razlikuje od Vulgate, je to označeno pod črto. »Prevajalci so se torej držali Vulgate, kar je bilo za tiste čase mnogo boljše, kot če bi prevajali po izvirnem besedilu. Za klementinsko Vulgato so imeli pri rokah dobre, od Cerkvne potrjene izdaje, medtem ko za hebrejsko in grško besedilo takih izdaj še ni bilo. Naj bi prevajali po katerikoli izdaji, v vsakem primeru bi se od izvirnega besedila bolj oddaljili, kot če so prevajali po Vulgati.« (Snoj 1956–1957, 12)



za svojo rabo imeli. Saj si se gotovo tudi večkrat prepričal, kako težko večkrat zreke sv. pisma za pridige obračamo, ker jih po celi njih zastopnosti ino duhu vselej posloveniti ne moremo. Tudi se naše besede ne zlegajo, ker eden pridigar ravno tisti tekst tako, drugi zopet drugač v pridigi izgovori, kar lahko ljudi moti. Ena izdaja, kakor Ti je dobro znano, Japeljnova, se že težko kje najde in večkrat sim že želel, da bi je nikjer več najti ne bilo, ker ni izpelana, kakor cerkev želi in kakor je samo dobro, namreč s potrebnim razlaganjem. Japelново sv. pismo je že marsikateremu preprostemu kmetu bilo v pogubo. Jaz sim poznal eniga, ki ga je Japelново sv. pismo tako iznorelo, da se je za pobožnega štel, desi je ravno svojo pravo ženo odvrigel, ino z vlačugo živel: je pridno v cerkev hodil, hotel pogosto za maše dajati itd., on pa ne slišati, de mora vlačugi slovo dati, ker se je s pobožnimi patriarhi izgovarjal. Alioli pa takih premot prevarje. Mislil sim torej, ko bi nas prečast(iti) gospod Anton na to napelali, da bi se nas veliko Aliioleta prijelo ... (Ožinger 1994, 174-175)

V pismu beremo jasno sodbo, da JAP, ki sicer velja kot prvi katoliški prevod, ni primeren, ker nima »potrebnega razlaganja«, tj. jamstva Cerkve, in je zato marsikomu v pogubo. Primer kmeta, ki je odslovil ženo in živel z vlačugo, sklicujoč se na očake, je več kot nazoren. Takšne težave lahko preprečijo le Alliolijeve avtorizirane razlage, opombe in uvodi. Slomšek je Mihaelu Stojanu odgovoril 8. 10. 1945 z besedami: »Izdaja Svetega pisma po Allioliju bi bila zelo zaželjena. Pater Placid Javornik je o tem z menoj že govoril. Ta načrt moramo pustiti dozorevati in ga ob svojem času uresničiti, ako nam Bog da svojo milost.« (Ožinger 1994, 176) Slomšek Mihaelu Stojanu svoje načrte o prevodu Svetega pisma po Allioliju omenja v treh pismih, 3. 10. 1845, 3. 11. 1845 in 9. 4. 1946 (k zadnjemu je priložil seznam predvidenih prevajalcev). V drugem pismu čez mesec dni Slomšek Stojanu že lahko sporoči: »V skladu z Vašim predlogom smo se pogovarjali o izdaji Svetega pisma po Allioliju in smo sklenili, da ga izdamo.« (Ožinger 1994, 177) Slomšek je sprva prevajanje Svetega pisma prepustil patru Placidu Javorniku, o katerem je vedel, da ga pravzaprav že prevaja v slovenščino,





in sicer na podlagi Alliolija<sup>5</sup> (in tudi na podlagi hebrejskega izvirnika) (Ožinger 1994, 175). Javornik je svoj pogled na prevajanje Svetega pisma razgrnil v pismu prednaročnikom 16. 10. 1847, v katerem (med drugim) beremo:

Med vsemi dosihmal na svitlo danimi bukvami se pa še vedno ene in sicer nar bolj potrebne pri nas pogrešajo, ktere sicer imamo, vendar ne v taki besedi in opravi, de bi bile današnjimu izobraženju slovenskiga jezika in povzdigi družih učenosti in znanstev primerjene. Za sveto pismo namreč se je pri nas še silo malo, ali saj veliko manj, kakor bi se imelo, zgodilo. Zakaj večidel vsi izobraženi narodi imajo te svete bukve ne le v svoj jezik prestavljene, ampak tudi na tanjko, obširno in učeno razložene; – pri nas pa se razun gole prestave za to imenitno, potrebno in sveto reč, ki je steber vsih keršanskih učenosti in nar važniši obstojni del duhovskiga ali cerkveniga slovstva, še ni kej storilo. (Ožinger 1994, 175)

Javornikovo prepričanje, da »gola prestava«, tj. sam prevod, ne zadostuje, temveč da mora biti prevod tudi obširno in učeno razložen, je njegovo prevajanje upočasnilo do te mere – Javornik je svojemu prevodu dodal obširne in učene opombe, ki so presegle Alliolijeve – da je Slomšek začel iskati nove sodelavce, saj ni več računal izključno na Javornika. To namero je neposredno izrazil v pismu, naslovljenem na že omenjenega Mihaela Stojana: »P. Javornik je sicer začel, toda za celotno izdajo Svetega pisma ne daje nobenega izgleda. Potrebno bo, da se o svoječasnem načrtu znova pogovorimo, ko bo izšla prva Javornikova knjiga.« (Ožinger 1994, 177)<sup>6</sup> Slomšek je leta 1847 v *Novicah* ocenil Javornikov prevod Prve Mojzesove knjige in v skladu s splošnim cerkvenih prepričanjem poleg prevoda posebej pohvalil še »čedno, ne le učeno, temveč tudi lahko umevno« Javornikovo razlago, ki vsebuje nauk cerkvenih očetov in Cerkve: »Toliko obširniše, na dolgo in široko, visoko in globoko nam pa stave svetega pisma razlagajo. Ni skoraj imenitne skrivne besede, ki bi nam je ne

5 Dokaz, da je Javornik opombe pripravil po Allioliju, je npr. tudi pismo Slomšku z dne 14. 12. 1854. Javornik Slomšku pošilja prevod in opombe po Allioliju za knjigo Sodnikov in Rutino knjigo (Ožinger 1994, 176).

6 Za celoten seznam prevajalcev in razdelitev svetopisemskih knjig po prevajalcih gl. Ožinger 1994, 178–179. Slomšek je glede na hitrost Javornikovega dela predvidel, da bo prevedel »le« Peteroknjžje, Joz, Sod, Rut, 1 Sam, 2 Sam, 1 Kr in 2 Kr.



razložili, pa tudi ne misli, od katere bi nam ne povedali, kaj in kako velja. Razjasnjujejo nam skrivne besede sv. pisma, povejo misli svetih cirkenih očakov, pa tudi oživljajo nauka sveto moč, ki bravca povzdigne k toliko mogočnemu, toliko dobrotljivemu Stvarniku ...» (Snoj 1956–1957, 15–16)

Slomškova pobuda za izdajo novega prevoda Svetega pisma preko Mohorjeve družbe ni bila realizirana zaradi različnih razlogov, predvsem zaradi istočasnih načrtov ljubljanskega škofa Wolfa. »Ljubljanska napoved in vztrajanje Mohorjeve pri svojem projektu sta izzvala krizo, ker sta se obetali dve hkratni vzporedni in tudi konkurenčni izdaji Svetega pisma v majhnem slovenskem prostoru.« (Ožinger 1994, 180) Zgovorna je izjava Mateja Ravnikarja, zapisana v pismu Slomšku dne 14. 6. 1855: »Se ve, da je izdaja Svetega pisma vse hvala vredna i nam k veselju, li škoda! da so si jo Krajnci še li od družih zbudjeni zmislili, in da tako z njoj zdaj tudi družim napotje delajo.« (Ožinger 1994, 181) Slomšek in Wolf sta si glede tega vprašanja izmenjala številna pisma. Končno se je Slomšek odločil, da odstopi in prepusti pobudo Wolfu.<sup>7</sup> Wolf Slomšku v pismu z dne 21. 6. 1855 pojasnjuje ozadje svojih načrtov in v znamenje iskrenih namenov ponudi odkup Javornikovih prevodov in opomb: »V dokaz, da želim Vaši milosti kolikor mogoče ustreči, izjavljam, da sem pripravljen že gotove rokopise p. Placida, to je vse do 4. knjige kraljev, odkupiti ... seveda pa mora p. Placid pristati na to, da bodo revizorji prevoda Svetega pisma lahko vnesli svoje popravke.« (Ožinger 1994, 182) Tako dosežejo nekakšno »poravnavo« (Snoj 1956–1957, 9.16–17op21). Za nas je pomembno še Wolfovo pismo z dne 29. 11. 1855, ki predstavlja odziv na Javornikove prevode, ki mu jih je Slomšek poslal 2. 11. 1855:

Ko sem rokopise samo bežno pregledal, moram pripomniti, da sem ugotovil: Da številke opomb niso vnesene v besedilo na določeno mesto, da so bile opombe, ki jih ima Allioli pod različnimi številkami, združene pod eno opombo, da uvodi v knjigo in tudi razlaga besedila niso dobesečni prevod Alliolijevega besedila [...] Ker se tukajšnji revizorji ne bodo mogli zaradi prevelike zaposlitve ukvarjati s temi popravki in ker je navada, da mora biti rokopis,

7 Slomšek je kasneje Wolfovo Sveto pismo pohvalil v pismu dr. Janezu Bleiweisu 25. 2. 1857: »Tudi Sveto pismo je čedno, izvrstno delo, in mi toliko dopade, de mi ni žal, de smo to izdajo Krajncem prepustili; prepričan sim, de bi ne bili premogli kaj takega tako čedno dovršiti.« (Ožinger 1994, 184)



ki se honorira, korektno pripravljeno predložen [...] in ker je bilo sklenjeno, da se mora prevod opraviti natančno po Allioliju tako svetopisemsko besedilo, kakor tudi razlaga, kar vse je že odobreno od Svetega sedeža, zato so revizorji te rokopise zavrnil in s posebnim pismom g. Javorniku vrnil, naj jih sam popravi ... (Ožinger 1994, 183)<sup>8</sup>

Javornikovi prevodi so bili torej zavrnjeni oz. vrnjeni v popraviljanje, ker spremljajoče opombe niso sledile Alliolijevemu številčenju in ker »niso dobesedni prevod Alliolijevega besedila«. Edini sprejemljiv kriterij je, da mora biti prevod pripravljen »natančno po Allioliju tako svetopisemsko besedilo, kakor tudi razlaga, kar vse je že odobreno od Svetega sedeža«. Snop potrjuje, da so v Wolfovi izdaji »opombe pod črto dobesedno prevedene«, le izjemoma so prevajalci »kaj spremenili ali okrajšali« (1956–1957, 13).

Z vpogledom v razmere v Cerkvi (na Slovenskem) v prvi polovici 19. stoletja, tako na ravni osebnih korespondenc kot uradnih dokumentov, lahko odgovorimo na vprašanje, zastavljeno na začetku poglavja, namreč kakšen naj bo prevod Svetega pisma v narodni jezik. Iz vseh predstavljenih virov – Wolfovega predgovora k prvemu zvezku prevoda Svetega pisma, osebnih pisem, ki sta si jih izmenjala škof Slomšek in Mihael Stojan, Javornikovega pisma prednaročnikom, osebne korespondence med Wolfom in Slomškom – veje isto prepričanje, ki je bilo hkrati uradno stališče Cerkve. To temelji na tridentinskem koncilu, ki na prvo mesto, pred pisnim izročilom, Svetim pismom, postavlja ustno izročilo, tj. učenje Cerkve. To pomeni, da morajo prevodi imeti »cerkveno jamstvo«, kot se izrazi Wolf, kar pomeni predvsem, da morajo biti prevedeni po Vulgati, uradnem katoliškem Svetem pismu, ter dodatno, da morajo biti opremljeni s primernimi vsebinskimi opombami in razlagami. V tem smislu je nazorno tudi mnenje Mihaela Stojana v pismu škofu Slomšku, ki ne odraža le njegovega osebne stališča, namreč, da izdaja Svetega pisma – v mislih ima JAP – brez opomb in razlag prevoda »ni izpelana, kakor cerkev želi in kakor je samo dobro, namreč s potrebnim razlaganjem«. Podobno nazoren je Javornik,

8 V zapiskih škofa Wolfa so ohranjeni nekateri podatki glede stroškov prevajanja in pregledovanja prevodov in komentarjev ter opomb. »Glede honorarjev je škof določil, da se izplača prevajalcem in pregledniku od pole po 8 do 12 gld.; čim boljši prevod, tem višji naj bi bil honorar. Višina honorarja za preglednika se je ravnala po delu, ki ga je imel s pregledovanjem.« (Snop 1956–1957, 17op29)



ki ugotavlja, da se pri nas »razun gole prestave [...] še ni kej storilo«, tudi on ima v mislih Japelj-Kumerdejev »goli« prevod. Vsi omenjeni torej jasno poudarjajo, da »gola prestava«, tj. sam prevod, ne zadostuje. Sam prevod je preprostim in neizobraženim vernikom »v pogubo«, kot zapiše Stojan, oz. je »poln pomot«, ki »niso podajale hrepenečim sercam resnice po svetim Duhu poterjene«, kot se izrazi Wolf. Prevod iz Vulgate mora zato spremljati dobesečni – od besede do besede, od opombe do opombe – prevod uvodov in opomb iz nemškega prevoda Svetega pisma, ki ga je pripravil Joseph Franz Allioli, potrdila pa sta ga papeža Pij VII. in Gregor XVI., in sicer kljub dejstvu, da te opombe (še) ne vključujejo znanstvenega metodološkega pristopa pri raziskovanju in razlaganju njenega besedila.<sup>9</sup> »To dejstvo, potrdilo svete Stolice v času, ko se je sv. pismo za katoličane še redko prevajalo in ne po izvirnem besedilu, za katerega ni bilo kritičnih izdaj, nam pojasnjuje, zakaj se je škofu Wolfu in že pred njim škofu Slomšku zdela najbolj varna pot, pri novi slovenski izdaji nasloniti se na nemškega Alliolija.« (Snoj 1956–1957, 13)

Zaradi navedenih razlogov je že Japelj, glavni avtor prvega uradnega katoliškega prevoda, doživljal nasprotovanja, ki so bila (po njegovem mnenju) teološke narave, v njegovem prevodu so namreč mnogi prepoznavali protestantske in predvsem janzenistične zamisli.<sup>10</sup> Ker je bil njegov prevod brez vsebinskih opomb, je bil v bistvu janzenističen (Peklaj 1994, 140). Japelj je tako za pomoč prosil duhovnika Janeza Debevca (1758–1821), ki je za prvi del prevoda pripravil predgovor *Govorjenje od branja S. Pisma*<sup>11</sup> – nekakšno apologijo – in se pri tem naslanjal na dela janzenističnega teologa Arnaulda, zlasti na spis *De la lecture de l'Écriture Sainte*.

9 To načelo ni postalo samoumevno niti v naslednjem stoletju. Leta 1953 je izšel pomemben papeški dokument, *Divino Afflante Spiritu*, ki (med drugimi dokumenti) predstavlja večji premik na področju uradnega odnosa Katoliške cerkve do Svetega pisma. Dokument je bil objavljen kmalu po sporu, ki je potekal v Italiji, proti znanstvenemu preučevanju Svetega pisma. Tam je bila celo razširjena knjižica, ki je svarila pred tem, kar je opisovala kot hudo grožnjo za Cerkev: kritičnoznanstveni postopek v preučevanju in interpretaciji Svetega pisma. (Skralovnik 2019, 54–55).

10 Gl. njegov uvod k Stari zavezi (*Ad Lectorem*, 5): »Sed proh dolor! Quis credet auditui nostro? Immensus fere hic labor suos habet adversarios, qui publice in versiones hanc Veteris testamenti non minus, quam in illam Novae Legis debachantur, non quod suo eam merito destitutam credant, sed quos Religionis abscondita prophanis nunc oculis patere, & viam pestiferis erroribus per illam reculusam arbitrentur ...«

11 *Govorjenje od branja S. Pisma*, Svetu pismu stariga testameta, Labaci 1791, 37 strani – neoštevilčene.



Ko še ni bilo rešeno vprašanje, ali je dovoljeno in ali je koristno vsakomur brati Sveto pismo, Debevec v svojem uvodu na branje Svetega pisma gleda kot na najmočnejši vir spoznavanja Boga in temeljnega človekovega poslanstva. Branje pri preprostem ljudstvu mu ne vzbuja pomislekov zaradi njihovega neumevanja ali napačnega umevanja – saj med drugim računa tudi na pouk s strani duhovnikov. Prav možnost, da preprosto ljudstvo bere Sveto pismo, mu predstavljala odlično pot k njihovemu nebeškemu cilju, hkrati pa dostop h globlji izobrazbi. (Večko 2011, 231)<sup>12</sup>

Tovrstno zaupanje v zmožnost preprostega vernika, da ob primerni duhovni drži dojame sporočilo Svetega pisma, je bilo značilno za duha razsvetljenstva, v katerem je škof Herberstein izvajal prenovu svoje škofije. To ponazarjajo Herbersteinove lastne besede v odloku, objavljenem 14. 11. 1781, kjer zapiše, da se strinja z latinsko Vulgato, »kolikor to dopušča kranjsko narečje«, torej z določenim pridržkom, razlagalne opombe pa zavrača, ker da so »deloma nepotrebne, deloma brez pomena ali pa povzete iz nezanesljivih razlagavcev sv. pisma« (Gruden 1916b, 96). Ni torej nenavadno, da je tako zastavljen Japelj-Kumerdejev prevod, ki ga je naročil omenjeni škof, vzbujal sume o protestantskem in janzenističnem vplivu. Nasprotovanje temu duhu preнове (takrat že pokojnega) škofa Herbersteina (1719–1787), čigar sad je bil tudi JAP, je končno privedlo do tega, da je Japelj leta 1796 lahko izdal le prvi del Stare zaveze, Pentatevh, ostale knjige pa so kasneje prevedli in izdali Anton Traven, Janez Debevec, Jožef Rihar in Jožef Škrinjar. (Večko 2011, 237)

Janez Gruden (1916b, 101) jasno izpostavi, da Japlju, Kumerdeju in ostalim prevajalcem ni mogoče ničesar očitati glede samega prevoda, saj se prevajalci »niso prav nič oddaljili od latinske Vulgate oziroma grškega teksta«, toda prevod ni vseboval potrebnih razlag:

Kako pa sta duhovščina in ljudstvo sprejela novi prevod sv. pisma (JAP, op. a.)? Gotovo je, da mu glede na pravovernost ni bilo

12 »Razlago zasnuje tako, da najprej utemelji, da ima preprosto ljudstvo ('deželski ljudje') pravico brati Sveto pismo. Nato navaja dvanajst ugovorov proti branju Svetega pisma preprostim, neizobraženim ljudem, ter sproti zavrača vsak ugovor. Nazadnje poda sedem pravil za koristno branje Svetega pisma. Da imajo preprosti ljudje pravico brati Sveto pismo, v stilu teoloških razprav utemeljuje iz Svetega pisma in iz cerkvenih očetov.« (Večko 2011, 232)



mogoče ničesar očitati. Prelagatelji tudi sami večkrat povdarjajo, da se niso prav nič oddaljili od latinske Vulgate oziroma grškega teksta (tutu in omnino lectorem reddimus, nil nisi orthodoxum ac summe authenticum in utroque textu prodiisse). Vendar se nov prevod v tem ni strinjal s cerkvenimi predpisi, da je izšel brez razlagavnih opomb in dostavkov.

JAP so zato mnogi šteli za janzenističnega. Pohlin v svoji »kranjski bibliografiji« *Bibliotheca Carnioliae* omeni JAP, a tudi tragično usodo svojega prevoda, pripravljenega »po cerkvenih predpisih«, tj. z razlago. Ljubljanski škof Herberstein (ta je bil znan po janzenistični drži) mu je leta 1781 zavrnil izdajo, ki jo je sicer leta 1778 že dovolila dunajska cenzura (Kraševac 2013, 141). Ob omembi prevoda redovnega brata Ksaverija Vorenza, še enega prevoda, ki ni bil natisnjen, pa je Pohlin še bridko pristavil: »Niste sebi gnjezda spletali, janzenisti so se vanj vsedli.« (Gruden 1916b, 100)

Končno se tako lahko dotaknemo še vprašanja, zakaj je Ravnikarjev oz. Ravnikar-Zupanov prevod Svetega pisma, ki je bil preveden iz izvornih jezikov in brez opomb, ostal v rokopisu in ni bil nikoli natisnjen. Josip Gruden, ki prepozna Ravnikarja kot pripadnika janzenistične struje, »postavlja pristop do svetega pisma v kontekst spopadov med različnimi strujami znotraj slovenskega katoliškega gibanja, v tem primeru med janzenisti in njihovimi nasprotniki. Pri tem poudarja, da ni šlo le za politično-verske boje, ampak tudi za različno pojmovanje pomena svetega pisma. Janzenisti so želeli, da bi postalo sveto pismo prava ljudska knjiga, kar je prišlo do izraza že v Japelj-Kumerdejevem prevodu svetega pisma ... Ena glavnih značilnosti Japelj-Kumerdejevega prevoda je bila, da je bil napisan brez obširnih opomb in razlag, kar se je skladalo z janzenistično doktrino.« (Vogrič 2007, 24; Gruden 1916b, 97) Razgrnjene okoliščine po Grudnovem mnenju jasno pričajo, »da so posegli v to literarno vprašanje tedanji versko politični boji«.

Kot smo že jasno pokazali, se opisani janzenistični pristop do prevajanja in branja Svetega pisma ni ujemal z uradnim stališčem Cerkev. »Ta namreč ni podpirala kakršnegakoli prevoda v narodne jezike, ampak se je držala točno določenih standardov. To je zlasti prišlo do izraza v začetku 19. stoletja, ko je cerkev reagirala na delovanje t. i. svetopisemskih družb (še posebej britanske in inozemske, sicer protestantske usmeritve), ki so med kristjani različnih veroizpovedi širile prevode v narodne jezike.«

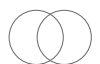


(Vogrič 2007, 24) Dodatno »slovenski janzenisti z Ravnikarjem na čelu niso opuščali le opomb in razlag, ampak so prevajali iz izvirnika (in ne torej iz Vulgate): staro zavezo iz hebrejščine, novo pa iz grščine. Izhajali so iz izvirnih jezikov, ker so zagovarjali načelo, da se vsak nadaljnji prevod nujno nekoliko oddalji od originala.« (Vogrič 2007, 24) Z mislijo na predstavljen odnos Katoliške cerkve do (prevajanja) Svetega pisma v prvi polovici 19. stoletja se zdi, da se lahko strinjamo z Vogričevo oceno, da je Ravnikarjev oz. Ravnikar-Zupanov prevod nastal »ob nepravem času, saj je prav takrat cerkev – kot smo videli – poostrila kriterije« (24).

## 2 Cenzura verskih del na Kranjskem

Vogričevo oceno o »nepravem času« lahko razširimo tudi na civilno oblast. Ravnikar-Zupanov prevod Pentatevha je nastal v času Ilirskih provinc. Tamkajšnja oblast je bila naklonjena delom, napisanim v slovenskem (oz. kranjskem) jeziku. Generalni cenzor Bartolomeo Benincasa, ki je v Ljubljano prispel junija 1810, se je večinoma ukvarjal z gledališkimi predstavami in uradnim časopisom, k prepovedi kakšnega dela pa je le redko pripomogel. Tudi Valentin Vodnik je 11. junija 1813 dobil dovoljenje za natis svojega slovarja (*Deutsch-Windisch-Lateinisches Wörterbuch*), ki mu ga je na podlagi pozitivne ocene generalnega nadzornika šolstva Rafaela Zellija podelil intendant Kranjske (Bouchard 2023, 103.109–110), ki je nadziral delo državne uprave in nižjih instanc (Šumrada 2004, 9). Zelli je bil prav tako del Zoisovega kroga in naklonjen slovenskim knjigam (Pivec-Stele 2013). Ravnikar-Zupanov prevod Pentatevha je bil končan ravno v času francoskih Ilirskih provinc, in sicer ob koncu leta 1812, ko je bil cenzor verskih knjig stolni dekan Jurij Zupan.<sup>13</sup> Slednji je bil Jakobov stric in podpornik ter sodelavec novega prevoda Svetega pisma, zato je težko verjeti, da bi oviral izid dela, če bi ga Ravnikar predložil v cenzuro. Tisk dela bi tako rekoč lahko preprečil le lokalni škof. Zadnjo vest o prevodu zasledimo ob propadu Ilirskih provinc oktobra 1813, kar bi morebiti lahko zapečatilo njegovo usodo.

13 Znano je, da se je kot cenzor zaradi germanizmov in protijanzenističnih poudarkov leta 1813 negativno opredelil do pridig franciškana Paškala Škerbinca, vendar je tedanji škof Anton Kavčič podal pozitivno mnenje o besedilu in Zupan se je moral ukloniti (Kidrič 1930, 220). Zaradi pritiskov Zoisovega kroga pa je Škerbinc svoje pridige moral vendarle predelati in jih predložiti Zupanu v cenzuro (Vidmar 2023, 75).



Po propadu Ilirskih provinc je Kranjska ponovno postala del Avstrijskega cesarstva. Ponovno se je vzpostavil oster cenzurni sistem, ki je bil eden najostrejših v Evropi (Pastar 2015). Avstrijska cenzura se je na Kranjskem ponovno formalno vzpostavila junija 1814, za knjižnega revizorja pa je bil določen Jurij Paušek (Kidrič 1978, 184). Avtor je cenzurnemu uradu moral predložiti dva primerka rokopisa, ki sta bila nato poslana dvema cenzorjema, ob morebitnem razlikovanju v oceni se je vključil še tretji cenzor. Za teološke spise so bili zadolženi lokalni škofi, za šolske rokopise pa dvorna študijska komisija (Olechowski 2004, 165–172; Pastar 2015, 47). Gruden (1916, 103) poroča, da takratni škof Anton Kavčič (1743–1814) prevajanja novega Svetega pisma ni oviral, Kopitar v pismu Dobrovskemu 27. 10. 1811 celo zapiše, da se škof in ordinariat strinjata s prevajanjem: »Supan und Raunicher arbeiten brav an der Obersetzung der hebr. Bibel ... Episcopus et ordinarius acquiescunt. (Zupan in Ravnikar vestno delata na prevodu hebrejskega Svetega pisma ... škof in ordinariat se strinjata.)« Kidrič (1930, 103) pa brez pojasnila oz. vira navaja, da škof Kavčič novega prevoda Svetega pisma ni podpiral; pri tem ni jasno, s čim Kidrič utemeljuje mnenje, da škof Kavčič prevodu ni bil naklonjen. Morda z domnevo o nasprotju med Kavčičem kot bivšim jezuitom in janzenisti. Kdo so bili poleg škofa še cenzorji verskih knjig v tem času in ali bi kdo od njih lahko oviral novi prevod Svetega pisma?

Ravnikar se je poslej raje usmeril v izdajanje šolskih knjig, saj je začel prevajati svetopisemske zgodbe za otroke, ki so izpod peresa Christopha Schmida v izvirniku izšle med letoma 1801 in 1807. Uporabljale so se v bavarskih šolah za učence, stare 9 do 12 let, namenjene pa so bile tudi odraslim za branje (Meier 1991, 221; Žejn 2021). Prvi in drugi zvezek Ravnikarjevih *Zgodb Svetega pisma* (1815, 1816) je namesto škofa strokovno pregledal kanonik in stolni dekan Jurij Gollmayer, ki je bil prav tako pristaš moralnega rigorizma oz. janzenizma (Kidrič 2013b). 17. marca 1814 je namreč umrl ljubljanski škof Kavčič, ki ga je šele 8. septembra 1816 nasledil Avguštin Gruber. Drugi pregledovalec besedila je bil državni uradnik nadkomisar Simon Kremnitzer, ki je najbolj znan po tem, da je Vodnika zaradi pesmi Ilirija oživiljena označil za frankofila in političnega odpadnika od Avstrije (Kos in Toporišič 2013). Dovoljenje za natis Ravnikarjevih



*Zgodba* je dal referent Rajmund grof Auersperg,<sup>14</sup> ki ga je leta 1817 zamenjal tedanji gubernialni svetnik in referent pri cesarsko-kraljevem guberniju Jožef Walland (Balant). Ko je leta 1818 postal goriški škof, ga je zamenjal protijanzenistični Jurij Mayr, ki je bil devet let referent za cerkvene in šolske stvari in kot tak imel pravico imenovati lokalne cenzorje (Kidrič 2013c). Ravnikar si je vpliv na kranjsko cenzuro<sup>15</sup> gotovo pridobil leta 1817 z imenovanjem za kanonika Lambergovega kanonikata (verjetno pa že prej kot kancler centralnih šol ter profesor na liceju in bogoslovju), medtem ko se je neuspešno potegoval za Wallandovo mesto v ljubljanskem guberniju. Jurij Mayr bi v primeru, da bi Ravnikar rokopis Pentatevha predložil v cenzuro, izid dela najverjetneje oviral.

Za državno oblast prevajanje svetopisemskih del iz izvirnih jezikov niti ni bilo sporno, kar dokazuje dovoljenje, ki ga je radgonski kaplan Peter Dajnko dobil leta 1816 za natis evangelistarja, prevedenega iz grščine: *Evangeliumi na vse nedele ino svetke skos leto prelosheni is grezhkega na slavenski jezik zhisteshi* (1817, Radgona). Dovoljenje mu je izdal Franc Sartori, uradnik knjižnorevizijskega urada na Dunaju. Misli o novem slovenskem prevodu Svetega pisma je bilo za Ravnikarja najverjetneje konec že ob Zoisovi smrti leta 1819, saj je bil njegov glavni mecen, gotovo pa leta 1827 ob preselitvi v Trst.

### 3 Črkarska pravda in njen morebitni vpliv na (ne)izdajo Pentatevha

V luči Kopitarjevega nasveta, da se Pentatevhi natisne, se na kratko dotaknimo še uveljavljenega mnenja, da do izdaje (tiska) ni prišlo zaradi čakanja na (Kopitarjevo) reformo črkopisa. »Kopitar je v uvodu k svoji slovnici izrazil željo po novem sv. Cirilu, ki naj bi uredil slovenski in sploh slovanski črkopis, kateremu naj bi bila osnova latinica. Sestavljen pa bi moral biti tako, da bi vsakemu slovanskemu glasu ustrezal tudi en sam enoten znak, ki ne bi smel imeti nobenih diakritičnih znamenj ne pod črko in ne nad njo.« (Suhadolnik 1991) Ker ni bil zadovoljen s sodelovanjem Dobrovskega, se je

14 Za informacijo o Rajmundu Auerspergu (1773–1823) hvala dr. Mihi Preinfalku.

15 O Ravnikarjevem vplivu na kranjsko cenzuro gl. Kos 1971, 134.



reformo lotil kar sam, pri tem pa ga je spodbujal Zoisov krog. Iz Zoisovih pisem, napisanih od konca julija 1812 do februarja 1815, je razvidno, da naj bi zaradi zavlačevanja reforme zamujali izdaji Ravnikar-Zupanovega prevoda (celotnega) Svetega pisma in Vodnikovega slovarja. V pismu z dne 10. 8. 1811 Kopitar zapiše, da sta Zupan in Ravnikar pripravljena sprejeti nove pomožne črke za latinico po predlogu Dobrovskega, takoj ko bodo izdelane ... (Jagić 1885, 214), dalje pa Kopitar v pismu z dne 27. 11. 1812 poroča, da je prevod Peteroknjižja zaključen, vendar bodo morali prevajalci počakati s tiskom na nove črke. Nove črke naj bi na Dunaju vtil Schade, Vodnikov slovar pa natisnil Anton Strauss. Ker Vodnik ni mogel več čakati na reformo, je nove črke na lastne stroške naročil pri dunajskem livarju, kar je Kopitar takoj preklical in vse do Zoisove smrti v letu 1819 obljubljal črkopisno reformo (Vidmar 2010, 210–214). Leta 1820 so se zaradi novega slovenskega črkopisa na Dunaju posvetovali Dobrovski, Kopitar, Ravnikar, Metelko, Kalister in Šlaker, a se niso zedinili (Kidrič 1930, 131). Šele Metelko je leta 1825 v svoji slovnici *Lehrgebäude der Slowenischen Sprache im Königreiche Illyrien und in den benachbarten Provinzen* predstavil novi črkopis, ki pa je bil prepovedan leta 1833.

Tezo, da do izdaje (tiska) ni prišlo zaradi Kopitarjevega pričakovanja reforme črkopisa, lahko na podlagi citiranih pisem z nekaterimi dopolnili potrdimo. V času dokončanja prevoda Peteroknjižja, konec leta 1812, so bile razmere v Cerkvi (na Slovenskem) novemu prevodu naklonjene oz. ga niso ovirale. Navedli smo že, da Kopitar poroča, da se škof in ordinariat strinjata s prevajanjem (v pismu Dubrovskemu 27. 10. 1811). Poleg tega je bil Ravnikar-Zupanov prevod Pentatevha končan v času, ko je bil cenzor verskih knjig stolni dekan Jurij Zupan, Jakobov stric ter sodelavec novega prevoda Svetega pisma. To pomeni, da ne cerkvena ne civilna oblast v času dokončanja Peteroknjižja novega prevoda ne bi ovirala. Toda Kopitar je predlog prevajalcev, da se Peteroknjižje natisne, zavrnil in vztrajal, da izdajo celotno Sveto pismo. Kopitar je s tem izdajo nehote potisnil v čas, ki novemu Svetemu pismu z janzenističnim predznakom ni bil naklonjen. Prevajalci celotnega prevoda Svetega pisma niso nikoli izvršili, od Stare zaveze so prevedli samo Peteroknjižje (konec leta 1812), od Nove zaveze pa vsa besedila do Prvega Janezovega pisma. Nekateri deli Nove zaveze so pisani v metelčici, zato lahko sklepamo, da so nastali vsaj desetletje kasneje, ko so bile razmere v Cerkvi in državi bistveno drugačne. Leta 1818 je referent za cerkvene in šolske stvari za obdobje devetih letih



postal protijanzenistični Jurij Mayr, leta 1824 (vse do 1859) pa je nastopil to službo škof Wolf, čigar stališča do (novega) prevoda Svetega pisma v narodne jezike in njegov odnos (ignorance) do prevajalske skupine, zbrane okoli Zupana in Ravnikarja, smo že predstavili.

Po eni strani torej lahko potrdimo, da Ravnikar-Zupanov prevod Peteroknjžja ni bil natisnjen zaradi Kopitarjevega čakanja na reformo črkopisa. Po drugi strani pa je jasno, da moramo razloge, zakaj ni bilo izdano *celotno* Sveto pismo niti prevedeno do konca, iskati v posebnih okoliščinah oz. v odnosu Cerkve (na Slovenskem) do prevajanja Svetega pisma v prvi polovici 19. stoletja ter odnosu oblasti, Avstrijskega cesarstva; v mislih imamo cenzuro verskih del na Kranjskem po propadu Ilirskih provinc. K temu je treba dodati še smrt Zoisa, glavnega mecena novega prevoda, leta 1819, ter končno uradne prepovedi metelčice leta 1833.

#### 4 Avtorstvo prevoda

Različni strokovnjaki so soglasni, da zametke novega prevoda predstavlja izid Kopitarjeve slovnice, prve znanstvene slovnice slovenskega jezika (1808–09, *Grammatik der slavischen Sprache in Krain, Kärnten und Steyermark*), oz. Kopitarjeva pobuda za nastanek novega prevoda Svetega pisma na temelju njegove slovnice. Zametke lahko vidimo tudi v Zoisovem nezadovoljstvu z Japelj-Kumerdejevim prevodom, katerega zadnji zvezek je izšel leta 1802. Motili so ga predvsem germanizmi in neenoten pravopis,<sup>16</sup> kar so prevodu očitali že revizorji Nove zaveze, predvsem Janez Debevec in Valentin Vodnik (Kidrič 1930). Zato se je tokrat enajst prevajalcev in ostalih sodelavcev Zoisovega kroga lotilo novega prevoda.

Čeprav se prevod v različnih virih pogosto pripisuje Ravnikarju, »po nekaterih trditvah naj Ravnikar ne bi bil edini prevajalec, saj naj bi prevajal skupaj z Jakobom Zupanom«, pridaja Vogrič (2007, 23). Že omenjeni Josip Gruden (1916b, 103) navaja kot glavna prevajalca Zupana in Ravnikarja, enako Andrej Snoj (1956–1957, 2), medtem ko Josip Marn (1890, 20) samo

16 »Man hört oft Klagen über die ungleiche Orthographie und über die germanisierenden Phrasen.« (Kidrič 1939, 118)



Ravnikarja. Rokopis prevoda, ki ga hrani Arhiv Republike Slovenije pod signaturo *SI AS 987 Ravnikar Matevž*, ima na zunanji strani pripis »Sveto pismo prevedil M. Ravnikar I« (pisava pripisa je drugačna kot pisava rokopa). Emanuel Josip Kovačič, kaplan v Trstu v času Ravnikarjevega škofovanja in avtor Ravnikarjevega življenjepisa (*Drobtinice za novo leto 1858*, 81–107), kot avtorja omenja samo škofa in zapiše, da je Ravnikar prevedel »petere Mojzesove bukve in pa tudi novi zakon noter do pisma svetega Petra iz izvirne besede (Originaltext) v slovenski jezik, ki pa niso natisnjene«. Kovačič je Ravnikarja dobro poznal, saj se njegovo ime nahaja v škofovi oporoki (Vogrič 2007, 22). Tudi katalog *Biblije na Slovenskem*, ki ga je izdala Narodna in univerzitetna knjižnica v Ljubljani (1996, 174), omenja »Ravnikarjev prevod Pentatevha« in »Prevode Matevža Ravnikarja«.

