

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

3

**Letnik 84
Leto 2024**

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Ljubljana 2024

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TEMA / THEME

- 447 VREDNOTE V JUDOVSKO-KRŠČANSKIH VIRIH IN TRADICIJI, MOČ ČUSTEV ŽENSKIH LIKOV IN MOŽNOSTI DIALOGA**
VALUES IN JUDAEO-CHRISTIAN SOURCES AND TRADITIONS, THE STRENGTH OF EMOTIONS OF FEMALE CHARACTERS AND THE POSSIBILITIES FOR DIALOGUE
Uvodnik / Editorial (Irena Avsenik Nabergoj)
- 459 Matjaž Celarc – Rebekah – As a Chosen Agent of God**
Rebeka – kot izvoljena Božja predstavница
- 475 Irena Avsenik Nabergoj – Čudežne poti do materinstva: transformacija Haninih molitev (1 Sam 1–2) v Marijini hvalnici (Lk 1,46–55), apokrifu *Liber Antiquitatum Biblicarum* in Targumu prerokov**
Miraculous Paths to Motherhood: The Transformation of Hannah's Prayers (1 Sam 1–2) in Mary's Hymn (Lk 1:46–55), the Apocryphon Liber Antiquitatum Biblicarum and the Targum of the Prophets
- 497 Maria Carmela Palmisano – Abigail nel contesto letterario di 1 Sam 25: mediatrice di sentimenti di vita**
Abigail in the Literary Context of 1 Sam 25: Mediator of Feelings of Life
Abigájila v literarnem kontekstu 1 Sam 25: pospeševalka čustev življenja
- 511 Ivan Platovnjak – Čustva žalovanja po smrti bližnje osebe pri starozaveznih ženskah**
The Emotions of Grief of Old Testament Women After the Death of a Loved One
- 525 Jože Krašovec – Pot do novega katoliškega prevoda Svetega pisma (2024) med teorijo in prakso**
The Way to a New Catholic Translation of the Bible (2024) between Theory and Practice
- 545 Jan Dominik Bogataj – Samoreprezentacije in identiteta zgodnjekrščanskih avtoric v prizmi starozaveznih likov**
Self-Representations and Identity of Early Christian Women Authors in the Prism of Old Testament Characters
- 565 Janez Ferkolj – Živo upanje**
Living Hope
- 579 Aljaž Krajnc – Jožef in Potifarjeva žena v poznoantičnem judovskem in krščanskem slovstvu v semitskih jezikih**
Joseph and Potiphar's Wife in Late Antique Christian and Jewish Writings in Semitic Languages
- 607 Gregor Pobežin – Vzorci kljubovanja in čustvovanja v Prudencijevem Mučeniškem vencu**
Patterns of Spite and Emotion in Prudentius' Peristephanon

- 619 Neža Zajc – Sveti Maksim Grk (Mihail Trivolis, Arta, ok. 1469–Maksim Grek, Moskva, 1556) in njegov molitveni nagovor Matere Božje**
Saint Maximos the Greek (Mikhail Trivolis, Arta, c. 1469 – St. Maximus the Greek, Moscow, 1556) and His Prayerful Address to the Mother of God
- 633 Slavko Krajnc – Recepcija in udejanjenje liturgične prenovе drugega vaticanskega cerkvenega zbora v Cerkvi na Slovenskem**
The Reception and Realisation of Liturgical Renewal of the Second Vatican Council in the Church of Slovenia
- 645 Alenka Arko – Teologija o laikih**
Theology on Lay People
- 665 Liza Primc – Edith Stein – sv. Terezija Benedikta od Križa o duhovnosti ženske**
Edith Stein – St. Teresa Benedicta of the Cross on Spirituality of a Woman
- 675 Miha Šimac – Med tronom in oltarjem: O ljubljanskem kongresu iz dnevnika cesarja Franca I.**
Between the Throne and the Altar: The Congress of Laibach from the Diary of Emperor Franz I
- 693 Bogdan Kolar – Stiki slovenskih misijonarjev s kanadskimi indijanci**
Slovenian Missionaries in Touch with the Canadian Native Americans
- 709 Andrej Saje – Reforma Rimske kurije kot model prenovе za vso Cerkev**
The Reform of the Roman Curia as a Model of Renewal for the Entire Church

OCENA/ REVIEW

- 721 Peter G. Kirchsclaeger, *Ethical Decision-Making* (Roman Globokar)**

SODELAVCI / CONTRIBUTORS

Alenka ARKO

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

Irena AVSENIK NABERGOJ

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

Jan Dominik BOGATAJ

patristična teologija, doktorski študent Patristic Theology, Ph.D. Student
Patristični inštitut Augustinianum Institute for Patristic Studies Augustinianum
Via degli artisti 41, IT – 00187 Rim
jan.bogataj@teof.uni-lj.si

Matjaž CELARC

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

Janez FERKOLJ

dogmatična teologija, dr., doc. Dogmatic Theology, Ph.D., Asst. Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
janez.fekolj@teof.uni-lj.si

Roman GLOBOKAR

moralna teologija, dr., izr. prof. Moral Theology, Ph.D., Assoc. Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
roman.globokar@teof.uni-lj.si

Bogdan KOLAR

zgodovina cerkve, dr., zasl. prof. Church history, Ph.D., Prof. Emer.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
bogdan.kolar@guest.arnes.si

Aljaž KRAJNC

svetopisemski študij in judovstvo, Biblical Studies and Judaism,
mag. arab. in isl. študijev, asist. M.A. in Arabic and Islamic Studies, Tch. Asst.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
aljaz.krajnc@teof.uni-lj.si

Slavko KRAJNC

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

Jože KRAŠOVEC

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

Maria Carmela PALMISANO

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

Ivan PLATOVNJAK

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

Gregor POBEŽIN

antično zgodovinopisje, dr., izr. prof., znan. sod. Antique Historiography, Ph.D., Assoc. Prof., Sr. Res. Fell.
ZRC SAZU, Inštitut za kulturno zgodovino ZRC SAZU, Institute of Cultural History
Novi trg 2, SI – 1000 Ljubljana
gregor.pobezin@zrc-sazu.si

Liza PRIMC

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

Andrej SAJE

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

Miha ŠIMAC

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

Neža ZAJC

jezikoslovje, dr., znan. sod. Linguistics, Ph.D., Sr. Res. Fell.
ZRC SAZU, Inštitut za kulturno zgodovino ZRC SAZU, Institute of Cultural History
Novi trg 2, SI – 1000 Ljubljana
neza.zajc@zrc-sazu.si

Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji, moč čustev ženskih likov in možnosti dialoga *Values in Judaeo-Christian Sources and Traditions, the Strength of Emotions of Female Characters and the Possibilities for Dialogue*

1. Uvodnik

Tematska številka *Bogoslovnega vestnika*, ki je pred vami, prinaša bogato vsebino, osredotočeno na vrednote judovsko-krščanskih virov in tradicij. Prispevki so nastali v okviru dveh pomembnih raziskovalnih pobud, ki ju vodi in koordinira Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani. Prva pobuda, raziskovalni program P6-0262 z naslovom „Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga“ (2022–2027), in druga, raziskovalni projekt J6-50212 z naslovom „Moč čustev in status ženskih likov v različnih literarnih žanrih Stare zaveze“ (2023–2026), potekata pod vodstvom Irene Avsenik Nabergoj v okviru Javne agencije za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS) in Univerze v Ljubljani.

Vsebinske temelje raziskovalnega programa P6-0262 je Irena Avsenik Nabergoj zasnovala leta 2016, ko je s prevzemom vodenja programske skupine prenovila prejšnji program „Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti“ (prejšnji vodja Jože Krašovec) ter ga obogatila z novim poudarkom na dotlej pogosto spregledani in premalo raziskani temi – vrednotah v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter njihovih možnostih za medkulturni in medreligijski dialog. S tem je odprla novo raziskovalno poglavje, ki se osredotoča na preseganje meja med različnimi verskimi in kulturnimi tradicijami, s posebnim poudarkom na univerzalnih vrednotah, ki povezujejo človeštvo. Program ne le preučuje zgodovinski in kulturni vpliv teh vrednot, temveč tudi osvetljuje njihov pomen za sodobne izzive, kot so sožitje, etični dialog in globalna povezanost.

Na tej osnovi je zasnovala tudi raziskovalni projekt J6-50212, v katerem je izpostavila dotlej zapostavljeno vlogo čustev v Svetem pismu in tradiciji. Projekt, ki ga je že leta 2018 oblikovala kot bilateralno raziskovalno iniciativo in se je začel izvajati leta 2023, odpira nova interdisciplinarna obzorja. Preučevanje čustev in ženskih likov v Svetem pismu razkriva neizčrpno bogastvo svetopisemskih vsebin in njihove

zgodovinske ter literarne odmeve v različnih kulturnih in družbenih kontekstih. S tem ne gradi le mostov med raziskovalnimi področji, temveč tudi pogloblja razumevanje človeških izkušenj, izraženih skozi čustva in literarne podobe, kar dopolnjuje temeljno usmeritev programa P6-0262 v raziskovanje univerzalnih vrednot.

Obe raziskovalni pobudi osvetlujeta ključna vprašanja teološkega in literarnega raziskovanja ter temeljita na interdisciplinarnem pristopu, ki vključuje teološke, antropološke, religiološke, literarne, zgodovinske, pravne, psihološke in druge razsežnosti. S poudarkom na dialogu med različnimi disciplinami omogočata celostno raziskovanje obravnavanih tem ter ponujata poglobljen vpogled v kompleksno dediščino judovsko-krščanskih virov in tradicij, hkrati pa odpirata prostor za sodobne interpretacije in možnosti dialoga v globalnem kontekstu.

Sveto pismo, osrednji temelj judovsko-krščanske dediščine, predstavlja neizčrpen zaklad modrosti, saj se v njem prepletajo brezčasni etični nauki z najglobljimi razsežnostmi človeške duševnosti. Vrednote, kot so pravičnost, ljubezen, spoštovanje in usmiljenje, izhajajo iz svetopisemskih zapovedi in pripovedi, vendar se resnično udejanjajo in zaživijo v konkretnem življenju – v dejanjih, odnosih, notranjih bojih in iskrenem iskanju smisla. Njihovo polnost razkrivajo globoka čustvena doživetja, ki jih prebuja molitev, kesanje, slavljenje, upanje ter zavezanost sočutju in odgovornosti do sočloveka. Te vrednote presegajo besede in se oblikujejo v izkušnjah ljubezni, odpuščanja in skrbi za druge. Deset zapovedi ne predstavlja zgolj moralnega temelja, temveč predvsem povabilo k življenju, v katerem sta zvestoba Bogu in skrb za bližnjega globoko prepleteni. Njihov vpliv se uresničuje v vsakodnevnih dejanjih ljubezni in sočutja. Ponižnost in odpuščanje se zares uresničujeta prav v odnosih – v srečanju z bližnjim, v iskanju sprave ter v trenutkih, ko človek sledi Božjemu vodstvu. Tako se zapovedi preobražajo v živo izkušnjo, ki vodi k notranjemu miru, globljemu razumevanju sebe in usklajenosti z Božjo voljo.

Čustva v Svetem pismu niso le tihi spremljevalci človekovega odnosa z Bogom, temveč ključno orodje razodetja – skozi njega se razkrivata tako Božja bližina kot človekovo iskanje svetosti. Veselje ob stvarjenju odseva lepoto in harmonijo Božjega načrta, žalost ob grehu razkriva globino Božje ljubezni in hrepenenja po obnovitvi odnosa, gorečnost prerokov priča o nepremagljivi sili resnice, tiha molitev vernikov pa odpira srce za dotik Božje milosti. Na čustveni ravni človek doživlja bližino Boga – v hvaležnosti, kesanju, slavljenju in zaupanju. Vrednote, kot so pravičnost, usmiljenje, zvestoba in ljubezen, pa te čustvene izkušnje preoblikujejo v konkretna dejanja in odnose, skozi katere se človekovo življenje usmerja k dobremu. Čustva in vrednote skupaj oblikujejo celosten odziv, ki presega misel in čutenje ter se kaže v vsakodnevnem življenju – v odločitvah, skrbi za druge in iskanju pravičnosti ter miru.

Čeprav svetopisemsko sporočilo posebej nagovarja verujoče, se njegova moč kaže tudi kot univerzalno povabilo k razmisleku o osnovnih etičnih vprašanjih in človeškem dostojanstvu. Tudi tisti, ki ne poznajo Boga ali se ne identificirajo z vero, lahko v svetopisemskih vrednotah prepoznajo smernice za bolj pravičen in soču-

ten svet. Ljubezen, odpuščanje in pravičnost imajo globok odmev, ki presega religiozni okvir in nagovarja osnovno človeško hrepenenje po dobrem življenju in povezanosti z drugimi. Jezusova povabila k ljubezni, skrbi za uboge in odpuščanju odsevajo najvišje ideale, ki so vtakani v srž krščanskega življenja. Skozi stoletja je Sveto pismo oblikovalo versko prakso ter kulturne in moralne smernice, ki presegajo časovne in prostorske meje. Njegova univerzalna sporočila o pravičnosti, ljubezni in sočutju ostajajo trden steber tudi v hitro spreminjajočem se svetu. Sveto pismo nagovarja globine človekove duše, vabi nas k dialogu in razumevanju ter nas usmerja na pot, na kateri vrednote oživijo, postanejo resničnost in človeku podarjajo življenje, prežeto z namenom in smislom.

Sodelavci pri pripravi te tematske številke smo oblikovali 16 izvirnih prispevkov, ki na različne načine osvetljujejo in poglobljajo naše razumevanje Svetega pisma kot temeljnega vodnika za moralno življenje in dialog med tradicijami. Poleg 14 članov raziskovalnega programa in projekta z matične Teološke fakultete UL sta k ustvarjanju tematske številke pomembno prispevala tudi sodelavca projekta J6-50212, ki prihajata z Inštituta za kulturno zgodovino ZRC SAZU. To medinstitucionalno sodelovanje zagotavlja sinergijo, ki krepi raziskovalne dosežke in odpira nove možnosti za nadaljnje sodelovanje. S povezovanjem znanstvenih in raziskovalnih prizadevanj, ki presegajo meje posameznih ustanov, spodbuja interdisciplinarne pristope in omogoča bogatejše vpoglede v kompleksna vprašanja, kot so povezovanje literarnih in teoloških tradicij, raziskovanje pomena duhovnosti ter čustvenih in simbolnih razsežnosti, ki oblikujejo človekovo izkušnjo vere in kulturne dediščine.

V osrčju vseh prispevkov v okviru obeh raziskovalnih skupin je Sveto pismo, temeljni judovsko-krščanski vir, ki Judom in kristjanom služi kot osrednji vodnik na vseh področjih verskega življenja, kulture in vzgoje. Sveto pismo ni le globoko religiozno besedilo, temveč vrhunska literarna mojstrovina, ki z bogato retorično oblikovanostjo, slogovno dovršenostjo ter prepletom simbolov, metafor in različnih literarnih žanrov navdihuje neštete generacije. Hkrati pa predstavlja tudi trdno moralno izhodišče, ki je skozi stoletja oblikovalo vrednote civilizacij in navdihovalo več generacij, kot jih je mogoče prešteti. Prav zato je tudi temeljni vir vseh področij teoloških znanosti in s svojimi pripovedmi, poezijo, zakoni, preroškimi vizijami in modrostno literaturo predstavlja neizčrpen vir navdiha za teološko raziskovanje in dialog med različnimi tradicijami.

Prispevki, zbrani v tej tematski številki, izhajajo iz študija Svetega pisma ali vzpostavljajo razmerje do njega. V središču obravnave avtorjev in avtoric so vrednote, čustva in dialog, ki jih Sveto pismo na izjemen način osvetljuje in razodeva. Deset zapovedi, ki jih je Mojzes prejel na Sinaju, predstavlja jedro moralnega nauka Stare zaveze (2 Mz 20,1-17). Prve zapovedi nas pozivajo k zvestobi in spoštovanju Boga: »Ne imej drugih bogov poleg mene« (20,3) in »Pomni, da boš posvečeval sobotni dan!« (20,8). Te zapovedi poudarjajo pomen človekove povezanosti z Bogom, kar je temelj za pravičen in urejen odnos do sočloveka. Preostale zapovedi, kot so »Ne ubijaj« (20,13), »Ne kradi« (20,15) in »Ne pričaj po krivem« (20,16),

utemeljujejo vrednote spoštovanja življenja, poštenosti in resnicoljubnosti. Te vrednote oblikujejo skupnosti, ki temeljijo na medsebojnem zaupanju in pravičnosti.

Kristus v Novi zavezi nadgradi zapovedi z duhom ljubezni in milosti. Ko ga vprašajo, katera zapoved je največja, odgovori: »Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in z vsem mišljenjem« (Mt 22,37) in »Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe« (22,39). S tem povzame bistvo postave in prerokov ter ljubezen postavi kot temelj vsega moralnega delovanja. V govoru na gori (5–7) Kristus razkriva globlji pomen etičnih zapovedi. Poudarja vrednote, kot so milost in ponižnost: »Blagor ubogim v duhu, kajti njihovo je nebeško kraljestvo« (5,3), ter sočutje in odpuščanje: »Blagor usmiljenim, kajti usmiljenje bodo dosegli« (5,7). Zgled nesebične ljubezni najdemo tudi v njegovih besedah: »Nihče nima večje ljubezni, kakor je ta, da kdo dá svoje življenje za svoje prijatelje« (Jn 15,13). Kristusov nauk poudarja, da so vrednote milosti, ponižnosti, sočutja in nesebičnosti ključne za oblikovanje človekove notranje drža in medčloveških odnosov. Spodbuja nas, da sprejemamo druge kljub njihovim pomanjkljivostim, tako kot Bog sprejema nas. Ponižnost nas osvobaja prevzetnosti in odpira srce za resnico ter sočutje do trpljenja drugih. Nesebičnost nas spodbuja, da v središče svojega delovanja postavimo dobrobit drugih, kar vodi h globlji povezanosti in notranjemu miru.

Osrednje mesto med vrednotami pripada ljubezni. Apostol Pavel v svojem Hvalospěvu ljubezni pravi: »Ljubezen je potrpežljiva, dobrotljiva, ljubezen ni nevoščljiva, se ne ponaša, se ne napihuje, ni brezobzirna, ne išče svojega, se ne pusti razdražiti, ne misli hudega« (1 Kor 13,4-5). To je ljubezen, ki presega površinska ali bežna čustva in se uresničuje v dejanjih prijaznosti, sočutja, nesebičnosti, pravičnosti in odpuščanja.