Nedvoumen odgovor ponujajo ohranjena pisma, ki jih je Jernej Kopitar pisal Jakobu Zupanu in Žigi Zoisu. Kopitar je Zupana, ki ga je spoznal na Dunaju in z njim stkal prijateljske stike, cenil zaradi poznavanja orientalskih jezikov in je v njem prepoznal »moža, ki bi bil zmožen Slovencem preskrbeti dober prevod sv. pisma« (Snoj 1956–1957, 2). Kopitar, ki je prišel na Dunaj novembra 1808, je že dober mesec dni po svojem prihodu v svojih pismih omenjal Zupana. Posebej nazorno je pismo Zoisu z dne 23. 12. 1808, kjer zapiše: »Er ist ganz der Mann, eine neue bessere Übersetzung der Bibel zu besorgen. (On je pravi človek za nov, boljši prevod Svetega pisma.)« (Molè 1910, 104) Koliko je bilo Kopitarju do Zupanove naklonjenosti, torej sodelovanja pri novem prevodu, kaže dejstvo, da se je izključno svojemu prijatelju na ljubo učil hebrejščine. Zupan je namreč vsak večer obiskoval Kopitarja in ga poučeval svetopisemskega jezika. O tem priča Kopitarjevo pismo Zoisu z dne 29. 4. 1809, kjer zapiše, da »aber nun klopft wieder Supan: er stiehlt mir manches Stündchen: aber die wenigstens für den Slavismus und die neue Bibelausgabe nicht verlohren seyn? (zdaj pa Zupan spet trka: marsikatero uro mi ukrade: ki pa vsaj za slovanstvo in novo izdajo Svetega pisma niso izgubljene?)« Nad Zupanom je bil navdušen tudi Zois, ki v pismu Kopitarju dne 14. 1. 1809 zapiše: »Wir erwarten mit Selmsucht den Prof. Suppan! Er wird seinen Landsleuten sehr willkommen seyn, wenn er sich darauf verlegen wird, die Bibelübersetzung zu rektifizieren. (Nestrpno pričakujemo prof. Zupana! Svojim rojakom bo zelo dobrodošel, če se bo lotil popravljanja prevoda Svetega pisma.)« (Molè 1910, 104–105) Kopitar se je bal, da bi Zupan utegnil izgubiti veselje in navdušenje za delo »med barbarskimi janzenisti; zato prosi, naj

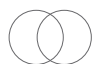


se Zois zavzame zanj» (Molè 1910, 105). Kopitar v pismu Zoisu z dne 1. 2. 1809 tako zapiše: »E. G. müssen ihn (Supan) aber wohl auch ein wenig in Protection nehmen: sonst würde sein heiliger Enthusiasmus unter barbarischen Jansenisten in Gefahr seyn zu verrauchen. (Njega /Zupana/ mora E. G. tudi malo zaščititi: sicer bi njegovemu svetemu navdušenju grozilo, da zamre pod barbarskimi janzenisti.)«

Kopitarjeva vztrajnost se je obrestovala, saj se je v prvi polovici leta 1810 Zupan »odločil ter stopil v kolo prevajalcev Sv. pisma« (Molè 1910, 109). V tem kolesu je bilo skupno 11 prevajalcev in pomočnikov, glavna sta bila Zupan in Ravnikar, ki sta na predlog Kopitarja kmalu v celoti prevzela prevajanje. O tem pričajo pisma Kopitarja, ki jih je pošiljal Zupanu, in sploh njegovo veliko zanimanje za potek prevoda ter tudi njegov vpliv. Kopitar je namreč menil, da prevod napreduje prepočasi zaradi načina dela, skupnega prevajanja na sestankih, zato je Zupanu svetoval, da bi prevajala samo on in Ravnikar ter vsak teden brala svoje prevode drugim. Kot gre sklepati iz nekega drugega Kopitarjevega pisma Dobrovskemu z dne 27. 10. 1811 – »Supan und Raunicher arbeiten brav an der Übers, der hebr. Bibel. (Zupan in Ravnikar dobro delata na prevodu hebrejskega Svetega pisma.)« – je Zupan ta nasvet tudi upošteval (Molè 1910, 109).

Ko se je Zupan leta 1811 iz Ljubljane preselil v Šmarje, se »ni več toliko brigal za prevod« (Molè 1910, 109). Posledično se je v naslednjih mesecih spremenilo tudi Kopitarjevo mnenje o Zupanu, kar spoznamo iz pisem, ki jih je pošiljal Dobrovskemu. Če je do takrat Zupan veljal kot glavni prevajalec (na prvem mestu se je vedno omenjal Zupan, poleg njegovega imena pa še Ravnikarjevo), Kopitar v pismu Dobrovskemu 2. 8. 1812 že izpostavlja Ravnikarja, ki se je »zelo zavzel za stvar«, kot vodjo prevajanja (Molè 1910, 109).

Zakaj Zupan svojih načrtovanih prevodov in projektov ni dokončal, ni znano; morda je bil preobremenjen, morda sta ga od tega odvrnila Kopitarjevo »dihanje za ovratnik« in vsiljevanje lastnih nazorov. Morda je temu botroval »marsikak madež na njegovem značaju« (Molè 1910, 105). Molè omenja Zupanovo častihlepje, Gruden še čudaške navade



in bolešno razpoloženje.<sup>17</sup> »Bil je res eksaltiran čudak, ne pa blaznež.« (Kidrič 1928, 179) Morda so se uresničili Kopitarjevi strahovi, izraženi v pismu Zoisu, namreč da bo Zupanovo »sveto navdušenje« za prevajanje Svetega pisma ogroženo »pod barbarskimi janzenisti«, saj je imel kasneje veliko težav, v katere so ga zapletli prav njegovi »radikalni janzenistiški nazori« (Gruden 1916a, 189). »Toda izrazitih janzenistov Zupanovega kova je bilo med Slovenci vedno malo ...« (Kidrič 1928, 190)

Kakorkoli, ker to ni predmet naše razprave, je ključno le naslednje: iz pisem med Kopitarjem, Zupanom in Zoisom sledi neizpodbitno dejstvo, da Ravnikar Pentatevha ni v celoti prevedel sam. Videli smo, da je na začetku Kopitar polagal v Zupana oz. njegovo znanje velike upe in da je ta bil vodja skupine prevajalcev in pomočnikov (Snoj 1956–1957, 2). Iz pisem, ki prikazujejo zgodnje obdobje njunega prijateljstva, vidimo, da je Kopitarjeva zamisel o novem prevodu Svetega pisma dobila konkretne obrise prav z »odkritjem« mladega Zupana, ki je bil po njegovem mnenju »pravi mož za nov, boljši prevod Svetega pisma«. Zupan je kasneje zaradi ne povsem pojasnenih razlogov popustil v vnemi za prevajanje, kar je posledično privedlo do tega, da je njegovo mesto prevzel Ravnikar. Zaradi navedenih razlogov se zdi upravičeno, da analogno z rabo izraza Japelj-Kumerdejev prevod govorimo o Ravnikar-Zupanovem prevodu Pentatevha.

Poleg Zupana in Ravnikarja, ki sta bila glavna prevajalca, sta svoje pripombe gotovo prispevala še Zois in Kopitar, s slovenskim besedjem in slovopisjem se je takrat ukvarjal Vodnik, ki jim je gotovo bil v veliko pomoč pri zamenjevanju germanizmov z izvirnimi slovenskimi oz. slovanskimi izrazi, poleg tega je do leta 1812 z njimi sodeloval še Zoisov dobri prijatelj in stric enega od glavnih prevajalcev kanonik Jurij Zupan, ki je bil v času Ilirskih provinc (1809–1813) glavni cenzor verskih knjig na Kranjskem. S tem delom je že imel izkušnje, saj je bil tudi revizor Japelj-Kumerdejevega

17 Gruden (1916a, 189) ne opredeli natančno »Zupanovih vsekako skrajno čudaških navad, ki so dale povod mnogim tožbam« - omenja še njegovo »bolešno razpoloženje,« ki se je pojavilo že v mladosti - a iz uradnega poročila je razvidno naslednje: »Ako prečitamo končno poročilo v tej zadevi, ki ga je sestavil vladni svetnik Pletz, vidimo, da je šlo za posamezne točke starokrščanske discipline: reformo celibata, vpeljavo cerkvenih zborov, svobodo od tridentinskih določb in škofovske cenzure i. t. d.« (191)



prevoda (Smolik 1991). Od ostalih revizorjev Japelj-Kumerdejevega prevoda<sup>18</sup> je pri novem prevodu gotovo sodeloval še Debevec, ki je takrat v ljubljanskem semenišču predaval slovenščino (Kidrič 2013a), morda tudi stolni vikar Jurij Miklavčič, svojo pomoč pa je obljubil še Walland (Gruden 1916b, 103).

## 5 Leto nastanka prevoda

Omenili smo že, da predstopnjo prevoda predstavlja izid Kopitarjeve slovnice (1808–09) oz. Kopitarjeva pobuda za nastanek novega prevoda Svetega pisma na temelju njegove slovnice, novega pravopisa. »Kopitar se je za to delo (novi prevod Svetega pisma, op. a.) tembolj zanimal, ker je upal, da bo izšel prevod v novem pravopisu.« (Molè 1910, 108) Snój (1956–1957, 2) podobno zapiše: »Pobudo za ta prevod je dal dunajski slavist Jernej Kopitar, ki je upal, da bo prirejen po čistejšem jeziku in boljšem slogu kakor Japljev.«

Kopitar je že od konca leta 1808 polagal velike upe na Zupana, zato sta stakla posebne prijateljske vezi. Tudi Suhadolnik meni, da je Kopitar Zupana izbral »za glavnega uresničevalca svojih slovenist. načrtov, predvsem za sodoben prevod sv. pisma po izvirkih« (1991). Zupan je bil posvečen 5. 2. 1809 in ostal na Dunaju še do septembra, da je pridobil doktorat, ki ga je dosegel 9. 9. 1809. Dunaj je zapustil 12. 9. 1809 (Molè 1910, 105). Kmalu »po prihodu Jakoba Zupana v Ljubljano se je oblikovala skupina, katere cilj je bil nov prevod svetega pisma iz izvirnih jezikov« (Vogrič 2007, 22). Prvi rezultat dela te skupine, ki so jo sestavljali janzenisti, je prav prevod Pentatevha.

Zupan je nastopil svojo prvo službo kot kaplan pri Sv. Petru v Ljubljani. V Ljubljani je ostal do junija 1811, ko je bil kot kaplan prestavljen v Šmarje, verjetno na lastno pobudo (Molè 1910, 106).<sup>19</sup> Potem ko je Zupan zapustil

18 Jožef Škrinar je leta 1808 že odšel v Zgornje Gorje, Anton Traven pa je leta 1807 umrl.

19 »Dasi mu je Kopitar čestital k mestu v Šmarijah, se vendar ni mogel popolnoma sprijazniti z novo službo mlajšega prijatelja. Hotel je, da bi bil ostal v Zoisovi bližini, ker je predobro znal in vedel, da mora Zupan vedno imeti poleg sebe človeka, ki ga priganja k delu. ... Vedel je prav dobro, kaj premnogokrat počenjajo kaplani na kmetih, ker jim manjka primerne inteligentne družbe.« (Molè 1910, 107)



Dunaj, ga je Kopitar ob vsaki priložnosti v pismih opominjal na njune dogovore in ga priganjal k prevajalskemu delu (Molè 1910, 107). Ker je bil sprva Zupan »precej molčeč« (108), ga Kopitar v več pismih sprašuje, kaj dela, npr. 10. 3. 1810 povpraša: »I kaj pa oni delajo ...? Quid de novis bibliis? (Kaj pa novo Sveto pismo?)« (108) Na Kopitarjevo vneto prigovarjanje – verjetno v prvi polovici leta 1810 – se je oblikovala prevajalska skupina z Zupanom na čelu, toda po njegovi premestitvi se je ta od nje začel postopoma oddaljevati in končno prenehal prevajati (Snoj 1956–1957, 2).

Kako je delo prevajanja potekalo naprej v času od Zupanove premestitve, ne vemo z gotovostjo. Sklepamo lahko, da je Zupan nekaj mesecev po premestitvi še prevajal, postopoma pa je vodilno vlogo prevzel Ravnikar, Kopitar njegovo vodstvo izrecno omenja vsaj avgusta 1812. Kopitar Dobrovskemu v pismu z dne 27. 10. 1811 poroča, da sta prevedeni prvi dve Mojzesovi knjigi, iz pisma Dobrovskega Kopitarju z dne 22. 2. 1812 pa razberemo, da so prevajalci štiri mesece kasneje nameravali natisniti posamezne dele: »Ich wünschte dass die Herren nicht in einzelnen Theilen ihr Werk drucken liessen sondern ganz auf einmal; auch desshalb weil ihnen am Ende der Arbeit manches vorkommen wird was sie in den ersten Theilen verbes sern möchten. (Želim si, da gospodje ne bi dali tiskati svojega dela v ločenih delih, ampak vse naenkrat; tudi zato, ker se vam bodo ob koncu dela porodile nekatere stvari, ki bi jih v prvih delih radi izboljšali.)« (Jagić 1885, 247) Izraz »del« (theil) pogosto označuje posamezne svetopisemske sklope, tudi Peteroknjižje. V tem primeru se zdi, da je Dobrovsky pol leta pred zaključkom prevoda Peteroknjižja, ko so verjetno že razmišljali o izdaji oz. tisku prvega sklopa, svetoval izdajo celotnega Svetega pisma.

Kopitar v pismu Dobrovskemu 2. 8. 1812 zapiše, da so »kranjski prevajalci pod vodstvom M. Ravnikarja že skoro izvršili knjigo Pentatevch; zakaj Ravnikar se je bil zelo zavzel za stvar« (Molè 1910, 109). Kopitar dalje v nekem drugem pismu poroča, da je bil prevod končan v novembru 1812 (Molè 1910, 109; Suhadolnik 1991; Snoj 1956–1957, 2). »Zadnjo vest o tem prevodu srečamo v pismih Kopitarja na Zupana dne 13. oktobra 1813, kjer svetuje, naj bi se izdala biblija kolikor mogoče ekonomično.« (Molè 1910, 110) Z ekonomično izdajo je najverjetneje mišljeno tiskanje brez opomb in razlag. Kopitar Zupana 13. 10. 1813 sprašuje: »Habesne Knapii nov. Test. Graece? Velim vestra biblia quoad oeconomiam sint ita ut Knappi nov. (Ali





imaš Knappovo grško Novo zavezo? Želim, da bi bilo vaše Sveto pismo, kar zadeva ekonomijo, kakor Knappova nova zaveza.» Kopitar Dobrovskemu v pismu z dne 10. 8. 1811 navaja Zoisovo pismo, kjer pravi: »Die neue Bibel wird nur 1/4 der alten betragen, so ökonomisch wird gedruckt, die Verse am Rande angezeigt etc. (Novo Sveto pismo bo obsegalo samo 1/4 starega, tako ekonomično bo natisnjeno, verzi bodo prikazani ob robu itd.)« (Jagić 1885, 214) V tem pismu je govor o ekonomičnem tiskanju, verzi bodo prikazani na robu, torej tako kot pri Knappu (gre za nemškega luteranskega teologa Georga Christiana Knappa in njegovo delo *Novum Testamentum graece. Recognovit atque insignioris lectionum varietatis et argumentorum notationes* iz leta 1797). Japelj ima številko verza v samem besedilu, pred začetkom novega verza pa je vmes prazna vrstica. Zato se zdi, da so Zois, Kopitar in ostali merili na tovrstno ekonomičnost.

Sestavimo lahko naslednjo kronologijo nastanka prevoda. Predstopnjo novega prevoda predstavlja Kopitarjeva nova slovnica (1808–09) oz. pobuda za nastanek novega prevoda Svetega pisma na temelju nove slovnice. Ta pobuda dobi »obličje«, tj. določno obliko, v času bivanja Kopitarja na Dunaju, ko konec leta 1808 sreča mladega Zupana in ga prepozna kot glavnega uresničevalca svojih načrtov. Zupan se je mudil na Dunaju do 12. 9. 1809, nato je nastopil službo v Ljubljani in – verjetno v prvi polovici leta 1810; še marca 1810 ga je Kopitar spraševal, kaj počne, in ga spodbujal k prevajanju – osnoval prevajalsko skupino s ciljem novega prevoda Svetega pisma. Glavni prevajalec v prvem obdobju je bil prav omenjeni Zupan, kar pa se je spremenilo po juniju 1811, ko je bil (na lastno pobudo) prestavljen v Šmarje, vodilno vlogo prevajanja pa je postopoma prevzel Ravnikar. Oktobra 1811 sta bili prevedeni Prva in Druga Mojzesova knjiga, februarja 1812 so prevajalci že načrtovali tisk Peteroknjižja, kar pa je preprečil Kopitar. Po navedbah Kopitarja je bil celoten prevod Peteroknjižja končan novembra 1812.

## 6 Prevod v luči svetopisemske tradicije

Za razliko od Japelj-Kumerdejevega prevoda, ki ima na splošno zelo malo opomb, Ravnikar-Zupanov prevod ne vsebuje niti ene same razlagalne, vsebinske ali tekstnokritične opombe. Dodatno rokopis ne vsebuje nobenega uvoda, ne v posamezno svetopisemsko knjigo ne splošnega uvoda



na začetku knjige. To pomeni, da nimamo nobene informacije »iz prve roke«, katere vire sta Zupan in Ravnikar uporabljala pri prevajanju. V pismu Kopitarja Dobrovskemu dne 27. oktobra 1811 pa lahko preberemo, da sta prevajala iz hebrejskega izvirnika: »Supan et Raunichar arbeiten brav an der Übers. der hebr. Bibel. (nolunt enim versionem vertere).« (Jagić 1885, 222) Uvod, ki bi pojasnil njuna načela prevajanja, odgovoril na vprašanje, kaj pomeni izvirnik v času, ko še ni bilo kritičnih izdaj, ipd., bi bil zelo dragocen. Če sodimo po tovrstnem uvodu, ki ga lahko beremo na začetku Japelj-Kumerdejevega prevoda, pa vendarle ne popolnoma relevanten. Anton Breznik, ki je zelo natančno preučeval Japelj-Kumerdejev prevod, glede virov, ki jih Japelj na začetku omenja, ugotavlja:

Jezikovno so bili nekateri viri dragoceni (staroslovenska ostroška biblija 1581, Hutterjeva biblija za češčino in poljščino), a stvarno so bili skromni; bil je samo en sodobni prevod (Rosalino), vse drugo je bila – razen komentarjev – stara ropotija, ki je bila malo rabna. Pa če bi bil imel tudi najboljše vire, bi jih takrat še ne bil znal rabiti. Viri so mu bili v prvi vrsti za to, da se je v uvodu bahal z njimi. Tiste vire, o katerih najbolj bahavo govori (staroslovenska, Hutterjeva in kardinala Himenesa biblija), je rabil najmanj ali skoro nič; tiste pa, za katere se mu skoraj ne zdi vredno, da bi jih imenoval (Dalmatin), je rabil najbolj; a nekaterih niti omenil ni (Kastelec, prireditelji Evangelijev in listov: Pohlin, Paglovec). [...] Priznava, da je imel pri roki tudi Dalmatina, a pravi, da se od njega docela (toto coelo, r. t.) loči; poleg tega je rabil, pravi, še neštivilne druge pripomočke. Primerjal sem vse vire in sem našel, da jih je rabil nekoliko drugače, kot sam govori. Usedel se je k Dalmatinu in je gledal na Vulgato. Če je Dalmatin prevedel tako, kot je imela Vulgata, je pustil njegovo besedilo nespremenjeno; in to se je v večini primerov zgodilo [...] (1928, 78)

Zdi se potemtakem, da je treba tovrstne uvode brati s pridržkom, saj ne odstirajo povsem realne podobe prevajanja oz. razmerja med prevodom in omenjenimi viri. S podobnim pridržkom je treba razumeti tudi navedbe, da sta Zupan in Ravnikar celotno besedilo prevedla iz izvirnih jezikov. Ugibamo lahko, da sta se – morda preko Zupana, ki je na Dunaju »poslušal znamenitega Jahna v hebrejščini« (Molè 1910, 103; Jagić 1885, 31) – naslonila na t. i. *Biblio Rabbिनico* (BR, drugo izdajo), ki jo je v



letih 1524–25 v Benetkah natisnil Daniel Bomberg. Ta je bila v uporabi vse do Kittlove kritične izdaje *Biblia Hebraica* v začetku 20. stoletja. Kar zadeva prvo poglavje Prve Mojzesove knjige, so razlike v primerjavi z najsodobnejšo izdajo *Biblie Hebraice Stuttgartensie* (BHS) zanemarljive. Do hebrejskega besedila bi lahko dostopala tudi v večjezični izdaji Hutterjeve Biblije in ostalih poliglotskih Biblij (npr. Complutensia) (Jagić 1885, 128, 650).

Ker so prevajalci Zoisovega kroga pri svojem delu s pridom uporabljali njegovo bogato založeno in sodobno knjižnico (Vidmar 2022, 268; Svolfjšak in Vidmar 2019), lahko ugotovimo, do katerih svetopisemskih prevodov so imeli možnost dostopati. Hebrejska Biblija se v Zoisovi biblioteki ni nahajala, pač pa tam najdemo grško izdajo *Novum testamentum graece* (1796–1806) nemškega svetopisemskega kritika Johanna Jakoba Griesbacha. Sicer pa so se v njegovi knjižnici praviloma nahajale slovanske Biblije. Dobrovsky je Zoisu poslal dve lužiškosrbski knjigi (Vidmar 2010, 231–232), leta 1818 na primer prevod Nove zaveze luteranskega pastora Michala Frenzela,<sup>20</sup> leta 1810 pa je morda dobil še Staro zavezo Johanna Frizoja (Fritzeja)<sup>21</sup> ali pa Sveto pismo Johanna Kühna.<sup>22</sup> Od Kopitarja je poleg prekmurskega prevoda Nove zaveze prav tako protestantskega pastora Števana Küzmiča (1771) dobil še poljsko Sveto pismo Simona Zacjusza<sup>23</sup> in češko Sveto pismo<sup>24</sup> Františka Faustina Prochazke.<sup>25</sup> Zois je zbiral tudi sloveniko, in sicer je pridobil biblična dela Primoža Trubarja (*Ta celi psalter Daidou*), Jurija Dalmatina (*Biblia*), Mihaela Paglovca (*Tobiove bukve*) in Jurija Japlja (*Svetu pismu*). Protestantske Biblije so bile za Zupana in Ravnikarja še posebej pomembne, saj so bile prevedene

20 Michal Frenzel: *Nowy Testament, Aby, Sakon Nascheho Knesa Jesom Krysta, Predy wot D. Mertena Luthera Do Njemeskeje, Potom wot Knesa Michala Frenzela Duchowneho w Budestezy Do horneje Lužiskeje Serskeje recze pscheloženy a wot Njekotrych Ewangelskich Prjedardjow se wschitkej šswjernoszu poredženy* (1741).

21 Johann Friedrich Frizo: *To Bože pizmo Starego testamenta* (1796).

22 Johann Gottfried Kühn: *Biblia, to je zylé Sswjate Pifsmo stareho a noweho Sakona, Predy do njemeskeje wot D. Mertena Luthera a potom wot njekotrych Ewangelskich Prjedardjow do hohrneje Lužiskeje šferskeje recze sewschitkej šswjernoszu a prozu pscheložena, Njetko pak smolkow snoweho poredžena a na tajke sprauwe waschnje snowej Predyreczu* (1742).

23 Simon Zacjusz: *Biblia to iest Wssystko Pismo Swięte Starego i Nowego Przymierza : wedlug edycyi Biblii Gdańskiej w roku 1632 wydanej ułożone a teraz ... podlug Biblii* (1810).

24 František Faustin Prochazka: *Biblj Česká, to yest, celé Swaté Pjsmo starého y nowého Zákona, podlé starého obecného latinského od Swaté Rjmské katolické Cýrkwé schwáleného wykladu, opět s obzwlánsnjí pilností přehlédnuté, ponaprawené, wystuětlené a znouwu wydané, léta Páně* (1804).

25 Za poslani seznam knjig v Zoisovi biblioteki se zahvaljujeva Sonji Svolfjšak.



iz izvirnih jezikov. Zupan, ki mu je Kopitar po Zoisu pošiljal razne knjige in rokopise, se je aprila 1812 (najverjetneje) razveselil še srbskega novozaveznega fragmenta: »Supan hat besonders viel Freude über die Serbischen Editionen, und über das Mster Frag. bezeigt, welches er fleisig mit der Gr. Version ausfüllen will.« (Zois 2007, M P 35) Najverjetneje gre za fragment četeroevangelija v cirilici s konca 13./začetka 14. stoletja, ki se nahaja v Zoisovi zapuščini v NUK pod signaturo Ms 368.

V nadaljevanju bomo z analizo nekaj vrstic iz prvega poglavja Prve Mojzesove knjige v obeh različicah prevoda pokazali, da je podatek, da sta prevajala iz izvirnika, očitno treba razumeti v smislu prirejanja starejših svetopisemskih prevodov oz. njihovega popravljanja (usklajevanja) z izvirkom, kjer se ti od njega oddaljujejo. Če sodimo po prvem poglavju Prve Mojzesove knjige – z zavedanjem, da to predstavlja le manjši del celotnega prevoda in morda ni reprezentativno – sta razmišljala podobno kot njuni predhodniki, sodobniki. »Kakor so vsi dotedanji pisatelji sv. pismo le prirejali (Kastelec, Paglovec v Tobiju, prireditelji Evangelijev in listov), tako je storil tudi Japelj. Mislil je, da zadosti svoji nalogi, če delo po Dalmatinu priredi.« (Breznik 1928, 77) V nadaljevanju bomo videli, da sta se Zupan in Ravnikar mnogokrat zadovoljila z Dalmatinovo in pogosteje z Japelj-Kumerdejevo prevodno rešitvijo.

1 Mz 1,1 DAL	VSAZHETKI IE BVG STVAril Nebu inu Semlo.
1 Mz 1,1 JAP	V' sazhętki je Bóg ftvaril Nebęsa inu semlo.
1 Mz 1,1 R1	V' sazhetku je Bog ftvaril nebo in semlo.
1 Mz 1,1 R2	V' sazhétku je Bóg ftváril nebó in sëmlo.

Prva vrstica ni reprezentativna, saj je nespremenjena vse od Dalmatina do Jeruzalemske izdaje Svetega pisma. Spremembe v odnosu do JAP so minimalne in so pravopisne ter tudi slovnične narave (sazhętki – sazhetku, inu – in, dodana so naglasna znamenja). Japelj-Kumerdejevo množinsko obliko »Nebęsa« vrneta na Dalmatinovo edninsko »Nebu« (nebo). Omembe vredno je še, da Zupan in Ravnikar samo v tem primeru za Božje stvariteljsko dejanje uporabita preteklik (je ftvaril), povsod drugje v 1 Mz 1 prevajata v sedanjiku (npr. 1 Mz 1,21 R1: Bog tedaj ftvari velike morfke fõme ...; 1 Mz 1,21 R2: In Bóg ftvári velíke mòrlke fõme; 1 Mz 1,27 R1: Bog



tedaj ftvari zhlovéka po fvoji podóbi: po boshji podóbi ga ftvari, mosha in sheno jih ftvari; 1 Mz 1,27 R2: In Bog vftvári zhlovéka po fvoji podóbi, po bòshji podóbi ga ftvári, mosha in shèno jih ftvári itd.).

1 Mz 1,2 DAL	Inu Semla je bila pufta tår prasna, inu je bilu temu na Globokofti, inu Duh Boshji fe je relsproftèrl zhes vodé.
1 Mz 1,2 JAP	Semla pak je bila pufta inu prasna, inu tàmmá je bilá zhes fhirjavo tiga bresna: Inu Duh Boshji je bil sproftèrt zhès vodé.
1 Mz 1,2 R1	Semla pa je bila pufta in prasna, in temà je bila verh bresna: in Duh boshji je bil sproftert zhes vodé.
1 Mz 1,2 R2	Sèmlà pa je bila púfta in prásna, in tmà je bila po verhu brèsna: in Dúh bòshji je bil sproftert po vòdi.

Drugi del 1 Mz 1,2 R1 (in Duh boshji je bil sproftert zhes vodé) v nasprotju z Dalmatinom uvaja trpniško obliko na -t- in je identičen JAP, spremembe so tudi pravopisne (inu - in; Boshji - boshji, drugačna naglasna znamenja). V rokopisu R2 je v odnosu do JAP ena slovnična sprememba iz tožilniške oblike »zhes (vodé)« v mestniško »po (vòdi)«, vendar obe prevodni rešitvi izražata isto Božjo prisotnost v začetku stvarjenja.

Tudi prvi del 1 Mz 1,2 R1 in R2 (Semla pa je bila pufta in prasna, in temà je bila) je identičen JAP (oz. DAL), spremembe so pravopisne in slovnične narave (pak - pa; inu - in; tàmmá - temà/tmà, drugačna naglasna znamenja). Edina vsebinska sprememba v odnosu do JAP je prisotna v stavku: »zhes fhirjavo tiga (bresna)« in »verh / po verhu (brèsna)«. Japelj-Kumerdejeva »fhirjava« dejansko predstavlja neupravičen dodatek, ki ga v izvorniku ne najdemo. V izvorniku je uporabljen izraz על-פני, ki ga Zupan in Ravnikar spreminjata v »verh / po verhu«, v današnjem smislu »nad breznom ali čez brezno«. Opazimo še, da je rokopis R1 pri prevodu izraza על-פני, ki se pojavi dvakrat (pred breznom in pred vodo), nedosleden in ima enkrat »verh (brezna)«, drugič pa »zhes (vode)«. Rokopis R2 to delno odpravi in poenoti na »po (verhu brezna/vodi)«.



1 Mz 1,3 DAL	Inu Bug je rekàl: Bodi Luzh. Inu je bila Luzh.
1 Mz 1,3 JAP	Inu Bóg je rëkàl: Bodi fvitloba. Inu fvitloba je poftala.
1 Mz 1,3 R1	In Bog je rekel: Bodi fvitlòba: in bila je fvitlòba.
1 Mz 1,3 R2	In Bóg je rékel: Bodi fvetlòba: in bila je fvetlòba.

Prvi del 1 Mz 1,3 R1 in R2 (In Bog je rekel) je identičen JAP oz. DAL, spremembe so pravopisne in slovnične narave (inu – in; rekal – rekel). Tudi drugi del 1 Mz 1,3 R1 in R2 (Bodi fvitloba/fvetlòba) je identičen JAP. V različici R2 je slovanski nenaglašeni glas jat iz i posodobljen v e: »fvitlòba« – »fvetlòba«. Tretji del 1 Mz 1,3 R1 in R2 (in bila je fvitlòba/fvetlòba) je kombinacija DAL in JAP. Od slednjega prevajalca vzameta »svetlobo«, od Dalmatina pa »je bila«, namesto »je poftala« (JAP). V izvorniku imamo namreč וְהָיָה אִיּוֹר, kar pomeni: in (bila) je svetloba.

1 Mz 1,4 DAL	Inu Bug je vidil Luzh, de je bila dobra. Tedaj je Bug reslozhil Luzh od Temmé,
1 Mz 1,4 JAP	Inu Bóg je vidil fvitlobo, de je bilà dobra: inu je odlózhil fvitlobo od tàmmë.
1 Mz 1,4 R1	In Bog vidi fvitlobo, de je dobra: in odlozhi fvitlobo od temè.
1 Mz 1,4 R2	In Bóg vídi fvetlòbo, de je dòbra: in Bóg lózhi fvetlòbo od teme.

1 Mz 1,4 R1 je ponovno skoraj identična JAP, razlike so le pravopisno-slovnične (inu – in; tàmmë – temè). JAP in DAL uporabita pretekli glagolski čas (je vidil), kar Zupan in Ravnikar spremenita v sedanjega (vidi), isto še v drugih primerih (je odlózhil – (od)lozhi; je bila – je). Ta sprememba je edinstvena med vsemi slovenskimi prevodi. Če jo razumemo kot poskus uskladitve z nedovršno obliko izvornika (וְהָיָה), ki je v kal imperfektu, se zastavi vprašanje doslednosti, npr. zakaj eno vrstico višje »In Bog je rekel« ne spremenita v »In Bog reče« (kot ima CHR) oz. kot sama zapišeta v 1 Mz 1,11 (gl. v nadaljevanju).<sup>26</sup>

26 Na tak dobeseden prevod celo v svetovnem merilu naletimo zelo redko. Tako ima npr. Youngov dobesedni prevod 1 Mz 1,4: »And God seeth the light that it is good, and God separateth between the light and the darkness.« Skladno pred tem beremo tudi 1 Mz 1,3: »and God saith, Let light be; and light is.«



1 Mz 1,5 DAL	inu je Luzh imenoval, Dan, inu Temmo, Nuzh. Inu je is vezhera inu jutra bil pèrvi dan.
1 Mz 1,5 JAP	Inu fvitlobo je imenuval Dan, inu tàmmó Nózh: Inu is vezhëra, inu jutra je poftal ta prvi dan.
1 Mz 1,5 R1	fvitlobo imenuje Dàn, in temo Nózh: tako je bil vezher in jutro: prvi dan.
1 Mz 1,5 R2	fvetlòbo Bóg imenúje Dán, in temo Nózh: in bil je vézher, in bilo je jútro: prvi dan.

Prvi del 1 Mz 1,5 R1 (fvitlobo imenuje Dàn, in temo Nózh) je skoraj identičen JAP, razlike so le pravopisno-slovnice (inu – in; tàmmó – temo), tudi glagol je enak, le v drugem glagolskem času (je imenuval – imenuje). Tako različica R1 kot R2 na začetku opuščata veznik »in«, ki je v izvirniku. Zanimivo je ob tem, da različica R2 doda besedo »Bóg«, ki jo vsebuje izvirnik, pred »Nózh« pa ne doda besede »imenuje« (natančneje, je imenoval, אָרָב), kot je v izvirniku.

Drugi del 1 Mz 1,5 R1 (tako je bil vezher in jutro: prvi dan) je izvirna prevodna rešitev, ki za razliko od DAL in JAP bolj zvesto sledi hebrejskemu izvirniku. V tem oziru je ponovno natančnejša različica R2, ki »tako« spremeni nazaj v »in« ter skladno z izvirnikom za večer in jutro dvakrat uporabi »in bil je / in bilo je« (וַיְהִי). To prevodno rešitev prevzamejo WLF in vsi nadaljnji prevodi vse do Jeruzalemske izdaje Svetega pisma.

1 Mz 1,6 DAL	Inu Bug je rekàl: Bodi ena Tèrdnoft mej vodami, inu taifta bodi reslozhik mej vodami.
1 Mz 1,6 JAP	Inu Bóg je rëkal: Bódi Firmament med vodami: inu ràslózhì vodë od vodâ.
1 Mz 1,6 R1	In Bog je rekel: Bodi firmament (fhir) med vodami: in naj lozhi vodë od vodâ.
1 Mz 1,6 R2	In Bóg je rékel: Bodi terd med vodâmi: in lózhì naj vòdo od vòde.

Celotna vrstica 1 Mz 1,6 R1 je skoraj identična JAP, razlike so le pravopisno-slovnice (inu – in; rëkal – rekel; Firmament – firmament). V različici R1 je nad besedo »firmament« pripisano »fhir«, ki jo v R2 različici nadomesti »terd«, kar spominja na Dalmatinovo »Tèrdnoft«. Sprememba iz »ràslózhì« (JAP) v »naj lozhi / lózhì naj« je skladna s hebrejskim izvirnikom, kjer



imamo pred glagolom, ki opisuje ločitev, še glagol »bodi« (יָהִי, ista formulacija je tudi pred firmamentom, torej bi bilo popolnoma usklajeno: naj bo, naj loči).

1 Mz 1,7 DAL	Inu Bug je sturil to Tèrdnoft, inu je reslozhil vodé pod Tèrdnoftjo: od vod nad Tèrdnoftjo. Inu je taku bilu.
1 Mz 1,7 JAP	Inu Bóg je stvaril Firmament, inu je odlózhil vodé, katere so bile pod Firmamentam od tēh, katere so bile nad Firmamentam. Inu taku fe je sgodilu.
1 Mz 1,7 R1	Tedaj Bog tedaj stvari sturí firmament (fhir), in lozhi vodé pod firmamentam (fhíram) od vodá nad firmamentam (fhíram). In tako fe sgodí.
1 Mz 1,7 R2	In Bóg sttorí vterd, in lózhi vòdo pod vterdjo od vòde nad vterdjo. In takó fe sgodí.

1 Mz 1,7 R1 z glagolom »stvari« (v sedanjiku) sledi JAP (stvaril), ki ga nato prečrta (stvari) in nadomesti z Dalmatinovim »sturí« (različica R2 pa le popravi obliko – stori). Sprememba je upravičena, saj je »stvaril« uporabljen že v 1 Mz 1,1, kjer je v ozadju drug hebrejski glagol (בָּרָא, tukaj pa נִצַּח). V različici R1 sta Japelj-Kumerdejeva še »firmament« in »In takó fe sgodí« s spremenjenim slovničnim časom, Dalmatinove pa »vodé pod« in »vod(e) nad«. Različica R2 je Dalmatinovo besedilo, razen zadnjega dela (In takó fe sgodí – JAP) s spremenjenim slovničnim časom (Inu Bug je sturil – In Bóg stori; inu je reslozhil – in lózhi) in istimi (skrajšanimi) izrazi (Tèrdnoft – terd).