Judovsko-krščanske vrednote imajo že stoletja pomembno vlogo pri oblikovanju moralnega okvira vernikov. Medtem ko se svet okoli nas hitro spreminja, pomen teh vrednot ostaja vedno enako trden. Načela ljubezni in spoštovanja drugih nam lahko pomagajo pri učinkovitejšem sodelovanju z ljudmi različnih ozadij in prepričanj, zmanjšujejo konflikte in povečujejo razumevanje. Sodobnemu človeku lahko pomagajo premostiti sebičnost in odtujenost, ki pogosto prevevata sodobno družbo. V vsakdanjem življenju se udeležujejo v preprostih dejanjih: prijazna beseda, pomoč potrebnemu, odpuščanje krivic in razumevanje za drugačnost. Krščanske vrednote spodbujajo osebno rast in samorefleksijo. S spodbujanjem človeka, da se osredotoči na ponižnost, odpuščanje in integriteto, te vrednote ljudem pomagajo živeti življenje, ki ima namen in smisel. Sveto pismo v tem smislu ni le moralna knjiga, temveč vir osebne preobrazbe, ki nas vodi k življenju v skladu z Božjo voljo in k ustvarjanju sveta, v katerem vladata pravičnost in mir.

Razvrstitev prispevkov v tej tematski številki sledi časovnemu zaporedju virov od antike do sodobnosti, kar bralcu ponuja celovit vpogled v bogato dediščino judovsko-krščanskih vrednot. Raziskovalni fokus sega od starozaveznih zgodb do sodobnih interpretacij svetopisemskih sporočil, pri čemer se razkrivata tako zgo-

dovinska globina teh vsebin kot tudi njihova aktualnost za sodobno družbo. Čeprav prispevki osvetljujejo le nekatere vidike neizčrpnega bogastva judovsko-krščanskih virov in tradicij, jasno razkrivajo daljnosežen in kontinuiran vpliv Svetega pisma, ki skozi različna obdobja prehaja v znanost, umetnost, kulturo in družbo. Bralec je povabljen, da poglobi svoje razumevanje svetopisemskega izročila ter odkrije njegovo brezčasno moč in navdih za soočanje z izzivi sodobnega sveta. Šestnajst znanstvenih člankov pokriva temeljna področja bibličnih virov, po-svetopisemskih judovskih in krščanskih virov, cerkvene zgodovine, dogmatike, liturgike in cerkvenega prava.

Matjaž Celarc obravnava lik Rebeke v Prvi Mojzesovi knjigi, zlasti v Jakobovem ciklu (1 Mz 24–27) in v Pavlovem Pismu Rimljanom (pogl. 9). Analiza se osredotoča na »Rebekino karakterizacijo in njen edinstveni odnos z Bogom« v prepletanju med Božjo suverenostjo in človeškim delovanjem. Avtor v svojem članku poudarja ključno vlogo Rebeke v svetopisemski pripovedi, v kateri Rebeka, kljub svoji kulturni marginalizaciji, dejavno uresničuje Božji načrt o prenosu Abrahamovega blagoslova prek svojega sina Jakoba. S podrobno analizo pripovedne strukture in značajske gradnje avtor prikaže njeno odločnost in njeno tesno povezanost z Bogom. Rebekina zavezanost višjemu poslanstvu nam razkriva pomen zaupanja v nevidni načrt in poudarja vrednoto poguma, da aktivno sodelujemo v njegovem izpolnjevanju, tudi če to pomeni tveganje ali odpoved.

Članek Irene Avsenik Nabergoj „Čudežne poti do materinstva: Transformacija Haninih molitev (1 Sam 1–2) v Marijini hvalnici (Lk 1,46–55), apokrifu *Liber Antiquitatum Biblicarum* in *Targumu*“ prerokov razkriva globoko duhovnost ženskih likov v Svetem pismu, katerih molitve odsevajo moč vere sredi stisk. Hanina molitev in Marijin *Magnificat* združujeta ponižnost in vzvišenost, ko povzdigujeta odrinjene in razkrivata praznino mogočnih. Hanina zgodba prepričljivo razkriva, da Božja milost presega človeško logiko, Marijina hvalnica pa v svoji preprostosti odseva globoko zaupanje. Razkriva, kako Bog pogosto izbere šibke in odrinjene, da razkrije svojo moč in uresniči odrešenjske načrte. Nerodovitnost, kot jo doživljajo Hana, Rebeka in Rahela, postane simbol univerzalnega hrepenenja po izpolnitvi, ki presega bolečino družbene izključenosti. Prav v tej krhkosti se njihova vera izkaže za odločilno – tam, kjer človeška logika ne najde poti, vera odpre vrata Božjemu delovanju. V apokrifnem *Liber Antiquitatum Biblicarum* Hanina zgodba zažari kot širša odrešenjska vizija, v kateri njena vera postane simbol neuklonljive moči, ki presega družbene meje, *Targum prerokov* pa Hanino molitev preoblikuje v apokaliptični spev, ki poudarja Božjo sodbo in usmiljenje. Skozi Hanino in Marijino molitev se razkriva sporočilo, da je prav v globinah ranljivosti moč vere tista, ki odpira pot Božji milosti in odrešenju.

Članek Marie Carmele Palmisano o Abigájili v literarnem kontekstu 1 Sam 25 analizira vlogo Abigájile kot modre ženske, ki posreduje v konfliktu med Davidom in Nabalom ter spodbuja dialog čustev v skladu z judovsko-krščanskimi vrednotami. Poudarja, kako Abigájila s svojo modrostjo, odgovornostjo in vero prepreči Davidovo maščevalno jezo ter ga vodi k zaupanju v Božjo pravičnost. Avtorica raz-

isku je jezikovne in simbolične vidike starozaveznega besedila, pri čemer čustva, kot so jeza, sočutje in druga, interpretira kot ključna za razumevanje medsebojnih odnosov. Prispevek temelji na hebrejskem izvirniku in vključuje tudi sodobne prevode, kar omogoča poglobljeno razumevanje verske in antropološke dediščine. Članek izpostavlja pomen ženskega lika za krepitev vrednot, kot so pravičnost, sprava in mir, v duhu dialoga med tradicijo in sodobnostjo.

Članek Ivana Platovnjaka „Čustva žalovanja pri starozaveznih ženskah po smrti bližnje osebe“ preučuje čustva žensk v Stari zavezi ob izgubi bližnjih in njihovo vlogo v judovsko-krščanski tradiciji. Avtor obravnava fizične in duhovne izraze žalovanja, kot so trganje oblačil, lamentacije in ponižnost, ki odsevajo kulturno globino in versko občutljivost teh praks. Poudarja, da starozavezni opisi žalovanja vključujejo univerzalna čustva, kot so žalost, jeza, tesnoba in krivda, ter omogočajo dialog med individualnimi in skupnostnimi izrazi izgube. Primeri, kot so zgodbe o Raheli, Naomi, Juditi in Ricpi, osvetljujejo kompleksnost ženskih čustev ter njihovo povezavo z vero in vrednotami. Prispevek izpostavlja pomen lamentacij kot sredstva za izražanje čustev in iskanje duhovne tolažbe ter povezuje bogato simboliko in rituale žalovanja z globokim antropološko-teološkim sporočilom, ki presega kulturne in časovne meje. Avtor spodbuja sodobno refleksijo o vrednosti teh starodavnih praks za razumevanje in obvladovanje čustev v današnjem času.

Jože Krašovec v članku „Pot do novega katoliškega prevoda Svetega pisma (2024) med teorijo in prakso“ obravnava različne izzive, s katerimi se srečujejo vsi prevajalci Svetega pisma iz izvirnih jezikov. Poglavitni izziv za vsak komentiran prevod Svetega pisma so problemi tekstne kritike izvirnega besedila v hebrejščini, aramejščini in grščini. Drugi zahtevni izziv je dvatisočletna tradicija hermenevtike in specifične potrebe sodobne splošne in biblične znanosti. Tretji pomembni izziv je razvoj prevodnega jezika, ki je vedno bogatejši s filološkimi študijami, književnostjo in literarno kritiko. Novi prevod sledi načelu točnega prevoda po izvirniku na jezikovni, semantični in literarni ravni, glede osnovne strukture besedil in razčlenitve z vmesnimi naslovi pa se drži svetovno razširjene francoske *La Bible de Jérusalem* (BJ) iz leta 2000. Naš novi, uradni prevod Svetega pisma kljub temu ne ukinja prejšnjega, ekumenskega, ampak ga v vseh bistvenih postavkah dopolnjuje. Avtor posebej izpostavlja vrednote duhovnosti in spoštovanja tradicije v dialogu z aktualnimi potrebami liturgije in akademskega preučevanja. Čustvena globina in simbolika besedil, kot so metafore in paralelizmi, pomembno prispevata k razumevanju sporočila Svetega pisma. Novi slovenski prevod iz leta 2024, ki sledi zgledu francoske *La Bible de Jérusalem*, je zasnovan kot most med izvirnimi svetopisemskimi besedili in sodobno jezikovno ter kulturno realnostjo ter prinaša bogato literarno in kulturno dediščino v sodobni slovenski prostor.

Članek Jana Dominika Bogataja „Samoreprezentacije in identiteta zgodnjekršćanskih avtoric v prizmi starozaveznih likov“ preučuje, kako so zgodnjekršćanske avtorice s pomočjo starozaveznih zgodb in likov oblikovale svojo identiteto ter izražale duhovno poglobljenost in dialog z judovsko-krščanskimi tradicijami. Perpetua v svojem dnevniku (*Trpljenje sv. Perpetue in Felicite*, 203) s pomočjo simbole, kot je vizija zmage nad zmagajem, vzpostavi podobo nove Eve in Marije.

Proba Betitia Faltonia v pesnitvi *De laudibus Christi* (362) skozi verzifikacijo biblijskih zgodb poudarja duhovno vlogo Eve in Marije v odrešenjski zgodovini. Egerija v *Potopisu* (*Itinerarium Egeriae*, 381–384) skozi romanje po svetih krajih staroza-veznih očakinj, kot so Rebeka, Sara in Rahela, prikazuje enakopravnost ženskih likov v svetopisemskih pripovedih. Evdokija v *Homerocentones* (444–460) s pomočjo verzov iz Homerja reinterpretira zgodbo o stvarjenju, padcu in posledicah greha, pri čemer ženski liki ohranjajo dostojanstvo in sočutje. Njihova dela poudarjajo vrednote duhovnosti, enakopravnosti in zvestobe izvoru, hkrati pa izpostavljajo čustveno moč ter kulturno ustvarjalnost žensk. Avtor razkriva, da ta besedila ne le osvetljujejo duhovni in kulturni položaj zgodnjekrščanskih žensk, ampak tudi spodbujajo iskanje ravnotežja med spoštovanjem dediščine preteklih vrednot, praks in kulturnih okvirjev ter prizadevanjem za vključevanje sodobnih načel enakosti, pravičnosti in človekovih pravic.

Janez Ferkolj v prispevku „Živo upanje“ raziskuje temeljno vlogo krščanskega upanja kot teološke kreposti, ki presega zgolj človeška pričakovanja in se razodeva kot povezava med vero in ljubeznijo (Rim 5,5). S pomočjo svetopisemskih virov (npr. Ps 16, Jn 14,6), *Katekizma katoliške Cerkve* (1993) in literarnih prispevkov, kot so dela Charlesa Péguja (2012), osvetljuje krščansko upanje kot življenjsko moč, zasidrano v Kristusovem vstajenju (1 Pt 1,3). Poudarek prispevka je na dialogu med judovsko in krščansko tradicijo ter na pomembnosti molitve, ki človeka vodi v notranje očiščenje in srečevanje z Božjim presežnim. Upanje, kot ga predstavi avtor, ni beg od sveta, ampak dejavno pričevanje v življenju, ki presega smrt in utrjuje vero v večno življenje. To upanje ne osramoti, »ker je Božja ljubezen izlita v naša srca po Svetem Duhu, ki nam je bil dan« (Rim 5,5).

Aljaž Krajnc se v članku „Jožef in Potifarjeva žena v poznoantičnem judovskem in krščanskem slovstvu v semitskih jezikih“ dotika raziskovanja teme zapeljevanja v pripovedih o Jožefu in Potifarki. Preučuje zgodbo Jožefa in Potifarjeve žene z vidika izvenkanoničnih motivov v judovski in krščanski tradiciji (2.–7. stoletje). Poseben poudarek daje poroznosti meja med religijami pri prenosu motivov in razvoju unikatnih elementov znotraj posamezne tradicije. Ugotavlja, da se nekateri motivi specifično pojavljajo le v judovskih besedilih, medtem ko krščanska dela razvijajo razširjene zgodbe o usodi Potifarjeve žene po Jožefovem vzponu.

Gregor Pobežin v svojem članku analizira vzorce kljubovanja in čustvovanja v Prudencijevem „Mučeniškem vencu“, pri čemer izpostavlja spoj klasičnih pogan-skih metričnih oblik s krščansko vsebino. V središču so podrobni opisi trpljenja krščanskih mučencev, ki z junaško vzdržljivostjo in radostjo izkazujejo svojo vero, obenem pa razgaljajo nemoč njihovih mučiteljev. Poudarek je na emocionalni dinamiki – od strahu, bolečine in zmedenosti do spokojnega sprejetja smrti kot zmage –, kar pesniško nadgradi Prudencijeva retorična in literarna spretnost. Pri-spevek razkriva predvidljivo zgradbo himn, v kateri proces mučeništva sledi vzor-cu: obtožba, mučenje, smrt in zmaga duha nad telesno bolečino. Prudencijevo delo deluje kot literarni most med krščanskimi vrednotami in estetskimi standar-di antične književnosti, pri čemer presega zgolj naracijo in prepričuje z močjo ču-stev ter simbolike. Izbrani verzi povzdigujejo fizične rane mučencev kot simbol

njihove duhovne zmage in povezanosti s Kristusovim trpljenjem. Kri, prelita v ime nu vere, postane vizualna in simbolna izjava o vztrajnosti v prepričanju, pri čemer se telesna bolečina spreminja v slavljenje. Prudencij s tem ne le estetizira trpljenje, temveč ga postavlja v središče krščanske teologije kot izraz preobrazbe – zemeljsko telo postane božje znamenje, smrt pa začetek novega življenja.

Neža Zajc v svojem članku analizira teološki in literarni pomen molitvene prakse svetega Maksima Grka (ok. 1469–1556), s posebnim poudarkom na njegovi *Molitvi k Božji Materi*. Avtorica izpostavi Maksimovo osebno spokorniško držo, ki se prek intenzivnega molitvenega dialoga z Božjo Materjo odraža kot tesna povezava med človeško šibkostjo in božansko čistostjo. Molitev temelji na svetopisemskih in patrističnih tradicijah in je obogatena z bizantinsko liturgijo in mistiko, pri čemer je Marija prikazana kot edinstvena posrednica med verniki in Bogom. Ključne teme, kot so čistost, vera in ljubezen, odražajo Maksimovo zavedanje o človekovi grešnosti, hkrati pa poudarjajo možnost odrešenja prek molitvene interakcije z Božjo Materjo. Prispevek pokaže, da je Maksim Grk svojo osebno duhovno izkušnjo oblikoval v univerzalno cerkveno molitveno prakso, ki presega individualne meje in naslavlja širšo skupnost vernikov. V izbranih verzih Maksim Grk poudari osrednjo vlogo Božje Matere kot čistosti, ki presega človeško naravo in je dostopna le prek milosti ter molitvene priprošnje. Izraz ‚nesnovna čistost‘ nakazuje transcendenco, ki je človeškemu razumu nedoumljiva, a vseeno dosegljiva skozi iskreno kesanje in zaupanje v Marijino posredovanje. Maksim v svoji molitvi prepleta ponižnost, zavedanje svoje lastne grešnosti in vero v božansko usmiljenje, pri čemer postavlja Božjo Mater kot most med človekovo grešnostjo in božansko popolnostjo. To izpostavi njen pomen ne le v teološkem smislu, temveč tudi v vsakdanji duhovni praksi.

Članek Slavka Krajncja se osredotoča na liturgično prenovo, ki jo je spodbudil Drugi vatikanski cerkveni zbor (1962–1965) in ki temelji na večdesetletnem liturgičnem gibanju, globoko zakoreninjenem v judovsko-krščanskih virih in tradiciji. Ta prenova ni zgolj tehnična sprememba bogoslužnih praks, temveč globok premik v duhovnosti, ki znova odkriva osrednjo vlogo zakramentov, zlasti evharistije, kot »vira in vrhunca krščanskega življenja«. Ključni mejnik je bila izdaja Rimskega obrednika v slovenskem jeziku leta 1932, ki je simbolizirala prizadevanje za bolj razumljivo in vključujoče bogoslužje. Prenova je temeljila na vrednotah občestvenosti, dialoga in dejavno živeče vere, pri čemer je Cerkev povezala sodobne potrebe z duhovno globino svojih korenin. Slovenska Cerkev je zvestobo izročilu združila z odprtostjo za razvoj, kar se je odražalo v vključevanju domačega jezika v bogoslužje (od leta 1965) in izdaji *Rimskega misala* leta 1975. Prenova bogoslužja poudarja, da mora biti liturgija ‚v duhu in resnici‘ resnični prostor dialoga z Bogom in med verniki, v kateri se združita kontemplacija in aktivno sodelovanje, in tako ostaja živ izraz neuničljive mladosti Cerkve.

Članek Alenke Arko „Teologija o laikih“ obravnava razvoj teologije laikov v Katoliški Cerkvi skozi zadnjih dvesto let. Izpostavlja tri ključne vidike: čut vere vernikov (*sensus fidei fidelium*), darove iz krsta (*tria munera*) in vprašanje služb v Cerkvi. Teološko razmišljanje temelji na preseganju zgodovinske delitve med hierarhijo in

laiki ter poudarja enako dostojanstvo vseh krščenih. Avtorica opozarja, da kljub prizadevanjem Drugega vatikanskega koncila razmejitve še vedno obstajajo in jih je mogoče preseči le z notranjo prenovo, ponižnostjo in poslušnostjo Svetemu Duhu.

Z mislijo J. H. Newmana »Cerkve ni le hierarhija in ni le iz laikov, ampak je celotno Božje ljudstvo kot telo« avtorica poudarja bistveno ekleziološko načelo, da je Cerkve občestvo, v katerem so vsi krščeni enakovredni udeleženci v veri. Vloga hierarhije in laikov je vzajemno dopolnjevanje – hierarhija vodi, laiki prinašajo življenje Cerkve v svet. Newmanov poudarek na ‚telesu‘ Cerkve odseva idejo enotnosti v različnosti. Vsi verniki so po krstu poklicani k preroški, duhovniški in kraljevski službi (*tria munera*). Razumevanje tega prispeva k dialogu med hierarhijo in laiki, ki temelji na čustveni, duhovni in praktični povezanosti.

Liza Primc v svojem članku raziskuje duhovnost ženske skozi filozofsko in teološko misel Edith Stein, ki je razvila celosten pogled na žensko naravo, njeno poklicanost in duhovno izpolnitev. Edith Stein je žensko razumela kot bitje dostojanstva, ki svoje poslanstvo uresničuje v materinstvu, vzgoji, partnerstvu in duhovnem življenju. Ključna je njena ugotovitev, da hrepenenje po ljubezni in preseganju vsakdanjega obstoja ženski omogoča globoko povezavo z Božjo ljubeznijo in ji daje smisel življenja. Devica Marija je za Edith Stein ideal popolne ženske, ki združuje naravno poklicanost z nadnaravno ljubeznijo in služenjem. Članek ponuja vpogled v univerzalnost ženske duhovnosti in njeno sposobnost črpati moč iz večnega vira Božje ljubezni.

V zbirki esejev „*Essays on Woman*“ Edith Stein osvetljuje bistveno duhovno naravo ženskega hrepenenja po ljubezni in povezanosti. Poudarja, da ženska svojo izpolnitev najde v predanosti in ljubezni, ki je zakoreninjena v Božji popolnosti. Po Steinovi je Bog edini, ki lahko v polnosti sprejme in izpolni žensko srce, saj gre za ljubezen, ki presega človeško omejenost. Njene besede odsevajo močno čustveno in duhovno komponento ženske narave ter razkrivajo, da so čustva in duhovna povezanost ključna za žensko samouresničenje. Edith Stein s tem povzdičuje žensko vlogo in pokaže na njeno temeljno duhovno poklicanost, ki presega zgolj družbene in telesne vidike.

Cerkveni zgodovinar Miha Šimac v svojem članku ob 200. obletnici ljubljanskega kongresa (1821–2021) osvetljuje pomen tega pomembnega diplomatskega dogodka, ki je združil voditelje Evrope v času iskanja miru in stabilnosti. Osredotoča se na dnevniške zapise cesarja Franca I., ki ponujajo redek vpogled v doživljanje kongresa skozi oči enega njegovih osrednjih akterjev. Opisi krajev, stavb in predvsem cerkvenih slovesnosti osvetljujejo duhovno dimenzijo dogodka, ki presega zgolj politične razprave in se dotika univerzalnih vrednot povezovanja, spoštovanja in človeške solidarnosti. Avtor se posebej osredotoča na cerkvene slovesnosti, pomemben del kongresa, in jih na podlagi cesarjevih zapisov rekonstruira ter interpretira v političnem in družbenem kontekstu. V tradiciji judovsko-krščanskih vrednot so cerkveni obredi delovali kot simboli dialoga, miru in duhovne prenove. Članek postavlja cerkvene obrede v širši okvir diplomatskih in kulturnih

dogodkov tistega časa, obenem pa odpira vrata za nadaljnje raziskave. S tem Šimac prispeva k ohranjanju zgodovinskega spomina in spodbudi k uporabi manj poznanih virov za bolj celovit vpogled v dogajanje na ljubljanskem kongresu.

Članek Bogdana Kolarja o stikih slovenskih misijonarjev s kanadskimi Indijanci osvetljuje večplastno delo slovenskih misijonarjev, ki so zaradi znanja indijanskih jezikov in pastoralne gorečnosti odigrali ključno vlogo pri verskem, kulturnem in socialnem razvoju indijanskih skupnosti v Kanadi. Misijonarji, kot so Friderik I. Baraga, Franc Pirc in drugi, so vzpostavljali cerkvene strukture, pripravljali molitvene knjige in katekizme v indijanskih jezikih ter uvajali elemente evropske civilizacije, ki so jih videli kot izboljšanje življenjskih razmer Indijancev. Pri tem so delovali kot most med evropskimi in indijanskimi kulturami, pri čemer je njihovo delo odsevalo vrednote krščanske ljubezni, dostojanstva in pravičnosti. Njihova prizadevanja so omogočila dialog med različnimi kulturami ter prispevala k ohranitvi etnične identitete Indijancev. Še danes na njihovo delo spominjajo kulturno-sakralni spomeniki in tiskani dokumenti.

Avtor v članku izpostavlja globoko duhovno vrednost in pomen cerkvenih prostorov kot krajev, v katerih so Indijanci sami prevzemali odgovornost za svojo versko in skupnostno življenje. S tem misijonarji niso zgolj uvajali krščanskih praks, temveč so omogočili avtonomno duhovno življenje, ki je temeljilo na lokalni kulturi in potrebah. Članek poudarja, kako so vrednote ljubezni, solidarnosti in služenja, ki so zakoreninjene v judovsko-krščanski tradiciji, oblikovale pristop misijonarjev. Ti so prek pastoralnega delovanja in iskrenega dialoga s kanadskimi Indijanci gradili mostove razumevanja, spodbujali spoštovanje njihove etnične in kulturne dediščine ter prispevali k njihovemu družbenemu razvoju. Delo slovenskih misijonarjev je navdihujoč primer, kako lahko spoštovanje in odprt dialog med različnimi duhovnimi tradicijami ustvarjata temelje za mir in harmonične odnose.

Andrej Saje v svojem članku „Reforma Rimske kurije kot model preнове za vso Cerkve“ poudarja vrednote in čustva v judovsko-krščanskih virih ter možnosti za medverski dialog. Reforma Rimske kurije temelji na papeževi viziji Cerkve, ki vključuje misijonski duh, sinodalnost in moč občestva (Apostolska konstitucija „*Praedicate Evangelium*“, Francišek, 2022). Spremembe odražajo nove možnosti za dialog, saj vključujejo večjo vlogo laikov, ki lahko prevzamejo vodstvene funkcije, ter decentralizacijo pristojnosti, ki poudarja subsidiarnost in vlogo škofovskih konferenc. V ospredju reforme sta dialog in sprememba miselnosti, ki krepi medosebne odnose in pripravljata temelje za prenovu odnosov med različnimi tradicijami. Saje vidi v reformi priložnost za poglobljeno evangelizacijo in skupno iskanje poti za sožitje med verstvi, kar povezuje s sodobnimi družbenimi izzivi in potrebami. Reforma ni zaključek, temveč izhodišče za nadaljnjo rast in dialog znotraj in zunaj Cerkve.

Sklepna misel. Naši raziskovalni skupini, programska P6-0262: „Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga“ in projektna J6-50212: „Moč čustev in status ženskih likov v različnih literarnih žanrih Stare zaveze“, sta združeni v prizadevanju za poglobljeno preučevanje in posredovanje judovsko-

-krščanskih vrednot, čustev in dialoga. Z združenimi močmi se usmerjamo v raziskovanje temeljev, ki povezujejo preteklost, sedanost in prihodnost ter odpirajo vrata za nove vpoglede in razumevanje naše kulturne in duhovne dediščine.

V jedru našega dela je skrb za raziskovanje in ohranjanje vrednot, kot so ljubezen, pravičnost, sočutje in ponižnost, ki jih razkrivamo v besedilih Svetega pisma in njihovem odmevu skozi zgodovino. Programska skupina preučuje širše vidike judovsko-krščanske tradicije in njenega vpliva na sodobno družbo, projektna skupina pa osvetljuje posebno moč čustev in edinstveno vlogo ženskih likov v starozaveznih literarnih žanrih. Skupaj gradimo mostove med raziskovalnimi področji, ki se združujejo v enovito celoto, bogato z interdisciplinarnimi vpogledi in družbeno relevantnimi razmisleki.

Pri tem skrbimo za povezovanje raznolikih znanstvenih pristopov – od filološke, literarne in zgodovinske analize svetopisemskih besedil do teoloških, religioloških, pravnih, psiholoških in antropoloških perspektiv. Naša skupna prizadevanja združujejo raziskovalce iz različnih ustanov, ki se z zavzetostjo in navdušenjem posvečajo vprašanjem o duhovnih vrednotah in družbenem smislu človeških izkušenj, zapisanih v starodavnih besedilih in aktualnih temah sodobnosti.

Zavezanost raziskovanju ne izhaja le iz akademskega interesa, temveč iz globokega prepričanja, da vrednote, ki jih razkrivamo, ponujajo odgovore na ključne izzive našega časa. Prepričani smo, da ljubezen in pravičnost, sočutje in dialog niso le besede na papirju, temveč sile, ki spreminjajo svet in povezujejo ljudi ne glede na njihova ozadja. S svojimi raziskavami želimo ustvarjati prostor za refleksijo, poglobitev in praktično udejanjanje teh vrednot v vsakdanjem življenju. Vse to počnemo z zavedanjem, da je naša skupna pot tudi priložnost za rast – osebno, znanstveno in družbeno – ter da skupaj ustvarjamo prihodnost, v kateri so judovsko-krščanske vrednote ne le zgodovinski temelj, temveč živa resničnost, ki bogati vse vidike človeškega sobivanja.

Irena Avsenik Nabergoj

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 84 (2024) 3, 459—474

Besedilo prejeto/Received:09/2024; sprejeto/Accepted:11/2024

UDK/UDC:27-277-242

DOI: 10.34291/BV2024/03/Celarc

© 2024 Celarc, CC BY 4.0

Matjaž Celarc

Rebekah – As a Chosen Agent of God ***Rebeka – kot izvoljena Božja predstavница***

Abstract: This paper examines the character of Rebekah within the biblical narrative, highlighting her role as a pivotal agent in the fulfilment of the Abrahamic covenant. Through a close reading of the Genesis texts, particularly the Jacob cycle (Gen 24–27), this article explores how Rebekah, despite appearing marginalized by her cultural context, exerts significant influence over the transmission of the divine blessing. The analysis focuses on the narrative structure, Rebekah's characterization, and her unique relationship with God, which enables her to navigate complex familial dynamics and ensure the continuation of God's plan through her son Jacob. Additionally, the paper discusses the typological connections between Rebekah and Abraham, as well as the broader implications of her story in Christian theology, especially in relation to divine election as articulated by Paul in Romans 9. Rebekah's narrative is thus presented as a profound example of the interplay between divine sovereignty and human agency, demonstrating how Rebekah plays a crucial role in the fulfilment of covenantal promises.

Keywords: Rebekah, human agency, divine sovereignty and election, typology

Povzetek: Članek obravnava lik Rebeke v svetopisemski pripovedi in izpostavlja njeno vlogo osrednjega akterja pri izpolnitvi Abrahamove zaveze. Z natančnim branjem besedil prve Mojzesove knjige, zlasti Jakobovega cikla (1 Mz 24–27), ta članek raziskuje, kako ima Rebeka kljub temu, da se zdi v svojem kulturnem kontekstu marginalizirana, pomemben vpliv na prenos Božjega blagoslova. Analiza se osredotoča na pripovedno strukturo, Rebekino karakterizacijo in njen edinstven odnos z Bogom, ki ji omogoča, da se znajde v zapleteni družinski dinamiki in zagotovi nadaljevanje Božjega načrta prek svojega sina Jakoba. Poleg tega članek obravnava tipološke povezave med Rebeko in Abrahamom ter širše posledice njene zgodbe v krščanski teologiji, zlasti v povezavi z izvolitvijo, kot jo Pavel izrazi v Rim 9. Rebekina pripoved je tako predstavljena kot globok primer prepletanja med Božjo suverenostjo in človeškim delovanjem, le-ta prikazuje, kako ima Rebeka ključno vlogo pri izpolnitvi obljub zaveze.

Ključne besede: Rebeka, človeško delovanje, božja suverenost in izvolitev, tipologija

1. Introduction

The biblical narrative frequently elevates unexpected figures as pivotal agents in God's plan, regardless of their social status or marginalization within their socio-cultural context. Women often play critical roles in fulfilling divine purposes, as illustrated by Tamar, Rahab, Ruth, and Bathsheba, who are notably included in the genealogy of Jesus in Matthew's Gospel (Mt 1:1-17).

Although Rebekah is not mentioned in Matthew's genealogy, she stands out as a significant matriarch in the biblical narrative. Her importance extends beyond her role as Sarah's successor in the matriarchal lineage; it is also rooted in her direct relationship with God, which empowers her to preserve and transmit the Abrahamic blessing to the more discerning son, Jacob. Studies such as Sharon Pace Jeanson's *The Women of Genesis: From Sarah to Potiphar's Wife* (1990) and Lieve Teugels' *"A Strong Woman, Who Can Find?"* (1994) have sought to present Rebekah in a more positive light, emphasizing her active role in realizing God's plan for Abraham's lineage. Building on these works, this paper seeks to highlight Rebekah as a divinely chosen agent. It will do so by examining the narrative structure of Jacob's cycle (Gen 24–27), analysing her characterization, and exploring how her unique relationship with God is illuminated through typological readings of her role in Scripture.¹

2. Narrative Composition

Scholars commonly observe that the biblical narrator employs specific literary techniques—such as narrative commentary, repetition, and changes in narrative pace—to convey ideological concerns and convictions. However, it is often overlooked that certain compositional shifts are crucial for interpreting the overarching narrative. This analysis seeks to pinpoint specific preparatory stages of Jacob's narrative in which either Rebekah's presence is emphasized, or the narrative introduces pivotal information that shapes the development of the plot.

Gen 22:1-19: Abraham's binding of Isaac

Gen 22:20-24: Rebekah's Abrahamic lineage

Gen 23:1-20: Sarah's death

Gen 24:1-66: Choosing Rebekah as Isaac's wife

Gen 25:1-18: Abraham's heritage, his death and Ismael's lineage

Gen 25–28: Jacob's cycle

Gen 25:19-28: Rebekah and Isaac

Gen 25:20-34: Jacob and Esau on primogeniture

Gen 26:1-33: Isaac and Rebekah

Gen 26:34-35: Esau's marriage

¹ This paper was produced as part of the research program P6-0262 ("Values in Jewish-Christian Sources and Tradition and the Possibilities of Dialogue") and the research project J6-50212 ("The Power of Emotions and the Status of Female Characters in Various Literary Genres of the Old Testament"), both co-financed by the Slovenian Research and Innovation Agency (ARIS).

Gen 27:1-40: The blessing: Rebekah-Jacob and Isaac-Esau

Gen 27:41-45: Jacob's departure: Rebekah Jacob and Rebekah Isaac

Gen 28:1-5: Jacob's departure

Gen 28:6-9: Esau's marriage

2.1 Genesis 22: Foreshadowing Blessings for Future Generations

Rebekah is introduced in the genealogy of Nahor, Abraham's brother, immediately following the resolution of Isaac's near-sacrifice (Gen 22:23). This introduction is significant for several reasons. First, apart from Milcah and Reumah, Rebekah is the only woman mentioned in this genealogy. Second, despite the later prominence of her brother Laban in Jacob's search for a wife (24:28-32), Laban is notably omitted at this point, emphasizing Rebekah's importance. Lieve Teugels (1994, 103) describes Rebekah as a "divinely sent helper," suggesting that her introduction at this juncture is both intentional and meaningful. Her appearance in the narrative, positioned between the accounts of Isaac's near-sacrifice (Gen 22:1-19) and Sarah's death (Gen 23), underscores her role in safeguarding the divine promise and blessing. As a descendant of Abraham, Rebekah is foreshadowed as Sarah's successor, and to some extent, as Abraham's, in bearing God's blessing. This idea is further reinforced by the reiteration of the blessing originally given to Abraham, which is echoed by Bethuel's family (22:17; 24:60).

2.2 Gen 25: Isaac as the Heir

In Genesis 25, the narrator refers to Abraham's story, thereby preparing the setting for Jacob's narrative. The crucial point is that Abraham entrusts Isaac with all his heritage and sends his other sons to the east (Gen 25:5-6). The narrator, ironically, clears the path for Isaac. The reader, introduced to Ishmael's genealogy, might expect to hear more about Ishmael, but instead, only learns of his death and the fact that his descendants live in southern regions of Arabia and Assyria (25:12-18). In contrast, after Abraham's death, Isaac enjoys the blessing at Lahai Ro'i (25:11). The location is significant since it distances him from his father's whereabouts at Mamre and places him at the well that recalls both distress and divine presence in their family through Hagar and Ishmael (16:14). However, it is only by moving to the Negev that he meets and is introduced to his future wife, Rebekah (24:62).

2.3 Gen 49: Rebekah at the Conclusion of Jacob's Cycle

The Bible does not specify when Rebekah died, but it notes that she was buried in the Cave of Machpelah alongside the patriarchs, Sarah, and Leah (49:31). This understated mention emphasizes the artistry of the narrative structure. Some preparatory elements concerning Isaac and Rebekah show that while Isaac is the bearer of the blessing in Abraham's family, Rebekah is introduced into the plot to help him fulfill the divine plan.

In summary, Rebekah's role is woven into the beginning and the end of Jacob's cycle. Once her role in passing the blessing to the next generation is accomplished,

hed, she vanishes from the scene, reappearing only at the closure of the narrative on the first patriarchs.

3. Characterization

To discern Rebekah's pivotal role, this analysis will focus on her and Jacob, who, though seemingly weaker, are essential in passing on the Abrahamic blessing. The narrator emphasizes the significance of these two characters through both characterization and the use of descriptive narrative modes, such as the *X-qatal* construction and the direct speech of characters, which serve as reflective narrative pauses, while the regular *narrative sequence of wayyiqtol* primarily governs the other two characters.² Rebekah's name (Heb. רִבְקָה, from the verbal root רִבַּק, meaning "to tie firmly") aptly conveys her strong and resilient nature—a quality she demonstrates not only at the time of her betrothal but also throughout her married life with Isaac. Her character, first introduced in Genesis 22 and further developed through her actions in Genesis 24, has been comprehensively analyzed by Teugels (1994, 89–104). In this analysis, I will explore key traits in Genesis 24, where Rebekah is depicted as a divine agent, and further examine her role in Genesis 25 and 27, where her actions advance the blessing to the next generation.