1 Mz 1,8 DAL	Inu Bug je imenoval to Tèrdnoft, Nebu. Inu je is vezhera inu jutra bil drugi dan.
1 Mz 1,8 JAP	Inu Bóg je Firmament imenuval Nebęsa: Inu is vezhęra inu jutra je poštal ta drugi dan.
1 Mz 1,8 R1	In Bog firmament (fhir) imenuje nebó: in bil je vezher in jutro: drugi dan.
1 Mz 1,8 R2	In Bóg vterd imenúje Nebó: in bil je vézher, in bilo je jútro: drúgi dán.

Prvi del 1 Mz 1,8 R1 (In Bog firmament /fhir/ imenuje nebó) je z izjemo zadnje besede, ki je iz DAL, identičen JAP, spremembe so pravopisne





(inu – in; Firmament – firmament), tudi glagol je enak, le v drugem glagolskem času (je imenuval – imenuje). Različica R2 »nebo« zapiše z veliko začetnico, kot Dalmatin, prav tako izraz »firmament (fhir)« nadomesti z izrazom, sorodnim Dalmatinovi »Tèrdnofti«. Opazimo lahko nedoslednost v odnosu do 1 Mz 1,1, kjer obe različici nebo pišeta z malo začetnico (Dalmatin pa z veliko). Drugi del 1 Mz 1,5 R1 (in bil je vezher in jutro: drugi dån), še posebej različica R2 (in bil je vézher, in bilo je jútro: drúgi dån), je izvirna prevodna rešitev, skladna z izvirnikom (gl. analizo 1 Mz 1,5).

1 Mz 1,9 DAL	Inu Bug je rekàl: Sberite fe Vodé pod Nebom, na fvoja mejfta, de fe bo fuhu vidilu. Inu je taku bilu.
1 Mz 1,9 JAP	Bóg pak je rekal: Naj fe sberó vodé, katere fo pod Nėbam, na en kraj vkupej, inu to fuhu fe pokashi. Inu takú fe je sgodilu.
1 Mz 1,9 R1	Bog pa je rekel: Naj fe sberějo vodé pod nébam na eno mefto, in fuho naj fe pokashe. In tako fe sgodí.
1 Mz 1,9 R2	In Bóg je rékel: Naj fe sbérajó vode pod nébam na eno méfto, in <del>fuhu</del> fe pokashi fe suhota. In takó fe sgodí.

Prvi del 1 Mz 1,9 R1 (Bog pa je rekel) je identičen JAP, spremembe so prapovpisno-slovnicihne (pak – pa; rekal – rekel). Beseda »pa«, ki jo ima samo JAP, je v različici R1 še prisotna, vendar kasneje pri popravkih prečrtana (verjetno z namenom zakritja JAP). Tudi nadaljevanje (Naj fe sberejo vode) je iz JAP, uporabljen je tudi isti glagol, le da Japelj-Kumerdej pišeta kratko obliko po protestantski tradiciji (DAL: sberite; JAP: sberó). Obe različici rokopisa nato izpustita besedno zvezo »katere fo« (JAP) in nadaljujeta »pod nébam« (DAL), pri čemer ne uporabita velike začetnice (drugače kot vrstico prej). Z izrazom »na eno mefto« se obe različici oddaljita od DAL (na fvoja mejfta) in JAP (na en kraj vkupej). Dalmatin ni natančen, saj neupravičeno uporablja množino (mejfta) in besedo »fvoja«, v izvirniku je namreč samostalnik »mesto, kraj« (מקום) v ednini, kar je posebej poudarjeno s števnikom »eno/en« (אֶחָד). Tudi JAP neupravičeno dodaja »vkupej«. V tem delu torej Zupan in Ravnikar popravljata prevodno tradicijo v skladu z izvirnikom. V nadaljevanju Dalmatin uporabi glagol »vidilu«, kar JAP spremeni v »pokashi«, čemu sledita R1 in R2. Še posebej je očitna odvisnost od JAP (inu to fuhu fe pokashi) v R2 (in ~~fuhu~~ fe pokashi fe suhota), kjer je iz popravkov



(ponovno) mogoče razbrati poskus zakritja odvisnosti od JAP. Tudi zadnji del R1 in R2 (In tako fe sgodí) je iz JAP (Inu takú fe je sgodilu), spremenjen je le slovnični čas.

1 Mz 1,10 DAL	Inu Bug je imenoval tu fuho, Semlo: Inu je sbranje tēh vod imenoval, Morje. Inu Bug je vidil, de je bilu dobru.
1 Mz 1,10 JAP	Inu Bóg je to fuho imenuval Semlo, inu Sbiralifhe tēh vodá je imenuval Morje. Inu Bóg je vidil, de je bilu dobru.
1 Mz 1,10 R1	fuho imenuje Bog Semlo, in sberalifhe vodá imenuje Morje. In Bog vidi, de je dobro.
1 Mz 1,10 R2	Suhòto Bóg imenúje Sèmlò, in sberálfhe vodá imenuje Mórje. In Bóg vidi, de je dobro.

Prvi del R1 (fuho imenuje Bog Semlo) in R2 (Suhòto Bóg imenúje Sèmlò) predstavlja odmik od JAP in DAL v smislu vrstnega reda besed. Različica R1 začne s samostalnikom »fuho«, ki ga povzame po JAP, medtem ko R2 začne z nekoliko drugačnim, a sorodnim izrazom »suhòta«. Obe različici na začetku izpuščata veznik »in«, kakor beremo v izvirniku (in pri JAP in DAL), in začneta s samostalnikom. Tudi zaključita se obe različici s samostalnikom »Semla«, med samostalnikoma imamo v prvi različici najprej glagol (imenuje), v drugi različici pa najprej osebek (Bog). Tak vrstni red smo že srečali v 1 Mz 1,5 B (fvetlòbo Bóg imenúje Dán – Suhòto Bóg imenúje Sèmlò) in je skladen v obeh primerih, ko Bog nekaj poimenuje. Zanimivo je, da je v obeh vrsticah v izvirniku dvakrat glagol »(po)imeno-vati«; 1 Mz 1,5 (1 ; קרא, קראַן Mz 1,10 (ראַ, קראַ), toda Zupan in Ravnikar se odločita, da ga dvakrat prevedeta samo v 1 Mz 1,10.

Drugi del R1 in R2 (in sberal/i/fhe vodá imenuje Mórje) je identičen JAP (inu Sbiralifhe tēh vodá je imenuval Morje), spremembe so pravopisno-slovnične narave (inu – in; Sbiralifhe – sberál(i)fhe; Morje – Morje, spremenjeni so naglasi), spremenjen je le slovnični čas. Zupan in Ravnikar besedo »tēh« (voda), ki jo JAP prevzame od DAL, v skladu z izvirnikom brišeta. Tudi zadnji del R1 in R2 (In Bog vidi, de je dobro) je iz JAP oz. DAL (Inu Bóg je vidil, de je bilu dobru), spremenjen je le slovnični čas.

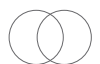


1 Mz 1,11 DAL	Inu Bug je rekàl: Rodi Semla Travo inu Séle, kateru fè sallèva, inu rodovita Driveffa, de fiejdnje fad neffe po fvoji shlahti, inu ima v'febi fvoje lafntu fème na Semli. Inu je taku bilu.
1 Mz 1,11 JAP	Inu je rekal: Posheni semla selenu sèlifhe, kateru fème dèla, inu rodovitne drèvèfa, katere po fvoji fòrti fad pèrnefsó, inu imajo fvoje fème fame v' febi na semli. Inu takú fe je sgodilu.
1 Mz 1,11 R1	In (Bog) rezhe: Poshèni semla seléno sèlfhe, ktiro fème sadelúje, in rodovitne dervéfa, ktire po fvojmu pleménu fad pènefejo, in imajo fvoje fème v' febi na semli. In tako fe sgodí.
1 Mz 1,11 R2	In Bóg je rékel: Poshène naj sèmla kálje, fème delajózhe sèlifha, rodovítno drévje, de <del>be</del> fad nofíto po fvojimu pleménu, in <del>ime</del> fvoje fème v' febi (ima) po sèmlí. In tako fe sgodí.

Vrstica 1 Mz 1,11 iz R1 je z izjemo pravopisno-slovníčnih sprememb (selenu – seléno; sèlifhe – sèlfhe; drèvèfa – dervéfa itd.) in spremembe časa (rekal – rezhe; fe je sgodilu – fe sgodí) identična JAP. Beseda »Bog«, ki je ni v JAP, je nadpisana nad »In rezhe«, torej najverjetneje dodana kasneje. Besedo »dèla« zamenjata s »sadelúje«, »fòrto« pa s »pleméno«.

Tukaj se prvič pojavi »rezhe«, dotlej vedno »rekel« (1 Mz 1,3.6.9; tako še v 1 Mz 1,14.20.24). Beseda »rezhe« se pojavi še v 1 Mz 1,26.28.29, v 1 Mz 1,22 pa še »rekózh«. Vse to nakazuje nedoslednost oz. neuskklajenost prevajalcev rokopisa R1. Različica R2 še vedno kaže sledi JAP, vendar v manjši meri, saj so nekateri izrazi zamenjani z novimi, prav tako je prevajalec različice R2 uporabil deležnik na -č namesto odvisnika v JAP (sèlfhe, ktiro fème sadelúje – kálje, fème delajózhe sèlifha). Odvisnost od JAP je lepo vidna v naslednjem delu: »in imajo fvoje fème v' febi na semli«, rokopis R2 ima »in ~~ime~~ fvoje fème v' febi (ima) po sèmlí«.

Kratka analiza nekaj vrstic prvega poglavja Prve Mojzesove knjige obeh različic rokopisa ne more biti reprezentativna, lahko le nakaže obrise Zupanovega in Ravnikarjevega prevajanja. Z izsledki lahko vseeno s precejšnjo gotovostjo odgovorimo na vprašanje, ali sta razmišljala podobno kot njuni sodobniki in prirejala svetopisemsko besedilo že obstoječih prevodov ali sta iz izvornika prevajala na novo. Odgovor variira glede na to, katero različico prevoda imamo v mislih.



Rokopis R1 je močno odvisen od Japelj-Kumerdejevih prevodnih rešitev (v smislu besedišča in sintakse) in jih večinoma v celoti ali deloma povzema, mestoma tudi Dalmatinove. Najpogostejše spremembe v odnosu do JAP se kažejo kot pravopisno-slovnične izboljšave, ki odsevajo spremembe v hitro spreminjajočem se jeziku v času med obema prevodoma (pak – pa; inu – in; tàmmó – temo itd.) in pogosto, vendar ne povsem dosledno spremembo slovničnega časa iz preteklika v sedanjik (je odlózhil – odložhi; je imenuval – imenuje; fe je sgodilu – fe sgodí). Izbor glagolov skoraj v vseh primerih izvira iz besednjaka DAL in JAP, pri samostalnikih opazimo nekoliko več izvirnosti. Besedilo rokopisa R1 praviloma sledi JAP, če ta po mnenju prevajalcev ustreza izvirniku, kjer pa se ta odmiha od izvirnika, ponudi novo prevodno rešitev, skladnejšo z izvirnikom. Lep primer predstavlja prevodna rešitev »in bil je vézher, in bilo je jútro«, ki jo prevzamejo WLF in vsi nadaljnji prevodi vse do Jeruzalemske izdaje Svetega pisma. Toda to je prevod iz rokopisa R2, v R1 še beremo neizpoljeno in z izvirnikom še ne povsem usklajeno različico: »tako je bil vezher in jutro.« Toda o vseh spremembah v odnosu do JAP ne moremo trditi, da predstavljajo večjo skladnost z izvirnikom. Mestoma, npr. v 1 Mz 1,5, obe različici rokopisa na začetku opuščata veznik »in«, ki se nahaja v izvirniku (in tudi pri JAP in DAL). V 1 Mz 1,11 se prvič pojavi »(Bog) rezhe«, do takrat vedno »(Bog je) rekel« (1 Mz 1,3.6.9; tako še v 1 Mz 1,14.20.24). Beseda »rezhe« se pojavi še v 1 Mz 1,26.28.29. V vseh navedenih primerih je v izvirniku ista beseda. Vse to nakazuje nedoslednost oz. neuskklajenost prevajalcev rokopisa R1. Glede na vse opisano bi lahko sklenili, da sta Zupan in Ravnikar v primeru rokopisa R1 kot njuni sodobniki prirejela svetopisemsko besedilo že obstoječih prevodov.

Tudi rokopis R2 je odvisen od JAP, toda v manjši meri, zanj je značilna nekoliko večja natančnost novih prevajalskih rešitev v odnosu do izvirnika. Npr. v 1 Mz 1,2 opazimo, da je rokopis R1 pri prevodu izraza על-פְּנֵי, ki se pojavi dvakrat (pred breznom in pred vodo), še nedosleden in ima enkrat »verh (brezna)«, drugič pa »zhes (vode)«. Rokopis R2 to delno odpravi in poenoti na »po (verhu brezna/vodi). V 1 Mz 1,5 doda besedo »Bóg«, ki jo vsebuje izvirnik, nima pa je ne DAL ne JAP ne R1, toda hkrati pred »Nózh« ne doda besede »imenuje« (natančneje, je imenoval, קָרָא), kakor je v izvirniku. Zdi se tudi, da se rokopis R2 pogosteje zgleduje po Dalmatinu, npr. R2 različica v 1 Mz 1,8 »nebo« zapiše z veliko začetnico, kot Dalmatin, prav tako izraz »firmament (Ihir)« nadomesti z izrazom »vterd«, sorodnim



Dalmatinovi »Tèrdnofti«. Toda hkrati lahko opazimo nedoslednost v odnosu do 1 Mz 1,1, kjer obe različici rokopisa nebo pišeta z malo začetnico (Dalmatin pa z veliko).

## 7 Vpliv Kopitarjeve slovnice na Zupan-Ravnikarjev prevod Pentatevha

Kopitarjeva slovnica je s svojimi purističnimi načeli močno vplivala na prenovno slovenskega knjižnega jezika v prvi polovici 19. stoletja, še posebej na Matevža Ravnikarja in njegove *Zgodbe Svetega pisma*. Osnovo za slovenski knjižni jezik so Kopitarju predstavljala dela gorenjskih piscev 18. stoletja (Orožen 1996, 81), predvsem prevajalcev JAP. V slovnici je soočal tudi besedila slovenskih prevajalcev Svetega pisma. Trubarju je na primer očital nenaglaševanje besed, neupoštevanje palatalnih l' in n' ter rabo določnega člena, motili so ga tudi germanizmi v besedju, pri Dalmatinu pa mu ni uga-jalo, da je pisal ujemalne spolske končnice pri primerniku pridevnikov, npr. *eno vekšo luč – eno manšo luč, Ta stariša – ta mlajša* (Orel 2008, 123). Poleg tega se je spotaknil še ob osebne zaimke ob sedanjiških glagolskih oblikah (*Kadar pak ti moliš*), želelnik (*naj sture*), opisne oblike pridevniškega stopnjevanja (*Če so več ta folk tlačili*), nekatere predložno-sklonske zveze (od + rodilnik, k/h + dajalnik, skuzi + tožilnik, čez + tožilnik itd.), trpno izražanje, naklonske zveze (*imam + delati, hočem + sturiti, znam + priti, dal je pobiti*), prislov ob predponskih glagolih (*so vun iz cerkve stopili*), opisne oblike za dovršni prihodnjik (*bom napisal*), zgodovinski sedanjik za izražanje preteklosti (*on tedaj k meni pride in reče*), naslonske zaimenske (*ti mi ne boš odrekel prošnje*) in ponavljalne glagolske oblike (*dvigam*) (Orožen 1996, 85–86).

Tudi Ravnikar je v svoja dela vpeljeval slovensko predložno-sklonsko rabo, naslonske zaimenske oblike, odpravil nekatere nedoločniške zveze, določni in nedoločni člen, ohranil pa namerni, načinovni in časovni nedoločnik. Po drugi strani pa je v nasprotju s Kopitarjem začel uvajati prislovno deležje na -e/-aje (namesto -oč/-eč), prislovni deležnik preteklega časa na -Ъ/-v (prišed, videv) in sklonljive oblike preteklega pridevnika-deležnika na -ši/-vši za vse tri spole (Orožen 1996, 73; Orožen 2003, 127), na kar je gotovo vplivalo njegovo prebiranje slovanskih prevodov Svetega pisma, do katerih je imel dostop v Zoisovi knjižici, še posebej prekmurskega



*Nouvega zakona* Števana Küzmiča (Zois, MP 35, MP 44, MP 56), ki ga je Kopitar poslal Zoisovemu krogu že leta 1810 (Svoljšak in Vidmar 2019, 107).

Gotovo je, da sta obe verziji Ravnikar-Zupanovega prevoda nastali po izidu Kopitarjeve slovnice, vendar to ne pomeni, da sta v enaki meri upoštevali njena jezikovna načela. Prva verzija namreč še vsebuje (sicer redke) germanizme, ki se jih druga že zavestno izogiba, npr.: *poshegna- blagoslovla, Paradifh - Eden*. Ravnikar je to svoje jezikovno načelo javno izrazil leta 1813 v predelavi Gollmayerjevega molitvenika *Sveta maša* (Orožen 2010, 216), še prej pa je izraz *blagor* uporabil še drugi član Zoisovega kroga Valentin Vodnik v svojem rokopisnem slovarju (Vodnik, 5. zvezek, f. 2v). Na navajanje sopomenk, npr. *firmament/fhir - (v)terd/fhir*, so seveda lahko vplivali tudi drugi člani prevajalske skupine. V Vodnikovem rokopisnem slovarju najdemo pod geslom *Firmament* naslednji slovenski ustreznici: *terdnava, nadzemlje*, s svinčnikom pa so bile kasneje dopisane še: *nebes, podnebjje, nebeška tverd, tverdina* (Vodnik, 3. zvezek, f. 9r), kot jih najdemo v poznejših svetopisemskih prevodih. Izraza šir ta slovar ne vsebuje, pač pa so ga najverjetneje našli v Pohlinovem slovarju, ki navaja izraz *širjava* (*die Weite, Breite*), sicer znan tudi iz JAP.

Za oba prevoda je značilno, da se po Kopitarjevem nasvetu izogibata rabe določnega in nedoločnega člena (*ta, en*), ki je bil še pogost v DAL in JAP.

1 Mz 19,37-38 DAL	Inu <b>ta</b> ftarifha je <b>eniga</b> Synu rodila
1 Mz 19,37-38 JAP	Inu <b>ta</b> ftarifhi je <b>eniga</b> fynú rodila
1 Mz 19,37-38 R1	In ftarifhi je rodila finu
1 Mz 19,37-38 R2	ftarifhi je finu rodila

JAP nima ujemalnih spolskih končnic pridevniške in samostalniške besede, kot je to razvidno pri DAL. V skladu s Kopitarjevo slovnico jih ne pišeta niti Ravnikar in Zupan.



1 Mz 1,29 DAL	<b>vfa</b> rodovita <b>Drivéffa</b> , inu Drivéffa, katera fe saffévajo
1 Mz 1,29 JAP	<b>vfe drèvéffa</b> , katere imajo fème famę v' febi po fvoji fõrti
1 Mz 1,29 R1	<b>Vfe selfha</b> , ktirei feme sadelujejo
1 Mz 1,29 R2	<b>Vfe</b> feme delajozhe <b>seli</b> /.../ <b>vfe</b> rodovitno <b>drevje</b> , ki feme sadeluje

V drugi verziji rokopisa je že vidno upoštevanje dvojskih oblik (dve velki luči), kar je značilno za jezik Ravnikarja.

1 Mz 1,16 DAL	Inu Bug je sturil <b>te dve velike Luzhi</b> : Eno <b>vekfho Luzh</b> , de zhes Dan gofpoduje, inu eno <b>manfho Luzh</b> , de zhes Nuzh gofpoduje
1 Mz 1,16 JAP	Inu Bóg je sturil <b>dve velike luzhi</b> : tó <b>vekfhi luzh</b> , de bi zhes dan bilá: inu tó <b>majnfi luzh</b> , de bi zhes nózh bilá
1 Mz 1,16 R1	Bog tedaj <del>sturi</del> naredi <b>dve velike luzhi</b> : <b>vekfhi luzhi</b> , de bi gofpodavauje zhes dan: in <b>manjfi luzh</b> , de gofpoduje zhes nozh
1 Mz 1,16 R2	Bog naredi <b>dve velikeki luzhi</b> : <b>vekfhi velikeji luzh</b> dan gofpodovatarit, in <b>manjfi luzh</b> nozh gofpodarit

Namesto tožilniškega predloga »čez«, značilnega za pretekle slovenske prevode, druga verzija rokopisa rabi bolj izvorni mestniški predlog »po«. Izogiba se tudi že predložnega rodilnika (od + rodilnik), saj je na več mestih prečrtan, kot je svetoval Kopitar.

1 Mz 1,2 R1 1 Mz 7,2 R1	in Duh boshji je bil sprostert <b>zhes</b> vode <b>Od</b> vfih zhiſtih shival vsami po fedem in fedem
1 Mz 1,2 R2 1 Mz 7,2 R2	in Duh boshji je bil sprostert <b>po</b> vodi Ðvfih zhiſtih shival vsami feboj po fedem in fedem

Odvečni prislovi ob glagolih so v skladu s Kopitarjevo slovnico v drugi verziji odstranjeni (vun, kviško).



1 Mz 7,17 R1 1 Mz 8,6 R1	/.../ in vode rafejo, in barko od semle <b>na kvilhko</b> vsdignejo. /.../ in krokarja <b>vun</b> fpusti.
1 Mz 7,17 R2 1 Mz 8,6 R2	/.../ vode rafejo, barko snefo, in jo vsdignejo od tal. fpufti krokarja <b>is nje</b> /.../

Prav tako so odstranjeni odvečni osebni zaimki, kar je v skladu s Kopitarjevo slovnico.

1 Mz 8,16 R1	<b>Pojdi vun is barke ti, in tvoja shena</b>
1 Mz 8,16 R2	Idi is barke in s teboj tvoja shena

Za drugo verzijo prevoda je ponekod značilna pretirana raba nedovršnih glagolskih oblik:

1 Mz 8,3 R1	In vode se vernejo is verh zemle
1 Mz 8,3 R2	In vode se vrazhujejo isnač-semle

Železni naklon (požene naj, naj da) je po drugi strani pogostejši v drugi verziji. V primerjavi s prvo verzijo ga prevajalec rabi namesto velelnega (prinesi, poženi) ali pogojnega naklona (bi ga obdeloval).

1 Mz 1,11 R1 1 Mz 1,24 R1 1 Mz 2,15 R1	<b>Posheni</b> semla seleno selfhe <b>Pernefi</b> semla shival /.../ in ga v' Paradifh vefelja dene, de <b>bi ga obdelval</b> , in varval.
1 Mz 1,11 R2 1 Mz 1,24 R2 1 Mz 2,15 R2	Poshene <b>naj</b> semla kalje <b>Naj</b> da semla shival /.../ in ga dene v' Edenski vert, de <b>naj ga obdeluje</b> in varuje.

Za drugo verzijo rokopisa je značilno bolj ekonomično izražanje, ki se uresničuje s skladijskimi strnjevalci, od katerih so nekateri že bili znani iz JAP (deležja na -č, nedoločnik) (Jesenšek 1991, 194), spet drugi zgolj iz prekmurskega prostora (deležja na -ši). Razvidna je raba kratkega nedoločnika (dan gospodarit), ki je zamenjal odvisni stavek iz tradicije.





1 Mz 1,16 DAL	Eno vekfho Luzh, <b>de zhes Dan gofpoduje</b> , inu eno manfho Luzh, <b>de zhes Nuzh gofpoduje</b>
1 Mz 1,16 JAP	tó vėkfhi luzh, <b>de bi zhes dan bilá</b> : inu tó majnfhi luzh, <b>de bi zhes nózh bilá</b>
1 Mz 1,16 R1	vekfhi luzhi, <b>de gofpoduje zhes dan</b> , in manjſhi luzh, <b>de gofpoduje zhes nozh</b>
1 Mz 1,16 R2	velikeji luzh <b>dan gofpodarit</b> , in manjſhi luzh <b>nozh gofpodarit</b>

Ravnikar je že v predelavi Gollmayerjevega molitvenika iz leta 1813 spregovoril o deležjih na -ši: »Tudi ima slavenska beseda lepo lastnost, de se da grozno skrajšati.« (Gollmayr 1813, predgovor) Tako je tudi za drugo verzijo Pentatevha poleg izražanja z deležniki na -č (seme delajoče zeli) značilna raba deležij na -ši (rodivši), ki nadomestijo odvisnike.

1 Mz 1,11 DAL 1 Mz 5,4 DAL	Rodi Semla Travo inu Séle, kateru ſè ſallěva
1 Mz 1,11 JAP 1 Mz 5,4 JAP	Poshene semla selenu ſelífhe, kateru ſeme dęla Inu po tem, kadar je Adam ſetha rodil, fo Adamovi dnęvi prihli na ofem ſtu lejt,
1 Mz 1,11 R1 1 Mz 5,4 R1	Poshene semla seleno ſelſhe, ktiro ſeme ſadeluje In po tem, k je Seta rodil, je Adam ſhivel ofemſto let
1 Mz 1,11 R2 1 Mz 5,4 R2	Poshene naj semla kalje, ſeme <b>delajozhe</b> ſeli In <b>rodivſhi</b> Seta, je Adam ſhe ſhivel ofemſto let

Za drugo verzijo je značilna tudi raba kratkih glagolskih oblik na -o/-e, ki so bile značilne za jezik Primoža Trubarja.



1 Mz 6,1-2 DAL	Kadar fo fe pak bily sazhele Ludje mnoshiti na Semli, inu <b>fo fi bily</b> Hzhere <b>rodili</b> , fo Boshji Otroci vidili téh Zhlovéku Hzhere, de fo lépe bilé, inu fo fi Shene vseli is mej vféh, katere <b>fo fi isvolili</b> .
1 Mz 6,1-2 JAP	Kadar fo fe pak sazhele ludje gmerati na semli, inu <b>fo</b> hzhëre <b>rodili</b> . Šo Boshji fýnovi vidili zhlovefhke hzhëre, de fo léjpe, inu fo fi vséli sa shenë is vféh të, katere <b>fo fi sbrali</b> .
1 Mz 6,1-2 R1	Kadar so se pa sazhele ludje mnoshiti na semli, in <b>fo</b> hzhëre <b>rodili</b> , vidio finovi boshji zhlovefhke hzhëre, de fo lepe, in fi vsamejo sa shene, ktire <b>fo fi</b> smed vfih <b>sbrali</b> .
1 Mz 6,1-2 R2	Kadar fo fe jeli mnoshiti ludje po semli, in <b>fe</b> jim hzere <b>rodé</b> , vidio boshji otrozi hzhëre zhlovefhke, de fo lepe, in fi jih jemlejo sa shene smed njih, ktire <b>fi sberó</b> .

Naslonske zaimenske oblike so se uporabljale že od JAP (jih), vendar je dvojsinske oblike pisala le druga Ravnikar-Zupanova verzija (jima), ki je pogosteje rabila tudi edninske oblike (mu, ga, jo).

1 Mz 1,28 DAL 1 Mz 2,7 DAL	inu Bug je <b>nje</b> shegnal, inu je k' <b>nym</b> rekàl je dàhnil <b>njemu</b> v'njegou Nus ta shivi Duh
1 Mz 1,28 JAP 1 Mz 2,7 JAP	Inu Bóg <b>jih</b> je poshegnal, inu je rekàl je dàhnil v' njegov obras šapo tiga shivlenja
1 Mz 1,28 R1 1 Mz 2,7 R1	In Bog <b>jih</b> poshegna in <b>jim</b> rezhe dihnil v' njegov obras šapo shivlenja
1 Mz 1,28 R2 1 Mz 2,7 R2	In Bog <b>jih</b> blagoslovla, in <b>jima</b> rezhe vdihnil <b>mu</b> v' obras shivo duhfo

K pogostejši rabi naslonskih zaimenskih oblik *ga/jo* je pripomogla tudi raba oziralnega zaimka *ki* (ki se po Kopitarju uporablja med preprostimi ljudmi) namesto dotedanjega *katerega/ktirga*, kar je razvidno iz Ravnikar-Zupanovega rokopisa.

1 Mz 2,2 DAL 1 Mz 2,8 DAL 1 Mz 5,29 DAL	Inu taku je Bug na sedmi dan dopèrneffel fvoja della, <b>katera</b> je sturil, inu je pozhival na sedmi dan od vfeh fvojh dél, <b>katera</b> je on sturil. /.../ inu je v'njega poftavil Zhlovéka, <b>kateriga</b> je bil sturil. /.../ na Semli, <b>katero</b> je GOSPVD preklel.
1 Mz 2,2 JAP 1 Mz 2,8 JAP 1 Mz 5,29 JAP	Inu Bóg je dokonzhal na sedmi dan fvoje delu, <b>kateru</b> je sturil: inu je pozhival ta sedmi dan od vfiga fvojga dela, <b>kateru</b> je sturil. /.../ kamèr je on tiga zhlovéka poftavil, <b>kateriga</b> je sdelal. /.../ na semli, <b>katero</b> je Gospód preklel.
1 Mz 2,2 R1 1 Mz 2,8 R1 1 Mz 5,29 R1	In Bog dokonzha sedmi dan fvoje delo, <b>ktirga</b> je delal: in pozhiva sedmi dan od vfiga fvojga dela, <b>ktirga</b> je sturil. /.../ kamer je zhloveka djal, <b>ki ga</b> je sdelal. /.../ na semli, <b>ktiro</b> je Bog preklel.
1 Mz 2,2 R2 1 Mz 2,8 R2 1 Mz 5,29 R2	In Bog je dokonzhal sedmi dan fvoje delo, <b>ki ga</b> je sturil: in pozhival je sedmi dan od vfiga fvojga dela, <b>ki ga</b> je naredil. /.../ kamor dene zhloveka, <b>ki ga</b> je ispodobil. /.../ na semli, <b>ki je jo</b> Bog preklel.

V nasprotju s preteklo slovensko prevajalsko tradicijo, ki je sledila DAL, je za Zupan-Ravnikarjev prevod (še posebej R1) značilna raba dovršnega sedanjika za izražanje preteklosti, t. i. zgodovinskega sedanjika, ki ga je Kopitar odkril v Trubarjevih prevodih.

1 Mz 2,2 DAL	Inu taku <b>je</b> Bug na sedmi dan <b>dopèrneffel</b> fvoja della, <b>katera</b> je sturil
1 Mz 2,2 JAP	Inu Bóg <b>je dokonzhal</b> na sedmi dan fvoje delu, <b>kateru</b> je sturil
1 Mz 2,2 R1	In Bog <b>dokonzha</b> sedmi dan fvoje delo, <b>kritga</b> je delal
1 Mz 2,2 R2	In Bog <b>je dokonzhal</b> sedmi dan fvoje delo, <b>ki ga</b> je storil

## Zaključek

V prvem delu članka smo z razgrnitvijo odnosa Katoliške cerkve do (prevajanja) Svetega pisma v prvi polovici 19. stoletja ter z osvetlitvijo delovanja državne in cerkvene cenzure Ravnikar-Zupanov prevod umestili v širše družbeno-kulturne razmere. Novemu prevodu brez opomb in razlag,



ki ni temeljil na Vulgati, te niso bile naklonjene. Cerkev je namreč v prvi polovici 19. stoletja kot reakcijo na delovanje t. i. svetopisemskih družb predvidela, da morajo biti prevodi v narodne jezike pripravljene po latinski Vulgati, uradnem katoliškem Svetem pismu, ti pa morajo biti opremljeni z vsebinskimi opombami in razlagami, odobrenimi s strani Cerkve (s prevodom uvodov in opomb iz nemškega prevoda Svetega pisma, ki ga je pripravil Joseph Franz Allioli, potrdila pa sta ga papeža Pij VII. in Gregor XVI). Zaradi odstopanja od navedenih standardov je nasprotovanja doživljal že prvi slovenski katoliški prevod Svetega pisma, Japelj-Kumerdejev, ki je sicer temeljil na Vulgati, a je bil brez vsebinskih opomb.

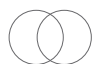
Sklepiti smemo, da je iz istih razlogov ostal v rokopisu in nedokončan novi prevod celotnega Svetega pisma, vključno s končanim prevodom Peteroknjižja, v obeh različicah rokopisov, saj zajema golo svetopisemsko besedilo brez uvodov in razlagalnih opomb, temeljil pa naj bi na izvirnem besedilu, za katero še ni bilo kritičnih izdaj. Glede na predstavljena dejstva lahko sicer sklepamo, da v času dokončanja prevoda Peteroknjižja, konec leta 1812, ne cerkvena ne civilna oblast tiska ni ovirala. Ker je Kopitar predlog prevajalcev, da se Peteroknjižje natisne, zavrnil in vztrajal, da izdajo celotno Sveto pismo, je bil izid potisnjen v čas, ki je bil novemu prevodu ponovno nenaklonjen. Leta 1818 je referent za cerkvene in šolske zadeve za obdobje devetih letih postal protijanzenistični Jurij Mayr, leta 1824 pa nastopi s službo škof Wolf s povsem drugačnimi stališči do (novega) prevoda Svetega pisma v narodni jezik. Škof Wolf v predgovoru k prvemu zvezku »svojega« Svetega pisma, Pentatevha, niti z besedo ne omeni Ravnikarjevega in Zupanovega prevajalskega dela oz. prevajalske skupine. Ugibanja nekaterih strokovnjakov, da so Ravnikar-Zupanov prevod Pentatevha uporabili prevajalci Wolfovega Svetega pisma, razblini v istem predgovoru škof sam z navedbo, da so prevajalci uporabili Javornikov prevod, njegove navedbe pa so podprte s pisno dokumentacijo, izmenjano med Wolfom in Slomškom. Škof Wolf niti z Javornikovimi prevodi ni bil povsem zadovoljen in jih je avtorju vrnil v popraviljanje, ker sicer bogate in obširne spremljajoče opombe niso sledile Alliolijevemu številčenju in ker niso bile dobeseden prevod Alliolijevnega besedila. Tudi škof Slomšek, ki si je skoraj sočasno prizadeval za nov prevod Svetega pisma, na koncu pa pobudo prepustil Wolfu, ne poseže po že izgotovljenem Ravnikar-Zupanovem prevodu, temveč se obrne na Javornika, ki je v skladu z omenjenimi standardi v slovenščino na novo prevajal Sveto pismo.



Opisani odnos brezbržnosti oz. ignorance do Ravnikar-Zupanovega prevajalskega dela brez dvoma ni posledica nevednosti in postavlja odnos do (prevajanja) Svetega pisma v kontekst spopadov med različnimi pojmovanji pomena Svetega pisma ter posledično različnega odnosa do prevajanja v Katoliški cerkvi, v tem primeru med janzeniste, ki so zagovarjali načela blizu protestantskim svetopisemskim družbam, tj. prevode brez razlagalnih opomb, in nasprotnike, ki so izhajali z uradnega stališča Cerkve. Tovrsten prevod v začetku 19. stoletja znotraj Cerkve (na Slovenskem) ni mogel najti svojega mesta. Temu je verjetno botrovalo še dejstvo, da je bil prevod izgotovljen ravno v času propada Ilirskih provinc, ko je Kranjska ponovno postala del Avstrijskega cesarstva s strogim cenzurnim sistemom. Za teološka dela so bili zadolženi lokalni škofi, v tem primeru škof Kavčič. Ali je Ravnikar cenzurnemu uradu predložil rokopis Pentatevha, ni izpričano, mnenja o škofovi (ne)naklonjenosti pa so deljena. Če sodimo stanje rokopisa, v mislih imamo delovno različico prevoda z mnogimi popravki, prečrtanimi besedami ipd., ki še ne predstavlja čistopisa, ter namig, da je bil rokopis Pentatevha vezan skupaj z Novo zavezo šele po Ravnikarjevi smrti, se zdi verjetno, da Ravnikar rokopisa – glede na omenjen Kopitarjev nasvet ter kasnejše mnenje Cerkve in oblasti ter delovno stanje rokopisa – preprosto (še) ni izročil v cenzuro.

V drugem delu članka smo z ovrednotenjem korespondence med člani Zoisovega kroga, ki so sodelovali pri nastanku prevoda, naslovili vprašnji avtorstva in letnice nastanka prevoda. V nasprotju z dosedanjo prakso, ki prevod obravnava kot Ravnikarjev, smo pokazali, da je pravilneje govoriti o Ravnikar-Zupanovem prevodu Pentatevha. Iz pisem med Kopitarjem, Zupanom in Zoisom sledi, da Ravnikar Pentatevha ni v celoti prevedel sam. Na začetku prevajanja je Zupan veljal kot glavni prevajalec in imel glavno vlogo, ta pa se je postopoma zaradi različnih (nepojasnjenih) okoliščin zmanjšala, vse dokler ni vodilne vloge prevzel Ravnikar – Kopitar njegovo vodstvo izrecno omenja vsaj avgusta 1812. Iz pisem sledi še podatek, da sta bili oktobra 1811 prevedeni Prva in Druga Mojzesova knjiga, gotovo še s sodelovanjem Zupana, februarja 1812 so prevajalci že načrtovali tisk, kar je preprečil Kopitar. Po navedbah Kopitarja je bil celoten prevod Pentatevha končan novembra 1812.