3.1 Gen 24: Rebekah's Abrahamic Lineage

The initial characterization of Rebekah disrupts the servant's prayer (Gen 24:12–14) as she approaches the well (24:15). The narrator captures the reader's attention with the interjection "behold" (וְהִנֵּה), immediately followed by a descriptive sequence using the *X-qotel* structure: "Rebekah is coming forth" (רִבְקָה יֹצֵאת). This narrative interruption explicitly emphasizes her Abrahamic lineage: "the daughter of Bethuel, son of Milcah, the wife of Abraham's brother Nahor." (24:15) This lineage, already referenced in her earlier introduction (22:20–23), underscores her significance within the broader narrative framework.

The verb יָצָא ("to come/go forth") not only aligns with the servant's observation that the city's girls routinely come out to draw water (24:13) but also resonates with the servant's earlier query to Abraham about what should be done if the chosen bride refused to leave (24:5). The servant later emphasizes this arrangement when recounting the event to Rebekah's family, reinforcing that her "going out" directly corresponds to his request to God (24:45).

The narrative then employs a nominal clause followed by a *descriptive X-qatal phrase* to further characterize Rebekah: "The girl [was] very good-looking, a vir-

² While the narrative plot is primarily developed using the *wayyiqtol* form (conjunction "and" + verb in past tense), which depicts events unfolding in the foreground, the *X-qatal* (or *qotel*) form introduces a descriptive sequence. This sequence (subject + verb or participle in present tense) provides descriptions or information that may initially seem incidental but are, in fact, crucial for understanding the characters and the ongoing events in the foreground. For a more detailed discussion of these narrative modes, see Ska 1990; Alter 2011.

gin, and no man had known her” (24:16a: *וְהַנַּעֲרָ טַבַּת מִרְאָה מֵאֵד בְּתוּלָה וְאִישׁ לֹא יָדָעָהּ*). Her actions, on the other hand, are described using the *wayyiqtol narrative sequence*: “and she went down, filled [the jar], and came up” (24:16b: *וַתֵּרֶד וַתִּמְלֵא וַתָּעַל*), demonstrating her as an active participant in the story.

Rebekah’s deeds (24:17-20),³ which align with the servant’s request for water, further establish her as a “doer” in the narrative, as described by Teugels (1994, 97). Moreover, she fulfils the servant’s desire for a bride of Abrahamic lineage by identifying herself as “the daughter of Bethuel, the son of Milcah, whom she bore to Nahor” (Gen 24:24). Recognizing this as a sign, the servant bows down in worship and gratitude to the Lord (24:26-27).

The focus then shifts to Rebekah’s family dynamics. After Rebekah runs to inform her mother (24:28), her brother Laban assumes the role of inviting the servant into their home (24:30-33). Following the servant’s retelling of the events (24:34-49), Laban and Bethuel acknowledge the divine hand in the matter, entrust Rebekah to the servant, and they share a meal together (24:51-52). In this familial context, Rebekah’s determination to follow the divine plan is evident in her decisive declaration, “I will go” (24:58: *אֵלֶּךְ*), mirroring Abraham’s response to God’s call in Genesis 12:1.

In brief, Rebekah’s willingness to leave her family and homeland without hesitation reinforces the central motif of obedience and faith in the Abrahamic lineage. Consequently, she embodies key Abrahamic qualities – determination and faithfulness – that are crucial for following the path to God’s blessing.

3.2 Gen 25: Rebekah defines herself before the Lord

The beginning of Isaac’s genealogy marks a new narrative section: “These are the generations of Isaac” (Gen 25:19: *וְאַלֶּה תּוֹלְדֹת*). His portrayal, “and it happened that he was forty years old, as he took Rebekah for his wife” (25:20: *וְ.../ לֹו לְאִשָּׁה*) serves as an introduction that reintroduces Rebekah as the daughter of Bethuel and the sister of Laban (25:20). Though the mention of Rebekah’s barrenness is brief, this narrative reticence is significant. The twenty-year period of childlessness is succinctly summarized in a single verse: “Isaac was sixty years old when Rebekah gave birth to them” (25:26: *וַיִּצְחָק בְּנֵי־יִשְׂשָׁיִם*) (*שָׁנָה בְּלִדְתָּ אֹתָם*), minimizing its prominence within the narrative.

Isaac’s love for Rebekah – first expressed in Gen 24:67, “and he loved her” (*וַיֶּאֱהָבָהּ*) – compels him to intercede for her. Both his love and his subsequent actions are conveyed through the *wayyiqtol narrative sequence*. He prays to the Lord on her behalf, and the Lord responds to his prayer: “And Isaac entreated the Lord for his wife, and the Lord was entreated by him” (Gen 25:21: *וַיַּעֲתֶר לוֹ יְהוָה*) (*וַיַּעֲתֶר יִצְחָק לַיהוָה לְנִכְחַ אִשְׁתּוֹ*). This focus on divine intervention underscores the cen-

³ Her first words of welcoming “drink” are followed by a string of actions “she hastened, and lowered her jar to her hand, and gave him a drink (Gen 24:18). Similarly, her promise “I will draw water for your camels” (24:19) are followed by action “she hastened, and emptied her pitcher into the trough, and ran again unto the well to draw water, and drew (24:20).

trality of God’s blessing in ensuring the continuation of Abraham’s lineage through the next generation. His prayer and the narrative description of the difficult pregnancy are intertwined by verbs in *wayyiqtol* thus forming a *narrative sequence* (25:21: “and he prayed/ and she conceived,” [וַיַּתְהַוֶּה/ וַיֵּלֶד]; Gen 25:22: “and the children struggled together” [וַיִּתְּרֹצְצוּ]).

In this situation, Rebekah comes to the fore when the children struggle within her womb. Her question, “If this is happening, why this (to) me?” (25:22: אִם־כֵּן לָמָּה זֶה אֲנֹכִי), is ambiguous, reflecting either her pain and doubt or her desire to understand how to act. Importantly, Rebekah, previously portrayed as strong, now reveals her greatness by being the first to seek the Lord’s guidance, thus finding God’s purpose for her life. Moreover, the comparison of the similar question posed in different crucial situation (expressed by Rebekah but also Esau), shows the greatness of her character.

Gen. 25:22	אִם־כֵּן לָמָּה זֶה אֲנֹכִי	“If so, <i>why that</i> , I am/ “If so, <i>why is this</i> happening to me?”
Gen. 25:30	הֲלָעִיטְנִי נָא מִי־הָאֵלֶם הָאֵלֶם הַזֶּה כִּי עָיִף אֲנֹכִי	“Please let me have a swallow of that red stuff, for I am faint.”
Gen. 25:32	לְמִית הִנֵּה אֲנֹכִי הוֹלֵךְ וְלָקִיחָהּ לִי בְלִיָּה	“Behold, I am about/ going to die; so of <i>what use then</i> is the <i>birthright</i> to me? ”
Gen 27:45	לָמָּה אֲשַׁכַּל גַּם־שְׁנֵיכֶם יוֹם אֶחָד	“Why should I be bereaved of you both in one day?”
Gen 27:46	אִם־לָקַח יַעֲקֹב אִשָּׁה מִבְּנוֹת־חֵת כָּאֵלֶּה מִבְּנוֹת הָאָרֶץ לָמָּה לִּי טוֹב	“if Jacob takes a wife from the daughters of Heth, like these, from the daughters of the land, <i>what good</i> will my life be to me?”

Table 1: Comparison of the use of personal pronouns and questions in the narrative.

Rebekah does not define herself on her own terms, as Esau does (Gen 25:30: being faint, Gen 25:32: going to die), but rather sets herself in a search for the Lord (Gen 25:22: “And she went to search for the Lord” [וַיִּתְּרֹצְצוּ]). Only when she tries to save Jacob, she uses this phrasing as an emotional means to convince both Jacob to flee to Laban as well as Isaac to send him away to his brother-in-law.⁴ By this move she distinguishes herself from all previous characters using a personal pronoun for defying oneself or his own actions (Gen 3:10).⁵

⁴ Rebekah, knowing that Esau plans to kill Jacob, she uses emotional, existential and socio-religious argument to convince Jacob to flee and Isaac to send Jacob away to Laban. She tries to show how pointless her life would be, if she would lose both sons (Gen 27:45) and if Jacob would take a wife from Heth’s daughters as Esau did. (27:46).

⁵ The use of first personal pronoun has usually a negative connotation: Adam hides himself as he is naked (Gen 3:10: עֵרֹם אֲנִי); Cain does not care for his brother (Gen 4:9: אֵיךְ אֲנִי); Abram yields as childless to the Lord (15:2: וְאֲנֹכִי הוֹלֵךְ עֲרִירִי) and Sara jealously complains to Abram that she gave him her servant (16:5: וְאֲנֹכִי נָתַתִּי שִׁפְחָתִי בְּסִיקָהּ). Hagar flees from her mistress (16:8: בָּרַחַת). Abraham and Abimelech swear to one another to stipulate an alliance after they both cheated on one another

Rebekah's search for God is akin to Abraham's approach to God (18:27), yet she surpasses him in her pursuit of divine understanding (25:22), a stance later attributed to Moses (Exo 18:15: "the people come to me to inquire of God" [יָבֹא אֵלַי הָעָם לִדְרֹשׁ אֵלַיִם]). Rebekah's encounter with the divine, marked by the prophetic oracle, is crucial for understanding her role within her family and before God. The oracle, expressed enigmatically (Gen 25:23), foretells the future of her twin sons and the nations they will lead:

"Two nations are in your womb;
and two peoples shall be separated from your body;
and one people shall be stronger than the other;
and the older shall serve the younger."

While the prophecy could be interpreted in multiple ways (Eichler 2019, 584–593), Rebekah relates it to her unborn twins (Gen 25:24), setting the stage for the narrative's irony and the unfolding logic of God's plan. The detailed description of the twins, Esau and Jacob, allows the reader to grasp the symbolic and political significance of the struggle between Edom and Israel (Alter 1996, 126). Within this context, the narrative reveals the logic of God's plan, where the younger son will prevail over the elder.

The contrasting descriptions of Esau and Jacob, along with the narrative techniques employed, build the reader's interest and sympathy toward Jacob, who is destined to carry on the Abrahamic blessing. Esau's characterization unfolds within a *wayyiqtol narrative sequence*, emphasizing his appearance and actions: "And the first came out red, and they called his name Esau" (Gen 25:25: וַיֵּצֵא / וַיִּקְרָאוּ).¹

In contrast, Jacob's introduction interrupts this sequence with an *X-qatal construction*, drawing attention to his symbolic gesture of grasping Esau's heel: "and his hand had hold on the heel of Esau" (25:26: וַיִּחַזְקוּ בְּעֶקֶב עֵשָׂו). This act foreshadows Jacob's later struggles to obtain the blessing, highlighting his role as one who must "grasp" and even wrestle with God to secure his place as the bearer of the Abrahamic promise. Interestingly, Jacob's naming – marking his entry into the social world – is expressed in a *wayyiqtol form*, paralleling Esau's earlier naming: "and they called his name Jacob" (25:26: וַיִּקְרָאוּ שְׁמוֹ יַעֲקֹב).

The antipathy toward Esau is further developed through the *wayyiqtol narrative sequence* that presents him as "a man skilled in hunting and a man of the field" (25:27: וְהָיָה עֵשָׂו אִישׁ יָדָע צֹדֵד אִישׁ שָׂדֶה), contrasting with the *descriptive X-qotel* phrase depicting Jacob as "a simple man, dwelling in tents" (25:27: וַיְהִי יַעֲקֹב אִישׁ תָּם). The narrator subtly favors Jacob, the "complete, simple, quiet, blameless home-

(21:24.26: אֲנֹכִי אֶשְׁכְּבָה / אֲנֹכִי לֹא שָׁמַעְתִּי). Maybe, being humble is the right posture of a man either before the Lord or in front of a man, as is enacted by Abraham, who defines himself as dust and ashes before the Lord (18:27: וְאֲנֹכִי עָפָר וָאֵשׁ) and as a stranger and sojourner before Heth (23:4: גֵּר־וְיֹשֵׁב אֲנֹכִי). At Bethuel's house the person's stance is firmer and thus the personal pronoun is more frequently used (24:24.27.31.34.37).

boy,” whose integrity resembles that of Job (Job 1:1), while later directly condemning Esau for “spurning his birthright” (Hamilton 1995, 181–182; Alter 1996, 128). The difference between the “smooth” Jacob and the “hairy” Esau, revealed later in the narrative (Gen 27:11), necessitates a disguise, with Jacob wearing Esau’s clothes and using animal skins to mimic Esau’s hunting actions. This will present a pivotal moment, as Jacob will not only grasp Esau’s heel but also seize his birthright and blessing (27:36).

The narrative then presents the parents’ preferences: Isaac’s love for Esau is conveyed through a *wayyiqtol form* (25:28: “And Isaac loved Esau” [וַיֵּאָהֱבָה יִצְחָק אֶת־עֵשָׂו]), but this love is conditional, based on Esau’s ability to provide him with hunted game (25:28: “because he had a game was in his mouth” [כִּי־צִיד בְּפִיו]). This indicates how dependent Isaac was on his son (Goodnick 1995, 223; Alter 1996, 128; Matalon 2008, 245). In contrast, Rebekah’s love for Jacob is described using an *X-qotel form*, indicating an unconditional and constant love, likely rooted in the divine prophecy (Gen 25:28: “Rebekah loved Jacob” [וַיֵּרֶבֶקָה אֶהָבֶת אֶת־יַעֲקֹב]), as Matalon notices (Matalon 2008, 246). The reader is met with a crucial point. This sets the stage for the subsequent narrative, where the stronger duo of Isaac and Esau will be challenged by Rebekah’s unwavering belief in the divine plan, which favours Jacob.

The narrative foreshadows how Jacob will gain the status of the firstborn and eventually receive his father’s blessing. The narrator intentionally plays with words, depicting Jacob as one who “cooks, boils, acts presumptuously” (Gen 25:29: וַיִּזְד) and Esau as one who “hunts game” (25:28: צִיד), thereby inverting the positions of the two brothers. Esau, initially presented as a strong hunter, is ironically left without food, while Jacob is the one preparing it (Hamilton 1995, 182). Moreover, Esau is revealed to be weak and shortsighted, trading his birthright for a simple meal, “that red stuff” (25:30: הָאֵדָם הַזֶּה), due to an exaggerated fear of death, “what use then is the birthright to me?” (25:32: לִי בְכֹרֶהָ?). This impulsive act renders Esau unworthy of carrying the Abrahamic blessing (Alter 1996, 129), a failure further emphasized by his marriage to Hittite women (Gen 26:34–35). However, Jacob must still find a way to gain his father’s recognition of his status as the firstborn and receive his blessing.⁶

To sum up, Rebekah’s role in Genesis 25 is crucial as she exemplifies how to navigate life’s challenges through seeking divine guidance. Her example of faith and understanding is passed on to Jacob, who, through his thoughtful and determined approach, secures Esau’s birthright for himself and positions himself favorably for the future.

3.3 Gen 27: Rebekah’s agency in God’s plans

The narrative of Genesis 27 begins with the arrangement of the blessing between Isaac and Esau, marked by a *wayyiqtol sequence* that emphasizes the unfolding

⁶ Interestingly, the Book of Jubilees interprets the events favoring Jacob, since already Abraham himself saw the evil deeds of Esau and has blessed Jacob as the future holder of the blessing (Zucker 2019, 74–79).

of events (Gen 27:1: “And it came to pass/ and his eyes were dimmed/ and he called/ and he said” [וַיְהִי/וַיֵּאמֶר/וַיִּקְרָא]). This sequence is driven by Isaac’s desire to secure a blessing for Esau through the preparation of a hunted game (27:1-4). Some scholars, such as Reiss (2004, 93–94), argue that Isaac’s actions are influenced by his traumatic experience during the Akedah (binding), suggesting that he seeks consolation in this moment by reenacting the scenario, albeit with Esau in the role of the provider of the sacrificial meal. Others, like Hyman (2005, 61–64), offer a different perspective on Isaac’s motivations.

The narrative sequence in *wayyiqtol*, describing Esau’s departure to the field to hunt – “and Esau went to the field” (Gen 27:5: וַיֵּלֶךְ עֵשָׂו הַשָּׂדֶה) – is abruptly interrupted by an *X-qatal* as Rebekah secretly listens to the conversation: “and Rebekah was listening while Isaac was speaking” (27:5: וַיִּרְבֶּקֶה שֹׁמְעֶת בְּדִבְרֵי יִצְחָק). This shift from *wayyiqtol* to *X-qatal* marks a pivotal narrative transition, moving from Isaac’s covert plan to Rebekah’s decisive intervention. Unlike Sarah, who overheard the conversation between Abraham and his guests and laughed secretly within the tent (18:13.15), Rebekah, upon hearing the discussion between Isaac and Esau, grasps the necessity for immediate and decisive action. The *X-qatal* construction continues as Rebekah reveals Isaac’s plan to Jacob: “Rebekah said to Jacob” (27:6: וַיִּרְבֶּקֶה אֶמְרָה אֶל-יַעֲקֹב), followed by her urgent command: “Now, my son, listen to my voice” (27:8: וְעַתָּה בְּנִי שְׁמַע בְּקוֹלִי). The structure of her command underscores its urgency and Rebekah’s personal authority over Jacob. This is conveyed through (1) the temporal adverb “now,” (2) the vocative “my son,” and (3) the imperative “listen to my voice,” forming a pattern of authoritative speech that demands obedience. Furthermore, Rebekah strategically reinforces Jacob’s connection to Isaac by consistently referring to Isaac as “your father” (27:6.9-10.12.14) and to Esau as “your brother” (27:6.11).

Deliberately omitting any mention of Esau’s hunting, Rebekah reframes the situation by emphasizing that the blessing is to be received in the presence of God (Gen 27:7). By doing so, she personally involves Jacob in her plan to secure the blessing (Hamilton 1995, 215–216). Notably, the narrative unfolds in divided scenes where the two brothers never meet directly but act solely under their parents’ instructions (Giuntoli 2013, 139–140). Rebekah takes an active role in executing the plan. Her determination is emphasized using the *yiqtol* (*imperfect*) tense with *cohortative force* in the phrase “I will prepare a savory dish” (Gen 27:9: וְאֶעֱשֶׂה אֹתָם (מִטְעָמִים לְאָכִיל)),⁷ indicating her deliberate intention to see the plan through. Additionally, her willingness to accept the potential curse (Gen 27:13; for the deceit of the blind, see Lev 19:14; Deut 27:18) resulting from their deception (Gen 27:8-10; 27:14-24) further illustrates both her resolute character and her belief in the prophecy received during her pregnancy (Večko 2014, 153; Giuntoli 2013, 140).

However, some additional factors must be considered. First, the narrative clearly presents the divine prophecy given to Rebekah (Gen 25:23) and Esau’s rejection of his birthright (25:34) as influences on the final outcome. As Tsybalyuk

⁷ For aspects of mood and modality see Gianto 1998, 183–198.

and Melnik (2020, 3) note, Rebekah's actions do not stem from a dislike of Esau – evidenced by her preservation of his clothing – but rather from her understanding that Esau has failed to appreciate the value of the family tradition and blessing, which has brought grief to both parents (Gen 26:34-35). Second, as Giuntoli (2013, 140–141) observes, there is an element of irony in the narrative for the Israelite audience, who might feel sympathy for Jacob despite the moral dilemmas presented. Third, there are consequences for both Rebekah and Jacob, as noted by Davis (2008, 91). Rebekah never sees Jacob again after he leaves for Padan-Aram, and Jacob must endure the repercussions of his actions, including twenty years of difficult exile.

Rebekah, convinced of the righteousness of her actions, does not perceive them as deceit but as a necessary fulfilment of God's plan (Goodnick 1995, 225). This is not an act of revenge against Isaac for his earlier deception in Gerar but rather a plan to ensure the enactment of God's plan, as revealed to her during her pregnancy (Gen 25:22). Once Rebekah's determination is established, the narrative accelerates into a *wayyiqtol* sequence as Jacob and Rebekah work together to execute the plan. They prepare the dish and bread for Isaac (27:14: "And he went, and fetched, and brought [וַיִּלָּךְ וַיִּקַּח וַיָּבֵא] / and she made" [וַתַּעַשׂ]; 27:17: "and she gave" [וַתַּתֵּן]) and disguise Jacob using Esau's clothing (27:15: "and Rebekah took" [וַתִּקַּח רֶבֶקָה] "and dressed" [וַתַּלְבֵּשׁ]) and the skins of the kids to cover his hands and shoulders (27:16). While Isaac, relying on his failing senses (sight) and disregarding his stronger senses (hearing, odour, and instinct), mistakenly blesses Jacob, Rebekah remains firm in her conviction that this action is in the best interest of their family and in accordance with God's will. While Rebekah's plan seems to succeed, there is still a narrative suspense before the blessing will be imparted (27:27-29), as Giuntoli (2013, 142) notices.

Reflecting on this narrative, it becomes evident that the theme of divine testing, previously seen in Abraham's binding of Isaac, now extends to the family dynamics. Isaac, constrained by conventions and his attachment to Esau, fails to grasp the broader divine plan. In contrast, Rebekah, guided by the prophetic revelation she received during her pregnancy, takes on the responsibility of fulfilling God's plan, even at the risk of losing both sons. The narrative does not focus on the morality of Rebekah's actions but on the fulfilment of a greater good: the continuation of God's plan through Jacob, the appointed heir (Matalon 2008, 249). Biblical logic suggests that the wicked will ultimately alienate themselves (Ps 58:3-4), and here, the narrative illustrates how the blessing is transferred to the deserving individual despite complex circumstances (Fass 1992, 372).

While Abraham's blessing had a universal scope – "in your seed, all the nations of the earth shall be blessed" (Gen 22:18) – the blessing Isaac confers on Jacob is more individualistic, emphasizing the dominance of one nation over others and the impact of the blessing or curse on those who interact with Jacob (27:29). This focus reflects the initial prophecy (25:23) regarding the destinies of Jacob and Esau. Isaac's declaration to Esau – "I blessed him, and he shall be blessed" (27:33) – indicates that the blessing was irrevocable and aligned with God's plan. Howe-

ver, due to the narrow scope of this blessing, no additional blessing of equal magnitude could be given to Esau. Instead, he receives a secondary blessing that resembles a curse: he will live by the sword and serve his brother, although he will eventually break free from Jacob's dominion (27:40). This outcome underscores the necessity for a more comprehensive understanding of the blessing, which Isaac will subsequently bestow upon Jacob.

In summary, Rebekah's determination to fulfil the divine prophecy is evident in her strategic planning, which includes employing deception to ensure that Isaac's blessing is rightly conferred upon Jacob.

3.4 Gen 27: Rebekah's Role in the Family

The deceit engineered by Rebekah triggers Esau's rage and his plan to kill Jacob (Gen 27:41). Once more, Rebekah becomes aware of the situation. The narrator's use of the passive form "it was reported to Rebekah" (27:42: וַיִּגֵּד) suggests not divine intervention nor eavesdropping, but rather underscores Rebekah's central and authoritative role within the family. This section of the narrative is structured with a specific rhetorical framework:

- Gen 27:41-42: Introduction of the plot
- Gen 27:42-45: Rebekah informs Jacob and sends him to Laban
- Gen 27:46: **Rebekah complains to Isaac**
- Gen 28:1-5: Isaac's command and blessing of Jacob
- Gen 28:6-9: Esau's reaction by marrying Ishmael's daughter

Rebekah functions as a wise mediator between the men in her family. Initially, she intervenes between the elder and the younger son. Understanding the urgency of the situation, she acts swiftly, employing a series of imperative verbs: "sends," "calls," and "says" (Gen 27:42: וַתִּשְׁלַח וַתִּקְרָא וַתֹּאמֶר). She directly communicates Esau's plan to Jacob, using the particle "behold" to emphasize the immediacy of the threat (27:42: הִנֵּה). Rebekah, as she has done before, urges Jacob once again to heed her voice, emphasizing the urgency of the situation and the need for immediate action by using (1) the temporal adverb "now" (27:43: 2), (עַתָּה) the vocative "my son," (27:43: בְּנִי) and (3) the personal emphasis on the verb of perception "hear my voice" (27:43: שְ�מַע בְּקוֹלִי), followed by a series of verbs of motion: "get up, flee, hide yourself" (27:43: קוּם בְּרַח-לֶךְ). Her language is direct and authoritative, underscoring her urgency and concern for Jacob's safety.

Rebekah's honesty with Jacob is evident as she attributes Esau's wrath to Jacob's deceit: "what you have done to him" (27:45: עָשִׂיתָ לוֹ). She acknowledges that Jacob will face consequences for his actions, just as she will face her own, given that she will never see Jacob again despite her hope to see him return after Esau's anger subsides (27:44-45). Rebekah's role as a mediator continues as she subtly persuades Isaac to send Jacob away to her brother Laban (27:46), by lamenting Esau's choice of Hittite wives, which she presents as a common grievance (26:35).

Isaac, in response to her indirect suggestion, calls Jacob, blesses him, and commands him not to marry a Canaanite woman but to go to Haran (28:1), using another series of imperative verbs: “rise, go, take for yourself” (28:2: קום לך וקח-ך). This part, while certainly reflecting redactional changes, narratively introduces the tranquillity over the conflict, where Isaac’s fatherly role emerges upon both his sons, who obey his orders. (Giuntoli 2013, 148–149)

At the moment of Jacob’s departure, Isaac blesses him once more, this time expanding the blessing to include fruitfulness and multiplication, so that Jacob will become a community of nations and inherit the land promised to Abraham (Gen 28:3–4). This blessing marks a shift from the individualistic perspective of Genesis 27:29, where the focus was on Jacob’s dominance over his brothers and other nations, to a more universal perspective, where Jacob’s lineage is seen as the assembly of nations (Gen 28:3; similarly echoed in 35:11; 48:4).

The narrator then concludes with Esau’s response. Reflecting on Isaac’s blessing and command to Jacob, Esau realizes his father’s disapproval of his Canaanite wives. In an attempt to remedy the situation, Esau marries one of Ishmael’s daughters (28:6–9). However, the narrative focus shifts away from Esau as the plot now centers on Jacob, indicating that Rebekah’s role in the narrative has been fulfilled. Her last mention occurs at the end of Jacob’s cycle when Jacob, before his death, blesses his sons and notes that he was buried with Rebekah in the Cave of Machpelah (49:31). As Quesada (2018, 563) observes, this mention “signals the completion of the foundational phase of the Genesis Ancestor stories”.

In summary, Rebekah, guided by her deep relationship with God and her keen understanding of her family’s dynamics, emerges as a wise and proactive force in God’s plan. Instead of adhering to conventional practices, she discerns and acts upon the deeper, divine intentions, demonstrating her unwavering commitment to the blessings meant for those devoted to life, family, and God.

4. Biblical Echoes

Rebekah is portrayed as a figure of faith, righteousness, and wisdom, whose role as a chosen agent of God is reflected in various typological connections with other biblical figures, particularly Abraham and certain women in the Old Testament. This section will explore these connections by focusing on (a) the call, (b) prayer, and (c) promise and covenant, drawing out the significant parallels between Rebekah and these other figures.

4.1 Abraham

The typological connection between Rebekah and Abraham is profound. This connection is evident in several aspects of their narratives, particularly in their responses to divine calls, their practice of prayer, and their roles in the unfolding of God’s promises and covenant.

Call

The correspondence between God's call to Abraham and Rebekah's response to her circumstances is striking. God's command to Abraham, "Go forth" (לֵךְ-ךָ) from your country, from your relatives, and from your father's house to the land which I will show you" (Gen 12:1), is intertwined with the promise of making Abraham into a great nation. Abraham's obedience is immediate; he departs without hesitation.

In contrast, Rebekah's departure from her home involves a subtle but decisive test of whether she is divinely appointed. This test is encapsulated in the actions of the servant, who, after a prayerful encounter, recognizes Rebekah's hospitality – offering water to both him and his camels – as a sign of God's choice. The servant's prayer and Rebekah's family's recognition of the divine orchestration, as revealed in Gen 24:50: "The matter comes from the Lord," culminates in a blessing: "May you, our sister, become thousands of ten thousands, and may your descendants possess the gate of those who hate them." (24:60) However, the most decisive moment is Rebekah's own declaration, "I will go" (24:58: אֵלֵךְ), which mirrors Abraham's readiness to follow God's call. Rebekah's decision is arguably even greater, as she acts on subtle hints through human agency rather than a direct divine promise, yet she fully embraces the role God has prepared for her.

Prayer

Abraham is portrayed as a righteous man of faith (Gen 15:6), whose relationship with God is marked by constant interaction, not only at his initial call (12:1ff.; 22:1ff.) but also at various stages of covenantal promise (15:1 ff.; 17:1ff.; 18:1ff.). Notably, at the brink of Sodom and Gomorrah's destruction, Abraham intercedes with God on behalf of the people (18:22-33). This intercession is marked by the verb of movement "he approached" (וַיֵּשֶׁבֶת) and the subsequent dialogue "he said" (וַיֹּאמֶר) in Gen 18:23, demonstrating Abraham's proactive engagement with God.

Rebekah, on the other hand, during her pregnancy, also seeks divine guidance due to the struggle within her womb. The narrative uses the phrase "she went to inquire of the Lord" (25:22: וַתֵּלֶךְ לִדְרֹשׁ אֶת־יְהוָה), which parallels Abraham's approach to God but is uniquely profound as it marks a woman's unprecedented direct relationship with God through prayer. Reiss (2004, 95) highlights this moment as a significant display of Rebekah's faith, showing her willingness to confront and seek understanding from God in a manner similar to Abraham.

Promise and Covenant

Abraham is undoubtedly the prototype of God's promise and covenant. His call is directly linked to a promise that serves as the foundation of the covenant, wherein God pledges to make Abraham into a great nation and to bless all peoples through him (Gen 12:2-3). This covenant is later reaffirmed through numerous descendants (13:14-17), the establishment of a formal covenant (15:1-20), and symbolically marked by the change of name and circumcision (17:2; 12-14).

Rebekah, while not the primary recipient of the covenant, plays a crucial role in its continuation. The promise she receives, which emphasizes the covenant's

future through her sons, particularly Jacob (Gen 25:23), mirrors the covenantal blessings given to Abraham. The blessing Rebekah receives from her family (24:60), echoes the covenantal blessing bestowed upon Abraham after the binding of Isaac (22:17b), further solidifying the typological connection between Rebekah and Abraham (Quesada 2018, 561).

4.2 Echoes in the Old Testament

Rebekah's role as a divine agent is reflected in the actions of other women in the Old Testament, who, like her, act in unconventional ways to ensure the continuation of God's plan. Tamar, for instance, secures her rightful place within Judah's lineage by taking bold and unconventional steps, echoing Rebekah's determination to fulfil God's promise.

In Genesis 38, Tamar is initially denied her rightful position as the mother of Judah's heir when Shelah is withheld from her. Understanding the covenantal significance of securing offspring within Judah's line, Tamar disguises herself to ensure her union with Judah. This act, though unconventional, is vital in preserving the line of Judah, much like Rebekah's actions ensure the continuation of the Abrahamic blessing.

Wisdom literature, particularly in the Book of Proverbs, also echoes Rebekah's role by extolling the virtues of a wise wife within the household. Proverbs 19:14 states that "a prudent wife is from the Lord," and other passages highlight how a wise woman brings honour and stability to her household (Prov 11:16; 12:4; 14:1). These proverbs resonate with Rebekah's role in guiding her household and ensuring the fulfilment of God's covenant.

4.3 Use of Rebekah's Episode in the New Testament

Although Rebekah is not mentioned in Jesus' genealogy in the Gospel of Matthew, her story is referenced in the New Testament, particularly in the writings of Paul, who uses Rebekah as a key example in his theological arguments regarding divine election and God's sovereignty.

In Romans 9:10-12, Paul introduces Rebekah as a critical example to illustrate the doctrine of divine election. He emphasizes that God's choice is not based on human actions or merit but on His sovereign will. Paul writes, "Not only that, but Rebekah's children had one and the same father, our father Isaac. Yet before the twins were born or had done anything good or bad – in order that God's purpose in election might stand: not by works but by him who calls – she was told, 'The older will serve the younger.'" (Rom 9:10-12)

Paul's argument centers on the concept that God's choice of Jacob over Esau, declared before their birth and independent of their actions, exemplifies the principle that divine election is rooted in God's mercy rather than human achievement. This is further emphasized when Paul quotes Malachi 1:2-3: "Jacob I loved, but Esau I hated" in Rom 9:13. By invoking Rebekah's story, Paul underscores the theme of God's sovereign will, showing that God's choice operates beyond human

understanding or conventional expectations. Rebekah's role in the narrative becomes a test case for understanding God's providence. Her actions and the divine oracle she received (Gen 25:23) are interpreted by Paul as evidence that God's plan unfolds according to His purposes, not human merit. In this context, Rebekah's story serves as a foundational example of the theological principle that salvation and blessing come from God's grace rather than human effort.

By invoking Rebekah's narrative, Paul deepens the theme of divine providence. Rebekah's decision to support Jacob, despite cultural norms favouring the firstborn, and the prophecy she received regarding her sons, are used by Paul to illustrate how God's purposes often subvert human expectations. This idea aligns with the broader biblical theme that God frequently chooses the unexpected or seemingly weaker individuals to fulfil God's plans – a principle evident not only in figures like Moses but also in Paul himself. Paul acknowledges the power of God's grace, recognizing that he is strong in Christ even when physically weak (2 Cor 12:9-10).

5. Conclusions

Rebekah is portrayed in the biblical narrative as a strong and virtuous woman whose life is deeply intertwined with God's plan. Her significance lies not only in her actions but also in her profound relationship with God, which shapes her decisions and the destiny of her family. This relationship with God first manifests during her pregnancy when she seeks divine guidance and receives a prophetic oracle that defines her role in the unfolding of the Abrahamic covenant.

Throughout the narrative, Rebekah's love for Jacob stands in contrast to Isaac's conditional affection for Esau. Rebekah's love, rooted in the divine prophecy, guides her actions as she orchestrates the transfer of the Abrahamic blessing from Isaac to Jacob. Her willingness to engage in deception is not motivated by self-interest but by her unwavering belief in the prophecy she received, which designated Jacob as the rightful heir to the blessing.

Rebekah's wisdom is evident in her ability to navigate the complex dynamics of her household, mediating between Isaac, Esau, and Jacob to ensure the fulfilment of God's plan. Her actions, though morally ambiguous, are driven by a higher purpose – the continuation of the Abrahamic covenant through the chosen son, Jacob. The narrative does not focus on the morality of her actions in isolation but rather on the broader divine plan that her actions help to realize. In her final role within the narrative, Rebekah's influence ensures that Jacob receives the blessing meant for him, securing his place in the lineage that will lead to the formation of the nation of Israel. Her foresight and determination, though costly – resulting in her separation from Jacob – are essential for the preservation and transmission of the Abrahamic blessing.

Rebekah's story resonates beyond the Genesis narrative, influencing New Testament theology, particularly in Paul's discussion of divine election in Romans 9.

Here, Rebekah's narrative becomes a key example of God's sovereign choice, illustrating that divine favour is not based on human merit but on God's will.

In conclusion, Rebekah is portrayed as a chosen agent of God, whose actions are crucial in the preservation and continuation of the Abrahamic blessing. Her life exemplifies the interplay between divine sovereignty and human agency, demonstrating how individual decisions, guided by faith and divine revelation, contribute to the fulfilment of God's larger plan. Rebekah's legacy, both in the Old Testament and in the theological reflections of the New Testament, underscores her role as a pivotal figure in the biblical story, since through her seeking the Lord, she demonstrates how a human being can discern divine will and thereby become an agent of God's purpose and a bearer of His blessing into the world.