V tretjem delu članka z analizo nekaj vrstic prvega poglavja Prve Mojzesove knjige obeh različic rokopisa pokažemo, da je rokopis R1 močno odvisen



od Japelj-Kumerdejevih prevodnih rešitev in jih večinoma v celoti ali deloma povzema, mestoma tudi Dalmatinove. V primeru rokopisa R1 lahko sklenemo, da prevajalca nista prevajala povsem na novo, temveč sta, podobno kot njuni sodobniki, prirejala svetopisemsko besedilo že obstoječih prevodov. Podobne sklepe, a v manjši meri in v večji odvisnosti od DAL, lahko zapišemo za rokopis R2.

Jezikovna analiza Prve Mojzesove knjige je pokazala, da je avtor R2 nedvomno Ravnikar, medtem ko avtorstva R1 ne moremo nedvoumno potrditi. R2 tudi v večji meri upošteva slovnična pravila iz Kopitarjeve slovnice. V primerjavi z Japljevim prevodom, ki ga Zoisov krog ni sprejemal zaradi germanizmov, je v obeh besedilih viden napredek, npr. popolna odstranitev določnega in nedoločnega člena ter raba naslonskih zaimenskih oblik. Avtorja R2 izdajajo predvsem črtanje predložnega rodilnika, ekonomično izražanje z deležji na -ši, vpeljava kratkih glagolskih oblik na -o/-e in raba dvojine.



## Reference

- Bouchard, François.** 2023. Predhodna cenzura v Ilirskih provincah: Marmontova uprava. V: Marijan Dovič, ur. *Slovenski literati in cesarska cenzura v dolgem 19. stoletju*, 103–116. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Breznik, Anton.** 1928. Japljev prevod sv. pisma. *Časopis za slovenski jezik, književnost in zgodovino* 7/1–4: 77–106.
- Gollmayr, Jurij.** 1813. *Sveta masha ino kershansko premishlovanje is Svetiga pisma sa vsak dan mesza, tudi druge lepe molitve*. Ljubljana: natisnil Janes Retzer.
- Gruden, Janez.** 1916a. Janzenizem v našem kulturnem življenju. *Čas: znanstvena revija Leonove družbe* 10/4: 177–194.
- . 1916b. K drugemu slovenskemu prevodu sv. pisma. *Carniola* 7: 93–104.
- Jagić, Vatroslav, ur.** 1885. *Briefwechsel zwischen Dobrowsky und Kopitar: 1808–1828*. Berlin: Weidmann.
- Jesenšek, Marko.** 1991. Deležniško-deležijski skladi v Küzmičevem in Japljevem prevodu Nove zaveze. *Slavistična revija* 39/2: 183–198.
- Kidrič, France.** 1928. Dvoje Čopovih pisem Kopitarju, rokopisna ocena Čbelice IV. iz 1834. in drugo. *Časopis za slovenski jezik, književnost in zgodovino* 7/1–4: 173–194.
- . 1930. *Dobrowský in slovenski preporod njegove dobe*. Ljubljana: Znanstveno društvo.
- . 1939. *Zoisova korespondenca*. Ljubljana: Akademija znanosti in umetnosti.
- . 1978. *Izbrani spisi*. Zv. 2. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- . 2013a. Debevec, Janez (1758–1821). V: *Slovenska biografija*. Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstvenoraziskovalni center SAZU. [Http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi170491/#slovenski-biografski-leksikon](http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi170491/#slovenski-biografski-leksikon) (pridobljeno 3. 8. 2023). Izvirna objava v *Slovenski biografski leksikon*, zv. 1 (Ljubljana: Zadrudna gospodarska banka, 1925).
- . 2013b. Gollmayer, Jurij (1755–1822). V: *Slovenska biografija*. Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstvenoraziskovalni center SAZU. [Http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi207174/#slovenski-biografski-leksikon](http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi207174/#slovenski-biografski-leksikon) (pridobljeno 13. 8. 2023). Izvirna objava v *Slovenski biografski leksikon*, zv. 2 (Ljubljana: Zadrudna gospodarska banka, 1926).
- . 2013c. Mayr, Jurij (1768–1840). V: *Slovenska biografija*. Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstvenoraziskovalni center SAZU. [Http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi355107/#slovenski-biografski-leksikon](http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi355107/#slovenski-biografski-leksikon) (pridobljeno 13. 8. 2023). Izvirna objava v *Slovenski biografski leksikon*, zv. 5 (Ljubljana: Zadrudna gospodarska banka, 1933).
- Kos, Janko.** 1971. Iz ozadja Prešernove Nove pisarije: razmerje do Ravnikarja. *Slavistična revija* 19/2: 125–141.
- Kos, Janko, in Jože Toporišič.** 2013. Vodnik, Valentin (1758–1819). V: *Slovenska biografija*. Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstvenoraziskovalni center SAZU. [Http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi797061/#slovenski-biografski-leksikon](http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi797061/#slovenski-biografski-leksikon) (pridobljeno 13. 8. 2023). Izvirna objava v *Slovenski biografski leksikon*, zv. 14 (Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstvenoraziskovalni center SAZU, 1986).
- Krašovec, Jože.** 2013. *Prevajanje med teorijo in prakso*. Ljubljana: Založba ZRC.



- Marn, Josip.** 1890. Tržaško-koprski škof Matej Ravnikar, slavni pisatelj in pedagog slovenski. *Knjižnica Družbe sv. Cirila in Metoda* 5: 1–31.
- Meier, Uto J.** 1991. *Christoph von Schmid: Katechese zwischen Aufklärung und Biedermeier*. St. Ottilien: EOS.
- Molè, Rudolf.** 1910. Doneski k življenjepisu dr. Jakoba Zupana. *Carniola* 1/2: 101–113.
- Olechowski, Thomas.** 2004. *Die Entwicklung des Preßrechts in Österreich bis 1918*. Dunaj: Manzsche Verlag und Universitätsbuchandlung.
- Orel, Irena.** 2008. Grammatik der slavischen Sprache in Krain, Kärnten und Steyermark (1808) Jerneja Kopitarja in Primož Trubar. V: *Zbornik referatov za štirinajsti mednarodni slavistični kongres*, 115–132. Ljubljana: Slavistično društvo Slovenije.
- Orožen, Martina.** 1996. *Oblikovanje enotnega slovenskega knjižnega jezika v 19. stoletju*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- . 2003. *Razvoj slovenske jezikoslovne misli*. Maribor: Slavistično društvo.
- . 2010. *Kulturološki pogled na razvoj slovenskega knjižnega jezika: Od sistema k besedilu*. Maribor: Mednarodna založba Oddelka za slovanske jezike in književnosti, Filozofska fakulteta.
- Ožinger, Anton.** 1994. Odnosi med Wolfom in Slomškom. V: *Wolfov simpozij v Rimu*, 167–217. Celje: Mohorjeva družba.
- Papeška biblična komisija.** 2000 (1993). *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi* (Cerkveni dokumenti 87). Ljubljana: Družina.
- Pastar, Andrej.** 2015. Primerjava cenzurnih sistemov v prvi polovici 19. stoletja v celinski Evropi. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 86/2–3: 34–62.
- Peklaj, Marijan.** 1994. Delo in zasluge škofa Wolfa za slovensko Sveto pismo. V: *Wolfov simpozij v Rimu*, 139–146. Celje: Mohorjeva družba.
- Pivec-Stelè, Melita.** 2013. Zelli, Rafael (1772–1817). V: *Slovenska biografija*. Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstvenoraziskovalni center SAZU. <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi863062/#slovenski-biografski-leksikon> (pridobljeno 13. 8. 2023). Izvirna objava v *Slovenski biografski leksikon*, zv. 15 (Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstvenoraziskovalni center SAZU, 1991).
- Skralovnik, Samo.** 2019. Jakob Aleksič – znanilec pomladi biblične znanosti. *Edinost in dialog* 74/1: 29–56. <https://doi.org/10.34291/edinost/74/skralovnik>.
- Smolik, Marijan.** 1991. Zupan, Jurij (1752–1822). V: *Slovenski biografski leksikon*. Zv. 15. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti Znanstvenoraziskovalni center SAZU.
- Snoj, Andrej.** 1956–1957. Ob stoletnici Wolfove izdaje Svetega pisma. *Zbornik Teološke fakultete* 6–7: 1–18.
- Suhadolnik, Stane.** 1991. Zupan, Jakob (1785–1852). V: *Slovenski biografski leksikon*. Zv. 15. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti Znanstvenoraziskovalni center SAZU.
- Sveto pismo stare in nove zaveze z razlaganjem poleg nemškiga, od apostoljskiga sedeža poterjeniga sv. pisma, ki ga je iz Vulgate ponemčil in razložil dr. Jožef Franc Allioti.** 1856–1859. Ljubljana: Jožef Blaznik.
- Svoljšak, Sonja, in Luka Vidmar.** 2019. *Knjižnica barona Žige Zoisa: Središče razsvetljenske kulture na Slovenskem*. Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica.
- Šumrada, Janez.** 2004. *Nastajanje Napoleonove Kranjske: Korespondenca François-Marie Farguesa, francoskega intendanta za Kranjsko in Gorenjsko, 1809–1810 [Avènement de la Carniole Napoléonienne: Correspondance de François-Marie Fargues, intendant français de Carniole et Haute-Carniole, 1809–1810]*. Ljubljana: Arhiv Republike Slovenije.





- Večko, Terezija Snežna.** 2011. Jurij Japelj, prevajalec Svetega pisma. V: *Japljev zbornik: Zbornik prispevkov s Simpozija o Juriju Japlju (Kamnik, 3.–4. decembra 2009)*, 227–249. Kamnik: Občina Kamnik; Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Vidmar, Luka.** 2010. *Zoisova literarna republika: Vloga pisma v narodnih prerodih Slovencev in Slovanov*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- . 2022. Knjižnice na Slovenskem v zgodnjem novem veku. *Jezik in slovstvo* 67/1–2: 253–281. <https://doi.org/10.4312/jis.67.1-2.253-281>.
- . 2023. Zois in cenzura. V: Marijan Dovič, ur. *Slovenski literati in cesarska cenzura v dolgem 19. stoletju*, 63–80. Ljubljana: Založba ZRC.
- Vodnik, Valentin.** 1806/1817. *Slovenski Besednjak/Slovenisches Wörterbuch*. [Http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-2A-1G5ITD](http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-2A-1G5ITD) (pridobljeno 13. 8. 2023).
- Vogrič, Ivan.** 2007. Ravnikarjev na pol pozabljeni rokopis prevoda Nove zaveze. *Arhivi* 30/1: 19–28.
- Zois, Žiga.** 2007. *Korespondenca Žige Zoisa*. Izd. 1.2. Uredil Luka Vidmar. Ljubljana: Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede ZRC SAZU. [Http://nl.ijs.si/e-zrc/zois/](http://nl.ijs.si/e-zrc/zois/) (pridobljeno 13. 8. 2023).
- Žejn, Andrejka.** 2021. *Izhodišča slovenske pripovedne proze. Dvestoletna tradicija slovenske pripovedne proze: od sredine 17. do sredine 19. stoletja*. Elektronska izdaja. Ljubljana: Založba ZRC. [Http://ispp.zrc-sazu.si](http://ispp.zrc-sazu.si) (pridobljeno 13. 8. 2023).





*Znanstvena knjižnica 61*

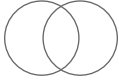
Christian Gostečnik

## **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)



*Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)*  
*Besedilo prejeto Received: 31. 8. 2023; Sprejeto Accepted: 23. 10. 2023*  
UDK UDC 274(48)"15/18"  
DOI: 10.34291/Edinost/78/02/Primc  
© 2023 Primc CC BY 4.0

Liza Primc

## Zgodovinski pregled skandinavskega protestantizma do 19. stoletja

*A Historical Overview of Scandinavian Protestantism up to the 19<sup>th</sup> Century*

**Izvleček:** Prispevek prinaša zgodovinski pregled razvoja protestantizma v skandinavskih državah do 19. stoletja. Tako kot preostalo Evropo je v 16. stoletju tudi Skandinavijo dosegla reformacija. Ta se od drugih regij, ki so sprejele protestantizem, razlikuje po tem, da je bilo novo versko gibanje prežeto z nacionalno identiteto in vključeno v najvišje ravni državne oblasti. Cerkev je imela osrednjo vlogo v življenju državljanov, ne le kot verska in družbenokulturna, temveč tudi kot politična institucija. Ustanovljene luteranske državne Cerkve so postale središče družbenega življenja in so kot versko-politična sila aktivno vključene v vodenje države (sonosilke zakonodajne in izvršilne oblasti, nadzor šolstva, upravna vloga škofij in župnij) vse do 21. stoletja.

**Ključne besede:** reformacija, protestantizem, Skandinavija, misijonska dejavnost, 16.–19. stoletje, zgodovinski pregled

**Abstract:** *This paper provides a historical overview of the development of Protestantism in the Scandinavian countries up to the 19<sup>th</sup> century. Like the rest of Europe, the Reformation reached Scandinavia in the 16<sup>th</sup> century. It differs from other regions that have embraced Protestantism in that the new religious movement was imbued with a national identity and integrated into the highest levels of state power. The Church played a central role in the life of the citizens, not only as a religious and socio-cultural but also as a political institution. The established Lutheran state churches became the centre of the social life and, as a religious-political force, have been actively involved in the governance of the state (co-legislative and executive power; control of state education, administrative role of dioceses and parishes) until the 21<sup>st</sup> century.*

**Keywords:** *reformation, Protestantism, Scandinavia, missionary activity, 16<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> century, historical overview*

## Uvod

Skandinavski protestantizem velja za svojevrstno posebnost severnoevropske regije.<sup>1</sup> Za razliko od drugih delov Evrope se je tu uveljavil ne le kot novo versko gibanje, temveč tudi kot močna politična sila. Velika naklonjenost višjih slojev državne oblasti je povzročila širjenje protestantizma od zgoraj navzdol, kar je privedlo do značilnega prepletanja politične moči, verske avtoritete in nacionalne identitete. Vse to je narekovalo delovanje skandinavskih kraljevin vse do začetka 21. stoletja.

Protestantizem v Skandinaviji moremo v grobem deliti na dve obdobji, obdobje do 19. stoletja in obdobje po 19. stoletju. Za prvo je, tako kot za druge monarhije, značilna stalna skrb za ohranjanje trdnega političnega sistema in stabilnih državnih mej. Vpeljava trdne avtonomne verske avtoritete je kljub vojnām pomenila minimizacijo možnosti za večje geopolitične spremembe. Zametki drugega obdobja se pojavijo že v sredini 18. stoletja. Zanj je značilna asimilacija z močno politično noto, ki je zagotavljala ohranitev notranje enotnosti. Tudi pri tem je bila državna Cerkev z misijonsko dejavnostjo in drugimi nalogami, predvsem šolstvom, nepogrešljiva.

Namen našega prispevka je sistematično prikazati prvo obdobje protestantizma v Skandinaviji: osvetliti začetek pojava protestantizma in osebnosti, ki so pomembno prispevale k njegovemu razširjanju, ter pokazati na trenutke v zgodovini, ki so vplivali na nadaljnje versko-politične odločitve. Preden se osredotočimo na zgodovinski pregled, je prav, da predstavimo situacijo v času pred reformacijo.

V predreformacijskem času je med Katoliško cerkvijo in skandinavsko kraljevo oblastjo vladal kompleksen odnos. Kanonsko pravo, javni vpliv, zagotavljanje stabilne kulture in posedovanje izobraženega kadra so bile lastnosti Cerkve, s katerimi je monarhijam omogočila vzpon in obvarovanje vladavine. Od 12. stoletja dalje se je moč Cerkve krepila,<sup>2</sup> kar je med njo in krono povzročalo mnogo napetosti; zaradi svoje vloge je imela namreč

---

1 Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa št. P6-0262 *Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga*, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

2 Za več o širjenju krščanstva v baltske in skandinavske države gl. Dragnea 2021.



pravico omejevati kraljevo moč in posledično preprečevati despotizem, poudarjala pa je ideal *rex iustus*, pravičnega vladarja, ki ga zavezuje zakon in vlada v najboljšem interesu svojih podanikov. (Rian 2018, 180; Bagge 2005, 128–129; Primc 2023, 95)

Reformacijske ideje so Skandinavijo dosegle na pravem mestu ob pravem času. Konec 15. stoletja so postajale želje po geopolitični reformi, ki so se širile iz Norveške in Švedske, vse glasnejše. Ob vzniku reformacijskih idej so se skandinavske države še vedno združevale v kalmarsko unijo. Ta je bila kot personalna unija ustanovljena leta 1397 s strani Erika Pomeranskega (1382–1459) z namenom ohranjanja stabilne ekonomije in politične oblasti na ozemlju Danske, Švedske ter Norveške in njenih pripadajočih departmajev.

Med obstojem unije je prihajalo do notranjih konfliktov, ki so izvirali iz želje po centralizaciji moči v Kopenhagnu na eni strani in vedno glasnejših idej o samostojni Švedski na drugi. Po stockholmskem krvavem plesu leta 1520, ko je uppsalski nadškof Gustav Eriksson Trolle okoli 100 ljudi obsodil domnevne herezije, je postalo le še vprašanje časa, kdaj bo prišlo do končne prevlade reformacijskih idej in odcepitve. (Zeeberg idr. 2015, 494)

Unija je s švedsko odcepitveno vojno Gustava Vase leta 1523 razpadla, formirali pa sta se kraljevini Danska-Norveška in Švedska. Prav preoblikovanje oblasti in državnih mej je pomenilo pomembno odskočno desko za prevzem protestantizma<sup>3</sup> in formiranje državnih Cerkev. Članstvo v nacionalni Cerkvi je pomenilo narodno pripadnost, monarh pa je kot vodja posamezne Cerkve postal branitelj naroda pred vsemi sovražniki. (Nelsen in Guth 2021, 461)

3 V prispevku izmenjaje uporabljamo izraza »protestantska Cerkev« in »luteranska Cerkev«, ki pa nista enoznačna. Izraz »protestantska Cerkev« je splošni izraz, ki zajema več denominacij, nastalih med protestantsko reformacijo, kot so kalvinizem, anglikanstvo ter luteranstvo. Do »luteranske Cerkve«, ki sledi učenju Martina Lutra, tako nastopa kot nadpomenka.



## 1 Začetki reformacije in pojav protestantizma v Skandinaviji

### 1.1 Danska-Norveška

Reformacijske ideje so se v Skandinavijo širile vzporedno z renesančnim humanizmom, ki se je iz osrednjih delov Evrope selil proti severu. Ideje so na domača tla prav tako prinašali skandinavski učenjaki, ki so se šolali v Habsburški Nizozemski. Eden takih učenjakov je bil Hans Tusen (1494–1561), ki je kot član reda hospitalcev iz Danske odšel na študij v Leuven, nato pa ga je pot vodila v Wittenberg, kjer je postal Lutrov učenec. Leta 1525 je bil prisiljen v vrnitev na Dansko, kjer ga je red zaradi simpatiziranja z reformatorji priprl. Leto kasneje je iz reda izstopil, kralj Friderik I. pa ga je imenoval za protestantskega kaplana. (Zeeberg in Ström 2015, 493; Oftestad 2018, 133; *Encyclopedia Britannica* 2023, s. v. »Hans Tausen«)

Vpliv »danskega Lutra« je dosegel celo kralja Kristjana II. (1481–1559), ki je leta 1523 začel gojiti močno željo po reformi danske Katoliške cerkve z namenom centralizacije politične moči. Ker pri plemstvu ni dobil zelene podpore, se je obrnil na meščanski trgovski razred Kopenhagna, ki se je z reformacijskimi idejami že srečal. Dejanje je predvsem med jutlandskim plemstvom zanetilo upor, zaradi česar je bil primoran pobegniti na Nizozemsko. Čeprav se je v domačem Kopenhagnu že seznanil s protestantizmom, pa ga je dokončno prevzel ob obisku v Rimskem nemškem cesarstvu: leta 1524 se je iz političnih vzrokov skupaj z ženo spreobrnil. Iz izgnanstva sta podpirala domače (danske) protestante in jih zalagala s potrebno literaturo: na njegovo pobudo je leta 1529 izšel danski prevod Nove zaveze. (Zuliani 2012, 39–40.49.53)

Do velikega preobrata je prišlo leta 1530: 8. februarja je izgnani kralj v pismu Margareti Avstrijski z besedami »Čeprav smo bili morda v nekaterih pogledih obsojeni za privržence luteranske sekte, v tem pismu izjavljamo in obljublamo, da želimo ohraniti in pokazati sebe in vse naše ljudi kot tiste, ki se zavzemajo za katoliško vero« (Lanz 1845, 43) izrazil željo po vrnitvi v katolištvo. Ozadje njegove odločitve je bilo strogo politično: upal je namreč, da bo, če mu uspe na svojo stran pridobiti ženino teto Margareto (Lanz 1845, 44–45), v očeh norveške katoliške duhovščine postal vreden zaupanja, ti pa mu bodo pomagali nazaj na prestol. Načrt



je leta 1531 doživel polom, sam pa je postal dosmrtni zapornik na gradu Sønderborg. (Zuliani 2012, 39–40.49.53)

Naslednik Kristjana II. Frederik I. (1471–1533) je vladal kot katoličan in z Rimom ohranjal tesne vezi. Čeprav se je ljudstvo vedno bolj nagibalo k protestantizmu, je državo ohranjal katoliško do svoje smrti. Kljub temu tudi njemu protestantske ideje niso bile tuje. Njegovega sina Kristjana III. (1503–1559) so od otroških let vzgajali goreči reformatorji, kasneje tudi vplivni dvorni svetovalci (vredno je omeniti Wolfganga von Utenhofa, Johana Friisa in Melchiorja Rantzauja). Leta 1521 je mladi prestolonaslednik sam prisostvoval zasedanju v Wormsu in se navdušil nad Lutrom. Odtlej ni skrival svoje naklonjenosti protestantizmu: leta 1528 je v danskem Haderslevu mimo očeta uveljavil tako imenovane haderslevske člene (dan. *Haderslevartiklerne*), s katerimi je v omenjenem mestu ustanovil Luteransko cerkev, 1529 pa je sodeloval v flensburški disputaciji, s čimer je prišel v konflikt s svojim očetom in *Rigsrådom*. (Larson 2010, 438; *Store norske leksikon* 2023, s. v. »Christian 3.«)

Grofovsko vojna (dan. *Grevens Fejde*) leta 1535/1536 je dala povod, da je kasneje ustanovljena Danska-Norveška dokončno postala protestantska<sup>4</sup> (Zuliani 2012, 49). Tako je bila leta 1536/1537 na zboru v Kopenhagnu s cerkvenim odlokom (dan. *Kirkeordinansen*) ustanovljena Dansko-Norveška cerkev. Dokument je določil načrt za preureditev cerkvenega življenja, uporabo nove liturgije v danskem jeziku, dolžnosti in plače duhovnikov, potek verskega izobraževanja, skrb za uboge ipd. Kralj je tako zavaroval dansko-norveško unijo, pridobil pa dostop do zemlje katoliških škofij, župnij in samostanov: 12. avgusta 1536 je kraljeva vojska namreč priprla škofove in zaplenila vse premoženje. (Den norske kirke 2023; Petersen 2011, 6; Ellingsen 2017; Larson 2010, 440)

4 Katolištvo je simbolno predstavljalo nacionalno neodvisnost od Danske, zato je bila podpora Katoliški cerkvi, še posebno na območju Niadrosa, velika. Leta 1537 je Kristjan III. z državnim udarom na Norveškem to priključil Danski kot del realne unije. Po načelu *cuius regio eius religio* sta sledila uvedba protestantizma, ki se je širil razmeroma počasi, in izgnanstvo katoliških škofov. Danščina je nadomestila norveščino kot upravni in verski jezik. 2. septembra 1537 je kralj imenoval Gjebla Pederssøna za prvega protestantskega škofa v Bergenu. (*Store norske leksikon* 2023, s. v. »Gjeble Pederssøn«; Bagge 2005, 129; Lande 2004, 131)



Pritisk na ljudstvo po spreobrnjenju v protestantizem je bil velik. Kanoniki stolnih kapitljev so bili v nenehnem boju s protestantskimi duhovniki. Katoliški duhovniki so se spreobrnilo relativno hitro, medtem ko so se škofje spremembi dolgotrajno upirali – mnogi so se sčasoma spreobrnilo, drugi so odšli v izgnanstvo. (Den norske kirke 2023; Petersen 2011, 6; Rian 2018, 181–182)

## 1.2 Švedska

Na Švedskem je po vojni in odcepitvi od kalmarske unije leta 1523 nastop protestantizma postal docela neizbežen. Podobno kot v Kopenhagnu je meščanski sloj na jugu Švedske prevzel ideje renesančnega humanizma, okoli prihodnjega kralja pa so se zbirali vplivni svetovalci (brata Petri), ki so v Katoliški cerkvi videli nasprotnika samostojnosti kraljevine. Ideologija »samostojnosti« je zajela vsa področja v državi, od politike do verskega življenja. Švedska Cerkev je bila tako ideološko ustanovljena sočasno s kronanjem Gustava I. Vase. Podobno kot na Danskem-Norveškem je tudi švedski kralj ukazal zapleniti vso zemljo in premoženje, ki sta spadala pod jurisdikcijo Katoliške cerkve, ter omejil pravice škofov. Vse pridobljene dobrine so bile razdeljene med kralja in njegove plemiče.<sup>5</sup> (Svenska kyrkan 2022; Zeeberg in Störm 2015, 493; Larson 2010, 256–257)

Odcepitev od Katoliške cerkve je bila uradno razglašena na zasedanju stanov v Västeråsu leta 1527, kjer je kralj s podporo plemstva delno odpravil kanonsko pravo (papeško prvenstvo, *privilegium fori* in *privilegium canonis*) in ustanovil *Riksdag*, ki je kot namestnik Cerkve prevzel sodno in finančno službo. Leta 1544 je ponovno zasedanje stanov v Västeråsu s kraljem Gustavom na čelu Švedsko razglasilo za evangeličansko kraljevino.<sup>6</sup> (Svenska kyrkan 2022; Zeeberg in Störm 2015, 493; Larson 2010, 256–257)

5 Najprej so zasedli le škofije in škofijsko zemljo, ostalo premoženje je bilo razdeljeno kasneje. Za okupirane škofove in duhovnike je bilo določeno, da jim pripada dostojno bivanje. (Larson 2010, 256) Finančna omejitev Katoliške cerkve je v Skandinaviji povzročila veliko socialno krizo na področju skrbi za revne in bolne, upravljanja stolnih šol in štipendiranja študentov. (Anttonen 2018, 31–32)

6 Gustav Vasa ni prevzel naziva *summus episcopus*. (Svenska kyrkan 2022)





Kot druge protestantske Cerkve je Švedska cerkev sledila učenju Martina Lutra, čeprav so v določenih delih raje uporabljali učenje Jeana Calvina. Prvi prevodi Nove zaveze in liturgije so se pojavili že okoli leta 1525, z njimi pa je švedščina v primerjavi z danščino pridobivala veljavo. (Svenska kyrkan 2022)

Poskus obnove katoliške veroizpovedi se je zgodil s poljsko-švedskim prestolonaslednikom Sigismundom III. Vaso. Vzgojen v katolištvu, je leta 1592 dobil dovoljenje za zasedbo prestola. V strahu pred versko vojno in ponovnim prevzemom katoliške veroizpovedi je njegov stric Karl leta 1593 sklical sinodo v Uppsali. Cerkev so na sinodi uradno integrirali v upravo kraljevine, s čimer je dosegla hegemonski status. Protestantizem je tako postal *conditio sine qua non*. S tem je reformacija na Švedskem dosegla vrhunec. (Lande 2004, 131; Svenska kyrkan 2022)

Pri omembi Švedske ne smemo pozabiti na ozemlje Finske. Omenjeni del je prav tako spadal pod jurisdikcijo Švedske cerkve, ki jo je ustanovil Gustav I. Vasa. Prve ideje so se začele širiti iz Turkuja, kamor so jih zanesli študentje teologije (Knuutila 2019, 158.160.163; Suomen evankelis-luterilainen kirkko 2021). Veliko ime obdobja finske reformacije je Mikael Agricola (1507–1557). Teologijo je študiral v Wittenbergu, rad pa se je zgleđoval po Melanchthonu. Z izdajo abecednika leta 1543 je postal utemeljitelj finskega jezika; poleg tega je leta 1548 v finščino prevedel Novo zavezo in liturgične knjige. Uporabo domačega jezika je še posebej pozdravil nižji sloj, ki se je branil švedščine. S tem sta skoraj izumrli jezik in kultura doživela razcvet. (Attonen 2018, 32; Lande 2004, 132; Knuutila 2019, 169–172)

## 2 17. stoletje: pojav protestantske ortodoksije

### 2.1 Danska-Norveška

V 17. stoletju je cesaropapizem diktiral politično življenje kraljevine. (Rasmussen 2021, 192) Frederik III. (1609–1670) je leta 1660 razglasil absolutno oblast, 14. novembra 1665 pa je izdal ustavni akt dansko-norveške monarhije *Kongeloven*. V dokumentu je zapisano, da je kralj odgovoren le Bogu (KL, čl. II), še posebno pa se glede verskih zadev izreče v VI. členu: Kralj ima najvišjo oblast nad vso duhovščino, prosto jo lahko imenuje,



hkrati pa skrbi za organizacijo cerkvenega življenja, gradi cerkve in druge bogoslužne prostore ter sklicuje sinode, ko se mu to zdi potrebno (KL, čl. VI).

Sama ustava priča, kako globoko se je protestantizem zasedel v družbi. Visokošolski sistem monarhije pri tem ni bil izjema. Univerza je bila pod strogim političnim nadzorom: kraljevi kancler je imel funkcijo rektorja, profesorji pa so bili obvezani sodelovati pri pripravi vseh teoloških dokumentov na državni ravni. Kljub strogemu nadzoru se je pojavila protestantska pluralnost: širila sta se antropološka teologija Filipa Melanchthona in misticizem, dosegla jih je celo puritanska literatura. (Lande 2004, 133; Rian 2018, 182)

V primerjavi z Dansko na Norveškem državna Cerkev ni doživela želenih rezultatov. Razlog ni bil le v stalnem uporuh Norvežanov proti danski vladi, temveč tudi v nezanimanju Dancev za norveško prebivalstvo. Cerkev na Norveškem so prek kraljevih pisem lokalnim škofom vodili iz Kopenhagna, še več, medtem ko so v Kopenhagnu redno potekale škofijske sinode, po letu 1537 na Norveškem dolgo ni bila sklicana niti ena. Cerkveni pravni red je začel veljati šele leta 1607, 70 let (!) po njegovi uveljavitvi na Danskem. Ohranjeni viri zato upravičeno pričajo o občutku manjvrednosti in zapostavljenosti med škofi in duhovniki. (Rian 2018, 181.183–184)

Pasivno cerkveno življenje je pomenilo manjši nadzor nad norveško družbo. Medtem ko so teologi na Danskem z zanimanjem sodelovali pri pripravi nove zakonodaje, je kralj na Norveškem komaj našel dovolj njemu naklonjenih škofov za nadzor verskega življenja: kot pravi Rian, teološko izobraženi možje preprosto niso hoteli služiti kot evangeličani. Razlog vidi v izgubi pretekle norveške (cerkvene) kulture in v praznih teoloških šolah znotraj Norveške – starši so otroke raje izobraževali na Danskem.<sup>7</sup> Zanimivo je, da je prebivalstvo kljub restrikcijam ohranjalo katoliške svetnike. Tak lik je sv. Olav, ki je postal simbol upanja za Norveško. Skrivoma

7 »Norveški študentje so na študij odhajali v katoliške države in obiskovali jezuitske šole in univerze.« Veliko jih je po vrnitvi sodelovalo v protireformaciji. (Rian 2018, 184)



ga je častil tudi protestantski plemiški sloj. (Rasmussen 2021, 193.195–197; Rian 2018, 179.181.183–184)

## 2.2 Švedska

Za širjenje protestantizma na Švedskem je v naslednjih desetletjih skrbel Karel IX. (1550–1611), nato ga je pri tem nasledil njegov sin Gustav II. Adolf (1594–1632).<sup>8</sup> Ko je ta na lastno pest izkusil, kako neizobražen je v resnici dvorski kader, se je odločil reformirati šolski sistem. Poskrbel je za distribucijo literature po kraljestvu ter ustanavljal verske šole in semenišča. Za edukacijo je poskrbel celo v oddaljenih predelih kraljevine, kjer so živeli Sámiji<sup>9</sup> – njegovo potezo obravnavamo kot začetek misijonske dejavnosti. (Lockhart 2004, 31–32; Primc 2022, 87–89)

Kraljevina je imela nad škofijami in nižjo duhovščino popoln nadzor. Ne le to, odnos med župnijskim duhovnikom in dvorom je bil okrepljen zaradi upravne vloge župnije. Duhovniki (*consistorium regni*) so za kraljevino delovali kot popisniki demografskih podatkov v času vojn, pobiralci davkov, na dvor so sporočali tudi podatke za naborništvo. Kot propagandno telo so v ugodni luči predstavljali kraljeve politične cilje. Duhovniki naloženih nalog niso radi opravljali, sami so se celo raje postavili na stran kmeta kot pa kralja. (Lockhart 2004, 31–32)

Do velike spremembe je na Švedskem prišlo ob spreobrnitvi kraljice Kristine v katolištvo. »Krivec« za spreobrnitev, škof Johann Matthiae Gothus (1592–1670), je z izrazitim ekumenskim duhom kraljico navdihoval z živo vero. Čeprav je veljal za nasprotnika protestantske pravovernosti, si je pri njenem očetu kralju Gustavu pridobil dovolj veliko naklonjenost, da je dobil dovoljenje za poučevanje Kristine. Viri navajajo, da je skozi pridige v njej zasidral dvom v luteranstvo. (Weilbull 1928, 219.221.223–224.228)

8 Karl IX. velja za kalvinističnega kralja, ki si je želel »čistega« protestantizma, zato je iz liturgičnih knjig ukazal umakniti vse, kar je bilo po njegovem katoliško. Podobno je deloval tudi njegov sin. (Knuutila 2019, 161)

9 Gustav II. Adolf je za Sámije ukazal prevesti versko literaturo, ustanovil posebni štipendijski sklad in zgradil dve semenišči. (Primc 2022, 87–89)



V času Kristinine vladavine je švedska duhovščina ponovno pridobivala moč, še zlasti po letu 1647. Skupaj z *Rigsdagom* so se zavezali prepovedati vse papeške in kalvinistične spise ter zborovanja v kraljevini. Kraljičino nasprotovanje vedno večji verski nestrpnosti in protestantski pravovernosti jo je pripeljalo do konflikta z versko-državnimi uradniki. Sama sicer temu ni namenjala pretirane pozornosti. Skozi literaturo je spoznavala katoliški nauk, podrobneje pa se je z njim srečala z obiskom Descartesa v Stockholmu<sup>10</sup> – kasneje je priznala, da je bil ta obisk povod za spreobrnjenje. Abdicirala je leta 1654, potem ko je že pet let prej javnosti označila, da se ne namerava poročiti. Do smrti je živela v izgnanstvu v Italiji. (Weillbull 1928, 231–232.235.241)

Morda se zdi, da je bilo kraljičino spreobrnjenje bolj izjema kot pravilo, a arhivski viri kažejo nasprotno. Skandinavske dežele so bile za katoliško misijonsko dejavnost po 16. stoletju praktično nedosegljive. Katoliška cerkev je zato svoje zanimanje preusmerila na Skandinavce, ki so prihajali v Rim – bil je privlačen za mlade plemiče, umetnike in obrtnike. Pisatelj Magnus Gabriel von Block (1669–1722) je večno mesto označil za »hospic tistih, ki prihajajo iz herezije [protestantizma] v katoliško vero« (Raunio 2011, 279). V Rimu je namreč res deloval Ospizio dei Convertendi, ki so ga leta 1673 ustanovili oratorijanci kot pomoč tujcem, ki so jim grozili zaplemba premoženja, izgon ali smrt zaradi spreobrnjenja. (Raunio 2011, 279)

### 3 18. stoletje: pietizem in začetek misijonske dejavnosti

#### 3.1 Danska-Norveška

Državna Cerkev je v 18. stoletju diktirala enotnost družbenega reda, ki se je zaradi vojnih napetosti krhal. Protestantska pravovernost je še naprej vztrajala, pojavila pa se je še ena značilnost: pietizem. Ta se je leta 1703 začel širiti iz Nemčije in hitro postal priljubljen, najbolj v dansko-norveških

10 Kartezijanstvo se je širilo po univerzitetnih središčih, vendar ga je švedska duhovščina razglasila za herezijo na teološkem področju – v nasprotju s tem je bilo v drugih znanostih zaželeno (Lande 2004, 134).