References

- Alter, Robert.** 2011. *The Art of Biblical Narrative*. Revised and Updated Version. New York: Basic Books.
- — —. 1996. *Genesis: Translation and Commentary*. New York: W.W. Norton.
- Davis, Anne K.** 2008. *Israel's Inheritance: Birth right of the Firstborn Son*. CTS Journal, 13, 79–94.
- Eichler, Raanan.** 2019. The Oracle of Rebekah: An Ambiguous Etiology. *Biblica* 100, no. 4:584–593.
- Fass, David E.** 1992. Unbinding Mother Rebekah. *Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought* 41, no. 4:361–376.
- Gianto, Augustinus.** 1998. Mood and Modality in Classical Hebrew. In: S. Izre'el, I. Singer and R. Zadok, eds. *Past Links: Studies in the Languages and Cultures of the Ancient Near*, 183–198. Israel Oriental Studies 18. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Giuntoli, Federico.** 2013. *Genesi 11,27-50,26: Introduzione, traduzione e commento*. Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 1.2. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo.
- Goodnick, Benjamin.** 1995. Rebekah's deceit or Isaac's great test. *Jewish Bible Quarterly* 23:221–228.
- Hamilton, Victor Paul.** 1995. *The Book of Genesis: Chapters 18-50*. The New International Commentary on the Old Testament 2. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Hyman, Ronald.** 2005. Comment on 'The God of Abraham, Rebekah, and Jacob.' *Jewish Bible Quarterly Dor Le Dor* 33, no. 1:61–64.
- Jeansonne, Sharon Pace.** 1990. *The Women of Genesis: From Sarah to Potiphar's Wife*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Joüon, Paul, and Takamitsu Muraoka.** 2006. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Rome: Pontificio Istituto Biblico.
- Longacre, Robert E.** 1992. Discourse perspective on the Hebrew verb: affirmation and restatement. In: Walter R. Bodine, ed. *Linguistics and Biblical Hebrew*, 177–189. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Matalon, Guy.** 2008. Rebekah's Hoax. *Jewish Bible Quarterly* 36, no. 4:243–251.
- Quesada, Jan Jaynes.** 2018. Rebekah: Model Matriarch. *Review & Expositor* 115, no. 4:559–564. <https://doi.org/10.1177/0034637318794372>
- Reiss, Moshe.** 2004. The God of Abraham, Rebekah and Jacob. *Jewish Bible Quarterly* 32, no. 2:91–97.
- Ska, Jean Louis.** 1990. *"Our Fathers Have Told Us": Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*. Rome: Pontificio Istituto Biblico.
- Teugels, Lieve.** 1994. "A Strong Woman, Who Can Find?" A Study of Characterization in Genesis 24, With Some Perspectives on the General Presentation of Isaac and Rebekah in the Genesis Narratives. *Journal for the Study of the Old Testament*, 19, no. 63:89–104.
- Tsybalyuk, Oleg M, and Valery V. Melnik.** 2020. Rediscovering the Ancient Hermeneutic of Rebekah's Character. *HTS Theological Studies* 76, no. 1:1–8. <https://doi.org/10.4102/hts.v76i1.5526>
- Večko, Terezija.** 2014. Ženska v judovskem izročilu. Uspešna po svetopisemsko. *Edinost in dialog* 69, no. 1–2:145–163.
- Zucker, David J.** 2019. Rebekah Redux: The View from Jubilees. *Biblical Theology Bulletin* 49, no. 2:71–81. <https://doi.org/10.1177/0146107919831868>

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 84 (2024) 3, 475—496

Besedilo prejeto/Received:06/2024; sprejeto/Accepted:09/2024

UDK/UDC:27-277-243.32

DOI: 10.34291/BV2024/03/Avsenik

© 2024 Avsenik, CC BY 4.0

Irena Avsenik Nabergoj

Čudežne poti do materinstva: transformacija Hani- nih molitev (1 Sam 1–2) v Marijini hvalnici (Lk 1,46- 55), apokrifu Liber Antiquitatum Biblicarum in Tar- gumu prerokov

*Miraculous Paths to Motherhood: The Transformati-
on of Hannah's Prayers (1 Sam 1–2) in Mary's Hymn
(Lk 1:46-55), the Apocryphon Liber Antiquitatum Bi-
blicarum and the Targum of the Prophets*

Povzetek: Prerok in sodnik Samuel spada med nekaj ključnih osebnosti Stare zaveze, ki jih je Bog v okviru izvoljenega ljudstva Izraela na poseben način poklical za posebne naloge. Samuel končuje obdobje sodnikov, hkrati pa ima ključno vlogo pri vzpostavitvi izraelske monarhije. To pojasnjuje, zakaj Prva Samuelova knjiga posebno pozornost posveča njegovi materi Hani, ki je bila nerodovitna, a je po čudežu spočela in rodila sina Samuela potem, ko je v svetišču Šilo z obljubo, da bo svojega sina posvetila Bogu, goreče molila za milost potomstva. Prispevek raziskuje teme pokorščine, vere in izrazov hvaležnosti v Hanini molitvi za otroka v obliki pripovedi (1 Sam 1,1-28) in v njeni hvalnici v pesniški obliki (1 Sam 2,1-10). Primerjali bomo, kako se ti dve molitvi razlikujeta in kakšno sporočilo v svetopisemskem kontekstu vsebujeta. Raziskali bomo tudi, kako se Hanina hvalnica odraža v drugih besedilih, kot so Marijina hvalnica (Magnificat) v Lukovem evangeliju, poučni apokrif *Liber Antiquitatum Biblicarum* in *Targum prerokov* iz prvega stoletja po Kristusu. Posebna pozornost bo namenjena antitetičnim primerom izražanja poglobljenega sporočila molitve – to je, da Bog povečuje nizke in ponižuje mogočne. Cilj prispevka je ugotoviti, kako navedena besedila z literarnimi in retoričnimi sredstvi (s podobnimi in različnimi poudarki) v specifičnem zgodovinskem kontekstu izražajo skupno vero v Boga – ta je vedno na strani trpečih posameznikov in celotnega ljudstva, ko se k njemu zatekajo s prošnjo za pomoč. Pokazali bomo, kako se Hanina molitev prenaša skozi različne zgodovinske in literarne kontekste, pri čemer izraža univerzalno vero v Boga in Božje odrešenje za trpeče ljudi.

Ključne besede: Hanina nerodovitnost, Hanina molitev za otroka, Hanina zahvalna molitev, Marijina hvalnica, pobiblične predelave, povišanje nizkih in ponižanje ošabnih

Abstract: The prophet and judge Samuel is one of several key figures in the Old Testament who were called by God in a special way for specific tasks within the chosen people of Israel. Samuel concludes the period of the judges and plays a key role in the establishment of the monarchy in Israel. This explains why the book of 1 Samuel pays special attention to his mother Hannah, who was barren but miraculously conceived and bore a son, Samuel, after praying fervently in the sanctuary of Shiloh for the grace of progeny and promising to dedicate her son to God. This paper will examine the obedience, faith and expression of gratitude in Hannah's prayer for a child in narrative form (1 Sam 1:1-28) and in her song of praise in poetic form (1 Sam 2:1-10). We will compare how these two prayers differ and what message they contain in a biblical context. We will also examine how Hannah's song of praise is reflected in other texts, such as Mary's song of praise (Magnificat) in the Gospel of Luke, the uplifting apocryphon *Liber Antiquitatum Biblicarum* and the *Targum of the Prophets* from the first century AD. Particular attention is paid to antithetical examples of the expression of the main message of the prayer, that God glorifies the lowly and humbles the mighty. The aim of this paper is to identify how these texts, in a particular historical context, use literary and rhetorical devices with similar and different emphases to express the common belief in God who is always on the side of suffering individuals and the whole people when they turn to him for help. We will show how Hannah's prayer is transmitted in different historical and literary contexts and expresses universal faith in God and his salvation for suffering people.

Keywords: Hannah's barrenness, Hannah's prayer for the child, Hannah's prayer of thanksgiving, Mary's song of praise, the biblical changes, the exaltation of the lowly and the humiliation of the haughty

1. Uvod

Ko so v 13. ali 12. stoletju pred Kristusom Izraelci prišli na gorsko območje današnjega Izraela, je bilo višavje redko poseljeno.¹ Zaradi visoke stopnje zgodnje umrljivosti je bilo za ohranitev prebivalstva potrebnih veliko rojstev. Smrt je prizadevala vse starostne skupine, zlasti dojenčke, saj jih je več kot tretjina umrla pred petim letom starosti. Preživetje, zdravje in moč otrok so bili še pomembnejši od velikega števila rojstev. Pri starih Izraelcih je dojenje običajno trajalo tri leta (McKeown 2014, 110–111).² Hana je počakala, da je Samuela odstavila, preden ga je izročila

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

² V svoji študiji McKeown opozarja na kontekst Stare zaveze s pregledom starodavnega bližnjevzhodnega ozadja v njegovih kmetijskih, demografskih, gospodarskih, političnih in verskih razsežnostih. Nato se osredotoča na kanonični in teološki kontekst verzov, na katere se natalisti najpogosteje sklicujejo. Sodobni natalistični viri, ki jih analizira, vsebujejo 264 sklicevanj na Staro zavezo; ta zajemajo 27 od 39 kanoničnih knjig (McKeown 2014, 108).

v tempelj (1 Sam 1,22). John McKeown o potrebi po potomstvu med starodavnimi Izraelci v svoji študiji mdr. navaja:

»Približno 80 % ljudi je živel v podeželskih naseljih, ki so temeljila na klanu in so štela manj kot 100 ljudi. Vsaka od teh skupnosti je bila odvisna od majhnega števila žensk v rodni dobi. Zaradi možne nerodovitnosti nekaterih žensk, prezgodnje smrti (zlasti v času poroda) drugih in naključnosti demografskih dogodkov se je takšna majhna skupnost občasno znašla v krizi, če je začasno grozilo, da reprodukcija za preživetje kraja ne bo zadoštovala. V teh okoliščinah bi bilo nepredstavljivo, če bi se ženska odločila, da se bi rojevanju odpovedala.« (McKeown 2014, 112)

Kot v drugih predmodernih kmetijskih družbah so imeli starši od številnih potomcev praktične koristi: od petega leta dalje so pomagali pri opravilih, kot so priprava hrane, vrtnarjenje, nošenje vode, nabiranje lesa in varovanje živine pred plenilci. Hčere so bile v otroštvu ekonomsko navadno enako koristne kot sinovi, ko pa so prišle v najstniška leta, so se skoraj vse poročile in se preselile v gospodinjstvo drugega moškega, kjer so delale. Cena za nevesto (2 Mz 22,16) je bila nadomestilo za očeta in se je spreminjala glede na status (McKeown 2014, 113). Starši so pričakovali, da ko (in če) dosežejo starost, jim bodo otroci pomagali (Prig 23,22). To se odraža v besedilni povezavi med sinovsko dolžnostjo in dolgim življenjem (ter varnostjo posesti) v eni od desetih zapovedi: »Spoštuj svojega očeta in svojo mater, da se podaljšajo tvoji dnevi na zemlji, ki ti jo daje Gospod, tvoj Bog!« (2 Mz 20,12)

Sinovi so zagotavljali kontinuiteto v liniji moških potomcev, kar je bilo pomembno za dedovanje družinske zemlje in za zagotavljanje nadomestne nesmrtnosti očetu prek spomina (1 Mz 48,16). Družina je bila dolžna poskrbeti za pokop staršev na kraju, kjer so živeli predniki (1 Mz 30), ali vsaj za dostojen pokop. S tem so počastili spomin na prednike, pokop pa je bil povezan tudi z vero v posmrtno življenje in druženjem med generacijami. Biti brez otrok je pomenilo ne ohranjati linijo potomcev in 'odrezati' prednike (McKeown 2014, 120). Ženske, ki niso bile rodovitne, a so hrepenele po otroku, so zato pogosto občutile družbeno stigmo, kar je v njih poglobljalo žalost in čustveno stisko.³ Da so se s svojo prošnjo po potomstvu pogosto obračale k Bogu, mdr. na sugestiven način razkrivata Hanina molitev za otroka (1 Sam 1,1-28) in njena zahvalna molitev (1 Sam 2,1-10).⁴

Jeremy Penner svojo študijo *Patterns of Daily Prayer in Second Temple Period Judaism* (2012) začneja z ugotovitvijo, da v judovstvu obstajata dve vrsti molitve: spontana molitev, ki je nastala kot neposredni odziv na dogodke, in formalizirana oblika molitve, ki so jo priredili za molitev skupnosti in ima obredni značaj (2012,

³ Niso vse ženske v Svetem pismu opredeljene izključno z vlogo mater. Čeprav je materinstvo vrednoteno visoko, pa obstajajo primeri, ko so ženske prikazane kot močne in vplivne osebe, ne da bi bile matere. Tako je npr. Debora čaščena zaradi vere, vodstva in poguma, ne pa zaradi vloge matere – v Sod 5 je predstavljena kot mati Izraela. Več o tem v dveh prispevkih avtorice tega članka, ki sta pripravljena za objavo v reviji *Edinost in dialog*.

⁴ Svetopisemski citati so praviloma prevzeti iz SPJ 2024.

1). Dve molitvi Hane, matere preroka Samuela, sta vključeni v Prvo Samuelovo knjigo 1–2. Prva je njena prošnja Bogu za sina. Pojavlja se kot zgledna molitev v obliki individualne prošnje za pomoč pri osebni, izrazito ženskem problemu (1 Sam 1,1–28). Druga molitev je vzklík pobožne zahvale (1 Sam 2,1–10) – kot celota spada v precej veliko kategorijo svetopisemskih psalmov.⁵ Tako prva kot druga Hanina molitev (1 Sam 1–2) uokvirjata teme o Božjih poteh, ki so predstavljene v pripovedi Samuelovih knjig. Meir Bar-Ilan trdi:

»Natančno branje obeh molitev, ki jih pripisujejo Hani, pokaže, da ju ni napisala ista oseba. Druga molitev je bila Hani očitno pripisana zaradi besed ,nerodovitna ženska rodi sedem', čeprav te besede pripisovanja molitve Hani dejansko ne upravičujejo. /.../ Pripisovanje molitev znanim likom, bodisi moškim bodisi ženskim, je v svetopisemski literaturi, apokrifih in talmudski literaturi dobro izpričano.« (2012, 83)

Domnevamo lahko, da sta bili Hanini molitvi spontani in osebni, ne pa obredni. Vendar pa je treba to domnevo preveriti z nadaljnjo analizo. To vključuje podrobnejši primerjalni pregled obeh molitev v širšem svetopisemskem kontekstu – pa tudi njuno postavitev v kontekst drugih svetopisemskih pripovedi o nerodovitnosti in primerjavo z drugimi posameznimi tovrstnimi prošnjami in zahvalami v Svetem pismu. Pri tem bomo upoštevali celotno paleto kontrastnih okoliščin in duhovnih stanj v svetopisemskih molitvah.

Za pripoved o Hani v 1 Sam 1–2, s katero se povezujeta obe molitvi, je značilna motivika nerodovitnosti ter čudežnega spočetja in rojstva, pri čemer je nerodovitnost premagana zaradi Božjega posredovanja. Po iskreni molitvi je Hana rodila sina, ki ga je imenovala Samuel. To motiviko v več različicah najdemo tudi v drugih starozaveznih besedilih: v zgodbi o Sari, ki je v visoki starosti spočela sina Izaka (1 Mz 11,29–30; 16,1–18,15; 21,1–8); o Rebeki, ki je rodila dvojčka Ezava in Jakoba, potem ko je njen mož Izak molil k Bogu, ker ni mogla zanositi (1 Mz 25,20–34; 26,34–27,45); o Raheli, ki je bila sprva nerodovitna, vendar je pozneje rodila dva sina, Jožefa in Benjamina (1 Mz 29,15–30,24); o Samsonovi materi, ki je po angelovem obisku rodila sina Samsona (Sod 13,2–25) idr. Vse te ženske so doživele čudežno spočetje, saj so bile sprva nerodovitne ali so zanosile v visoki starosti. Vsem je skupno, da se jim krivda za njihovo nerodovitnost ne pripisuje – po tem se razlikujejo od drugih, pri katerih nerodovitnost opisana kot kazen za nečisto življenje. V 3 Mz, 20,20–21 na primer beremo: »Če kdo leži s svojo teto, je odgrnil nagoto svojega strica: nosila bosta svoj greh in umrla brez otrok. Če se kdo oženi z ženo svojega brata, je to nečistost; odgrnil je nagoto svojega brata; naj bosta brez

⁵ Ludwig Köhler je v Stari zavezi prepoznal impresivno število molitev: »Če ne uporabljamo preveč strogih meril, lahko v Svetem pismu naštejemo okoli 85 izvirnih molitev, poleg tega je približno 60 celih psalmov in 14 delov psalmov, ki jih lahko imenujemo molitve.« (57, 251, opomba 153) Najčistejša oblika molitve v Svetem pismu in v poznejšem judovstvu so hvalnice, kar je skladno z naravo hebrejskega monoteizma. Zelo pogoste pa so tudi spokorne molitve, ki temeljijo na priznavanju absolutne Božje svetosti in človeške grešnosti. Samo sveti Bog lahko človeka osvobodi njegovih grešnih spon in ga privede v stanje milosti (Skralovnik 2022, 265–291). Pri vseh primerih svetopisemskih molitev pa lahko opazimo »prepoznavanje Božje prisotnosti« kot pglavitno značilnost molitve (Osredkar 2023, 9–20).

otrok.« Podobne primere, ko je nerodovitnost opisana kot kazen za nečistost, najdemo tudi v odlomkih 1 Mz 20,17-18; 2 Sam 6,23; Job 18,19; Iz 14,22; Oz 9,10-18 (prim. Callaway 1986, 16–17; Cook 1999, 11).⁶

Čeprav se človeška rodovitnost pogosto dojema kot blagoslov, Stara zaveza navaja, da je bil rod Kanaana, Hamovega sina, »preklet« (1 Mz 9,25). Pripoved o obsežnem potomstvu in plemenih, ki izhajajo iz Kanaana, ponazarja spoznanje, ki ga bralec pridobi iz prejšnje zgodbe o Kajnu in njegovem obsežnem potomstvu: obsodba ne preprečuje rojstva novih generacij. To se nadaljuje, saj je del človeške narave. Tako rodovitnost in rojevanje novih generacij nista vedno jasna kazalca Božje naklonjenosti. Človek lahko namreč pride v stanje prekletstva kljub svoji rodovitnosti (3 Mz 18,25) (McKeown 2014, 143).

Za razumevanje izvora in razvoja motivov, vključenih v zgodbo o Hani v 1 Sam 1–2, je posebej zanimiva primerjava s pripovedjo o otroštvu v Evangeliju po Luku 1–2 in v dveh zunajbiblijskih virih: v Psevdofilonovem apokrifnem delu *Liber Antiquitatum Biblicarum* in v delu *Targum prerokov*.

2. Hanina molitev za otroka (1 Sam 1,1-28)

John McKeown rodovitnost in potomstvo na starem Bližnjem vzhodu povezuje z blagoslovom in življenjem v blaginji (2014). To še posebej velja za Sveto pismo Stare zaveze. Ko Bog ustvari Adama in Evo, ju blagoslovi: »Bodita rodovitna in množita se, napolnita zemljo in si jo podvrzita; gospodujta ribam v morju in pticam na nebu ter vsem živalim, ki se gibljejo po zemlji!« (1 Mz 1,28) Ko Jakob blagoslavlja svoje sinove v 1 Mz 49, to vključuje blagoslov »prsi in materinega naročja« (v. 25).

V nasprotju s tem je bila nerodovitnost pogosto stigmatizirana in je lahko povzročila čustveno stisko. Dojemali so jo lahko kot kaznovanje ali pomanjkanje Božjega blagoslova (Westermann 1978; Perdue 1997; Meyers 2005; McKeown 2014) in je bila »glavni vir sramu za ženske v svetopisemskem Izraelu« (Olsen 2017, 16).⁷ V svetopisemskih pripovedih pa se nerodovitnost pogosto povezuje tudi z upanjem in vero v Božjo moč ter končno z Božjo milostjo in čudeži.

Ideal številnega potomstva v Svetem pismu Stare zaveze najbolj nazorno kažejo zgodbe o odzivu nerodovitnih žensk na nesrečo nerodovitnosti. V tem pogledu je posebno poveden odlomek iz 1 Sam 1,1-28, ki je sestavljen iz različnih virov in poroča o odzivu pobožne Hane na to stanje. To besedilo je povezano s spočetjem

⁶ Številni obredi na starem Bližnjem vzhodu nerodovitnost pri ženskah opredeljujejo kot prekletstvo, otroke pa kot blagoslov. Ena od hetitskih molitev prosi odsotne bogove: »Pridite v /.../ deželo Hatti. Prinesite s seboj življenje, zdravje, dolga leta, moč razmnoževanja, sinove, hčere, vnuke, pravnuke.« (ANET 1969, 352) Na starem Bližnjem vzhodu je to z eno besedo pomenilo »blaginjo« (Grüneberg 2003, 102), ki je Božji dar.

⁷ O vlogi družine na starem Bližnjem vzhodu govori mdr. monografija *Families in Ancient Israel* (ur. Leo G. Perdue, 1997) v poglavjih: »Družina v zgodnjem Izraelu« (Carol Meyers); »Družina v Izraelu v obdobju prvega templja« (Joseph Blenkinsopp); »Poroka, ločitev in družina v judovstvu drugega templja« (John J. Collins); Izraelska in zgodnja judovska družina« (Leo G. Perdue); »Gospodinjstvo, teologija Stare zaveze in sodobna hermenevtika« (Leo G. Perdue).

in rojstvom Samuela, ki je živel v 11. stoletju pr. Kr. in je v naslednjih desetletjih v zgodovini Izraela imel vodilno vlogo. Samuel v Stari zavezi nastopa v vseh vodstvenih vlogah, ki so bile judovskemu moškemu tistega časa na voljo – v vlogi pastirja, duhovnika, sodnika, preroka in vojskovodje. Njegova največja zasluga pa je bila pomembna vloga pri vzpostavitvi monarhije v Izraelu.

Ker je osebnost Samuela, preroka in tega, ki je mazilil kralje, v primerjavi s drugimi osebnostmi v zgodovini Izraela tako pomembna, se njegovo rojstvo kaže kot dogodek izjemnega pomena. Pripoved nas takoj seznani z glavnimi liki: »Bil je mož iz Ramatajim Cofima, z Efrajimskega pogorja, ime mu je bilo Elkana, sin Jerohama, sinu Elihuja, sinu Tohuja, sinu Cufa, Efrajimec. Imel je dve ženi; eni je bilo ime Hana, drugi je bilo ime Penina. Penina je imela otroke, Hana pa ni imela otrok.« (1 Sam 1,1-2)

Nadaljevanje besedila razkriva Hanino žalost, ker ni bila blagoslovljena z otroki kot njena tekmica Penina. Kljub temu, da je bila Hana nerodovitna, jo je mož Elkana bolj ljubil: »Hani je dal dvojni delež, ker je Hano ljubil (*’āhēb*), čeprav je Gospod zaprl njeno maternico.« (1 Sam 1,5)⁸

V tistem času so v starem Izraelu veliko družino imeli za Božji blagoslov, nerodovitnost pa je bila vir ponižanja in sramote. Penina je to izkoristila – leto za letom je Hano zasmehovala in dražila. Hano je to tako prizadelo, da je jokala in ni jedla (1 Sam 1,6-7). Elkana jo je skušal potolažiti in se je obračal nanjo z vprašanji: »Ana, zakaj jokaš? Zakaj ne ješ? Zakaj je tvoje srce žalostno? Ali ti nisem jaz boljši kot deset sinov?« (1 Sam 1,8) Toda njegove besede je niso potolažile, temveč so njeno žalost le še poglobile. V svoji bridkosti in žalosti se je z molitvijo za otroka obrnila k Bogu, kot govori 1 Sam 1,9-11:

»Ko so se v Šilu najedli in napili, se je Hana vzdignila. Duhovnik Eli je sedel na stolu pri podboju Gospodovega svetišča. Z bridkostjo v duši je molila (*wattitpallēl*) h Gospodu in silno jokala. Naredila je zaobljubo z besedami: »Gospod nad vojskami, če se hočeš ozreti na stisko svoje dekle in se me spomniš in ne pozabiš svoje dekle in daš svoji dekli sina, ga bom darovala Gospodu za vse dni njegovega življenja in britev naj ne pride na njegovo glavo.« (1 Sam 1,9-11)

Svojo molitev je sklenila z zaobljubo, da bo svojega otroka posvetila še pred rojstvom in ga darovala Gospodu za vse dni njegovega življenja. Duhovnik Eli jo je blagoslovil z besedami: »Pojdi v miru! Izraelov Bog naj ti izpolni prošnjo, za katero si ga prosila.« (1 Sam 1,17) Bog je Hanino prošnjo izpolnil: »Elkana je spoznal⁹ svojo ženo Hano in Gospod se je spomnil (*wayyizkērehā*). Po preteku dni je Hana spočela in rodila sina in mu dala ime Samuel, govoreč: 'Od Gospoda sem ga izprosila'.« (1 Sam 1,19-20)

⁸ Iz dejstva, da je mož Elkana Hano ljubil, iz opisa njene močne vere v Boga in njenega ravnanja lahko sklepamo, da spada med »vrle žene«, kot je opisana v Prg 31,10-31 (Palmisano 2023, 51–68).

⁹ V kontekstu Stare zaveze izraz »spoznati« pogosto pomeni »imeti spolni odnos«.

V tem kontekstu se misel, da se je Gospod Hane ‚spomnil‘, nanaša na dejanje, da je Bog Hanino prošnjo upošteval oz. izpolnil. Izkazal ji je svojo milost in ji omogočil, da je spočela in rodila sina, ki mu je dala ime Samuel. Ta dogodek je bil za Hano izjemnega pomena in ga je občutila kot »optimalno molitveno izkušnjo« (Weiss 1990, 30). Leila Bronner meni:

»V celoti gledano Hana izkazuje nenavadno kombinacijo samozavesti in ponižnosti. Po eni strani je v svoji odločenosti, da bo imela otroka, samo-svoja: sama se odpravi v svetišče, potem ko je naredila sceno, da bi izrekla prošnjo, ki se njenemu lastnemu možu zdi izrecno nepotrebna. /.../ Po drugi strani se v svoji molitvi in v odgovoru duhovniku Eliju predstavi kot oseba, ki si zasluži pozornost ne zato, ker je velika v kreposti in moči, ampak ker je iskrena in nesrečna Božja služabnica.« (1999, 37)

Hanina molitev ima univerzalne značilnosti molitve človeka v stiski. Pobožni človek čuti, da otrok ni samoumeven, ampak je dar rodovitnosti v Božjih rokah.

V Stari zavezi imamo še nekaj podobnih primerov žensk, ki niso bile rodovitne, pa so otroka dobile po Božjem posredovanju – Sara, Rebeka, Rahela in Samsonova mati.¹⁰ Najvidnejša razlika med primerom Hane in izkušnjami drugih navedenih žena je v tem, da je samo pri Hani Bog posredoval neposredno, zaradi njene presunljive molitve. Pri drugih nerodovitnih ženskah Bog ni posredoval zaradi njihovih molitev, temveč po svoji odločitvi – skladno z načrtom, da posreduje v dobro skupnosti. Tako v poročilu o obljubi Božje zaveze v 1 Mz 15,1-21 Abraham Boga celo izziva z vprašanjem: »Gospod Bog, kaj mi boš dal, ko odhajam brez otrok in bo dedič moje hiše Damaščan Eliezer?« (1 Mz 15,2) Ko je Abraham že imel sina po Hagari, mu Bog po svoji odločitvi obljubi sina še po Sari (17,16).

Pripoved o nerodovitni Rebeki je posebna v tem, da se v stiski zaradi nerodovitnosti na Boga ne obrača Rebeka, ampak njen mož Izak: »Izak je prosil Gospoda (*wayyēštar*) za svojo ženo, ker je bila nerodovitna. In Gospod ga je uslišal (*wayyēāter*) in žena Rebeka je spočela.« (1 Mz 25,21)

Ker je Rebeka med svojo prvo nosečnostjo doživljala nemir in občutila, da se dvojčka v njenem telesu borita, je nasvet poiskala pri Gospodu. Gospod ji je dal neposredno in osebno razodetje – ne le o njenem trenutnem stanju, ampak tudi o prihodnjih poslanstvih njenih otrok – in ji pretresljivo napovedal:

Dva naroda sta v tvojem telesu,
dvoje ljudstev, rojenih iz tebe, se bo razšlo.
Eno ljudstvo bo močnejše kakor drugo,
starejše bo služilo mlajšemu. (1 Mz 25,22)

V pripovedi o Jakobovi družini v 1 Mz 29,31–30,22, ki opisuje stanje Jakobove ljubljene žene Rahele, prepoznamo več podobnosti s stanjem Elkanajeve žene Hane. Besedilo se začinja z ugotovitvijo:

¹⁰ V Novi zavezi je bila Elizabeta, mati Janeza Krstnika, ki je bila nerodovitna, prav tako že v letih, vendar je Bog čudežno poskrbel za njeno nosečnost (Lk 1,7.13-15).

»Ko je Gospod videl, da je bila Lea osovražena (*šēnû'āh*), jo je storil rodovitno, Rahela pa je ostala nerodovitna. Lea je spočela in rodila sina. Dala mu je ime Ruben. Rekla je namreč: »Gospod se je ozrl na moje ponižanje. Zdaj me bo moj mož ljubil (*ye'ēhābanî 'īšī*). /.../« Rekla je: »Tokrat bom hvalila Gospoda (*'ôdeh 'et-yhwh*).« (1 Mz 29,31-35)

Odlomek se začne z ugotovitvijo, da je bila Lea ,osovražena' (*šēnû'āh*). Ta izraz se ponovi v vrstici 33. Lea torej ni bila samo ,neljubljena' ali ,zapostavljena' – označka, ki jo najdemo v večini prevodov. KJV ta izraz na tem mestu ustrezno dobesedno prevaja s ,*hated*', NRSV pa izvirni izraz omili v ,*unloved*', medtem ko ga v vrstici 33 ustrezno dobesedno prevaja z besedo ,*hated*'. Novi Koehler-Baumgartnerjev hebrejsko-aramejski slovar za glagol *śn'* na tem mestu predlaga pomenski vidik: »ne biti sposoben še naprej prenašati žensko, zmanjšati njen status (not to be able to endure a woman any longer, decrease her status).« (Koehler-Baumgartner 1996, 1339)

Ko je Lea rodila prvega sina, si je od moža obetala obrat iz ,sovraštva' v ,ljubezen'. Tako je poimenovanje njenih štirih sinov tipičen primer ,ljudske etimologije'. Ruben – prvi sin – je poimenovan po ,rešil' ali ,glej, sin'.¹¹ Lea je namreč upala, da si bo s tem rojstvom pridobila moževo ljubezen. Simeon, drugi sin, poimenovan po besedi ,slišal sem',¹² nakazuje Leino upanje, da bo mož njene želje uslišal in se ji približal. Levi, tretji sin, poimenovan po besedi ,pritrjen', izraža njeno upanje, da bo mož ostal zvest njej.¹³ Juda, četrti sin, poimenovan po besedi ,hvala',¹⁴ kaže Leino hvaležnost ob njegovem rojstvu. Ta imena so del ljudske etimologije – ni nujno, da gre dejansko za imena, ki so jih Leini sinovi imeli, vendar pa izražajo Leine želje in njeno upanje ob rojstvu otrok. E. A. Speiser v svojem komentarju etimologijo imen razlaga takole: »Nasploh poimenovanje otroka ni bilo nikoli naključna zadeva /.../. In ker sta bila ime in oseba obravnavana kot medsebojno povezana, so razlage simbolične; korektna, ali verjetna jezikovna izpeljava bi bila zgolj naključna, saj je bila igra z imenom pomembna stvar – aktiologija in ne etimologija.« (1982, 231–232)

Dejanja Boga niso odvisna od človeških premislekov in čustev: ,osovraženo' Leo je napravil rodovitno, ljubljena Rahela pa je ostala nerodovitna. Za Rahelo je bilo to stanje tako boleče, da je rotila svojega moža, naj ji da otrok:

»Ko je Rahela videla, da Jakobu ne rodi otrok, je Rahela zavidala svoji sestri in je rekla Jakobu: »Daj mi otrok, drugače umrem!« Jakob se je razjezil nad Rahelo in rekel: »Sem mar jaz na mestu Boga, ki ti je odrekel sad telesa?« Pa je rekla: »Glej, tu je moja dekla Bilha, pojdi k njej, da rodi na mojih kolenih in po njej tudi jaz dobim otroke.« (1 Mz 30,1-3)

¹¹ Ruben – v Stari zavezi najstarejši Jakobov sin in ime rodu, ki izvira iz njega: iz hebrejskega Reuben, verjetno dobesedno ,Glej, sin' (hebr. velelnik glagola *rā'āh*, ,videl je', in *bēn*, ,sin').

¹² Simeon – iz hebrejščine Šimeon, dobesedno (iz hebr. glagola *šāma'*, ,slišal, poslušal je').

¹³ Levi – svetopisemski sin Jakoba z Leo (iz hebr. glagola *lāwāh*, ,zdržil je').

¹⁴ Juda – svetopisemski sin Jakoba z Leo, tudi ime izraelskega rodu (iz hebr. glagola *yādāh*, ,hvalil je').

Pomenljivo je, da se nerodovitna Rahela v svoji bolečini ne obrača na Boga, ampak na svojega moža Jakoba. Jakob sprejme njen predlog, naj ji potomstvo zagotovi po dekli Bilhi. Ko pa je končno tudi Rahela postala rodovitna in je rodila sina, je rešitev pripisala Bogu, ki se je ‚spomnil‘, jo ‚uslišal‘ – in jo ‚storil rodovitno‘:

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

V besedilu je omenjeno, da se je Rahela zaradi nerodovitnosti počutila osramočena. Čeprav v pripovedi ni izrecno navedeno, da se je z molitvijo obrnila na Boga, je iz poteka dogodkov in besed: »Bog jo je uslišal« razvidno, da je to storila. Rahele je verjela, da ji je rodovitnost in pravo materinstvo po svoji milosti podaril Bog.

Pri celotnem poročilu o tem, kako je Jakob dobil dvanaest sinov, je pomemben poudarek na povezovanju vseh dogodkov s primarnim vzrokom – Bogom. Vsi dogodki, ki so se zgodili, so povezani z Božjo voljo ali Božjim posegom. Prav tako sta poudarjena tudi napetost in rivalstvo med sestrama Rahelo in Leo, ki ju povzroča dejstvo, da sta z Jakobom poročeni obe – a Lea mu rodi več sinov, Rahela pa je dolgo nerodovitna.

Hanina zaobljuba spominja tudi na oznanilo Samsonovi materi, ki jo je Bog prav tako osvobodil nerodovitnosti. Nič ne kaže, da bi Manoah ali njegova žena za otroka molila. Beremo, da se je Manoahu prikazal angel. Pripoved v Sod 13,2-5 se glasi:

»Bil je neki mož iz Core iz Danove rodbine. Ime mu je bilo Manoah. Njegova žena je bila nerodovitna in ni rodila. Ženi se je prikazal Gospodov angel in ji rekel: »Glej, nerodovitna si in nisi rodila. Spočela boš in rodila sina. Zdaj se samo varuj, ne pij vina in opojne pijače in ne jej nič nečistega! Kajti glej, spočela boš in rodila sina. Na njegovo glavo naj ne pride britev, kajti deček bo Božji nazirec od materinega telesa dalje. On bo začel reševati Izraela iz roke Filistejcev.« Žena je odšla in to povedala svojemu možu. Rekla je: »Božji mož je prišel k meni. Njegov videz je bil kakor videz Božjega angela, nad vse častitljiv. Nisem ga vprašala, od kod je, in tudi on mi ni razodel svojega imena. Rekel pa mi je: »Glej, spočela boš in rodila sina. Zdaj torej ne pij vina in opojne pijače in ne jej nič nečistega! Kajti deček bo Božji nazirec od materinega telesa do dneva svoje smrti.« (Sod 13,2-7)

Presenečen je Manoah angela prosil, naj se pojavi znova in potrdi, da bo postal oče: »Prosim, moj Gospod, naj pride Božji mož, ki si ga poslal, zopet k nama ter naju pouči, kaj naj storiva z dečkom, ki se bo rodil.« (Sod 13,8) Zdi se, da sta Manoah in njegova žena v Božjega poslanca in Božjo milost zaupala. Pripoved o epifaniji se konča z Manoahovo prošnjo: »Kako ti je ime? Da te bova lahko počastila, ko se bodo izpolnile tvoje besede.« Toda angel bolj kot na ime glasnika opozarja na veličino dogodka: »Zakaj sprašuješ po mojem imenu? Čudovito je.« (13,17-18) Tako Hanina zaobljuba kot oznanilo Samsonovi materi kažeta, kako je Bog posegel v življenje dveh

žensk, ki sta bili nerodovitni, in jima podaril sinova, ki sta imela v zgodovini Izraela pomembno vlogo. Pripovedi pričata o Božji milosti in skrbi za svoje ljudstvo.