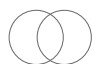
departmajih, saj je družba zaradi pritiska potrebovala živo vero, ki bi narod enotila. (Petersen 2011, 3; Lande 2004, 135)

Za pietizem se je zanimal že Frederik IV. (1671–1730), njegov naslednik Kristjan VI. (1699–1746) pa je pietistično misel vpeljal v oblast: na njegovo željo ga je nacionalna Cerkev poddržavila. Ob tem je bila naročena tudi izdelava nove, pietistično usmerjene literature – na tem mestu je vredno omeniti učbenik *Sandhed til gudfrygtighed*<sup>11</sup> (izdan 1737) škofa Erika Ludvigsenja Pontoppidana. Gre za posodobljeno različico Lutrovega malega katekizma, ki je veljal za obvezno čtivo vsakega birmanca. Poleg pietizma so kralja dosegle razsvetljenske ideje: ustanavljal je osnovne šole in reformiral univerzitetni sistem. (Lande 2004, 135)

Pietizem je na Danskem-Norveškem pridobil poseben pravni status s konventilnim aktom (dan. *Konventikelplakaten*), izdanim leta 1741 po naročilu Kristjana VI. Ta oblika protestantizma je namreč temeljila na osebni študiju Svetega pisma in molitvi, navadno v krogu družine ali manjše skupine, ki jo je vodil laik. Zasebna izpoved vere je po mnenju kralja ogrožala državno Cerkev in varnost, zato je bila potrebna zakonska uvedba nadzora nad zbiranji s strani cerkvenih uradnikov – najpogosteje krajevnih duhovnikov. Podoben nadzor je bil zagotovljen na univerzah, saj so se zaradi razsvetljenskih idej začele oddaljevati od strogo teoloških vsebin. (Lande 2004, 135)

Integriranje pietizma v monarhijo je prineslo nadpovprečne rezultate na področju misijonske dejavnosti. Misijonski kolegij (lat. *Collegium de cursu Evangelii promovendo*, dan. *Missionskollegiet*), poimenovan tudi Kraljevi misijonski kolegij (dan. *Kongelige Missions-Kollegium*), je bil dansko-norveško združenje pod neposrednim pokroviteljstvom samega kralja, ki je delovalo v Kopenhagenu. Ustanovljeno je bilo 10. decembra 1714 na pobudo kralja Friderika IV. (*Salmonsens konversations leksikon* 1924, s. v. »Missions-Kollegium«)

11 Slov. *Resnica o pobožnosti*. O tem, kako močno je bil pietizem del vsakdanjega življenja, priča dejstvo, da je bil omenjeni učbenik v uporabi še v 20. stoletju.



Po uspešnem misijonu v indijskem Tranquebarju se je Kolegij obvezal financirati tudi odprave na sever Norveške in Grenlandijo. V misijskih središčih je zagotavljal učitelje in potrebno literaturo. Poleg misijske dejavnosti je bila naloga Kolegija bedeti nad verskim življenjem znotraj kraljevine in nadzorovati spoštovanje konventilnega akta na ozemlju departmajev. (Willumsen idr. 2017, 303)

Delovanje Kolegija je bilo osnovano na pietistični ideologiji, zato so pritegnili duhovnike, ki so si želeli vero oznanjati na netradicionalen način na nepriljubljenih območjih (Finnmark in Grenlandija). Za najuspešnejšega velja Thomas von Westen, misijonar med Sámiji, ki je s Kolegijem sodeloval ves čas svojega delovanja, tj. od leta 1715/16 naprej, sledil pa mu je še Issac Olsen. Skupaj sta vodila katedralni šoli *Seminarium Scholasticum* (kasneje *Seminarium Lapponicum Fridericianium*), katerega ustanovitev je financiral in imel nad njim neposredni nadzor Misijonski kolegij, ter *Seminarium Domesticum*, ki ga je von Westen ustanovil na lastne stroške. Njuno delovanje je prispevalo k razvoju sámijskega jezika in v primerjavi z ostalimi deli kraljevine k nadpovprečni izobrazenosti severnega domorodnega ljudstva. (Primc 2022, 76–78)

Med Inuiti je po letu 1721 s podporo Kolegija na Grenlandiji misijsko delo (in posle Bergensko-grenlandske družbe) opravljal Hans Egede (1686–1758). Leta 1742 je izdal prvo knjigo v inuitskem jeziku, zapisano v latinici (inuitski jezik je navadno pisan v abugidi). Za Kolegij so na Grenlandiji misijsko delo v določenem obdobju opravljali tudi moravski bratje. (Pettersen 2021; Kjærgaard 2009, 137)

S popularizacijo razsvetljenske misli je dansko-norveška misijonska dejavnost začela zamirati, kar je vodilo v zaton misijonov na Finnmarkslem in Grenlandiji. (*Salmonsens konversations leksikon* 1924, s. v. »Missions-Kollegium«; *Den store danske* 2011, s. v. »Missionskollegiet«; Lande 2004, 136)

### 3.2 Švedska

Pietizem se je na Švedskem prav tako razmahnil okoli leta 1700, a v primerjavi z Dansko nikoli ni uradno postal del nacionalne Cerkve. Švedi so raje podomačili ideje razsvetljenstva, ki so se oddaljevale od protestantske



pravovernosti. To seveda ne pomeni, da pietističnih gibanj ni bilo, a so zaradi svoje mistične vsebine in radikalne misli doživela močan upor: nasprotovali so jim tako razsvetljenci kot luteranci, saj se je pojavil strah, da bo država postala versko razslojena. (Lande 2004, 137; Nordbäck 2008, 132)

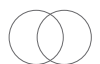
Švedski radikalni pietizem je izviral iz hallejskega (franckejskega) pietizma. Na Švedskem je vzniknil na območju današnje Finske: za začetnika štejemo Larsa Ulstadiusa (1650–1732). Z literaturo in pridigarji se je radikalni pietizem širil po vsej državi: kljub prepovedi je Johann Konrad Dippel (1673–1734) franckejski pietizem populariziral, kasneje je njegovi misli sledil tudi Emanuel Swedenborg.<sup>12</sup> (Otte 2002, 58; Primc 2022, 63; Nordbäck 2008, 132–133)

S smrtjo Karla XII. (1682–1718) leta 1718 je bila na Švedskem odpravljena absolutna oblast. V prihodnjih letih so pietistični plemiči z vedno bolj radikalnimi, antiklerikalnimi in separatističnimi idejami želeli reformirati državno Cerkev in v njej zagotoviti mesto laikom. Tako so predlagali škofovstvo z uvedbo pravice do izvolitve s strani vernikov in sodelovanje laikov v versko-sodnih postopkih. Oba predloga sta pomenila veliko kritiko državi in Cerkvi, zato je *Riksdag* osnutka zavrnil. (Otte 2002, 58; Lande 2004, 137; Nordbäck 2008, 134)

Na Švedskem radikalni pietizem ni bil edini trn v peti državni Cerkvi. Vzporedno s pietizmom se je pojavila moravska duhovnost, ki jo je navdihnil Nikolaus Ludwing, bolj znan kot Nikolaus von Zinzendorf (1700–1760). Velik razmah je omenjena duhovnost doživela v Stockholmu v dvajsetih letih 18. stoletja. Zinzendorfovo idejo, da krščanstvo ne more obstajati brez občestva, je prevzel pietist in duhovnik Erik Tolstadius (1763–1759), ki je ob nedeljskih večerih organiziral eksegezo Božje besede, ki so jo verniki tisti dan poslušali v cerkvi. V štiridesetih letih se mu je pridružilo še nekaj moravskih bratov, ki so mu pomagali pridigati. Zaradi priljubljenosti, še bolj pa zaradi nespoštovanja konventilnega akta so prišli v navzkrižje z oblastjo. V Skandinaviji je moravska duhovnost vrhunec dosegla po rusko-švedski vojni, zlasti na ozemlju današnje Finske. (Evangeliska

---

12 Čeprav je bil na začetku velik Dipplov privrženec, je do njega kaj kmalu zavzel kritično držo. Menil je, da nima načel in da nasprotuje vsakomur, ne glede na veroizpoved ali prepričanje, ter da ljudi namenoma odvrta od tradicionalne vere, ki je ljudem dajala idejo dobrega in resnice. (ES § 3485–3486)



Brödraförsamlingen 2020; Vogt 2005, 209–210; *Dictionary of Luther and the Lutheran Traditions* 2017, s. v. »Tolstadius, Erik«; Nordbäck 2008, 134.136)

Glede na situacijo ni presenetljivo, da je podobno kot na Danskem-Norveškem švedski kralj Fredrik I. (1676–1751) leta 1726 izdal konventilni akt (šved. *Konventikelplakatet*), s katerim je prepovedal vsa verska zbiranja laikov zunaj Cerkve – izjema je bila molitev v krogu družine. S posegom države je radikalni pietizem sredi 18. stoletja poniknil.

Ideje razsvetljenstva so konec 18. stoletja pripomogle k večji verski strpnosti. Gustav III. (1746–1792) je leta 1781 izdal tolerančni edikt (šved. *Toleransediktet*), ki je tujcem dovolil svobodo veroizpovedi in druge državljanske pravice (izjema je bila izvolitev v *Riksdag*). Dovoljeni so bili gradnje neprotestantskih verskih objektov, opravljanje verskih obredov in versko izobraževanje. Edikt sicer ni dovoljeval vstopa menihom v državo, gradnje samostanov ali verske propagande. Kdor je proti tujcem izražal versko nestrpnost, je bil kaznovan z denarno kaznijo. Z ediktom je bila dovoljena vrnitev katolištva na ozemlje Skandinavije. Kmalu po objavi je papež Pij VI. poslal zahvalno pismo. Leta 1784 je v Stockholmu že stala katoliška cerkev sv. Erika z vikariatom, na velikonočno nedeljo istega leta pa je bila obhajana prva katoliška maša po začetku reformacije. (Grimberg 1921, 83; Wanders 2013, 5–6)

## Sklep

V razpravi smo pokazali, kako je protestantizem skozi stoletja oblikoval skandinavsko versko, politično in družbeno življenje. V 16. stoletju je protestantizem z literaturo v domačem jeziku povzročil prebuditev zavesti o narodni kulturi, s čimer je hitro pridobil naklonjenost prebivalstva, s tem pa zagotovil trdno družbeno strukturo, ki so jo kraljevine za vzdrževanje neodvisnosti nujno potrebovale.

V 17. stoletju je bila religija zasidrana v vsak aspekt države. Nacionalni Cerkvi sta simbolizirali vladarjevo moč in zavetje za prebivalce, ki so bili v Cerkev vključeni z vpisom v državni register. Patriotizem (tudi navidezni) je v tem oziru postal neizbežen. Med prebivalstvom, še zlasti tistim, ki je





bilo oddaljeno od centralnih središč, so se sporadično pojavljali upori proti kroni in kraljevim zahtevam po sprejetju »rigoroznega« protestantizma, ki pa so bili bolj ali manj uspešno zatrti.

Prevlada pravovernega protestantizma je ob pojavu pietizma v 18. stoletju upadla. Pietizem je zaradi pomena osebnega študija Svetega pisma in žive vere doživel veliko priljubljenost med laiki, zato ga je večina Skandinavije z zakonom integrirala v državno Cerkev. Iz podobnih razlogov so tudi druga gibanja postala privlačna za prebivalce, zato ni presenetljivo, kako zlahka jih je prebivalstvo usvojilo, medtem ko je država v strahu pred verskim (državnim) razpadom intenzivno zatirala skoraj vsak njihov pojav.

Z uveljavitvijo zakonov je bil versko-državni nadzor nad družbo stalno prisoten, kar je povzročilo mnogo nasprotovanj prebivalstva, celo tistih najbližje vrhovni oblasti. Poleg zakonov je pomembno vlogo igrala tudi misijonska dejavnost, po upadu pa jo je nadomestil državni šolski sistem, ki je med domorodnimi prebivalci privedel do asimilacijskih procesov. Šele razsvetljenstvo je prineslo rahljanje verske rigoroznosti, ki je sicer še vedno omejevala versko svobodo skandinavskih državljanov – verska svoboda je bila zagotovljena šele konec 19. stoletja.

## Kratici

- KL** Frederik III. 1665 [*Kongeloven*]  
**ES** Swedenborg 1998 [*Spiritual Experiences*]



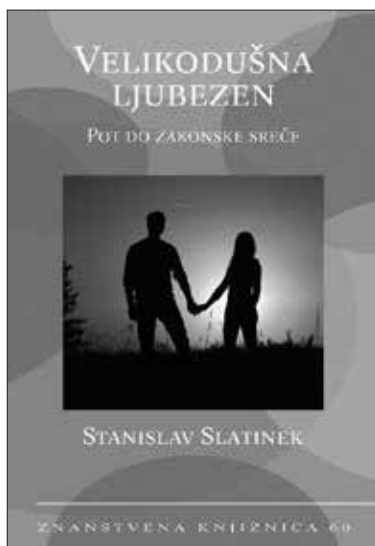
## Reference

- Anttonen, Veikko.** 2018. The Impact of the Reformation on the Formation of Mentality and the Moral Landscape in the Nordic Countries. *Temenos – Nordic Journal of Comparative Religion* 54/1: 29–45. <https://doi.org/10.33356/temenos.73112>.
- Bagge, Sverre.** 2005. Christianization and State Formation in Early Medieval Norway. *Scandinavian Journal of History* 30/2: 107–134. <https://doi.org/10.1080/03468750510014088>.
- Den norske krike.** 2023. Vår historie. <https://www.kirken.no/nb-NO/om-kirken/bakgrunn/var-historie/> (pridobljeno 27. 7. 2023).
- Dragnea, Mihai.** 2021. Shaping Religious Identity on the Northern Edge of the *Christianitas*: Portraits of Pagans and Idolaters in the Twelfth Century Pomerania. *Edinost in dialog* 76/2: 243–273. <https://doi.org/10.34291/edinost/76/02/dragnea>.
- Ellingsen, Terje.** 2017. *Kirkeordinansen av 1537*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Elstad, Hallgeir.** 2023. S. v. »Gjeble Pederssøn«. V: Store norske leksikon. [https://snl.no/Gjeble\\_Pederss%C3%B8n](https://snl.no/Gjeble_Pederss%C3%B8n) (pridobljeno 23. 10. 2023).
- Encyclopedia Britannica.** 2023. S. v. »Hans Tausen«. <https://www.britannica.com/biography/Hans-Tausen> (pridobljeno 23. 10. 2023).
- Evangeliska Brödräfsamlingen.** 2020. Our history. <https://evangeliska.nu/our-history/> (pridobljeno 26. 7. 2023).
- Frederik III.** 1665. *Kongeloven*. Aarhus Universitet. <https://danmarkshistorien.dk/vis/materiale/kongeloven-1665> (pridobljeno 25. 7. 2023).
- Grimberg, Carl.** 1921. *Svenska folkets underbara öden: Gustaf III:s och Gustav IV Adolfs tid 1772–1809*. Zv. 7. Stockholm: P. A. Norstedt & Söners Förlag.
- Kjærsgaard, Kathrine.** 2009. *Grønland som en del af den bibelske fortælling: studier i billeder og forestillinger 1721–2008*. Doktorska disertacija. Iisimatusarfiik – Univerza Grenlandije.
- Knuutila, Jyrki.** 2019. The Impact of the Reformation on Finland from the Perspective of Finnish Students at Wittenberg University (1531–1633). V: T. Airaksinen, M. J. Holler in H. Nurmi, ur. *Finnish-German Yearbook of Political Economy*. Zv. 2, 157–175. Munich: Center of Conflict Resolution Munich.
- Lande, Aasulve.** 2004. Nordic Protestantism to the Present Day. V: Alister E. McGrath in Darren C. Marks, ur. *The Blackwell Companion to Protestantism*, 130–146. Malden: Blackwell Publishing Ltd.
- Lanz, Karl.** 1845. *Staatspapiere zur Geschichte des Kaisers Karl V.: aus dem Königlichen Archiv und der Bibliothèque de Bourgogne zu Brüssel*. Stuttgart: Literarischer Verein.
- Larson, James L.** 2010. *Reforming the North: The Kingdoms and Churches of Scandinavia, 1520–1545*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lockhart, Paul D.** 2004. *Sweden in the Seventeenth Century*. New York: Palgrave MacMillian.
- Nelsen, Brent F., in James L. Guth.** 2021. Protestantism and Europe. V: Grace Davie in Lucian N. Leustean, ur. *The Oxford Handbook of Religion and Europe*, 458–479. Oxford: Oxford University Press.
- Nordbäck, Carola.** 2008. Children of God: Swedish radical pietists, 1725–1745. V: Fred van Lieburg in Daniel Lindmark, ur. *Pietism, reivalism and modernity: 1650-1850*, 132–160. Newcaste: Cambridge Scholars Publishing.
- Nørgaard, Anders.** 2011. S. v. »Missionskollegiet«. V: Den store danske. <https://denstoredanske.lex.dk/Missionskollegiet> (pridobljeno 23. 10. 2023).
- Oftestad, Bernt T.** 2018. Reformasjonen fra flere vinkler: Et bidrag til forståelse av kontinental og skandinavisk reformasjon. *Teologisk tidsskrift* 7/2: 132–145. <https://doi.org/10.18261/issn.1893-0271-2018-02-04>.



- Otte, Hans.** 2002. The Pietist laity in Germany, 1675-1750: Knowledge, gender, leadership. V: Deryck Lovegrove, ur. *The Rise of the Laity in Evangelical Protestantism*, 47–63. London: Routledge.
- Petersen, Wilhelm W.** 2011. *Warm Winds from The South: The Spread of Pietism to Scandinavian Lutherans: An Essay*. Minnesota: Bethany Lutheran Theological Seminary.
- Petterson, Christina.** 2021. Moravians in Greenland: Barren Shores and Fruitful Missions. V: Jenz, F. in Petterson, C., ur. *Legacies of David Cranz's 'Historie von Grönland' (1765): Christianities in the Trans-Atlantic World*, 29–46. London: Palgrave Macmillan. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-63998-3\\_2](https://doi.org/10.1007/978-3-030-63998-3_2).
- Princ, Liza.** 2022. Versko življenje Sámijev skozi zgodovino. Magistrsko delo. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- . 2023. Pokristjanjevanje skrajnega Severa: Sámiji in njihova verska praksa v krščanskih pisnih virih do 17. stoletja. *Tretji dan* 50/1: 94–102.
- Rasmussen, Tarald.** 2021. Olav den hellige etter reformasjonen. Om den norske reformasjonen og omkodingen av Olav til en protestantisk helgen. *Teologisk tidsskrift* 10/4: 190–203. <https://doi.org/10.18261/issn.1893-0271-2021-04-03>.
- Raunio, Anu.** 2011. Scandinavian Converts to Catholicism in Rome, 1673-1706. *Scandinavian Journal of History* 36/3: 279–297. <https://doi.org/10.1080/03468755.2011.581423>.
- Rian, Øystein.** 2018. Den paradoksale reformasjonen. Ensrettingen som uniformerte Danmark og Norge, men likevel gjorde de to landene mer ulike. *Teologisk tidsskrift* 7/3: 177–187. <https://doi.org/10.18261/issn.1893-0271-2018-03-03>.
- Rian, Øystein, in Erik Opsahl.** 2023. S. v. »Christian 3.«. V: Store norske leksikon. [https://snl.no/Christian\\_3](https://snl.no/Christian_3) (pridobljeno 23. 10. 2023).
- Salmonsens konversations leksikon.** 1924. S. v. »Missions-Kollegium. Zv. 17. Copenhagen: J. H. Schultz.
- Suomen evankelis-luterilainen kirkko.** 2021. History. <https://evl.fi/our-faith/lutheranism-in-finland/history> (pridobljeno 27. 7. 2023).
- Svenska kyrkan.** 2022. Church History. <https://www.svenskakyrkan.se/church-history> (pridobljeno 26. 7. 2023).
- Swedenborg, Emanuel.** 1998. *Spiritual Experiences*. Prev. Kurt P. Nemitz in Durban Odhner. Athyn, PA: Academy of the New Church.
- Vogt, Peter.** 2005. Nicholas Ludwig von Zinzendorf (1700-1760). V: Carter Lindberg, ur. *The Pietist Theologians: An Introduction to Theology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, 207–223. Malden: Blackwell Publishing.
- Wanders, Gun.** 2013. *Från malmgård till katedral: Katolska Domkyrkan i Stockholm*. Stockholm: Katolska Domkyrkoförsamlingen.
- Weillbull, Curt.** 1928. Drottning Christinas övergång till katolicismen. *Scandia* 1/2: 215–257.
- Wengert, Timothy J., ur.** 2017. s. v »Tolstadius, Erik«. *Dictionary of Luther and the Lutheran Traditions*. Michigan: Baker Academic.
- Willumsen, Liv H., in Randi H. Skjelmo.** 2017. Preludium til misjonen i Finnmark. *Teologisk Tidsskrift* 6/4: 301–321. <https://doi.org/10.18261/issn.1893-0271-2017-04-03>.
- Zeeberg, Peter, in Annika Ström.** 2015. Scandinavia. V: Sarah Knight in Stefan Tilg, ur. *The Oxford Handbook of Neo-Latin*, 493–508. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199948178.013.29>.
- Zuliani, Frederico.** 2012. The Conversion of Christian II of Denmark in Roman Catholic Diplomatic Literature, 1530-1532. V: Lieke Stelling, Harald Hendrix in Todd Richardson, ur. *The Turn of the Soul: Representations of Religious Conversion in Early Modern Art and Literature*, 39–58. Leiden: Brill. [https://doi.org/10.1163/9789004226371\\_004](https://doi.org/10.1163/9789004226371_004).





*Znanstvena knjižnica 60*

Stanislav Slatinek

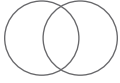
## **Velikodušna ljubezen: pot do sreče**

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 €



*Kratki znanstveni članek Short scientific paper (1.03)*  
*Besedilo prejeto Received: 4. 11. 2023; Sprejeto Accepted: 24. 11. 2023*  
UDK UDC: 27-584:159.92  
DOI: 10.34291/Edinost/78/02/Jerebic  
© 2023 Jerebic, Bošnjaković & Jerebic CC BY 4.0

Sara Jerebic, Josip Bošnjaković, Drago Jerebic

## Duhovnost kot pozitiven način spoprijemanja s težkimi življenjskimi (pre)izkušnjami in travmami

*Spirituality as a positive way of coping  
with difficult life trials and trauma*

**Izvleček:** Različne raziskave kažejo, da ima duhovnost pomembno vlogo pri posameznikovem spoprijemanju s težkimi življenjskimi preizkušnjami in travmami. Navedeno smo želeli preveriti na priložnostnem vzorcu 494 slovenskih udeležencev v času pandemije covid-19. Zanimalo nas je, v katerih težkih in travmatičnih življenjskih preizkušnjah jim je bila vera v Boga v pomoč pri spoprijemanju. Anketiranci so najpogosteje navajali smrt bližnjega, bolezen, spontani splav in razvezo. Rezultati so lahko v pomoč strokovnjakom v sistemu nudenja pomoči in spodbuda posameznikom pri učinkovitem soočenju s težkimi, travmatičnimi izkušnjami in zmanjševanju stresa.

**Ključne besede:** duhovnost, vera v Boga, spoprijemanje, težke življenjske preizkušnje, travme

**Abstract:** Several studies show that spirituality plays an important role in coping with life trials and traumas. We wanted to verify this on a random sample of 494 Slovenian participants during the COVID-19 pandemic. We were interested in which difficult and traumatic life trials they found faith in God helpful. Respondents most often mentioned the death of a loved one, illness, miscarriage, and divorce. The results can be useful for professionals in the system of providing help and encouragement for individuals to cope with difficult, traumatic experiences and reduce stress effectively.

**Keywords:** spirituality, faith in God, coping, difficult life trials, trauma

### Uvod

Raziskave kažejo, da 50 % posameznikov v življenju doživi težke preizkušnje in travme (Bošnjaković 2021, 271).<sup>1</sup> Trpljenje posameznikov, njihovih

---

1 Del rezultatov je bil predstavljen na 3. mednarodni znanstveni konferenci Oddelka za psihologijo Katoliške univerze na Hrvaškem »Coping with crisis – pathways towards resilience«.

družin in širših skupnosti je lahko zaradi ranjenosti in nezavednega strahu tako močno, da dolgo časa ostaja zamolčano (Avsenik Nabergoj 2019, 221), posledice pa so vidne na širši družbeni ravni. Načini, kako se posamezniki spoprijemajo s težkimi preizkušnjami in travmami, so različni. Raziskave kažejo, da je poleg religije duhovnost za mnoge ljudi v času stisk, travme in žalovanja zelo dragocena. Povezava med spoprijemanjem s travmo in duhovnostjo je dobro raziskana (Weaver idr. 2003, 215). Avtorji poudarjajo pomembnost razlikovanja negativnih in pozitivnih oblik spoprijemanja z duhovnostjo. Negativne oblike so za razliko od pozitivnih povezane s slabšim psihičnim blagostanjem, medtem ko so pozitivne oblike povezane z različnimi pozitivnimi učinki na psihičnem in telesnem področju (Simonič idr. 2007, 261). Duhovnost lahko štiti pred duševnimi motnjami, povezanimi s stresom in njegovimi škodljivimi posledicami. Podatki funkcionalnega slikanja z magnetno resonanco (fMRI) nakazujejo možne možganske mehanizme, kako lahko duhovnost vpliva na procesiranje stresa. Identificirane možganske regije so bile vpletene v odzivnost na stres, uravnavanje čustev med izpostavljenostjo stresu ter preprečevanje in zmanjševanje psihopatologije, povezane s stresom (McClintock idr. 2019, 253). Pozitiven način spoprijemanja je lahko varen odnos z Bogom in občutek povezanosti z njim (Pargament 2002). Kadar posameznik doživlja Boga kot nekoga, od katerega je ljubljen, ki ga podpira, štiti in je vedno dostopen, ima odnos z Bogom pomembno vlogo pri spoprijemanju s stresom zaradi težkih življenjskih preizkušenj (Bošnjaković 2021, 271). Ker ima pri soočanju s stiskami vera v Boga pomembno vlogo (Simonič 2007, 275), smo želeli na slovenskem vzorcu konkretno preveriti, v katerih težkih življenjskih (pre)izkušnjah oz. travmatskih dogodkih je vera v Boga v pomoč pri spoprijemanju s stresom in kako bi udeleženci reagirali, če ne bi imeli vere v Boga, ter tako prispevati k vključevanju duhovnosti v sistem nudenja pomoči.

## 1 Travmatski dogodki in težke življenjske preizkušnje

Težke preizkušnje in travmatski dogodki so sestavni del človeštva. Spremenijo lahko življenje posameznika ter povzročijo večgeneracijske posledice (Cvetek 2009, 11). Gre za katerikoli močno negativen, nenađen dogodek, ki ga ni mogoče nadzorovati in je nepredvidljiv (Carlson in Dalenberga 2000, 4). Izkušnja travme namreč prizadene posameznikov



občutek za red in kontinuiteto življenja. Vprašanja o smislu in namenu se pojavijo, ko oseba doživi izgubo nadzora nad svojo prihodnostjo (Weaver idr. 2003, 216). Posledice so odvisne od tega, kako se travma shrani v spomin oz. kako lahko posameznik stresno izkušnjo predela (Cvetek 2009, 14). Nepredelana izkušnja se lahko kaže v obliki simptomov potravnatske stresne motnje, kot so tesnoba, depresija, motnje spanja, jeza, občutki izdajstva, nezaupanje in težave v medosebnih odnosih (Herman 1997, 96–100). Raziskave kažejo, da je vera v Boga pri soočanju s stisko pogosto pozitiven element in lahko pomaga pri sprejemanju dogodka in pri okrevanju zaradi posledic travmatičnih in stresnih dogodkov (Simonič idr. 2007, 276). Travmatični in stresni dogodki lahko vodijo tudi do stopnje rasti, kjer prihaja do pozitivnih sprememb na številnih področjih. Nekateri posamezniki, ki so izpostavljeni travmatičnim dogodkom, lahko doživijo čustveno rast in razvijejo močnejše zaupanje v svojo sposobnost obvladovanja težkih situacij (Tedeschi in Calhoun 2004, 5–18). Vse več strokovnjakov, ki se ukvarjajo s travmo, preučuje duhovnost in raziskuje njeno vlogo pri okrevanju od travme (Weaver idr. 2003, 225).

## 2 Duhovnost

Beseda duhovnost se je oblikovala v kontekstu krščanske teologije in izvira iz latinskega samostalnika *spiritualitas*, ki izhaja iz grške besede *pneuma*, kar pomeni duh. Duhovna oseba je bila v prvotnem krščanskem pomenu oseba, v kateri je živel Sveti Duh. V luči takšnega razumevanja duha duhovnost pomeni ukvarjanje z notranjim življenjem oz. z nematerialnim (Platovnjak 2019, 218). Z duhovnostjo številni posamezniki razvijajo svoja prepričanja o človeškem smislu in namenu (Weaver 2003). Raziskava, opravljena na vzorcu 890 slovenskih katoličanov, je pokazala, da skoraj polovica respondentov občuti duhovnost v neposredni povezavi z odnosom z Bogom. Večina od njih razume duhovnost kot zavedanje božje ljubezni in milosti (Platovnjak 2020, 222). Duhovnost je lahko vir pomoči, kadar se posamezniki spoprijemajo s stisko v težkih preizkušnjah (Spilka idr. 2003, 603), ključni dejavnik pri zmanjševanju negativnih psiholoških učinkov travmatičnih dogodkov in sredstvo, s katerim je mogoče predelati izkušnjo žalosti (Biancalani idr. 2022, 173). V odnosu z Bogom sta lahko molitev in tišina oblika počitka (Platovnjak 2022, 273), v kateri



se posameznik umiri in se pozitivno sooča s stisko. Duhovnost spodbuja tudi potravnatsko rast (Tadeschi in Calhoun 2004).

V nadaljevanju predstavljamo del raziskave, ki se nanaša na duhovnost v povezavi s težkimi življenjskimi preizkušnjami in travmami.

### **3 Raziskava**

#### **3.1 Udeleženci**

Anketo je izpolnilo 494 udeležencev, od tega 20,3 % moških in 79,7 % žensk. Največ udeležencev (30,6 %) je spadalo v starostno skupino 41–50 let, nekaj manj (27 %) v starostno skupino 31–40 let, potem 17,4 % udeležencev v starostno skupino 51–60 let, 11,2 % v starostno skupino 61–70 let, 8,5 % v starostno skupino 21–30 let, 3 % udeležencev je bilo starih nad 71 let, najmanj (2,2 %) pa je bilo udeležencev, starih 18–20 let.

Največ udeležencev je bilo poročenih (60,4 %), sledijo samski (15 %), potem v zunajzakonski skupnosti (10,5 %), redovnice (4,9 %), razvezani (3,7 %), zatem duhovniki in redovniki (2,8 %) ter vdovci (2,6 %). Na postavljena anketna vprašanja je vsebinsko smiselno odgovorilo 375 udeležencev (75,9 %).

#### **3.2 Pripomočki**

Uporabljena je bila metoda raziskovanja z anketnim vprašalnikom s pomočjo spletnega anketiranja 1ka. Poleg vprašanj o demografskih podatkih so udeleženci prosto odgovarjali na dve vsebinsko kvalitativni vprašanji:

- Ali imate izkušnjo, da vam je vera v Boga pomagala v težki življenjski preizkušnji oz. travmi? Prosimo vas, če lahko izkušnjo na kratko opišete.
- Bi v situaciji, ki ste jo navedli, reagirali drugače, če ne bi bili imeli vere v Boga? Kako menite, da bi reagirali?





### 3.3 Postopek

Podatke smo zbirali po metodi snežne kepe. Povezavo na anketni vprašalnik, ki je bil v elektronski obliki dostopen v spletni aplikaciji 1ka, smo objavili na družbenih omrežjih. Podatke smo zbirali dva tedna v času pandemije covid-19. Njihove zapise, izjave, citate smo vsebinsko kategorizirali v vsebinske sklope in s pomočjo orodja za analizo besedilnih zbirk WordClouds.com prikazali najpogosteje uporabljene besede in besedne zveze.

### 3.4 Rezultati

Na prvo odprto vprašanje, s katerim smo anketirance spraševali, ali imajo izkušnjo in pri katerih težkih preizkušnjah oz. travmah jim je bila vera v Boga v pomoč, je smiselno odgovorilo 375 anketirancev. Anketiranci so najpogosteje navajali:

- smrt bližnjega (20,2 % navedb),
- bolezen (16,8 % navedb),
- spontani splav (6,2 % navedb),
- razvezo (4,8 % navedb).

Druge navedbe so se nanašale na splošno uteho vere v Boga skozi življenje, uteho ob zdravstvenih težavah, duševnem zdravju, samomoru v družini ali lastnih samomorilnih mislih, otrocih s posebnimi potrebami, prometnih nesrečah, zakonskih težavah, nasilju v družini in na delovnem mestu, izgubi zaposlitve. Najpogosteje izražene življenjske preizkušnje so razvidne tudi v sliki besednega oblaka. Tiste, ki na sliki najbolj izstopajo, so se najbolj izražale v odgovorih anketirancev.





**Slika 1:** Besedni oblak najpogosteje uporabljenih besed in besednih zvez o pomoči vere v Boga v težkih življenjskih preizkušnjah in travmah

Na drugo vprašanje, kjer smo anketirance spraševali, ali bi ob dogodku, ki so ga navedli, reagirali drugače, če ne bi imeli vere v Boga, in kako bi reagirali, so anketiranci odgovarjali, da si ne predstavljajo življenja in odzivov na življenjske preizkušnje brez vere v Boga; da preprosto ne vedo, kako bi se drugače odzvali, ali da bi obupali. Zaradi podobnih odgovorov vprašanja nismo dalje analizirali.

## 4 Razprava

Rezultati raziskave kažejo na pomembno vlogo duhovnosti pri soočanju s težkimi življenjskimi preizkušnjami in travmami. Več kot 75 % anketirancev je izpostavilo, da ima vera v Boga v obdobju stisk in stresnih situacij v njihovem življenju pomembno vlogo. Smrt bližnjega je najpogosteje omenjena težka preizkušnja, ki je prizadela petino anketirancev (20,2 %). Navedeno nakazuje, da je vera v Boga pri spoprijemanju z izgubo ljubljene osebe pomembna opora. To so pokazale tudi druge raziskave, ki potrjujejo, da žalujoči z vključevanjem duhovne dimenzije manj trpijo zaradi osamljenosti in so bolj odporni (Walsh 2007), bolečino pa lahko spreminijo v priložnost za rast (Tadeschi in Calhoun 2008). Kot težka preizkušnja je sledila bolezen, ki jo je navedlo 16,8 % anketirancev. Rezultati kažejo, da je vera v Boga pomembna pri spoprijemanju z boleznijo. Posamezniki, ki se spopadajo s kroničnimi boleznimi, se namreč pogosto soočajo z intenzivnimi stresorji. Tudi druge raziskave so pokazale pomembno pozitivno korelacijo med duhovnostjo in sposobnostjo obvladovanja, predvsem kar se tiče bolj pozitivnega pogleda (Rowe in Allen 2004, 62). Za mnoge obolele duhovnost pomeni najti smisel življenja, neozdravljivo bolnim pa nudi zaščito pred izgubo upanja in brezupom (McClain, Rosenfeld, Breitbart 2003, 1603; Nelson idr. 2002, 213; McGrath 1997, 116). Glede na izsledke je še toliko bolj pomembno ovrednotiti specifično poslanstvo Katoliške cerkve v Sloveniji na področju delovanja zdravstvene pastorale v preteklosti (Ramšak 2022, 232–234) ter opozoriti na pomembnost vključevanja duhovnosti pri spoprijemanju s smrtjo ljubljene osebe in težkimi boleznimi tudi med zaposlenimi v zdravstvu.

Dalje so anketiranci izpostavili travmatične izkušnje, kot sta spontani splav (6,2 %) in razveza (4,8 %), kjer je bila vera v Boga vir pomoči pri spoprijemanju. Spontani splav poleg izgube spočetega življenja predstavlja tudi izgubo načrtov in predstav o prihodnosti ter lastne vloge (Campbell Jackson, Horsch in Bezance 2014, 2). Nadaljnje nosečnosti, ki bi morale biti prežete z veseljem, so, po raziskavi sodeč, zaznamovane z negotovostjo in strahom (Mlaker 2022, 56). Izguba je povezana tudi z žalovanjem, kjer je za lažje spoprijemanje z izgubo treba sprejeti žalost, pri čemer je lahko vera v Boga v pomoč. To potrjujejo tudi druge raziskave, ki kažejo, da razvijanje strategij, ki spodbujajo duhovno inteligenco, lahko ublaži depresijo, stres in tesnobo po spontanem splavu (Farnoosh idr. 2021, 326).



Razveza se po izsledkih številnih raziskav uvršča med najbolj stresne življenjske preizkušnje (Rijavec Klobučar 2018, 9). Po statističnih podatkih se v Sloveniji razveže več kot en par na 1000 prebivalcev (Statistični urad Republike Slovenije, 2022), kar pa ne vključuje podatkov o razpadu zunajzakonskih zvez, za katere raziskave kažejo, da razpadejo še bistveno hitreje (Cvetek 2018, 188). V klinični praksi se je izkazalo, da se enostarševske družine soočajo s povečanim stresom zaradi finančnih, socialnih in čustvenih izzivov in potrebujejo ustrezno pomoč in podporo, zato nikakor ne gre prezreti vloge duhovnosti. Tudi rezultati drugih raziskav potrjujejo, da ima duhovnost pomembno vlogo pri spoprijemanju s posledicami razveze in novonastalo prilagoditvijo (Platovnjak 2015; Greeff in Merwe 2004). Pozitiven odnos z Bogom lahko razvezanim posameznikom zagotavlja varno zatočišče, kar zmanjšuje učinke stresnih dejavnikov in vodi v pozitivne oblike prilagoditve (Simonič 2018, 115).

Poleg najpogosteje omenjenih težkih in travmatičnih preizkušenj so anketiranci navajali tudi splošno uteho vere v Boga skozi življenje, ob zdravstvenih težavah, duševnem zdravju, samomoru v družini ali lastnih samomorilnih mislih, otrocih s posebnimi potrebami, prometnih nesrečah, zakonskih težavah, nasilju v družini in na delovnem mestu ter izgubi zaposlitve. Pridobljeni rezultati na slovenskem vzorcu kažejo vzporednice z rezultati predhodno opravljenih študij doma in v tujini. Posameznik v težki preizkušnji lahko pri Bogu najde uteho, vera v dobrega Boga pa omogoči spopadanje z manj stresa, kar je povezano z boljšim duševnim zdravjem (Peres idr. 2007, 343–346; Koenig, McCullough in Larson, 2001; Philips idr. 2004, 409). Duhovnost posamezniku zagotavlja večji občutek nadzora nad situacijo in krepi samozavest, kar je pomemben dejavnik zadovoljstva v odnosih (Pate 2016, 437). Posamezniki, ki verujejo, so tudi bolj srečni, zdravi, po travmah hitreje okrevajo, so manj depresivni ter ob hudih boleznih živijo dlje kot posamezniki z istimi boleznimi, ki ne verujejo (Lyubomirsky 2007, 228). Duhovnost je povezana tudi z večjo empatijo in sočutjem na delovnem mestu (Thomas idr. 2019, 320). Tudi starši otrok s posebnimi potrebami so povedali, da jim vera v Boga nudi moči in jim pomaga razumeti, da niso ujeti, obenem pa se na Boga lahko v stiski zanesejo (Poston in Turnbull 2004, 102). Odnos z Bogom nudi občutek varnosti, stabilnosti in čustvene podpore ter prinaša obljubo, da človek ni nikoli sam v bolečini, je vedno razumljen in sprejet. Odnos s presežnim ostane tudi takrat, ko vsi drugi odnosi odpovedo (Gerjoli 2009, 130).



Rezultati so lahko v pomoč pastoralnim in zdravstvenim delavcem ter terapevtom pri zagotavljanju tolažbe in upanja posameznikom, ki se soočajo z izgubami in žalovanjem. Z vključevanjem pozitivnih oblik spoprijemanja z duhovnostjo v skupinske in individualne programe lahko posameznika usmerjajo k iskanju pomena ter spodbujajo duhovno rast. V duhovni naravi je namreč vir hrepenenja po ljubezni v odnosu do Boga in človeka (Avsenik Nabergoj 2019, 235). S celostnim pristopom, ki vključuje duhovno komponento, lahko pripomorejo k ponovni vzpostavitvi ravnovesja po travmatičnih (pre)izkušnjah.

Upoštevati je treba tudi omejitve raziskave, ki so v vzorcu udeležencev, saj prevladujejo udeleženske ženskega spola. Udeležencev moškega spola je bilo samo 20,3 %. Če bi bili bolje porazdeljeni po spolu, bi lahko prišli do bolj relevantnih rezultatov. Podatkov tudi ne moremo posplošiti. Smo pa dosegli raznolikost vzorca glede na starostne skupne udeležencev in njihov stan. Z raziskavo nam je uspelo nekoliko bolje razjasniti, v katerih težkih preizkušnjah je posameznikom vera v Boga v pomoč pri spoprijemanju, bi pa bilo v prihodnje dobro raziskati, kako posamezniki prakticirajo duhovnost in kakšne so razlike med njimi. Smotrno bi bilo izvesti poglobljene intervjuje ali fokusne skupine z dodatnimi poglobljenimi vprašanji, kako so premagali težke življenjske preizkušnje in travme, kdo jim je pri tem pomagal, so se morda obrnili na svojega duhovnika itd.

Vprašanja v anketi so osnovna in jih pogojno opredeljujemo kot kvalitativno analizo, nakazujejo pa pomembnost vključevanja duhovnosti. Rezultati so lahko v pomoč vsem strokovnjakom, ki se pri svojem delu srečujejo s posamezniki z izkušnjo težkih življenjskih preizkušenj in travme. V našem vzorcu se je izkazalo, da ima več kot 75 % anketirancev izkušnjo težkih življenjskih preizkušenj in travm, v katerih jim je bila vera v Boga v pomoč in podporo. Z raziskavo želimo opozoriti na pomembnost duhovnega vidika človeške izkušnje pri spoprijemanju s težkimi življenjskimi preizkušnjami in travmami.



## Sklep

Rezultati lahko pomembno prispevajo k razvoju preventivnih strategij za zmanjševanje škodljivih posledic stresa, ki izvirajo iz odziva na težke življenjske preizkušnje in travme. Potrebna bi bila vzpostavitev dialoga med predstavniki različnih institucij v sistemu nudenja pomoči, kjer bi strokovnjaki pri svojem delu lahko kot pomemben vir (po)moči pri spoprijemanju s težkimi življenjskimi preizkušnjami in travmami vključevali duhovnost ter tako prispevali k boljšemu duševnemu blagostanju posameznikov in družbe.



## Reference

- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2019. Od religioznega izkustva do duhovne literature Svetega pisma. *Edinost in dialog* 74/1: 213–237. <https://doi.org/10.34291/edinost/74/avsenik>.
- Biancalani, Gianmarco, Claudia Azzola, Raluca Sassu, Cristina Marogna in Ines Testoni.** 2022. Spirituality for coping with the trauma of a loved one's death during the covid-19 pandemic: an italian qualitative study. *Pastoral Psychology* 71: 173–185. <https://doi.org/10.1007/s11089-021-00989-8>.
- Bošnjaković, Josip, in Ivana Stvorić, ur.** 2021. »Podrži me po svojoj riječi i živjet ću« (Ps 119,116): Zbornik radova djelatnika i suradnika Bračnih i obiteljskih savjetovaništa pri nad/biskupijama u Republici Hrvatskoj. Slavonski Brod: Hrvatsko društvo bračnih i obiteljskih savjetovatelja.
- Bussing, Arndt, Thomas Ostermann in Peter F. Matthiessen.** 2005. Role of religion and spirituality in medical patients: confirmatory results with the SpREUK questionnaire. *Health Qual Life Outcomes* 3: 1–10. <https://doi.org/10.1186/1477-7525-3-53>.
- Campbell-Jackson, Louise, Jessica Bezance in Antje Horsch.** 2014. A renewed sense of purpose: mothers' and fathers' experience of having a child following a recent stillbirth. *BMC Pregnancy Childbirth* 14/1: 1–12. <https://doi.org/10.1186/s12884-014-0423-x>.
- Carlson, Eve. B., in Constance J. Dalenbergh.** 2000. A conceptual framework for impact of traumatic experiences. *Trauma, Violence & Abuse* 1/1: 3–24. <https://doi.org/10.1177/152483800001001002>.
- Cvetek, Robert.** 2009. *Bolečina preteklosti: Trauma, medosebni odnosi, družina, terapija*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- . 2018. Poroke in ločitve v Sloveniji v številkah. V: Nataša Rijavec Klobučar, ur. *Živeti in ljubiti po ločitvi*, 173–189. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Farnoosh Moafi, Maryam Momeni, Mohadeseh Tayeba, Sarah Rahimi in Hamideh Hajnasiri.** 2021. Spiritual intelligence and post-abortion depression: a coping strategy. *Journal of religion and health* 60: 326–334. <https://doi.org/10.1007/s10943-018-0705-0>.
- Fehring, Richard J., Judith F. Miller in Christine Shaw.** 1997. Spiritual well-being, religiosity, hope, depression, and other mood states in elderly people coping with cancer. *Oncology nursing forum* 24/4: 663–671.
- Gerjolj, Stanko.** 2009. *Živeti, delati, ljubiti: pedagoška in psihološka interpretacija bibličnih pripovedi*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Greeff, P. Abraham, in Stephanus van der Merwe.** 2004. Variables associated with resilience in divorced families. *Social Indicators Research* 68/1: 59–75. <https://doi.org/10.1023/b:soci.0000025569.95499.b5>.
- Herman, Judith L.** 1997. *Trauma and recovery*. London: Pandora.
- Jerebic, Sara, Drago Jerebic in Josip Bošnjaković.** 2021. Experiencing faith in god as a positive way to cope in stressful situations. V: Ljiljana Pačić-Turk in Maja Žutić, ur. *Coping with crisis: pathways towards resilience: book of abstracts*, 58. Zagreb: Department of Psychology Catholic University of Croatia.
- Koenig, Harold G., Michael E. McCullough in David B. Larson, ur.** 2001. *Handbook of Religion and Health*. Oxford: Oxford University Press.
- Lyubomirsky, Sonja.** 2007. *The how of happiness: A new approach to getting the life you want*. New York: Penguin.
- Maynard, Elizabeth, Richard Gorsuch in Jeff Bjorck.** 2001. Religious coping style, concept of God, and personal religious variables in threat, loss, and challenge situations. *Journal for the scientific study of religion* 40/1: 65–74. <https://doi.org/10.1111/0021-8294.00038>.



- McClain, Colleen S., Barry Rosenfeld in William Breitbart.** 2003. Effect of spiritual well-being on end-of-life despair in terminally-ill cancer patients. *The Lancet* 361/9369: 1603–1607. [https://doi.org/10.1016/s0140-6736\(03\)13310-7](https://doi.org/10.1016/s0140-6736(03)13310-7).
- McClintock, Clayton H., Patrick D. Worhunsky, Iris M. Balodis, Rajita Sinha, Lisa Miller in Marc N. Potenza.** 2019. How spirituality may mitigate against stress and related mental disorders: A review and preliminary neurobiological evidence. *Current Behavioral Neuroscience Reports* 6: 253–262. <https://doi.org/10.1007/s40473-019-00195-0>.
- McGrath, Pam.** 1997. Spirituality and discourse: a postmodern approach to hospice research. *Australian Health Review* 20: 116–128.
- Mlaker, Nežka.** 2022. Doživljanje povezovanja z otrokom v nosečnosti po predhodnem spontanem splavu. Magistrsko delo. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Nelson, Christian J., Barry Rosenfeld, William Breitbart in Michele Galietta.** 2002. Spirituality, religion, and depression in the terminally ill. *Psychosomatics* 43/3: 213–220. <https://doi.org/10.1176/appi.psy.43.3.213>.
- Pargament, Kenneth I.** 2002. The bitter and the sweet – an evaluation of the costs and benefits of religion. *Psychological Inquiry* 13/3: 168–181. [https://doi.org/10.1207/s15327965pli1303\\_02](https://doi.org/10.1207/s15327965pli1303_02).
- Pate, Tanja.** 2016. Sistemska in duhovna perspektiva zdravja in bolezní. *Bogoslovni vestnik* 76/2: 433–439.
- Peres, Julio F. H., Alexander Moreira-Almeida, Antonia G. Nasello in Harold G. Koenig.** 2007. Spirituality and resilience in trauma victims. *Journal of Religion and Health* 46: 343–350. <https://doi.org/10.1007/s10943-006-9103-0>.
- Phillips, Russell E., Kenneth I. Pargament, Lynn Quinten K. in Craig D. Crossley.** 2004. Self-Directing Religious Coping: A Deistic God, Abandoning God, or No God at All? *Journal for the Scientific Study of Religion* 43/3: 409–418. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2004.00243.x>.
- Platovnjak, Ivan.** 2015. Divorce and remarriage of the divorced as a step towards engaging in a life with Christ and the church? *Bogoslovni vestnik* 75/3: 475–486.
- . 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>.
- . 2022. Rest in God – the spirituality of rest. *Edinost in dialog* 77/1: 259–277. <https://doi.org/10.34291/edinost/77/01/platovnjak>.
- Poston, Denise J., in Ann P. Turnbull.** 2004. Role of Spirituality and Religion in Family Quality of Life for Families of Children with Disabilities. *Education and Training in Developmental Disabilities* 39/2: 95–108.
- Post-White, Janice.** 1996. Hope, spirituality, sense of coherence, and quality of life in patients with cancer. *Oncol Nurs Forum* 23: 1571–1579.
- Ramšak, Mojca.** 2022. Spiritual Care of Religious Communities and Believers in Slovenian Hospitals. *Edinost in dialog* 77/2: 225–246. <https://doi.org/10.34291/edinost/77/02/ramsak>.
- Rijavec Klobučar, Nataša, ur.** 2018. *Živeti in ljubiti po ločitvi*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Simonič, Barbara.** 2018. Duhovnost in religioznost pri soočanju z ločitvijo. V: Rijavec Klobučar 2018, 99–120.
- Simonič, Barbara, Gabrijela Gojznicar, Robert Cvetek, Luka Mavrič, Janez Sečnik in Vesna Janežič.** 2007. Religija kot vir pomoči pri soočanju s stresnimi in travmatičnimi dogodki. *Bogoslovni vestnik* 67/2: 261–280.
- Spilka, Bernard, Ralph W. Hood, Bruce Hunsberger in Richard Gorsuch.** 2003. *The psychology of religion: An empirical approach*. New York: Guilford Press.
- Statistični urad Republike Slovenije.** 2022. Poroke in razveze. <https://www.stat.si/StatWeb/Field/Index/17/78> (pridobljeno 18. 8. 2023).





- Steenwyk, Sherry A. M., David C. Atkins, Jamie D. Bedics in Bernard E. Whitley.** 2010. Images of God as They Relate to Life Satisfaction and Hopelessness. *International Journal for the Psychology of Religion* 20/2: 85–96. <https://doi.org/10.1080/10508611003607942>.
- Tedeschi, Richard G., in Lawrence G. Calhoun.** 2004. Posttraumatic growth: conceptual foundations and empirical evidence. *Psychological inquiry* 15/1: 1–18. [https://doi.org/10.1207/s15327965pli1501\\_01](https://doi.org/10.1207/s15327965pli1501_01).
- Thomas L. Caroline, Mariana Cuceu, Hyo JungTak, Marija Nikolic, Sakshi Jain, Theodore Christou in John D. Yoon.** 2019. Predictors of Empathic Compassion: Do Spirituality, Religion, and Calling Matter? *Southern Medical Journal* 112/6: 320–324. <https://doi.org/10.14423/smj.0000000000000983>.
- Walsh, Froma.** 2007. Traumatic Loss and Major Disasters: Strengthening Family and Community Resilience. *Family Process* 46/2: 207–227. <https://doi.org/10.1111/j.1545-5300.2007.00205.x>.
- Weaver, Andrew J, Laura T. Flannelly, James Garbarino, Charles Figley in Kevin J. Flannelly.** 2003. A systematic review of research on religion and spirituality in the Journal of Traumatic Stress: 1990–1999. *Mental Health, Religion & Culture* 6/3: 215–228. <https://doi.org/10.1080/1367467031000088123>.





*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.

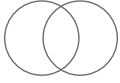
Ljubljana: TEOF, ZBF in FDI, 2018. 344 str.

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: 21. 5. 2023; Sprejeto Accepted: 30. 10. 2023*  
UDK UDC: 28:316.323.83  
DOI: 10.34291/Edinost/78/02/Potocnik  
© 2023 Potočnik & Šterbenc CC BY 4.0

Dragan Potočnik in Primož Šterbenc

## Islam kot nacionalistični instrument odpora proti percipirani dominaciji Zahoda

*Islam as the Nationalist Instrument of Resistance to Perceived Domination of the West*

**Izvleček:** Zahodne kolonialne sile so skozi 19. stoletje zasedle šibkejši muslimanski svet in med svojo vladavino izvajale za muslimane travmatične politike. Čeprav so do prve polovice 20. stoletja muslimanske države dobile formalno neodvisnost, pa večji del muslimanov meni, da Zahod z neokolonialnimi politikami še vedno vlada svetu islama. Takšno prepričanje najbolj ustvarjajo neposredni vojaški posegi Zahoda. Muslimani so se percipirani podrejenosti najprej poskušali upirati s pomočjo sekularnega arabskega nacionalizma, po letu 1967 pa se je kot nacionalistični instrument odpora uveljavil islam. Dogajanja v odnosu med muslimanskim svetom in Zahodom po letu 1967, predvsem radikalizacijo muslimanov, je mogoče razlagati z uporabo socioloških konceptov kulturne obrambe, religijskega nastopa in kozmične vojne.

**Ključne besede:** muslimanski svet, Zahod, neokolonializem, islam, religijski nacionalizem, radikalizacija

**Abstract:** *In the 19<sup>th</sup> century, the Western colonial powers took over the Muslim world and implemented policies which were traumatic for ruled Muslims. Although Muslim countries gained formal independence in the middle of the 20<sup>th</sup> century, the bulk of world's Muslims believes that the West still dominates their world through neo-colonialism. This perception has been particularly generated by military interventions of the Western powers. At first Muslims had tried to resist perceived Western domination through the secular Arab nationalism, however after 1967, Islam has assumed the role of nationalist instrument of resistance. The relations between the Muslim world and the West, especially radicalization of Muslims, can be explained by application of the sociological concepts of cultural defense, religious performance and cosmic war.*

**Keywords:** *Muslim world, West, neo-colonialism, Islam, religious nationalism, radicalization*

## Uvod

Muslimanski svet, ki predstavlja veliko in zgodovinsko pomembno civilizacijo ter tvori znaten del svetovnega prebivalstva, je šel v svoji zgodovini skozi bistveno različna obdobja, ki jih je treba upoštevati, če želimo ustrezno razumeti novejša in aktualna dogajanja v svetu islama. Predvsem je treba poudariti, da je (bila) bistvena determinanta dogajanj v muslimanskem svetu položaj tega sveta v odnosu do drugih delov sveta, prvenstveno Zahoda. Muslimanski svet je bil namreč med 8. in 13. stoletjem najbolj razvita civilizacija, približno v 14. stoletju pa je začel zaradi različnih dejavnikov izrazito razvojno slabiti in zaostajati za Zahodom, tako da so končno ekonomsko in vojaško močnejše evropske kolonialne sile v 19. in prvi polovici 20. stoletja tudi fizično zasedle pretežni del muslimanskega sveta.

Obdobje evropske kolonialne nadvlade je bilo za muslimanski svet izrazito travmatično. Ključno je razumeti, da je večji del svetovnih muslimanov kljub temu, da so skozi 20. stoletje muslimanske države pridobile formalno neodvisnost, ostal prepričan, da zahodni svet zgolj v drugačni obliki ohranja prevlado nad muslimanskim svetom. Na podlagi tovrstne percepcije je po letu 1967 v muslimanskem svetu v ospredje stopil islam, vključno z nastankom militantnih islamističnih gibanj. Dogajanja v muslimanskem svetu ter dejavnosti muslimanskih akterjev nasproti Zahodu po letu 1967 je mogoče razlagati s pomočjo socioloških konceptov kulturne obrambe, religijskega nastopa in kozmične vojne.

### 1 Zaton moči islamske civilizacije, vzpon Zahoda in evropski kolonializem

Islamska civilizacija je v 8. stoletju začela postajati najbolj razvita civilizacija sveta. V bagdadskem abasidskem kalifatu (750–1258) so v 150 letih (od sredine 8. do konca 9. stoletja) pridobili in v arabščino prevedli vsa dostopna grška znanstvena, medicinska in filozofska dela. Med drugim so bila pridobljena in prevedena vsa Galenova medicinska dela ter tako rekoč vsa Aristotelova filozofska dela. Večkrat so prevedli tudi daleč najpomembnejše delo s področja astronomije, Ptolemajev *Veliki astronomski sistem*, ki je postal bolj znan pod arabskim naslovom *Almagest*. Islamska civilizacija pa ni zgolj reproducirala oziroma ohranila antičnih dosežkov,



temveč je klasično znanje na področjih astronomije, matematike, medicine in filozofije z lastno znanstveno dejavnostjo bistveno kvalitativno nadgradila in tudi ustvarjala nove znanosti. (Potočnik 2021, 51–143; Saliba 2007 [2011])

Do 17. stoletja so različni dejavniki (sušnost, propadanje namakalnih sistemov, naravne katastrofe, epidemije, invazije križarjev in Mongolov, politična in religijska fragmentacija muslimanskega sveta, evropska kolonialna ekspanzija in posledična izguba mednarodne trgovine, finančna šibkost in posledična odsotnost močnih znanstvenih akademij ter demografsko nazadovanje) povzročili izrazito zaostajanje muslimanskega sveta za Zahodom. (Al-Hassan 1996, 368–385; Saliba 2007 [2011], 250–254)

V zadnjem četrtletju 18. stoletja je prišlo do hitrih in dramatičnih sprememb v odnosu med zahodnim in muslimanskim svetom, kajti nekatere zahodno- in severnoevropske države so zelo povečale svoje tehnično znanje in ekonomsko moč, osmanski imperij pa že več stoletij ni tehnološko in znanstveno napredoval. Kolonialne sile Velika Britanija, Francija in Italija so posledično med prvo polovico 19. stoletja in začetkom 20. stoletja neposredno zasedle celotni Bližnji vzhod in večji del muslimanskega sveta. (Hourani 1991 [2005], 259–285; Lapidus 1988 [2002], 222–223; Peters 1979, 53–61)

Evropski kolonializem je povzročil celo vrsto negativnih dejanj, procesov in posledic za muslimanske prebivalce kolonialnih ozemelj. Muslimani nikoli niso sprejeli evropske nadvlade in so se ji tako rekoč nenehno upirali, kolonialne oblasti pa so upore praviloma izjemno brutalno zatirale. Tako so na primer Francozi leta 1845 v Dahri v Alžiriji hladnokrvno povzročili zadušitev okoli 500 domačinov, ki so se pred francoskim zasledovanjem zatekli v votline. Kolonialni gospodarji so nasproti islamu in muslimanom izpričevali tudi kulturni rasizem, saj so domačo islamsko kulturo (religijo) in tradicije obravnavali kot manjvredne. Islam naj bi bil nazadnjaška, fanatična in bojevita religija, islamske doktrine (džihad, poligamija, strogo izpolnjevanje religijskega prava) pa naj bi pričale o tem, da islam ne dopušča napredka. Temu je treba dodati še vzpostavitev več dolgoročno negativnih družbenih struktur in procesov: poseben, privilegiran položaj predimenzionirane vojske, razbijanje domačih družbenih omrežij in posledične ogromne socialne razlike, ustavljanje domačih procesov



demokratizacije, ustvarjanje odvisnih monokulturnih ekonomij, vsiljevanje politike sekularizma ter arbitrarno risanje državnih meja in postavljanje državnih voditeljev. (Gallois 2011; Khalidi 2004, 15–30.25–28.55–60; Nasr 1999; Potočnik 2019, 152–155)

## 2 Prepričanje muslimanov o neokolonialni dominaciji Zahoda

Mnogi muslimani (Arabci) so zaradi tako katastrofalne izkušnje z evropskim kolonializmom oziroma zaradi svojega ostrega zgodovinskega spomina tudi potem, ko so njihove države v prvi polovici 20. stoletja pridobile formalno neodvisnost, ostali izjemno nezaupljivi do zahodnega sveta. Menili so (in v veliki meri menijo vse do danes), da Zahod v odnosu do muslimanskega sveta vodi neokolonialno hegemonsko politiko, katere cilj je ohranjanje podrejenosti svetovnih muslimanov. (Al Olaimy 2019, 24–25.38; Ayoob 2005, 959; Lawrence 1998, 51–55)

Mogoče je izpostaviti predvsem dva elementa, ki v smislu ustvarjanja občutka zahodnega pritiska (agresivnosti) najbolj povzročata strah pred neokolonializmom in posledični odpor. To sta problematika Palestine (izraelsko-palestinski spor) in permanenten oziroma latenten strah muslimanov pred ponovnim (neokolonialnim) zahodnim neposrednim (nasilnim) vdiranjem v muslimanski svet.

V muslimanski percepciji je nastanek države Izrael neločljivo povezan z obdobjem evropskega kolonializma. Ustanovitev judovske države leta 1948 naj bi bila največji dokaz hinavščine evropskih kolonialistov in njihove želje, da bi muslimane ohranjali razdeljene in šibke, hkrati pa še eno kolonialno ponižanje. Izrael je obravnavan kot evropsko-ameriška (zahodna) kolonija sredi arabskega sveta, kot orodje zahodnega imperializma ali kot mostišče za projiciranje zahodnega vpliva, penetracije in dominacije v arabskem svetu. (Armstrong 1988 [2001], 122; Esposito 1992, 73; Lewis 1995 [2001], 373)<sup>1</sup>

1 Svet Društva narodov je 24. julija 1922 sprejel mandatno pogodbo za Palestino, s katero je Veliki Britaniji kot mandatni sili poveril upravljanje Palestine (ozemlje med Sredozemskim morjem in reko Jordan). V času britanskega mandata (1923–1948) je pod vodstvom sionističnega gibanja prišlo do velike imigracije Judov na območje mandatne Palestine, vzpostavljeni pa so bili tudi institucionalni in infrastrukturni temelji judovske paradržave. Britanci so v času svojega mandata v Palestini – razen



Po drugi strani ima Palestina izjemno pomembno in celo edinstveno mesto v zavesti vsakega muslimana. Ali povedano drugače, izraelsko-palestinski (arabski) spor vzbujata izjemno pozornost muslimanov po vsem svetu. Nujno je vedeti, da je imela (ima) prav Palestina osrednje mesto v nastanku in obstoju kolektivne muslimanske in arabske identitete. Tako vsak Arabec ali musliman pri ocenjevanju položaja v svetu to podzavestno stori na podlagi položaja v Palestini. Ali povedano drugače, muslimani obravnavajo Palestino (izraelsko-palestinski spor) kot zrcalo, ki odseva odnos Zahoda do muslimanov. (Khosrokhavar 2002 [2005], 196; Telhami 2002, 14)

Generalna skupščina Organizacije združenih narodov je 29. novembra 1947 sprejela »delitveno resolucijo«, ki določa, da naj bi na ozemlju nekdanje britanske mandatne Palestine nastali judovska (56 odstotkov ozemlja) in palestinska (42 odstotkov ozemlja) država.<sup>2</sup> Judovska država Izrael je bila 14. maja 1948 (tudi) uradno razglašena, palestinska država pa vse do danes ni nastala. Razlog za neobstoj palestinske države je prvenstveno v tem, da Izrael vse od leta 1967, ko je okupiral Zahodni breg, Gazo in Vzhodni Jeruzalem, na palestinskem okupiranem ozemlju množično naseljuje judovske naseljence, s čimer krši mednarodno pravo (četrto ženevsko konvencijo). Zelo verjetno palestinska država sploh ne more več nastati.<sup>3</sup> Izrael si med drugim prisvaja daleč največji del vode z okupiranega ozemlja in preprečuje možnost razvoja palestinske ekonomije, s čimer povzroča vse večje trpljenje Palestinecev. (Abu-Laban in Bakan 2020, 216–218; Imseis 2003; Roy 2007; Šterbenc 2016, 660–661.664–666)

Ker ZDA, ki v muslimanski zavesti personificirajo Zahod, kontinuirano podpirajo ali tolerirajo politike države Izrael, na ta način pa posredno sodelujejo pri povzročanju dramatičnega slabšanja položaja Palestinecev, to v arabskem in muslimanskem svetu krepi občutek, da zahodni svet

---

v času po letu 1939 - pravno, politično in infrastrukturno privilegirali tamkajšnjo judovsko skupnost. (Khalidi 2001, 18–30; Tessler 1994, 185–198)

- 2 Mesto Jeruzalem s širšo okolico (dva odstotka ozemlja) naj bi upravljal Skrbniški svet OZN (Šterbenc 2016, 660).
- 3 Mednarodno pravo določa, da neka entiteta lahko postane država, če izpolnjuje tri kriterije: ima ozemlje; ima prebivalstvo; ima organizacijo, neodvisno od drugih držav. Ker je Izrael na Zahodnem bregu in v Vzhodnem Jeruzalemu že do leta 2014 naselil okoli 700.000 judovskih naseljencev in s tem zelo fragmentiral okupirano palestinsko ozemlje, palestinska entiteta zelo verjetno ne more več izpolniti tretjega kriterija. (Andrassy 1990, 61; Šterbenc 2016, 665–666)



nasproti islamu vodi nepravilno, arogantno in agresivno neokolonialno politiko.<sup>4</sup> Palestina je največja zamera muslimanov do ZDA (Zahoda) oziroma rana, ki sega v srce vseh protizahodnih odporiških gibanj v arabskem svetu v zadnjih sto letih, tako sekularnih nacionalističnih kot tudi islamiističnih. Pri tem je treba izpostaviti, da preganjanje muslimanov kjerkoli v svetu povzroča jezo muslimanov v drugih delih sveta. To je posledica tega, da ima koncept *ume*, percepcija obstoja globalne muslimanske skupnosti, ki izraža ideal, da bi bili muslimani v vseh deželah združeni kot ena skupnost, v islamu osrednje mesto. (Ayoob 2005, 960; Hammond 2007, 22–23; Yaqoob 2007, 280–281)

Občutek zahodnega pritiska pa najbolj ustvarja neposredno agresivno vdiranje zahodnih akterjev v muslimanski svet. Takšna posega sta bila ameriško-britanska zrušitev premiera Mosadeka v Iranu leta 1953 in francoško-britansko-izraelski napad na Egipt leta 1956. Izjemno negativen učinek je imel tudi vojaški poseg ameriško vodene koalicije proti Iraku leta 1991. Tedaj so milijoni muslimanov po vsem svetu Sadama Huseina obravnavali kot islamskega heroja. Iraški predsednik je bil v njihovi percepciji edini islamski voditelj, ki se je uprl mogočni, večinoma ameriški vojaški sili. Sadam Husein je poleg tega zelo spretno izkoristil močno nezadovoljstvo v muslimanskem svetu zaradi izraelske represije nad Palestinci in je zasedbo Kuvajta neprestano izrecno povezoval s palestinsko-izraelskim sporom (umik iz Kuvajta je pogojeval z umikom Izraela z okupiranega palestinskega ozemlja). Ne nazadnje je prihod več sto tisoč ameriških vojakov na ozemlje Savdske Arabije izredno razburil muslimane po vsem svetu. Seveda sta bila tudi ameriško vodeni vojaški napad na Irak marca in aprila 2003 ter okupacija države v zavesti velikega dela svetovnih muslimanov dojeta kot agresivno neokolonialno dejanje. Muslimani (Arabci) so ameriški napad razumeli kot zaroto, katere cilji naj bi bili razbitje pomembne arabske in muslimanske države, nadzor nad naftnim bogastvom Bližnjega vzhoda ter konsolidacija izraelske hegemonije na območju.

---

4 ZDA so zgolj med letoma 1973 in 2006 v Varnostnem svetu OZN 28-krat blokirale sprejem resolucij, ki so bile kritične do Izraela oziroma na podlagi katerih bi bile proti Izraelu lahko uvedene ekonomske sankcije (Šterbenc 2016, 667–668).





(Ayooob 2005, 960; Hammond 2007, 87–88; Khalidi 2004; Pargeter 2004, 221–222; Piscatori 1991)<sup>5</sup>

### 3 Poskusi odprave podrejenosti in ponovni dvig islama

V petdesetih in šestdesetih letih prejšnjega stoletja se je v več državah (Egipt, Sirija, Irak, Libija, Alžirija) kot poglobljena ideologija uveljavil arabski nacionalizem (arabski socializem). Med novimi režimi je bil daleč najvplivnejši egiptovski, ki ga je v letih 1954–1970 vodil predsednik Gamal Abdel Naser. Egiptovski predsednik, ki je bil izjemno priljubljen med arabskimi širokimi ljudskimi množicami (in nasploh v tretjem svetu), je tudi najbolj uveljavljal ideologijo arabskega nacionalizma (socializma), saj je izražal antiimperialistična (pogosto razumljena kot protizahodna) in levo usmerjena protikapitalistična stališča ter vodil takšno politiko. (Esposito 1992, 70–72)

Do bistvene spremembe je prišlo po tretji arabsko-izraelski vojni leta 1967, v kateri so bile arabske armade katastrofalno poražene, hkrati pa se je začela izraelska okupacija arabskih ozemelj.<sup>6</sup> Tedaj je namreč islam postal prevladujoča ideologija. Potem ko je sekularni (arabski) nacionalizem, ki ga je uveljavljal Naser, široke arabske množice dolgo časa navdajal s ponosom, je bil z letom 1967 kot osramočena ideologija zavržen, v ospredje pa je prišel islam. Ker sekularni nacionalizem ni zmožal zagotoviti odpora proti tujemu vmešavanju, je tovrstno nalogo začel prevzemati islam.<sup>7</sup>

- 
- 5 Na podlagi strukturalistične teorije mednarodnih odnosov je dejansko mogoče argumentirati, da je muslimanski svet »periferija«, ki je podrejena zahodnemu »jedru«, in sicer zaradi svoje politične fragmentiranosti, monokulturnih ekonomij, prozahodnih elit in periodičnih vojaških posredovanj zahodnih »hegemonov« (Hinnebusch 2020, 1–6).
  - 6 Izrael je okupiral Zahodni breg, Gazo, Vzhodni Jeruzalem, Golansko planoto in Sinajski polotok. Z vidika muslimanskega sveta je bila še posebej pomembna okupacija Vzhodnega Jeruzalema, kajti tam se nahaja tako imenovano Plemenito svetišče (*Haram Al Šarif*), ki je za Meko in Medino tretje najsvetejše mesto za muslimane. (Esposito 1992, 12–13)
  - 7 To velja prvenstveno za sunitske muslimane, ki danes tvorijo 85 do 90 odstotkov svetovnih muslimanov (šiiti tvorijo 10 do 15 odstotkov). Razlog za to je v tem, da so bili (arabski) šiiti, ki so bili skozi zgodovino muslimanskega sveta izrazito deprivilegirani (podrejeni sunitom), v času kolonializma kot ena od manjšinskih religijskih skupnosti v določeni meri pripravljeni sodelovati z evropskimi kolonialnimi silami (na primer alaviti in ismailiti-nizariti v zgodovinski oziroma veliki Siriji s Francijo) oziroma so bili manj dovzetni za nacionalistične protikolonialne tendence. Tudi potem ko so muslimanske države pridobile formalno neodvisnost, je sekularni arabski nacionalizem (neformalno) temeljil na sunitskem islamu, medtem ko so bili šiiti do te ideologije precej skeptični (Dawisha, 2002, 126–127; Šterbenc 2005). Vendar pa se je v nekaterih primerih tudi v šiitskem svetu nacionalistični



V Egiptu je po letu 1967 prišlo do naraščanja osebne religioznosti ljudi in vstopa širokih segmentov prebivalstva v politični proces. Poleg tega so se revitalizirala zmerna islamistična gibanja, razcvetela pa militantna islamistična gibanja. (Ayubi 1991 [1994], 222, 227; Voll 1991 [1994], 379–381)

#### 4 Nacionalistična vloga religije

V kontekstu percepcije podrejenosti muslimanskega sveta in posledičnega ponovnega dviga islama po letu 1967 je nujno izpostaviti, da je od takrat do radikalizacije dela muslimanov praviloma prihajalo po neposrednih ali (percipirano) posrednih agresivnih vdorih zahodnih in nekaterih drugih držav v muslimanski svet. To je mogoče razlagati z uporabo koncepta kulturne obrambe, ki ga je razvil sociolog religije Steve Bruce. Vloga religije v konceptu kulturne obrambe je naslednja: če sta dve (ali več) skupnosti v medsebojnem konfliktu in če imata različni religiji (na primer protestanti in katoliki v Ulstru ali Srbi, Hrvati in Muslimani v Bosni), potem lahko religijska identiteta vsake od skupnosti pridobi nov pomen oziroma se vzpostavi nova lojalnost do nje. Razlog za to je v tem, da se skozi religijsko identiteto izraža etnični ponos. Podobno je mogoče reči: če obstaja ljudstvo s skupno religijo, ki mu dominira zunanja sila (ki ima različno religijo ali pa sploh nobene), potem religijske institucije pridobijo dodatni pomen kot branilke kulture in identitete ljudstva. (Bruce 1996 [2002], 96.123)

Mogoče je argumentirati, da v primerih konflikta med dvema skupnostma, ki sledita različnim religijam, ali dominacije ene od njiju nad drugo, o katerih govori Bruce, religija pridobi vlogo nekakšnega nacionalističnega instrumenta, ki služi obrambi pred percipirano zunanjo grožnjo, zato se krepi religijska identiteta (percipirano) ogrožene skupnosti.<sup>8</sup> Nujno je dodati, da religija daje nacionalizmu pomembno dodatno razsežnost. V tem smislu Ruthven (2004, 166–168) izpostavlja, da mobilizacijski

---

odpor proti pritisku Zahoda začel izražati skozi islam (predvsem z islamsko revolucijo v Iranu leta 1979).

8 V tem smislu ni naključje, da se je v znanstvenih krogih v precejšnji meri uveljavil pojem »religijski nacionalizem«, na primer v Juergensmeyer (1993 [1994]) in Lawrence (1998, 51–56). O bistveni vlogi religije v smislu identitete in motivacije v primerih percipirane grožnje in negotovosti govori na primer Bellah (1970, 11–12).



potencial religije intenzivira nacionalizem. Religijski nacionalizem nacionalistični retoriki namreč daje kozmično dimenzijo. Uporaba religijskega jezika povzroči transcendentiranje sporov, saj jih z običajne povzdigne na kozmično raven, tako da spori postanejo absolutizirani in bolj antagonistični.

Do radikalizacije dela svetovnih muslimanov v zadnjih petdesetih letih je prišlo v situacijah, ki jih predvideva koncept kulturne obrambe. Prvič se je to zgodilo po arabsko-izraelski vojni leta 1967, kajti takrat je prišlo do neposrednega konflikta med judovsko in muslimansko skupnostjo ter do posrednega konflikta med (krščanskim) Zahodom in muslimansko skupnostjo.

Drugi primer je Afganistan, kamor je decembra 1979 vojaško vdrla Sovjetska zveza, sledilo pa je desetletje bojev med okupacijsko (uradno ateistično, dejansko pa večinoma pravoslavno) sovjetsko vojsko in islamskimi borci, ki so na podlagi islamske navdihnjenosti množično prihajali v Afganistan. V tem kontekstu je bila leta 1987 v pakistanskem Pešavarju ustanovljena militantna islamistična organizacija Al Kaida. Tudi do krepiteve Al Kaide in njenih terorističnih napadov na civilne cilje v devetdesetih letih prejšnjega stoletja, ki so kulminirali z napadom 11. septembra 2001 na Svetovni trgovinski center v New Yorku, je prišlo po predhodnem turbulentnem dogajanju. ZDA so po koncu hladne vojne namreč povsem uveljavile svojo hegemonijo na Bližnjem vzhodu; posledično so se vojaško pozicionirale na obalah Perzijskega zaliva, po iraški zasedbi Kuvajta in svojem vojaškem nastopu proti Iraku (1991) pa tudi na za muslimane svetem ozemlju Savdske Arabije. (Armstrong 2014 [2015], 366–369; El-Shazly in Hinnebusch 2002; Gunaratna 2002, 3–7)

Ameriško vodeni napad na Irak 2003 je neizogibno povzročil izjemno močan učinek, ki ga predvideva koncept kulturne obrambe, kajti prišlo je do napada najmočnejše zahodne (krščanske) sile na Irak, ki je simbol veličine islamske (sunitske) civilizacije, ker je bilo na njegovem ozemlju središče bagdadskega abasidskega kalifata, v času katerega je muslimanski svet doživel svoj največji znanstveni, ekonomski in kulturni razcvet. Posledično je po napadu na Irak prišlo do intenzivne radikalizacije svetovnih (sunitskih) muslimanov, nastala pa je tudi radikalna islamistična



organizacija »Islamska država«,<sup>9</sup> ki je s samomorilci napadala zahodne akterje in povzročala množične pokole šiitskih civilistov. (Atwan 2006, 94; Hashim 2018, 55; Šterbenc 2020, 24–27.29–30)<sup>10</sup>

Tudi v Iranu je leta 1979 do islamske revolucije oziroma do prve velike zmage političnega islama<sup>11</sup> prišlo v bistveni meri zaradi prepričanja velike večine prebivalstva, da je v času vladavine Mohameda Reze Šaha (1941–1979) (muslimansko-šiitski) Iran postajal politično in kulturno podrejen (krščanskim) ZDA. Ne nazadnje je razburjenost svetovnih muslimanov zaradi knjige *Satanski stih*, ki jo je napisal Salman Rushdie, ter fatvo s smrtno obsodbo pisatelja, ki jo je leta 1989 izdal iranski voditelj Homeini, treba razlagati v širšem kontekstu prepričanja muslimanskega sveta, da je podvržen arogantni dominaciji Zahoda. (Azari in Osredkar 2022, 169–173; Beyer 1994, 3; Potočnik 2015, 186.190–193)<sup>12</sup>

## Zaključek

V muslimanskem svetu je po letu 1967 islam torej prevzel vlogo nacionalističnega instrumenta v smislu boja proti percipirani zahodni neokolonialni dominaciji. Zaradi tega je na svet islama mogoče aplicirati koncept »religijskega nastopa«, ki ga je razvil sociolog religije Peter Beyer (1994, 80) in ki pravi, da religija lahko začne krepiti svojo prisotnost na javnem področju, če razrešuje nereligijske oziroma »rezidualne« probleme, ki jih

- 
- 9 Maja 2003 je v Iraku zaživela »Skupina za tavid in džihad«, ki se je v naslednjem desetletju večkrat preimenovala, junija 2014 pa si je končno nadela ime »Islamska država« (Atwan 2015, 34–35.41.44; Lahoud 2016).
- 10 Ker so bili iraški šiiti skozi pretežni del zgodovine podrejeni iraškim sunitom, so v ameriško vodenem napadu na Irak videli veliko zgodovinsko priložnost, da kot večinska skupnost (60 odstotkov prebivalstva) prvič po letu 1638 pridejo na oblast. Posledično so bili v veliki meri pripravljene sodelovati z ameriški okupacijskimi oblastmi. Vendar pa je to obudilo latentno prisotne sunitske obtožbe, da šiiti kolaborirajo z nemuslimanskim napadalcem; prvič naj bi to storili leta 1258 ob mongolski zrušitvi bagdadskega abasidskega kalifata. Posledično je iraške šiite »Islamska država« vse od leta 2003 destruktivno napadala. (Hashim 2018, 20–21.84–87.193; Šterbenc 2005)
- 11 Ayubi (1991 [1994], ix) politični islam definira kot »doktrino in/ali gibanje, ki trdi, da islam poseduje teorijo politike in države«.
- 12 Muslimanov v bistvu ni skrbelo, da bo knjiga spodkopala njihovo vero, temveč to, da se je od njih zahtevalo, naj se odpovejo jedru te vere (nespremenljivi svetosti Korana) za ceno polne vključitve v globalni sistem, ki ga trenutno nadzorujejo nemuslimani. Homeinijeva obtožba Rushdieja je tako del mnogo večjega prizadevanja muslimanov, da bi se uprli neenakostim znotraj globalnega sistema skozi revitalizacijo islamske partikularnosti. (Beyer 1994, 3)



ustvarjajo in puščajo nerazrešene nereligijski (ekonomski, politični) funkcijski sistemi.

Islam v vlogi nacionalističnega instrumenta pa generira tudi proces radikalizacije dela svetovnih muslimanov oziroma ustvarja militantni islamizem, ki se zateka v (v veliki meri samomorilski) terorizem. Zaradi tega se je treba izogibati razlagam, ki islamistični terorizem pojasnjujejo na podlagi enega od elementov protiislamskega diskurza – podmene, da je islam inherentno agresivna oziroma fanatična religija.<sup>13</sup> Celo najbolj destruktivne samomorilske napade je namreč mogoče razlagati s konceptom »kozmične vojne«, ki ga je razvil sociolog religije Mark Juergensmeyer (2000, 160–176) in ki pravi, da v primeru, če skupina bojevnikov meni, da brani svojo celotno civilizacijo (kulturo) in da v svojem boju ne more zmagati na človeški način, nastopi kozmizacija konflikta, ki povzroči veliko pripravljenost bojevnikov na samožrtvovanje in njihove samomorilske napade na civiliste (»brezobličnega sovražnika«).<sup>14</sup>

Končati je mogoče z mislijo, da bi islamistični terorizem lahko najbolj preprečevali tako, da bi odpravljali širši problem – prepričanje muslimanov, da je muslimanski svet šibak in podvržen zahodni neokolonialni dominaciji. Zahodni akterji bi se zato morali izogibati agresivnim vdorom v muslimanski svet, kakršen je bil napad na Irak leta 2003. Zahodni svet bi tudi moral veliko bolj pravično pristopati k izraelsko-palestinskemu konfliktu oziroma preprečevati izraelske kršitve mednarodnega prava, ki vse bolj otežujejo položaj Palestincev – tega doslej namreč še ni naredil.

---

13 O tem elementu protiislamskega diskurza na primer v Lyons (2012 [2014], 111–154).

14 Juergensmeyer (2017, 217) argumentira, da je teroristične napade v letih 2015 in 2016, povezane z »Islamsko državo« (tudi v Parizu in Bruslju), v katerih so bili žrtve nedolžni običajni ljudje, mogoče pojasniti z aplikacijo koncepta kozmične vojne. »Islamska država«, ki je sunitška organizacija, se je namreč med letoma 2015 in 2019 soočala z zahodnimi, ruskimi, šiitskimi in kurdsкими napadi na svojo »kalifat« v Iraku in Siriji, v bojevanju pa ni mogla zmagati, ker ni imela letalskih sil. Del sunitških muslimanov, ki živijo v Evropi, se je identificiral z njenim bojem. (Šterbenc 2020, 34–36)



## Reference

- Abu-Bakan, Yasmeen, in Abigail B. Bakan.** 2020. *Israel, Palestine and the Politics of Race: Exploring Identity and Power in a Global Context*. London: I. B. Tauris.
- Al-Hassan, Ahmad Y.** 1996. Factors behind the Decline of Islamic Science after the Sixteenth Century. V: Sharifah Shifa Al-Attas, ur. *Islam and the Challenge of Modernity: Historical and Contemporary Contexts*, 351–389. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization.
- Al-Olaimy, Leena.** 2019. *Compassionate Counter Terrorism: The Power of Inclusion in Fighting Fundamentalism*. Oakland, CA: Berrett-Koehler Publishers, Inc.
- Andrassy, Juraj.** 1990. *Međunarodno pravo*. Zagreb: Školska knjiga.
- Armstrong, Karen.** 1988 [2001]. *Holy War: The Crusades and Their Impact on Today's World*. New York: Anchor Books.
- . 2014 [2015]. *Fields of Blood: Religion and the History of Violence*. New York: Anchor Books.
- Atwan, Abdel Bari.** 2006. *The Secret History of Al-Qa'ida*. London: Saqi.
- . 2015. *Islamic State: The Digital Caliphate*. London: Saqi Books.
- Ayoob, Mohammed.** 2005. The future of political Islam: the importance of external variables. *International Affairs* 81/5: 951–961. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2346.2005.00496.x>.
- Ayubi, Nazih N.** 1991 [1994]. *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. London in New York: Routledge.
- Azari, Kasra Akhavan, in Mari Jože Osredkar.** 2022. Islamic Theocracy of Shia Twelvers in Iran. *Edinost in dialog* 77/2: 165–181. <https://doi.org/10.34291/edinost/77/02/azari>.
- Bellah, Robert N.** 1970. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper & Row, Publishers.
- Beyer, Peter.** 1994. *Religion and Globalization*. London: SAGE.
- Bruce, Steve.** 1996 [2002]. *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. Auckland: Oxford University Press.
- Dawisha, Adeed.** 2002. Footprints in the Sand: The Definition and Redefinition of Identity in Iraq's Foreign Policy. V: Shibley Telhami in Michael Barnett, ur. *Identity and Foreign Policy in the Middle East*, 117–136. Ithaca: Cornell University Press.
- El-Shazly, Nadia, in Raymond Hinnebusch.** 2002. The Challenge of Security in the Post-Gulf War Middle East System. V: Raymond Hinnebusch in Anoushiravan Ehteshami, ur. *The Foreign Policies of Middle East States*, 71–90. Boulder: Lynne Rienner Publishers, Inc.
- Esposito, John L.** 1992. *The Islamic Threat: Myth or Reality?*. New York: Oxford University Press.
- Gallois, William.** 2011. Dahra and the History of Violence in Early Colonial Algeria. V: Martin Thomas, ur. *The French Colonial Mind. Zv. 2, Violence, Military Encounters, and Colonialism*, 3–25. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Gunaratna, Rohan.** 2002. *Inside Al Qaeda: Global Network of Terror*. London: C. Hurst & Co. (Publishers) Ltd.
- Hammond, Andrew.** 2007. *What the Arabs Think of America*. Oxford: Greenwood World Publishing.
- Hashim, Ahmed S.** 2018. *The Caliphate at War: The Ideological, Organisational and Military Innovations of Islamic State*. London: C. Hurst & Co. (Publishers) Ltd.
- Hinnebusch, Raymond.** 2002. Introduction: The Analytical Framework. V: Raymond Hinnebusch in Anoushiravan Ehteshami, ur. *The Foreign Policies of Middle East States*, 1–27. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, Inc.
- Hourani, Albert.** 1991 [2005]. *A History of the Arab Peoples*. London: Faber and Faber Limited.



- Imseis, Ardi.** 2003. On the Fourth Geneva Convention and the Occupied Palestinian Territory. *Harvard International Law Journal* 44/1: 65–138.
- Jurgensmeyer, Mark.** 1993 [1994]. *The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley: University of California Press.
- . 2000. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press.
- . 2017. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence, Fourth Edition: Revised and Updated*. Oakland, California: University of California Press.
- Khalidi, Rashid.** 2001. The Palestinians and 1948: the underlying causes of failure. V: Eugene L. Rogan in Avi Shlaim, ur. *The War for Palestine: Rewriting the History of 1948*, 12–36. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2004. *Resurrecting Empire: Western Footprints and America's Perilous Path in the Middle East*. London: I.B. Tauris & Co Ltd.
- Khosrokhavar, Farhad.** 2002 [2005]. *Suicide Bombers: Allah's New Martyrs*. London: Pluto Press.
- Lahoud, Nelly.** 2016. The »Islamic State« and Al-Qaeda. V: Simon Staffell in Akil N. Awan, ur. *Jihadism Transformed: Al-Qaeda and Islamic State's Global Battle of Ideas*, 21–33. London: C. Hurst & Co. (Publishers) Ltd.
- Lapidus, Ira M.** 1988 [2002]. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lawrence, Bruce B.** 1998. *Shattering the Myth: Islam beyond Violence*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Lewis, Bernard.** 1995 [2001]. *The Middle East: 2000 years of History from the Rise of Christianity to the Present Day*. London: Phoenix Press.
- Lyons, Jonathan.** 2012 [2014]. *Islam Through Western Eyes: From the Crusades to the War on Terrorism*. New York: Columbia University Press.
- Nasr, S.V.R.** 1999. European Colonialism and the Emergence of Modern Muslim States. V: John L. Esposito, ur. *The Oxford History of Islam*, 549–599. Oxford: Oxford University Press.
- Pargeter, Alison.** 2004. Symbols and Slogans: Arab Responses to the War against Iraq. V: Paul Cornish, ur. *The Conflict in Iraq 2003*, 214–231. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Peters, Rudolph.** 1979. *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*. Gravenhage: Jitgeverij Mouton.
- Piscatori, James, ur.** 1991. *Islamic Fundamentalisms and the Gulf Crisis*. [s.l.]: The American Academy of Arts and Sciences.
- Potočnik, Dragan.** 2015. *Iran: Dežela med Perzijo in islamom*. Maribor: Založba Pivec.
- . 2019. Zahod in islamski svet skozi zgodovino. *Edinost in dialog* 74/2: 139–159. <https://doi.org/10.34291/edinost/74/02/potocnik>.
- . 2021. *Predstave in podobe o Orientu in islamu, Umetnost in znanost islamskega sveta*. Maribor: Založba Pivec.
- Roy, Sara.** 2007. *Failing Peace: Gaza and the Palestinian-Israeli Conflict*. London: Pluto Press.
- Ruthven, Malise.** *Fundamentalism: The Search for Meaning*. Oxford: Oxford University Press.
- Saliba, George.** 2007 [2011]. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Šterbenc, Primož.** 2005. *Šiiti: Geneza, doktrina in zgodovina odnosov s suniti*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- . 2016. OZN in vprašanje Palestine. *Teorija in praksa* 53/3: 659–675.
- . 2020. Islamistični terorizem. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 280: 14–44.
- Telhami, Shibley.** 2002. Understanding the Challenge. *The Middle East Journal* 56/1: 9–18.



**Tessler, Mark.** 1994. *A History of the Israeli-Palestinian Conflict*. Bloomington: Indiana University Press.

**Voll, John O.** 1991 [1994]. Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan. V: Martin E. Marty in R. Scott Appleby, ur. *Fundamentalisms Observed*, 345–402. Chicago: University of Chicago Press.

**Yaqoob, Salma.** 2007. British Islamic Political Radicalism. V: Tahir Abbas, ur. *Islamic Political Radicalism: A European Perspective*, 279–294. Edinburgh: Edinburgh University Press.







*Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)*  
*Besedilo prejeto Received: 30. 10. 2023; Sprejeto Accepted: 17. 11. 2023*  
UDK UDC: 26:726  
DOI: 10.34291/Edinost/78/02/Debevec  
© 2023 Debevec CC BY 4.0

Leon Debevec

## The Deep Structure of the Jewish Portable Sanctuary

*Globinska struktura judovskega prenosnega svetišča*

**Abstract:** The architectural image of the Jewish portable sanctuary is the problem framework of the paper. The conviction that the sacred tabernacle, as a work of God, is a complete work of art leads to a search for starting points to discover the uniqueness of its in-depth structure. The research established two: the first is the preparation of an authentic architectural scheme of the Jewish portable sanctuary as a basis for compositional analyses. The second is dictated by the determination of the possible presence of a compositional tools which manifests itself mainly in the use of proportions. The perceptible richness of the presence of almost the entire range of harmonic proportions is revealed in the texts discussed. Their abundance and affinity dispel the suspicion of accidental presence in the underlying tissue of the architectural image of the portable sanctuary. They rather point to the enviable building skills of the priestly elite and their concern to protect this knowledge from the uninitiated.

**Keywords:** sacred tent, Exodus, Moses, architecture, harmonious proportions, composition

**Izleček:** *Problemski okvir prispevka je arhitekturna podoba judovskega prenosnega svetišča. Prepričanje, da je sveti šotor kot božje delo popolna umetnina, vodi k iskanju izhodišč za spoznavanje edinstvenosti njegove globinske strukture. V raziskavi sta vzpostavljeni dve: prvo je priprava verodostojne arhitekturne sheme judovskega prenosnega svetišča kot podlage za kompozicijske analize. Drugo pa narekuje ugotavljanje morebitne navzočnosti kompozicijskega inštrumentarija, ki se kaže predvsem v uporabi proporcij. V obravnavanih besedilih se razkrije presentljivo bogastvo navzočnosti domala celotnega nabora harmoničnih proporcij. Njihovi številnost in sorodnost razblinjata sum o naključni navzočnosti v podkožju arhitekturne podobe prenosnega svetišča. Prej kažeta na zavidljivo stavbarsko znanje duhovniške elite in skrb, kako to znanje obvarovati pred neposvečenimi.*

**Ključne besede:** *sveti šotor, Exodus, Mojzes, arhitektura, harmonične proporcije, kompozicija*

## Introduction

The research of spatial images in biblical texts,<sup>1</sup> so far focused on the study of the Pentateuch, is surprising both for their unexpected frequency and for their richness of meaning (Debevec 2020, 233–253). The unique image of the Jewish sacral complex gradually crystallizes in them. The culminating point of this process can be identified as the most important event of the Moses' story – the conclusion of the Sinai Covenant. The ritual and spatial arrangement of its solemn conclusion goes beyond spatial arrangements previously known to have been used for the individual religious practices of the patriarchs before Moses. (Debevec 2021, 655–668) In the thematic structure of the Pentateuch, it appears as a prelude to the central architectural theme – the Jewish portable sanctuary. As a type of Jewish sacred complex, the portable sanctuary is undoubtedly the architectural crown and icon of the Sinai Covenant, since there is no building in the Pentateuch to which more verses are dedicated than to the sacred portable sanctuary. (Friedman 1992, 292) According to the structure of the text of the second book of Moses, Moses receives instructions from Yahweh to make a portable sanctuary at the same time as he receives the tablets of the law, which is why the real (architectural) expression of the Sinai Covenant can be seen in the sanctuary. An encounter with the biblical descriptions of this sacral complex is an encounter with an enigma, which researchers, both lay and top professionals, have striven to unravel for centuries. Logically, the focus of the majority of research has been in the fields of theology, biblical exegesis, biblical criticism, history and archaeology. There has been noticeably less distinctly architectural research. The basis of the present research is the Jewish portable sanctuary as an architectural work of art. The problem it addresses is therefore whether it is possible to extract compositional framework of the Jewish portable sanctuary from biblical descriptions, what it is and what this means for understanding its architectural form. The problem will be addressed with the help of the descriptive method and the method of literary and compositional analysis, with the aim of shedding light on the starting points for

---

1 The research entitled *The Deep Structure of the Jewish Portable Sanctuary* is part of the research programme of the Faculty of Architecture of the University of Ljubljana *Sustainable Design of a Quality Living Environment* (funding source No. P5-0068).



further architectural analysis of the in-depth structure of the considered architectural complex.

### **The Sacred Tent – a work of architectural art**

The structure of the texts in which the architectural image of the portable sanctuary (Fig. 1) appears is composed of the following passages from Exodus: Ex 25,1–27,19; 30,1-7.17-19 and 36,8–38,20. Whatever the significance of the theological, ritual and institutional implications that the portable sanctuary brings to the life of the Israelite community on its journey from Egyptian bondage to the Promised Land, one cannot ignore the desire of the writers or editors of the texts to present it as a superb artistic achievement. As befits a work of God, the biblical account presents the portable sanctuary as an architectural masterpiece, both in terms of technical ingenuity, functional efficiency and material exclusivity, and its compositional purity, perfection of design and richness of its symbolic language. We are dealing with a true work of architectural art, which is clear from the very first sentences of the corpus of texts related to the design, appearance and construction of the sanctuary itself. Yahweh himself is the author of the idea. He reveals to Moses the concept of this architecture; from its spatial structuring, design features and scale, to its structural and technical details. The biblical text leaves no doubt about it: »And let them make me a sanctuary; that I may dwell among them. Make this tabernacle and all its furnishings exactly like the pattern I will show you!« (Ex 25,8-9) In order for the construction of the portable sanctuary to optimally approach the perfection of the conception, both in consistency and quality, Yahweh appoints Bezaleel and Aholiab as chief builders (Ex 31,1-6)<sup>2</sup>, and their assistants (Ex 31,6)<sup>3</sup>. The substantive identity of Yahweh's instructions as to what the sanctuary should be (Ex 25,10–27,19; 30,1-7.17-18) and the description of its construction (Ex 36,8–38,20) dispel any suspicion of a deviation of the realisation from the conception. This is reiterated at the

---

2 »See, I have called by name Bezaleel the son of Uri, the son of Hur, of the tribe of Judah: And I have filled him with the spirit of God, in wisdom, and in understanding, and in knowledge, and in all manner of workmanship [...] And, behold, I have given with him Aholiab, the son of Ahisamach, of the tribe of Dan.«

3 »And in the hearts of all that are wise hearted I have put wisdom, that they may make all that I have commanded thee.«



end of the description of the construction of the sanctuary: »According to all that the Lord commanded Moses, so the children of Israel made all the work. And Moses did look upon all the work, and, behold, they had done it as the Lord had commanded, even so had they done it: and Moses blessed them.« (Ex 39,42-43) The authorship of the portable sanctuary, anchored in a transcendent reality, justifies and establishes perfection as the unprecedented quality of its architectural image. This exclusivity is the necessary foundation of any attempt to clarify the ambiguity of the biblical texts about the architecture in question.

The essential peculiarity of this architectural work of art is that it is the result of an artistic articulation in which matter is transformed from its original form and given a new, imagined and thus »semanticized« form.<sup>4</sup> This process is coordinated by a deep structure, a unique feature of the (architectural) work of art. This dimension, superior to formalism and semanticism, in which content as »interiority« and artistic formality as »the exterior of this interiority« mutually determine and inspire each other (Muhovič 2018, 22), is also manifested in the present case as a field worthy of deeper attention. Roman Ingarden calls this coordinating mechanism, characteristic of architectural art, the »artistic composition of the work«, by which the artist wants to »realise in the work of art this or that aesthetic quality of value – both in the form of the spatial bodies themselves and in the appearances that they denote« (Ingarden 1980, 195). Composing is therefore a process characteristic of artistic creation by which (in architecture) the creator determines the interrelationships of size, function and form between the parts that make up the planned architecture, in order to achieve convincing aesthetic effects and, of particular interest for the present discussion, the point or state of its crystallisation into a »composition« – the »formal skeleton«<sup>5</sup> of the architectural work of art. The creator can rely solely on his own judgement to compose an architectural work, or he can use various tools for organising the work of art that have been tried and tested in the history of architectural creation. The most important characteristic and quality of the latter is the almost universal validity

---

4 More on this: Muhovič 2015, 243–250.

5 More on this: Muhovič 2015, 352.

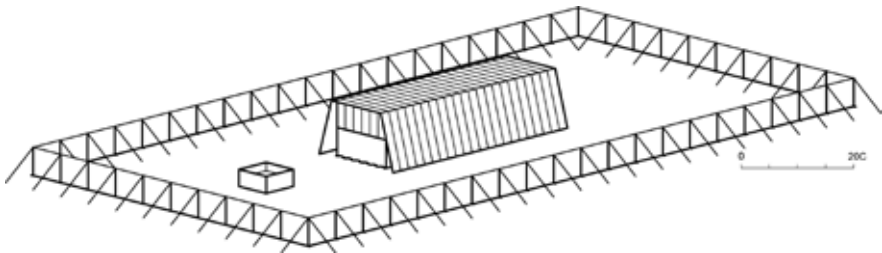


of the uniqueness of their effect on the experiencer. These principles of organising a work of art are called proportions.<sup>6</sup>

### **Basis for drawing up a scheme for a portable sanctuary**

The delineation of this architecture is an irreplaceable basis for the compositional analysis of the Jewish portable sanctuary. The biblical description requires an abstraction of the architectural image of the sanctuary, with the aim of reducing the possibility of false assumptions as much as possible. From the texts under discussion, the following indisputable characteristics of the temple complex can be extracted, and from those, it is possible to draw up a spatial scheme for this architectural work.

The first of these is the format of the courtyard in which the tent of meeting stands. Yahweh instructs Moses: »The length of the court shall be an hundred cubits, and the breadth fifty every where, and the height five cubits of fine twined linen.« (Ex 27,18) Height here refers to the fence enclosing the yard.



**Figure 1** Spatial drawing of the portable sanctuary.

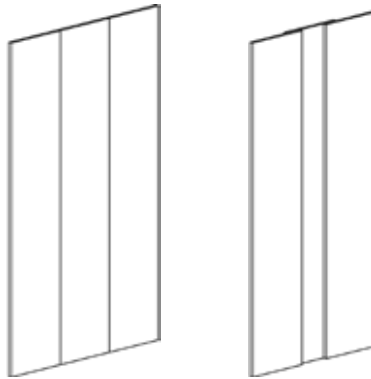
The height of the tent is equally unambiguous. It is determined by the height of the gilded acacia wood panels that make up its lining: »Ten cubits shall be the length of a board, and a cubit and a half shall be the breadth

<sup>6</sup> Lat. *Proportio*. The principle of correlation of two quantities in which the ratio between individual parts of the whole is equal to the ratio of the individual part to the whole to which it belongs.

of one board.« (Ex 26,16) There is no explicit reference in the text to the length and width of the tent. We can infer them from the instructions on how many panels make up each side, but even in this case without complete certainty: »And thou shalt make the boards for the tabernacle, twenty boards on the south side southward. [...] And for the sides of the tabernacle westward thou shalt make six boards. And two boards shalt thou make for the corners of the tabernacle in the two sides.« (Ex 26,18-23) There are two ambiguities affecting the length and width of the tent. The first relates to the way the panels are connected to each other. There are two options. The panels can stand flush against one another (Figure 2) or by overlapping arrangement (Figure 3). In the first case, the length and width of the tent are multiples of the given panel width (one and a half cubits), but in the case of folding panels, the dimensions in question remain pure speculation. Another ambiguity concerns the way in which the two specially designed corner panels are integrated into the tent's lining. Again, there are at least two possibilities. The corner panel can be stacked across the junction of the longitudinal panel and the transverse panel (Figure 4). In this case, it merely reinforces the corner and contributes to the orthogonality of the floor plan but its shape does not affect the length and width of the tent. Alternatively, it can be inserted between the longitudinal and transverse wall panels (Figure 5), its shape modifying the two dimensions in question. A description of the format of the carpets that make up the mat is a valuable aid in resolving the presented dilemmas. The carpet is most effective as a structural element to ensure the stability of the tent if its longer side is stretched across the panel walls. Assuming that the panels of the wooden lining meet each other with their side panels and that the back wall of the sanctuary is made up of six panels, the developed length of the cross-section of the tent, which is to be covered with a mat, is twenty-nine cubits. The difference of one cubit resulting from a twenty-eight-cubit-long carpet seems reasonable, since it allows the mat to be stretched to ensure the stability of the tent structure in the transverse direction. On the basis of the above, it is possible to draw a diagram of a Jewish portable sanctuary for the purposes of compositional analysis (Figure 6). The diagram does not include the position of the pillar partition between the Holy and the Holy of Holies, since the texts under discussion tell us nothing about it, nor, for the same reason, the positions, with the exception of the wash basin, of the elements of the sanctuary that are otherwise unambiguously described in terms of their dimensions: the

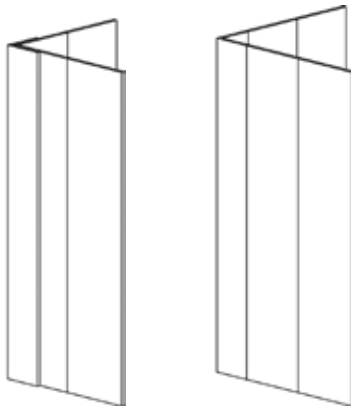


ark of the covenant, the table of shewbread, the incense altar in the tent itself, as well as the altar for sacrificial offerings in front of it. The layout of the sanctuary scheme is such that the lines of the cut elements, either on the ground plan or in sections, define their axes, while the lines of the elements in different views define their edges.



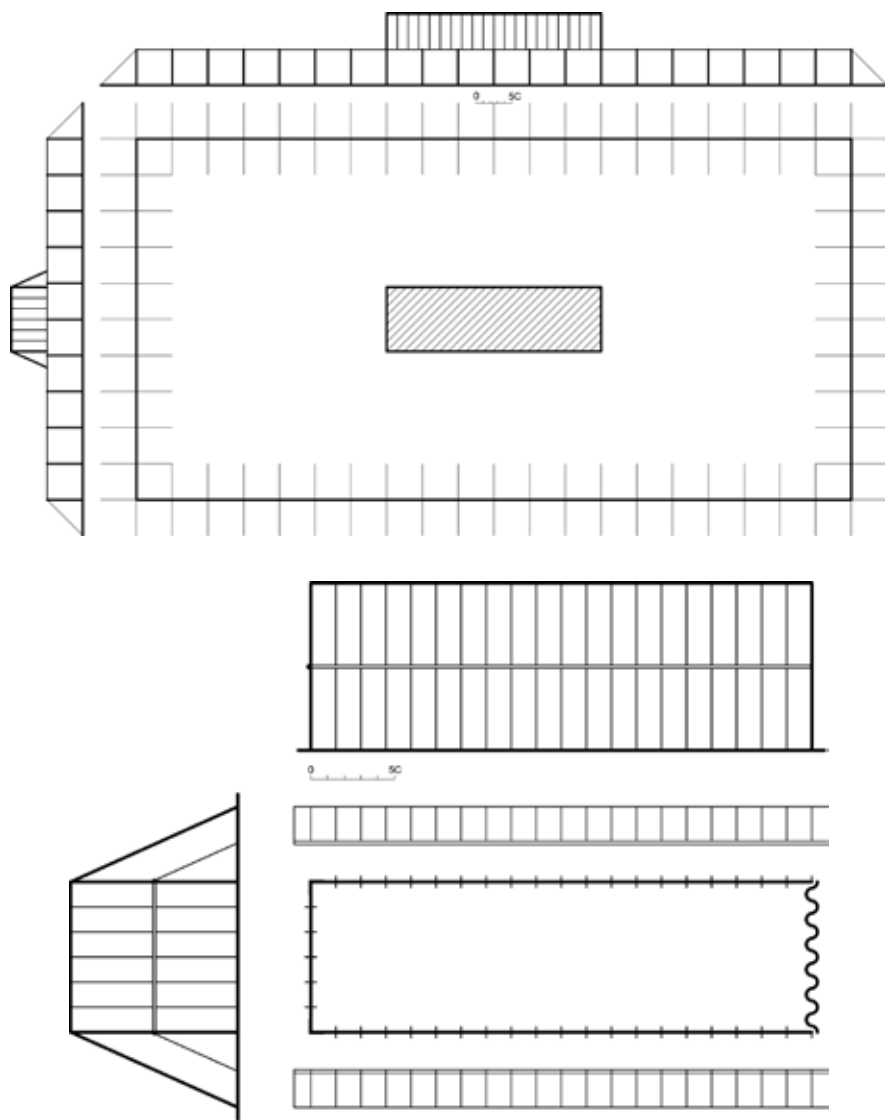
**Figure 2** The panels meet at their longer edges.

**Figure 3** Panels are assembled by folding.



**Figure 4** The corner »two-piece« panel covers the junction of the longitudinal and transverse panels.

**Figure 5** The corner panel is inserted in the plane of the tent's lining.

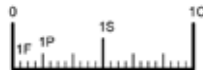


**Figure 6** Scheme of the Jewish portable sanctuary.



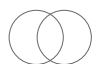
### »Entry points« into the formal underlying tissue of the Jewish portable sanctuary

Among the effective tools that have been developed in the field of architectural theory for unravelling the in-depth structure of an architectural work is compositional analysis. Its objective basis is the plan of the architectural work – a systematically arranged system of two- and three-dimensional graphic representations (floor plan, section, view, axonometry). The plan has an even more abstract essence in dimensions, i.e. in numbers, either of individual elements or of spatial parts or the whole. In the discussed biblical texts, we encounter the Old Testament system of measures of length. It consists of the following units and their interrelationships. The basic unit is the cubit (*C*) (Figure 7). It consists of two spans (*S*). Each span is divided into three palms (*P*) and each palm is further divided into four fingers (*F*). (Powell 1992, 899–908)



**Figure 7** Structure of the Old Testament system of length measurements.

The description of the portable sanctuary, given the nature of biblical texts, is unusually rich in dimensional data. A closer inspection of the description shows some elements which, unlike the others, are dimensionally described by all three characteristics, length (*l*), width (*w*) and height (*h*). It is significant that the elements described in this way are at the same time the most theologically, ritually and symbolically important elements of the sacral complex under consideration. The Ark of the Covenant (Heb. *'arôn ha-'edūt.*) is the first in this series. It is shaped like a prism, supported by four legs. Yahweh instructs Moses: »And they shall make an ark of shittim wood: two cubits and a half shall be the length thereof, and a cubit and a half the breadth thereof, and a cubit and a half the height thereof.« (Ex 25,10) The next element is the table of shewbread (Heb. *shulhan happānim*). Yahweh's instructions are similar: »Thou shalt also make a table of shittim wood: two cubits shall be the length thereof, and a cubit the breadth thereof, and a cubit and a half the height thereof.« (Ex 25,23) Latter is followed by the incense altar. It is not mentioned



in Yahweh's instructions but is mentioned in the description of its manufacture. Shaped like an upright prism, it measured one cubit in length, one cubit in breadth and two cubits in height (Ex 37,25-28). The altar for sacrificial offerings (*mizbah hā'ōlā*), or brazen altar, completes the set. Again, it is a prismatic shape. Yahweh instructs: »And thou shalt make an altar of shittim wood, five cubits long, and five cubits broad; the altar shall be foursquare: and the height thereof shall be three cubits.« (Ex 27,1-8) The dimensions of the elements presented are, at first sight, nothing special. In our search for entry points into compositional analysis, they become interesting when we take as their notation the unit *1S* (half a cubit), which is already present in the descriptions of the dimensions of the elements under consideration. A transcription of the dimensions shows the following values:

Ark of the Covenant: *l*: 5, *w*: 3, *h*: 3 (Figure 8)

Table of shewbread: *l*: 4, *w*: 2, *h*: 3 (Figure 9)

Incense altar: *l*: 2, *w*: 2, *h*: 4 (Figure 10)

Altar of burnt offerings: *l*: 10, *w*: 10, *h*: 6 (Figure 11)



**Figure 8** Compositional scheme of the Ark of the Covenant.  $M=1S$  ( $1/2C$ ), proportions 3 : 5 and 1 : 1.

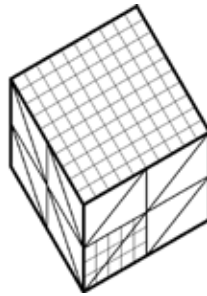


**Figure 9** Compositional scheme of the table for sacramental bread, shewbread.  $M=1S$ , proportions 1 : 2, 2 : 3 and 3 : 4.





**Figure 10** Compositional scheme of the incense altar.  $M=IS$ , proportions 1 : 1 and 1 : 2.



**Figure 11** Compositional scheme of the altar for sacrificial offerings.  $M=IS$ , proportions 1 : 1 and 3 : 5.

As can be seen from the column above: the Ark of the Covenant consists of lower, upper, front and back panels in the ratio 3 : 5 and the two side panels in the ratio 3 : 3, which is the same as 1 : 1; the table of shewbread consists of lower and upper panels in the ratio 2 : 4, which is the same as 1 : 2, front and back panels in the ratio 3 : 4 and two side panels in the ratio 2 : 3; the incense altar has lower and upper panels in the ratio 2 : 2, which is the same as 1 : 1, and front, back and side panels in the ratio 2 : 4, which is the same as 1 : 2; and the altar for sacrificial offerings has lower and upper panels in the ratio 10 : 10, which is the same as 1 : 1, and front, back and side panels in the ratio 6 : 10, which is the same as 3 : 5.<sup>7</sup>

In summary, the dimensions of the most important elements of the Jewish portable sanctuary under consideration reveal the presence of the following ratios: 1 : 1, 1 : 2, 2 : 3, 3 : 4 and 3 : 5. The uniqueness of these ratios is at least twofold.

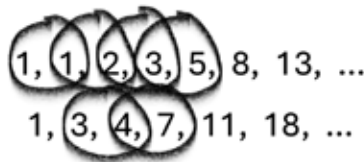
<sup>7</sup> See Figures 8, 9, 10, and 11.

Firstly, that is so because they belong to the family of so-called harmonic or musical proportions. They are known to the Western world thanks to Pythagoras (570 BC–475 BC) and his exploration of sound. He showed that the pitch of a tone produced from a taut string is inversely proportional to its length, and that the intervals between harmonically sounding frequencies can be expressed in simple numerical ratios. This led to the following set of musical proportions: 1 : 1 *prima*, 8 : 9 *secunda*, 5 : 6 *tertia minor*, 4 : 5 *tertia*, 3 : 4 *quarta*, 2 : 3 *quinta*, 3 : 5 *sexta*, 4 : 7 *septima* and 1 : 2 *octava*. Given the exegetes' belief that the priestly redaction of the Pentateuch dates from the middle of the eighth century BC (Milgrom 1992, 459), the presence in these texts of the proportions that Pythagoras is said to have discovered almost three hundred years later seems illogical. On the other hand, scholars of the Greek scholar's life note that Pythagoras, like other Greek thinkers: Thales, Socrates, Plato and Aristotle, studied in Egypt. He is said to have spent twenty-two years there before going to Babylon and returning home at the age of fifty-six. He was in Heliopolis at first, one of the centres of accumulated knowledge at the time (together with Memphis, Hermopolis and Thebes). The local clergy would have first sent him to Memphis, from where he was directed to Thebes, where he studied mathematics, architecture and music. (Strohmeier 1999) Recent historical and archaeological research on the interactions of Old Testament Israel with contemporary Greek culture shows the complexity of the flow of knowledge and services. The intermingling of cultures seems to have left traces in the biblical texts (Römer 2015, 185–203). Last but not least, the education of the members of Israel's royal court and their friends, which certainly included the highest members of the clergy, was strongly influenced by Egypt, at least during the reigns of David and Solomon, who was also married to Pharaoh's daughter (Lemaire 1992, 309). It seems possible that the Jewish clergy had access to the accumulated knowledge of Egyptian, Mesopotamian and Greek cultures.

Another thing that makes the proportions unique is their effect. Although the point of any compositional key is to aid the artist in his endeavour to bring the effect of the emerging work of art closer to the ideal of beauty, harmonious proportions have a special place among them, since harmony, in the words of Philolaus (470–385 BC), is »the fusion of the many and the union of the disjointed« (Sovre 1946). The latter was beautifully explained in musical terminology by the composer Anton Foerster



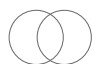
(1837–1926): »Consonance is an interval, sufficient for the ear, which is free to progress to other intervals; dissonance is an interval, not yet enough for the ear, which requires an untying to the nearest consonance.« (1904, 6) Harmony, in the self-sufficiency of its effect and in the satisfying pleasure that this effect has on the experiencer, plays the role of an aesthetic origin.<sup>8</sup> As such, at the level of man's experience of sense-perceptible reality, it becomes an attribute of the transcendent, of the Divine. We know that this is not an exaggeration thanks to the medieval mathematician, Leonardo Fibonacci (~1170 to ~1250). In his work, *Liber abbaci*, he introduced to the public infinite numerical sequences in which each successive number is the sum of the previous two. The first two sets of numbers are particularly relevant for the present illustration: 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13 ... and 1, 3, 4, 7, 11, 18 ... They contain almost all the numbers that make up the family of harmonic proportions. The essential feature of the Fibonacci number sequences is that their numerical relationships are most closely related to the proportion of the golden ratio (*sectio aurea*).<sup>9</sup> The quotient of any two consecutive numbers of these sets is an approximation to the irrational golden ratio  $\phi$ . The golden ratio is a kind of convergence matrix of creation because of its ubiquity in nature (from the structure of the human body to the geometry of the plant world). (Muhovič 2015, 854) The following harmonic proportions can be seen in the Fibonacci number sequences: 1 : 1, 1 : 2, 2 : 3, 3 : 5, 3 : 4, and 4 : 7 (Figure 12).



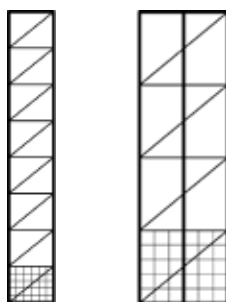
**Figure 12** First and second Fibonacci number sequences with harmonic proportions marked.

8 More on this: Tatarkiewicz 1970, 80.

9 Divine proportion. This was the name given to the proportion of the golden section by the scholar of Euclid's works, the Franciscan, Luca Pacioli di Borgo San Sepolcro (1445–1514). It is a proportion in which the ratio of the greater to the lesser part of a whole is equal to the ratio of the whole to the greater part.



The proportions found so far in the dimensional descriptions of the elements of the portable sanctuary from the family of harmonic proportions (five out of a total of nine) raise the question of whether the other dimensional biblical descriptions of this sanctuary can be extracted from the remaining ones. Among the elements of a portable sanctuary, the distinctly flat elements with which it is composed are suitable for such an experiment. Perhaps their flatness is why they are described in the text only in terms of length and width but not in terms of thickness. There are three such elements. According to the logic of construction, the first of these is a wooden panel (Heb. *qērāšim*), as an element of the lining of the sanctuary. Regarding it, Yahweh orders: »And thou shalt make boards for the tabernacle of shittim wood standing up. Ten cubits shall be the length of a board, and a cubit and a half shall be the breadth of one board.« (Ex 26,15-16) Expressing the two dimensions in terms of the smallest unit of the measurement system, the finger, we can calculate the following values:  $d: 240F$ ,  $w: 36F$ . Selecting a modulus ( $M$ ) of  $6F$  shows a ratio of  $6:5$  (*tertia minor*), which is repeated exactly eight times along the length of the panel (Figure 13). Transcribing the dimensions with the unit  $1S$ , as we did for the first group of elements (the Ark of the Covenant, the table of shew bread, the incense altar, and the altar of burnt offerings), the values:  $l: 20S$ ,  $w: 3S$  are obtained. Taking as the starting point of the analysis two panels that meet each other with their longer sides, the same proportion is shown, with the panels repeating four times along their length (Figure 14).

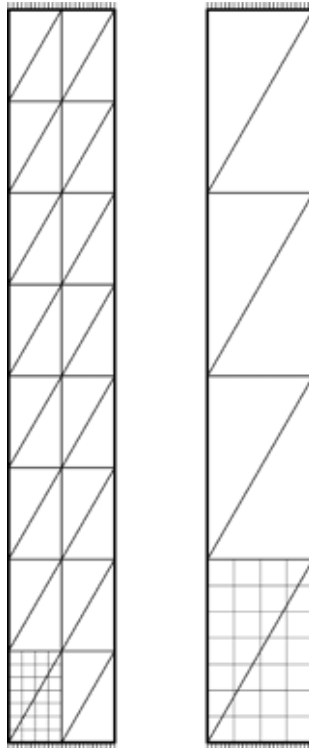


**Figure 13** Panel compositional scheme.  $M=6F$ , proportion  $6:5$ .

**Figure 14** Panel compositional scheme.  $M=1S$ , proportion  $6:5$ .



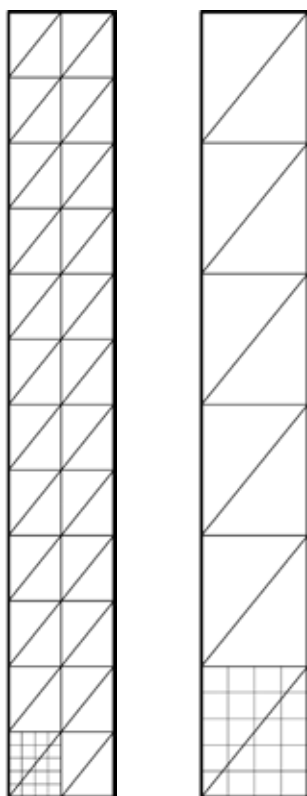
The next element is the carpet that makes up the sanctuary's cover. Here again Yahweh is precise: »Moreover, thou shalt make the tabernacle with ten curtains of fine twined linen, and blue, and purple, and scarlet: with cherubims of cunning work shalt thou make them. The length of one curtain shall be eight and twenty cubits, and the breadth of one curtain four cubits: and every one of the curtains shall have one measure.« (Ex 26,1-2) In the dimensions  $d: 28C$ ,  $w: 4C$  is immediately recognisable proportion  $4: 7$  (*septima*) with a modulus ( $M$ ) of  $1C$  and the proportion is repeated four times along the length of the carpet (Figure 15). Transcribing the dimensions based on the unit  $1S$  yields double the values of  $l: 56S$ ,  $w: 8S$ , resulting in a doubled (finer) structure of  $4: 7$ . The latter is thus repeated twice along the width of the carpet and eight times along its length (Figure 16).



**Figure 15** Compositional scheme of the carpet mat.  $M=1C$ , proportion  $4: 7$ .

**Figure 16** Compositional scheme of the carpet mat.  $M=1S$ , proportion  $4: 7$ .

There remains the carpet that forms a three-layer roof. The same instruction applies to a carpet of goats' hair, a carpet of red-dyed rams' skins, and a carpet of tanned skins: »The length of one curtain shall be thirty cubits, and the breadth of one curtain four cubits: and the eleven curtains shall be all of one measure.« (Ex 26,8) In these dimensions:  $d:30C$   $w:4C$  reveals a  $4:5$  (*tertia*) ratio, where the modulus ( $M$ ) is  $1C$  and the ratio is repeated six times along the length of the carpet (Figure 17). Converting the dimensions based on a modulus ( $M$ ) of  $1S$  gives the values of  $l:60S$ ,  $w:8S$  and a similar situation to that of the carpet mat. The proportion is repeated twice along the width of the carpet and twelve times along its length (Figure 18).



**Figure 17** Compositional scheme of the roof carpet.  $M=1C$ , proportion  $4:5$ .

**Figure 18** Compositional scheme of the roof carpet.  $M=1S$ , proportion  $4:5$ .





From the set of harmonic proportions, the 8 : 9 (*secunda*) proportion remains. Given that all the other proportions define the design features of the most important building blocks of the Jewish portable sanctuary, it seems unusual that the 8 : 9 proportion should be omitted. The special status of the proportion in question is hinted at in the so-called Rhind papyrus,<sup>10</sup> whose author was the Egyptian scribe, Ahmes. The papyrus was created in 1650 BC. On it, Ahmes explains that it is a transcription of a two-hundred-year-old document that deals with the solutions of eighty-seven complex problems in mathematics and geometry. Of interest for the present discussion is a geometric enigma referred to on the papyrus as the »quadrature of a circle«, number 50. The Egyptians solved the otherwise unsolvable problem of how to construct a square with the same area as a given circle using a simple drawing tool, a pair of compasses and a ruler, with surprising precision for practical use. They found that the area of a circle with a diameter of nine units is approximated by the area of a square with a side of eight units, by a relatively small discrepancy.<sup>11</sup> Among the important elements of the sanctuary are two for which there is no dimensional information in the biblical descriptions. The first is the golden candlestick in the Holy of Holies, and the second is the laver for the clergy, placed between the altar for sacrificial offerings and the front of the tabernacle. The text under consideration tells us only that the laver is cast in bronze, and that it is two-part in design, since a bronze stand on which it is placed is mentioned (Ex 38,8).<sup>12</sup> It is a matter of pure speculation to think that the 8 : 9 aspect ratio, due to the very likely circular shape of the basin,<sup>13</sup> would have been incorporated into this element of the shrine. Even more significantly, the proportion in question fits nicely with the format of the front and the rear façade of the tent. If the same procedure is applied as for the compositional analysis of the wooden panel of the lining of the sacred tent and expresses the format of the façade with the smallest measure of the Old Testament system of measurement – the finger – the following values: *w*: 216*F*, *h*: 240*F* are obtained. Using the

10 Alexander Henry Rhind, a Scottish antiquarian, acquired the papyrus in Luxor in 1858.

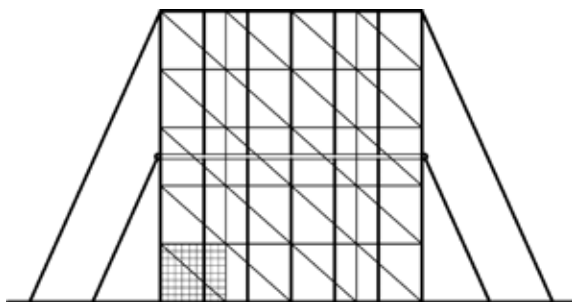
11 More on this: Peet 1970, 90.

12 »He also made a bronze washbasin with a bronze stand from the mirrors of the women who served at the entrance to the tent.«

13 The laver in Solomon's sanctuary is circular in shape (2 Chron 4:2).

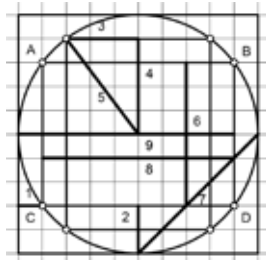


same  $6F$  module and a  $9 : 8$  aspect ratio, a grid is obtained that covers the façade without any residue; five times eight modules in height and four times nine modules in width (Figure 19). The proportional schemes of the panels and the façade can be seen as at least partial confirmation of the above reasoning, which was used as a basis for drawing the scheme of the sacral complex in question.



**Figure 19** Compositional scheme of the rear facade of the tent.  
 $M=6F$ , proportion  $9 : 8$ .

When examining the relevance of the proportional keys for the compositional analysis of the Jewish portable sanctuary, the floor format of the altar for sacrificial offerings, calibrated with a  $1 : 1$  ratio, with dimensions of ten-by-ten spans, is of interest. Its dimensions resemble the design basis of the Pythagorean rectangle. (Kurent 2002, 55) It is based on a square grid of size ten times ten units with a circle inscribed inside. The peculiarity of the construction is that the circle and underlying grid precisely coincide at eight points. A rectangle drawn through points A, B, C and D breaks up the square so that all the numerical values forming the harmonic proportions can be seen in the resulting grid segments, as well as the sacred triangle with sides  $3 : 4 : 5$  (Figure 20). The otherwise very frequent presence of the number ten in the corpus of Old Testament texts reflects a semantic continuity linking this number to the perfection of the divine order. (Hunt 1998) The incense altar seems to be a condensed collection, a memory unit of harmonious proportions through which the portable sanctuary as a work of architecture becomes an expression of transcendent beauty and perfection.



**Figure 20** Pythagorean rectangle.

## Discussion

The findings presented here justify the consideration of the Jewish portable sanctuary as an architectural work of art. The search for entry points or compositional tools to explore its deep structure revealed a surprising richness of proportions. This forms a complete set of harmonious proportions, thus dispelling the suspicion of their accidental presence in the underlying tissue of the architectural image of the portable sanctuary. These proportions are characterised by their affinity to the proportion of the golden section, which makes the sanctuary an even more convincing expression of the cosmic perfection. The findings raise various questions: whether the presence of the identified proportions actually explains the architectural physiognomy of the portable sanctuary as a whole, or whether it is an imaginative encoding of architectural wisdom, and to what extent the possible use of the identified proportions can help resolve the ambiguities of the architectural image of the architectural complex in question. Similarly, the presence of compositional tools in Old Testament biblical texts, otherwise attributed to the Greek cultural milieu, is intriguing. These questions suggest possible directions for further exploration of the problem, with priority being given to testing the extent to which a particular proportion determines the architectural characteristics of the sacred tent.

In the light of the above, an architectural reading of the biblical texts on the Jewish Tabernacle becomes more and more like confronting an »architectural Sudoku« since, although at first glance they give the impression of considerable incompleteness, they contain, or so it seems, all the

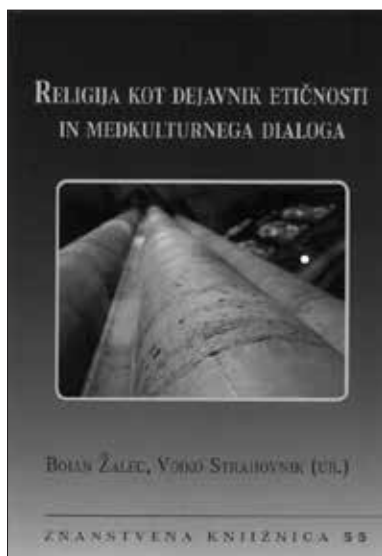
necessary information about its architectural form, if only they can be put in their proper relationships to one another.



## References

- Debevec, Leon.** 2020. Prostorske podobe v obrednih praksah starozaveznih očakov in njihov pomen za razumevanje krščanskega sakralnega prostora. *Edinost in dialog* 75/2: 233–253. <https://doi.org/10.34291/edinost/75/02/debevec>.
- . 2021. Spatial Images in Biblical Texts: Exodus. *Bogoslovni vestnik* 81/3: 655–668. <https://doi.org/10.34291/bv2021/03/debevec>.
- Deif, Assem.** 2019. Mathematics in Ancient Egypt. Research Gate. [https://www.researchgate.net/publication/267444088\\_Mathematics\\_in\\_Ancient\\_Egypt\\_Part\\_I](https://www.researchgate.net/publication/267444088_Mathematics_in_Ancient_Egypt_Part_I) (accessed 16. 6. 2023).
- Foerster, Anton.** 1904. *Harmonija in kontrapunkt*. Ljubljana: Zadrúžna tiskarna.
- Friedman, Elliott Richard.** 1992. Tabernacle. In: *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 6. Si–Z, 292–300. New York: Doubleday.
- Hunt, Michal.** 1998. The significance of numbers in scripture. Agape Bible Study. <https://www.agapebiblestudy.com/documents/The%20Significance%20of%20Numbers%20in%20Scripture.htm> (accessed 10. 9. 2023).
- Ingarden, Roman.** 1980. *Eseji iz estetike*. Ljubljana: Slovenska matica Ljubljana.
- Kurent, Tine.** 2002. *Arhitektov zvezek*. Ljubljana: Nuit.
- Lemaire, André.** 1992. Education (Israel). In: *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 2. D–G, 305–312. New York: Doubleday.
- Milgrom, Jacob.** 1992. Priestly (»P«) source. In: *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 5. O–Sh, 454–461. New York: Doubleday.
- Muhovič, Jožef.** 2015. *Leksikon likovne teorije*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- . 2018. *Vidno in nevidno*. Ljubljana: Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko.
- Peet, Eric T.** 1970. *The Rhind Mathematical Papyrus*. London: The University Press of Liverpool.
- Powell, A. Marvin.** 1992. Weights and measures. In: *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 6. Si–Z, 899–908. New York: Doubleday.
- Römer, Thomas.** 2015. The Hebrew Bible and Greek Philosophy and Mythology – Some Case Studies. *Semitica* 57: 185–203.
- Sovre, Anton.** 1946. *Predskokratiki*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Strohmeier, John Peter in Peter Westbrook.** 1999. *Divine Harmony: the Life and Teachings of Pythagoras*. [s.l.]: Berkeley Hills Books.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze: Slovenski standardni prevod.** 1996. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Sveto pismo: Peteroknjžje.** 2014. Ljubljana: Družina.
- Tatarkiewicz, Wladislaw.** 1970. *History of aesthetics*. Vol. 1. *Ancient Aesthetics*. Edited by J. Harrell: Hague; Paris: Mouton.





*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.

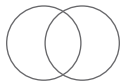
Ljubljana: Teološka fakulteta, 2017. 112 str.

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)



Maksimiljan Matjaž

## **Poročilo udeleženca o prvem sinodalnem zasedanju 16. škofovske sinode**

*Participant's Report on the First Synodal Session of the 16<sup>th</sup> Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops*

Prvo zasedanje 16. škofovske sinode o sinodalnosti z naslovom *Za sinodalno Cerkev: občestvo, soudeležba, poslanstvo*, ki je potekalo v Rimu od 4. do 29. oktobra 2023, je bilo v več ozirih nekaj posebnega. Gre za tako obsežno in kompleksno izkušnjo, da jo je težko na kratko ubesediti.

### **Ne enkratni dogodek, ampak proces**

Tokratna sinoda ni bila zasnovana kot enkratni dogodek, ampak kot proces in pot, ki se je začela oktobra 2021 z dolgo fazo posvetovanja in poslušanja Božjega ljudstva v vseh Cerkvah po svetu. Proces se je začel na lokalni ravni, najprej župnijski in nato škofijski, nadaljeval pa se je na ravni nacionalnih škofovskih konferenc ter se končal na celinski ravni, ko smo se februarja 2023 na evropskem srečanju v Pragi zbrali predstavniki vseh evropskih škofovskih konferenc. V tem procesu je poslušanje postalo priložnost za srečanje in dialog znotraj vsake krajevne Cerkve in med njimi.

Oktobrsko generalno zasedanje škofovske sinode v Rimu pa predstavlja tretjo fazo procesa, ki se bo zaključil z drugim delom generalnega zasedanja oktobra prihodnje leto. Delovni dokument te faze *Instrumentum laboris* obsega gradivo, ki je bilo doslej zbrano na lokalni in celinski ravni. Organiziran je v 4 sklope:

- A *Celostna izkušnja sinodalne Cerkve*
- B 1. *Občestvo, ki izžareva.* Kako smo lahko bolj popolno znamenje in orodje združenja z Bogom in edinosti človeškega rodu?
- B 2. *Soodgovornost pri poslanstvu.* Kako deliti darove in naloge v službi evangelija?
- B 3. *Soudeležba, odgovorne naloge in vodstvo.* Kakšni so procesi, strukture in institucije v misijonski sinodalni Cerkvi?

## Novosti sinode

Novost tega zasedanja je bila *sestava udeležencev* sinode. Z Apostolsko konstitucijo *Episcopalis communio* iz leta 2018 je papež Francišek ustvaril podlago, da se je lahko v sinodalni proces vključila celotna Cerkev. Večino udeležencev smo še vedno predstavljali škofje, *polnopravno pa so sodelovali tudi duhovniki, redovnice ter verni laiki*. Skupaj nas je bilo 464 udeležencev, od tega je 365 udeležencev imelo glasovalno pravico. Med njimi je bilo 296 škofov in 96 neškofov, od tega 82 žensk, izmed njih pa jih je bilo 54 z glasovalno pravico, 25 redovnih sester in 29 laikinj. Sodelovanje laikov in žensk je obogatilo poslušanje ter dalo zasedanju novo dinamiko.

Najbolj vidna novost pa je bil sam *način poteka zasedanja*. Lahko bi se reklo, da je bilo kljub številnim vprašanjem in temam, ki so se obravnavale, pomembnejše to, *kako se je o teh temah in vprašanjih razpravljalo*, kakor pa sama vsebina oziroma doktrina. Sinoda je bila zastavljena kot privilegiran prostor poglobljenega duhovnega dogajanja, kjer se je dogajalo poglobljeno poslušanje drug drugega in Svetega Duha. Začeli smo jo z ekumensko molitveno vigilijo in tridnevnimi duhovnimi vajami, vsak od štirih sklopov razprav celotnega zasedanja se je začel s skupno sveto mašo v baziliki sv. Petra, nekajkrat smo se zbrali k skupni večerni molitvi, enkrat pa smo skupaj romali v katacombe.





## Sinoda okroglih miz

Na vse je naredil poseben vtis sam potek sinodalnih pogovorov, ki se niso odvijali v sinodalni avli, z dvoranskim sedežnim redom po hierarhičnih stopnjah, ampak v veliki dvorani Pavla VI., kjer je bilo razporejenih 35 okroglih miz z 10–12 udeleženci. Za eno od teh miz je sedel tudi papež s tajništvom sinode. Omizja (*circoli minori*) so bila formirana po jezikovnem in tematskem ključu, sestavljali so jih kardinali, škofje, duhovniki, redovnice in laiki, vsako omizje pa je koordiniral animator (*facilitator*).

Pogovor je potekal v treh krogih. V prvem je imel vsak na voljo tri minute, da je predstavil izkušnje svojega okolja in izzive, da bi Cerkev živela bolj sinodalno in bolj misijonsko. Po minutah, namenjenih tišini in molitvi v Svetem Duhu, se je odvil drugi krog pogovora, v katerem smo se soočali z izjavami drugih. V tretjem krogu, po minutah za molitev, smo začeli proces sestavljanja povedanega glede na to, v čem *smo soglasni* oz. se ujemamo (konvergence), glede na odprta vprašanja, ki jih je treba še poglobiti, in glede konkretnih predlogov. Ta *trodelni proces poglobljenega pogovora*, ki smo ga imeli vsako dopoldne, se je v popoldanskem dnevu še enkrat ponovil in se zaključil z daljšim in krajšim pisnim prispevkom, ki smo ga predstavili na generalnem zasedanju sinode. Za vsakega od štirih tematskih modulov sta bili izvedeni dve generalni zasedanji. Vsak nov tematski modul se je začel z generalnim zasedanjem, kjer so bile predstavljene obravnavane teme s teološkega, ekleziološkega in duhovnega vidika.

## Enkratno izkustvo vesoljnosti in občestva

Sinoda je bila tako najprej za nas, udeležence, enkratno izkustvo vesoljnosti in občestva Cerkve ter šola sinodalnosti. Ena od udeleženk, Maria Cimperman, ameriška Slovenka, je zapisala:

Izkušali smo, kaj se dogaja in kaj se lahko zgodi, če je Cerkev resnično sinodalna. Sinodalna Cerkev je bolj vključujoča, bolj angažirana, bolj razumevajoča in spodbujajoča za krstno dostojanstvo ljudi. *V Cerkvi smo navajeni govoriti, nismo pa navajeni zares poslušati. Ko pa poslušate tako globoko, se nekaj spremeni.* Dotaknilo se me je, da smo bili vsi v skupini na isti ravni, vsaka oseba za mizo je bila



enako odgovorna. Poskušali smo prisluhniti Duhu, in ne le svojim agendam. Izkusili smo, da je *sinodalno Cerkev treba živeti, če jo hočemo razumeti*. Duh spreminja skozi pristno občestveno pot.

Vedeli smo tudi, da med nami obstajajo *različnosti, polarizacija in nasprotja*. Vendar ni bilo treba izsiljevati lažnega soglasja, ampak so bile vse razlike in napetosti iskreno sporočene. Celoten način delovanja sinode in duhovna metoda pogovora sta nam pomagali, da je iz različnosti vstajala harmonija namesto razdeljenosti. Nekateri nemški delegati so v tem prepoznali razliko od nemške sinodalne poti, kjer je bila agenda dana že vnaprej in so bili delegati pod močnim pritiskom javnosti, da se v tem duhu tudi odločajo. Metoda pogovora v Duhu je omogočila, da so bili vsi slišani, da so vsi dobili priložnost in da je bil za nadaljnji razmislek ponujen izčrpen povzetek. *Sinodalnost je diakonija, ki vsakemu omogoča, da opravlja svoje delo*, kakor je apostolom omogočala oznanjevanje Besede, drugim pa služenje ubogim in vdovam.

## **Zbirno poročilo: Sinodalna Cerkev v poslanstvu**

Vsi povzetki pogovorov so bili na koncu združeni v Zbirno poročilo z naslovom *Sinodalna Cerkev v poslanstvu*, ki bo kmalu na voljo tudi v slovenskem prevodu. Razdeljeno je na tri dele z dvajsetimi poglavji in začrtuje pot za delo, ki ga je treba opraviti v lokalnih občestvih in v vesoljni Cerkvi do drugega zasedanja oktobra leta 2024. O vsakem odstavku smo glasovali. Za vključitev v skupno poročilo sta bili potrebni najmanj dve tretjini glasov od skupno 344 prisotnih delegatov z glasovalno pravico.

### **Prvi del**

V prvem delu Poročila je *podana sinodalna podoba Cerkve*. Eden od sklepov je, da je treba bolj teološko razmisliti o tem, kaj pomeni sinodalnost Cerkve in kako jo kodificirati v kanonskem pravu. Izkušali smo model Cerkve kot občestva, katere sestavni del so tudi službe posvečenih oseb. V nekaterih krogih sinodalnost še vedno »vzbuja nezaupanje in zaskrbljenost« (točka 1f Zbirnega poročila), med njimi so tisti, ki se bojijo oddaljite od izročila, razvrednotenja hierarhične narave Cerkve (1g), izgube



moči, drugi pa se bojijo rigidnosti in pomanjkanja poguma za spremembe. »Sinodalen« in »sinodalnost« pa sta pojma, ki »označujeta *način, kako biti Cerkev, ki živi občestvo, poslanstvo in soudeležbo*«. V bistvu gre torej za način, kako živeti Cerkev z ovrednotenjem razlik in z razvijanjem dejavne vključenosti vseh, začenši z duhovniki in škofi. Poudarjeno je bilo tudi, da »sinodalna Cerkev ne more brez glasov diakonov, duhovnikov in škofov« ter da moramo »razumeti razloge za upiranje sinodalnosti s strani nekaterih izmed njih« (1n).

## Drugi del

V drugem delu z naslovom *Vsi učenci, vsi misijonarji* je predstavljeno poslanstvo (misijon) kot bistven sestavni del identitete Cerkve. Cerkev ostaja na svetu zato, da omogoča odrešenjsko srečanje s Kristusom. Cerkev »je« to poslanstvo. »Laiki, posvečeni moški in ženske, in posvečeni služabniki imajo enako krstno dostojanstvo« (8b) in »njihov prispevek pri vodenju in poslanstvu Cerkve je nepogrešljiv« (8f). Tukaj se je poročilo dotaknilo položaja žensk v Cerkvi ter vprašanja klerikalizma in vseh oblik zlorab, podrejanja, izključevanja ali tekmovalnosti, ki zahtevajo »globoko duhovno spreobrnjenje in strukturne spremembe« (9f).

Za javnost najbolj zanimiva *vprašanja o ženskah* v življenju in poslanstvu Cerkve so zbrana v 9. poglavju Zbirnega poročila. Mnenja o dostopu žensk do diakonata so bila dokaj različna. Največ glasov proti (69) je tako doživel paragraf 9j, ki se nanaša na možnost posvečevanja žensk v diakonise, pri čemer Zbirno poročilo ugotavlja, da »nekateri menijo, da bi bil ta korak nesprejemljiv, saj bi bil v neskladju s tradicijo. Po mnenju drugih pa bi s tem, ko bi ženskam omogočili dostop do diakonata, obnovili prakso zgodnje Cerkve.« Medtem ko so nekateri člani sinode v zasledovanju ženskega diakonata zaznali »primeren in nujen odgovor na znamenja časa, ki je zvest tradiciji«, se drugi bojijo »nevarne antropološke zmede, s sprejetjem katere bi se Cerkev prilagodila duhu časa« (9 j). 55 glasov proti je prejel tudi predlog, naj se ponovno preuči vprašanje duhovniškega celibata, pri čemer se sinodalno poročilo sprašuje, ali je neporočenost resnično nujna »disciplinska obveznost«, ki spada k duhovništvu. Podobno tudi paragraf, ki predlaga, naj se od primera do primera in glede na kontekst razmisli o smiselnosti vključitve duhovnikov, ki so zapustili službo, v neke



vrste pastoralno službo, ki naj upošteva in izkoristi njihovo izobrazbo ter izkušnje.

Zelo je bila poudarjena potreba po prenovi *formacije* bogoslovcev, diaconov in duhovnikov, ki se mora odvijati v »živem stiku z ljudstvom in s pomoči potrebnimi« (11c). Vse oblike usposabljanja kandidatov za službo morajo biti povezane z vsakdanjim življenjem skupnosti (11e), da bi se izognili »nevarnosti formalizma in ideologije«.

Spregovorilo se je tudi o liku in vlogi *škofa*. Odmeval je izraz, da se mora avtoriteta, ki ni nadvladovanje, ampak služenje, »izvajati bosih nog« in da mora biti škof sposoben delegirati oz. pooblaščati. Škofu »pripada zadnja beseda, vendar pa ne edina beseda«. Poudarjena je bila tudi potreba po reviziji kanonskega prava, da bi se dosegla večja transparentnost cerkvenih finančnih in ekonomskih struktur.

### **Tretji del**

V tretjem delu Poročila so zbrane različne spodbude, kako tkati in utrjevati medsebojne vezi v Cerkvi, da bi bila ta res *misijonarska*. Okrepiti je treba službo poslušanja, posebno oddaljenih, tistih, ki so bili žrtve zlorab, in tistih, ki se zaradi svojih zakonskih razmer, identitete ali spolnosti čutijo potisnjene na rob ali izključene iz Cerkve in prosijo, da bi jih spremljali in da bi bilo zaščiteno njihovo dostojanstvo. Njihova želja je, da bi se vrnili domov v Cerkev.

V tem delu je še nekaj drugih pomembnih tem: usposabljanje (opolnočenje) Božjega ljudstva in duhovnikov za proces razločevanja, okrepitev vloge škofovskih konferenc in združenj škofovskih konferenc ter poslanstvo Cerkve v digitalnem okolju.

### **Kakšna naloga je zdaj pred lokalnimi Cerkvami?**

Naša prva konkretna naloga na vseh ravneh je spoznati se s tem dokumentom oziroma z izzivi, ki jih je najširši zbor Cerkve pod vodstvom papeža prepoznal kot najpomembnejše v tem trenutku življenja Cerkve.



Dokument bomo najprej obravnavali škofje, potem pa mora razprava potekati v različnih medškofijskih in škofijskih organizmih. Na sinodi je bilo večkrat poudarjeno, da v Cerkvi že deluje veliko sinodalnih struktur, ki omogočajo, da pridemo skupaj vse službe in karizme Cerkve, se ob Božji besedi poslušamo, odpiramo Svetemu Duhu in razločujemo, kaj želi Bog danes za svojo Cerkev. Tem strukturam je treba dati novega zagona.

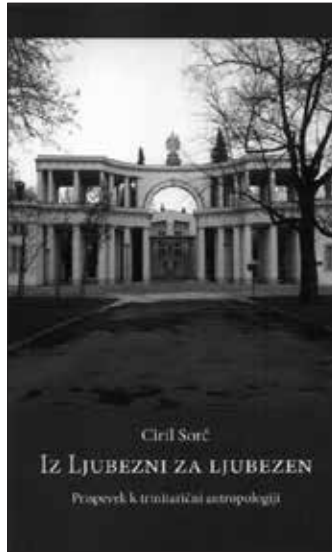
### **Kako doseči širšo soudeležbo v sinodalnem procesu v naslednjih mesecih do jesenskega zasedanja sinode oktobra 2024?**

Vsi smo najprej pozvani *prepoznati preroški pomen sinode* v tem zgodovinskem trenutku Cerkve! Treba je ponižno priznati, da sami s svojimi človeškimi močmi ne bomo uspeli, da moramo nujno izročati svoje načrte Kristusu in zaupati, da On po Svetem Duhu vodi Cerkev, da ima načrt zanjo, da dela nekaj novega, česar sami zdaj niti še ne opazimo (prim. Iz 43,19). Verjamem, da bomo to lažje opazili skupaj, čeprav se nam kdaj zdi težje delati skupaj. Morali bomo drug drugega opogumljati, da se prepoznamo kot udje Kristusovega telesa, ki je Cerkev, da zaživimo iz darov, ki jih vsi skupaj prispevamo. Še posebej bo treba nagovoriti duhovnike, ki imajo po posvečenju ključno vlogo v organizmu Cerkve. Brez zakramentalno-posvečevalne službe Cerkev ne more delovati apostolsko. Ovrednotiti in opolnomočiti pa bo treba tudi Božje ljudstvo, da bo prepoznalo svojo dostojanstvo in zaživel svoje poslanstvo. Zavedam se, da gre tudi v tej sinodalni prenovi *najprej za proces spreobrnjenja, tako osebnostnega kot strukturnega oziroma pastoralnega*.

Mauricio Lopez, član komisije za metodo sinodalnega procesa, pravi, da sinodalni proces potrebuje ljudi, ki bodo to sinodalno (vmesno) poročilo posvojili, ga sprejeli za svoje in se vključili v proces, ki ga vodi Sveti Duh.

*Sinodalni proces je pot, in ne cilj.* Pri tem so pomembne tri bistvene držbe: *metanoia* – odprtost, pripravljenost na spremembe; resnično *poslušanje* in upoštevanje drugega; in *parrhesia* – svoboda za izrekanje resnice oz. notranjih vzgibov v krogu enakovrednih.





*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)







## 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 ([samo.skralovnik@teof.uni-lj.si](mailto:samo.skralovnik@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 so-financirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.«

### 1 Vrsta in velikost pisave

Besedilo naj bo urejeno z urejevalnikom besedila Microsoft Word (za okolje Windows) v pisavi Times New Roman brez dodatnih slogovnih določil. Velikost pisave naj bo 12 pt, razmik med vrsticami 1,5 (opombe 10 pt, razmik 1).

---

1 Izraz avtor je napisan v moški slovnični obliki in je uporabljen kot nevtralen za ženske in moške.



Za besede, zapisane v grščini ali hebrejščini, je treba uporabiti pisavo *SBL Greek/SBL Hebrew* (dostopna s podrobnejšimi navodili na spletni strani Society of Biblical Literature) ali *Bwtransh* (dostopna s podrobnejšimi navodili na spletni strani Bible Works).

## 2 Izvleček, ključne besede, obseg

Besedilo znanstvenega članka ima **izvleček** in **ključne besede**. Izvleček naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Izvleček obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in sklepe. Naslov članka mora biti jasen, zgovoren in ne daljši od 100 znakov.

Obseg izvirnega in preglednega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine 20.000 znakov (vključno s presledki), poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Slikovno gradivo (in/ali tabele) mora biti poslano ločeno (v formatih JPG ali TIF), v besedilu članka mora biti označeno mesto, kamor spada.

Slog besedila mora ustrezati znanstveni ravni, besedilo mora biti pred oddajo **jezikovno pregledano (lektorirano)**. **Opombe** morajo biti pisane enotno kot **sprotne opombe pod črto**.

## 3 Navajanje

Način navajanja mora biti v skladu z metodologijo znanstvenega dela na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Priimek avtorja, leto izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek leto, stran), npr. (Žust 2007, 109). Na isti način navajamo citate iz periodičnih publikacij. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (priimek in priimek leto, stran), npr. (Škafar in Nežič 1998, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (priimek idr. leto, stran), npr. (Sorč idr. 2003, 21). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko po potrebi tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnica k časti milostne Matere Božje* 1916, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo leto in stran. Npr.: »Kakor je zapisal Avguštin Lah (2000, 57) [...]«. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji,



npr. (Škafar 1998, 16; Lah 2003, 73). Če v istem odstavku ali poglavju ne prekinjeno navajamo isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju pa v oklepajih navajamo le še številko strani. Izpuščene dele znotraj navedka označujemo z [...].

### 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 ([samo.skralovnik@teof.uni-lj.si](mailto:samo.skralovnik@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.



## **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