Opazne podobnosti med molitvijo Hane in željami, ki so jih izrazile Sara, Rebe-ka, Rahela in Samsonova mati, kažejo, da ima vsaka od njih travmatično izkušnjo, dokler je nerodovitnosti s prizanesljivostjo do svojega ljudstva ne osvobodi Bog. Toda Hana je edina prosilka, ki moli v svetišču, se Bogu zaobljubi in je od vseh nerodovitnih starozaveznih žena tudi najbolj ponižna. Vztrajala je v svoji veri in molitvi, kar je privedlo do čudeža – rojstva sina Samuela.

Iz tega lahko sklepamo, da je bila v Svetem pismu že zgodaj vzpostavljena povezava med nerodovitnostjo in molitvijo. Nerodovitnost tako postane preizkušnja vere v Boga – in kaže na učinkovitost molitve. »Je vir žalosti, a tudi moči in blagoslovov.« (Bronner 1999, 39) Mary Callaway navaja, da so bili rabini pozorni na združevanje »motiva nerodovitnosti z motivom uslišane molitve /.../ z namenom opozoriti na učinkovitost molitve« (1986, 123).

3. Hanina hvalnica (1 Sam 2,1-10)

Hanina pesem je psalm, v katerem Hana po rojstvu sina Samuela izraža hvalo in zahvalo Božji previdnosti. V času, ko Izrael vstopa v ključno novo obdobje svoje zgodovine z ustanovitvijo kraljevske oblasti po Haninem sinu Samuelu, Hana govori preroško. Kot kaže uvodna vrstica, je psalm uporabljen kot molitev: »Tedaj je Hana molila (*wattitpallēl hannāh*) /.../.« (1 Sam 2,1)¹⁵ Poglavitni pomen pesmi v tem kontekstu je ta, »da je postala model za Magnificat« (Caird in Schroeder 1978, 882). Pesem v 1 Sam 2,1-10 se ne osredotoča posebej na Hanine okoliščine – njen namen je izraziti vero v Boga kot vladarja nad človeškimi usodami. Od večine drugih psalmov se razlikuje po nekaj posebnostih:

- Hanina pesem ni le hvalnica, ampak tudi preroška napoved. Hana v njej govori o prihodnjih dogodkih in Božjem načrtu za Izrael;
- pesem vsebuje močne povezave s pesmijo Device Marije v Lk 1,46-55 (Magnificat). Obe izražata hvaležnost in zaupanje v Božjo previdnost. Nekateri verjamejo, da je Marija Hanino pesem poznala in jo uporabila kot navdih za svojo pesem;
- pesem se izrazito osredotoča na Božjo previdnost in vladavino nad človeškimi usodami. Ta tema, ki je v psalmih sicer pogosta, je v Hanini pesmi še posebej poudarjena;
- Hanina pesem je tesno povezana z njenim materinstvom in vlogo, ki jo je Hana imela pri vzgoji svojega sina Samuela za služenje Bogu;
- vsebuje podobnosti z drugimi deli Svetega pisma, predvsem s Ps 113 in 5 Mz 32.

Komentatorji za razčlenitev zgradbe te pesmi predlagajo različne kriterije, toda vsebina jasno kaže na delitev v štiri kitice: (1) doksologija; (2) svarilo prevzetnim; (3) Božja oblast; (4) zaupanje v prihodnost. Uvodna kitica (1 Sam 2,1-2) izraža duševno in duhovno stanje Marije ob pogledu na Božjo slavo in njegove lastnosti:

¹⁵ Zanimivo je, da so po Ps 72,20 Davidovi psalmi označeni kot ‚molitve‘ (*tēpillôt*).

»Moje srce se raduje v Gospodu,
moj rog je povišan po mojem Gospodu.
Zdaj lahko odprem usta proti svojim sovražnikom,
kajti veseliti se smem tvoje pomoči.
Nihče ni svet kakor Gospod,
kajti nikogar ni razen tebe,
ni skale, kakor je naš Bog.«

V prvi kitici (vrstici 1-2) Hana izraža svojo hvaležnost in veselje v Gospodu. Izpostavlja svojo moč, simbolizirano z ,rogom', in zmago nad svojimi sovražniki, kar se nanaša na njen položaj, ki ga je imela kot nerodovitna ženska.

Zdi se, da v starozavezni Hanini pesmi vir njenega najglobljega veselja ni otrok, temveč Bog, ki je uslišal njeno molitev. Izraz ,moj rog je povišan' se namreč v hebrejski poeziji uporablja v prenesenem pomenu, kakor ob Hanini pesmi ugotavlja Olsen: »Rog se v hebrejski poeziji uporablja metaforično kot posebna značilnost ljudi in drugih živali, zlasti tistih, ki so ,povečane' (*enlarged*), ker jih je Gospod blagoslovil.« (2017, 28) Kot ugotavlja Kyle McCarter, je v nekaterih primerih jasno, da se povzdignjeni rog nanaša prav na potomstvo – od tod možna aluzija na Hano in njenega prvorojenca. Avtor meni:

»Sklepamo lahko, da izraz ,povzdigniti rog' pomeni pomembno izboljšanje stanja, ki vključuje neko vidno razlikovanje; v nekaterih primerih se nanaša zlasti na vzpostavitev trajnega razlikovanja potomstva. Iz tega ne sledi nujno, da je prvotni avtor pesmi v tem odlomku mislil na rojstvo sina, vendar je to povsem mogoče.« (1980, 72)

Z metaforo ,moj rog je povišan' Hana opisuje svoj prehod iz stanja sramote v položaj časti, moči in dostojanstva, ki ga je pridobila z Božjo pomočjo. Pesem je zato izraz Hanine globoke vere in njenega zaupanja v Božjo previdnost.

Ker je Gospod svet, je edinstven in za svoje ljudstvo neomajen vir varnosti. Zato ni skale, ki bi se lahko z njim – kot virom stabilnosti in moči v času stiske – primerjala. Te besede poudarjajo nespremenljivo Božjo naravo in njegovo zmožnost, da zagotovi trdno zavetje in zaščito svojemu ljudstvu (prim. 1 Sam 2,3).

V drugi kitici (v. 3-5) se avtor Hanine pesmi obrača na Izraelove sovražnike. Ti so se veselili poniževanja Izraela, vendar je Bog pokazal svojo moč in usodo ljudi obrnil. Bog pogosto deluje v nasprotju z naravnimi pričakovanji in povzroča presenetljive preobrate:

»Lok močnih se zlomi,
slabotni pa se z močjo opasujejo.
Siti se udinjajo v službo za kruh,
lačni pa delo odlagajo.
Nerodovitna rodi sedemkrat,
mati mnogih otrok pa obnemore.«

Misel »Nerodovitna rodi sedemkrat, / mati mnogih otrok pa obnemore« simbolno poudarja Božjo moč za preobrat življenjskih okoliščin. Misel namiguje na nasprotje med Hano, ki je čudežno rodila Samuela in več drugih otrok, in njeno stalno provokatoriko Penino, ki je otroke že imela, pa vendar njena rodbina v Svetem pismu ni vredna nadaljnje omembe (Olsen 2017, 28). Število sedem v Svetem pismu pogosto simbolizira popolnost ali celovitost – pomeni torej lahko, da je Bog Hanino nerodovitnost povsem preobrnil. Kontrastno nadaljevanje »mati mnogih otrok pa obnemore« pa poudarja, da tudi tisti, ki so bili prej blagoslovljeni s številnimi otroki, lahko doživijo težave. Tako besedilo razkriva, da je Bog tisti, ki nadzoruje življenjske okoliščine – in da lahko preobrne tako blagoslove kot preizkušnje.

Spremembe usode so posledica delovanja pravičnega Boga, ki v vlogi sodnika nagrajuje pravične in kaznuje krivične. Hanina pesem v tem delu hvali Boga, ki spreminja usodo ljudi tako, da ranljivejšim članom družbe zagotovi posebno zaščito, njihove zatiralce pa strmoglaví. Odlomek izraža kontrastne okoliščine mogočnih, bogatih in rodovitnih ter njim nasprotnih – šibkih, revnih in nerodovitnih. Sklicevanje na nerodovitno žensko je edina neposredna vez med Hanino pesmijo in njenim posebnim položajem. Aluzija še pogloblja bralčevo razumevanje Hanine nekdanje stiske – in sedanjega veselja. Njena pripoved spominja na pripovedi drugih žensk, ki so bile v enakih okoliščinah kot ona. V vseh primerih je poudarek na Božjem varstvu za ranljive.

V tretji kitici (1 Sam 2,6-8) je v Hanini pesmi naštetih več posebnih Božjih dejanj, ki spremenijo usodo nasprotnih kategorij likov. V osmi vrstici je interpolirana razlaga o obsegu Božjega delovanja. Besedilo se glasi:

»Gospod jemlje in daje življenje,
vodi v podzemlje in dviga iz njega.
Gospod deli uboštvo in bogastvo,
poniža, pa tudi poviša.
Iz prahu vzdigne ubogega,
iz blata poviša siromaka,
da ju posadi med kneze
in jima odkaže častni sedež.
Kajti Gospodovi so stebri zemlje,
nanje je postavil zemeljski krog.«

Vrstici 6-7 zgornje kitice tvorita seznam antitetičnih vzporednic, ki kontrastno prikazujejo Božje ukrepe za tiste v nasprotnih okoliščinah: samozadostne in ranljive. Vloga teh kontrastnih parov je izražanje resnice, da Bog izvaja svojo oblast nad vsemi človeškimi usodami. Joan Cook pravilno opozarja, da »nasprotja sestavljajo merizem: Božje delovanje zajema celotno življenje, od usmrtnitve do vrnitve v življenje.« (1999, 45) Namen Božjega delovanja je odrešitev ljudi v šibkem položaju (v. 8). Vse Božje lastnosti, vodstvo in dejanja so usmerjeni k temu cilju: »Izjava o cilju imenuje kraj povišanja – prestol, na katerega Bog posadi tiste, ki so bili rešeni iz uboštva.« (Cook 1999, 45) Razlog in cilj povzdigovanja ponižanih, ranljivih

in nemočnih je utemeljen v Božji nadvladi nad vsem stvarstvom.

Ta utemeljitev je razvita v četrti kitici (1 Sam 2,9-10). Tristih v vrstici 9a-b se osredotoča na resnično antitezo: Božjo podporo vernim in nasprotno usodo hudobnih. Vrstica 9c na podlagi izkušenj hudobnih sklepa, da samopotrjevanje ne zagotavlja uspeha: »Ta vrhunska ugotovitev se skozi pesem pojavlja v svarilu pred prevzetnostjo ter v opisih Božjega vodstva in dejanj, ki obračajo usodo.« (Cook 1999, 46) V vrstici 10 so ostro protipostavljene omejitve človeške in Božje moči. »Najvišji bo grmel v nebesih« (v. 10b) v paru z »Gospod bo sodil konec zemlje« (v. 10c): »Merizem znova poudarja univerzalnost Božje nadvlade.« (Cook 1999, 47)

Motiv Božje moči in odrešujoče pravičnosti povezuje začetek in konec pesmi. Glede odziva ljudi na Božjo moč in odrešenje George Caird in John Schroeder ugotavljata: »V vseh časih je veljalo, da je bila zvestoba, ne verska čustva, najpomembnejši dejavnik pobožne Izraelove ljubezni do Gospoda.« (1978, 885) V Hanini pesmi je več oblikovnih in retoričnih značilnosti, ki jasno kažejo na poglobljeno temo pesmi. Ta tema je Božje posredovanje in preobrat usode, ki se odraža v Božjih dejanjih odrešenja v korist tistih, ki so krhki in ranljivi. Dogajanje v svetu dojemati kot »slepi fatum je nebiblično (*unbiblisch*)«. Hana vidi »življenje človeka in Boga vključeno v Boga«. Kjer pa je Bog blizu, »kaos in nesmiselnost izgineta.« (Dietrich 2011, 107)

4. Motivi Hanine hvalnice v Marijini hvalnici (Lk 1,46-55)

Hanina pesem se je zaradi svoje izrazite podobnosti z Magnificatom Nove zaveze pogosto dojemala kot prototip Magnificata, Marijine hvalnice v Lk 1,46-55, ali kot »Magnificat Stare zaveze« (Haupt 1904). Marijina slavlina pesem je znana kot Magnificat, saj se v latinskem prevodu Vulgate začne z Magnificat, kar pomeni 'poveljuje'. Pesem je postavljena v drugačen kontekst kot Hanina pesem – to je v kontekst okoliščin Jezusovega rojstva znotraj Lukove pripovedi o Jezusovem spočetju in rojstvu (Lk 1–2).

Podobno kot v pripovedi o Hani v 1 Sam 1 tudi v Lukovi pripovedi o otroštvu zaplet sledi vzorcu nerodovitne matere na primeru Elizabete. Elizabeta, Marijina teta, »je bila nerodovitna (*steîra*)« (Lk 1,7); isto stanje (hebr. *ʾāqārāh*) je navedeno za Saro v 1 Mz 11,30. Marija ni bila zares nerodovitna, vendar je aluzija na ta tip situacije jasna: njen status neporočene, a zaročene ženske je bil razlog za njeno stanje brez otrok. Podobnost med vlogama Elizabete in Marije je pomembna:

»Obe ženi sta z Božjim posredovanjem rodili sinova, nato pa izpolnili predpisane obrede za uvajanje sinov v svoje skupnosti. Oba sinova sta služila ljudem tako, da sta prenašala Gospodove obljube Izraelu. Oba sinova sta pripomogla k pomembnim spremembam, Janez kot glasnik in Jezus kot ustanovitelj Božjega kraljestva.« (Cook 1999, 97)¹⁶

¹⁶ Za podrobnejšo predstavitev podobnosti in razlik med zgodbo o Hani v 1 Sam 1–2 ter pripovedmi o otroštvu pri Mateju in Luku glej Brown 1977.

Ko je Elizabeta spočela, se je razveselila in rekla: »Tako mi je storil Gospod v dneh, v katerih se je ozrl name, da mi odvzame mojo sramoto pri ljudeh.« (Lk 1,25) Njeno veselje namiguje na veselje Sare, ki je ob Izakovem rojstvu vzkliknila: »Bog mi je pripravil smeh! Kdor bo to slišal, se bo smejal zaradi mene.« (1 Mz 21,6) Ko se je rodil Jožef, je Rahela vzkliknila: »Bog je odvezel mojo sramoto.« (30,23)

V središču naše pozornosti je podobnost odzivov blaženih oseb na Božje posredovanje. Marija ob navzočnosti Elizabete svojo hvaležnost Bogu izrazi s petjem pesmi, znane kot Magnificat (Lk 1,46-55). Njena slavlina pesem je Hanini pesmi podobna v več pogledih. Zaharija po drugi strani svojo hvaležnost Bogu izraža skozi prizmo izraelske zgodovine in tradicije (1,68-79). Elizabeta, ki je dolgo trpela zaradi nerodovitnosti, se Bogu zahvaljuje, da je njeno sramoto odstranil (1,25) – in hkrati sprejme Marijo, ki jo opisuje kot »mater mojega Gospoda«, v svojem domu (1,43).

Marijina hvalnica (Magnificat), ki jo je izrekla v navzočnosti Elizabete, je ena od štirih hvalnic, ohranjenih v Lk 1–2 (vrstice 1,46-55; 1,68-79; 2,14; 2,29-32). Po mnenju Fitzmyerja (1981, 358) je treba upoštevati, da so hvalnice Magnificat, Benedictus in morda Nunc Dimittis izvirale iz starejšega izročila, ki ga je Luka prevzel. Magnificat očitno tesno sledi Hanini pesmi v 1 Sam 2,1-10: skoraj vsak stavek v Magnificatu ima svojo vzporednico v 1 Sam 1,11; 2,1-10 ali drugod v Stari zavezi. Joseph Fitzmyer ugotavlja:

»Tako Marija kot Hana sta ženi, ki hvalita Boga za dejanje, ki ga je storil, ko ju je izbral za materi orodij svojega odrešilnega posredovanja v zgodovini Izraela. Splošni vzorec in namen pesmi sta enaka, številne podrobnosti v Magnificatu pa so odmev tistih, ki jih najdemo v Hanini pesmi.« (1981, 369)

Hanina pesem je bila radostna hvalnica žene, katere dolgo obdobje »trpljenja« brez otrok se je končalo z Božjim odgovorom na njeno molitev (1 Sam 1,11). V Marijinem primeru je bila Elizabeta »napolnjena s Svetim Duhom« (Lk 1,41). Po vseh grških rokopisih in skoraj vseh prevodih je govornica Magnificata Marija. Fitzmyer ugotavlja: »Hvalnica je v najboljšem besedilnem izročilu pripisana Mariji in jo je treba razumeti kot izraz njene hvale Bogu za to, kar se ji je zgodilo.« (1981, 358) Toda pred Marijinim slavospevom je v Lk 1,42-45 Elizabetin blagoslov: »Blagoslovljena ti med ženami in blagoslovljen sad tvojega telesa! ...«

Presenetljive podobnosti med molitvijo Hane v 1 Sam 2,1-10 in Marijino hvalnico v Lk 1,45-56 kličejo k natančnejši analizi Marijine hvalnice. Celotna pesnitev Magnificat v Lk 1,46-56 se glasi:

»Moja duša povelečuje (*megalúnei hē psuchē mou*) Gospoda
in moj duh se raduje (*kai ēgalliasen tò pneûma mou*) v Bogu, mojem
Odrešeniku,
kajti ozrl se je na nizkost svoje dekle (*tês doúlēs autoû*).
glej, odslej me bodo blagrovali vsi rodovi,
kajti velike reči mi je storil Mogočni (*ho dunatós*),

njegovo ime je sveto.
 Njegovo usmiljenje (*tò éleos outoû*) traja iz roda v rod
 njim, ki se ga bojijo.
 Moč je pokazal s svojo roko,
 razkropil je tiste, ki so ošabni v mišljenju svojega srca.
 Mogočne (*dunástas*) je vrgel s prestolov
 in povišal je nizke.
 Lačne je napolnil z dobrotami
 in bogate je odpustil prazne.
 Zavzel se je za svojega služabnika Izraela
 in se spomnil usmiljenja,
 Kakor je govoril našim očetom:
 Abrahamu in njegovemu potomstvu na veke.«

V komentarjih pesem opredeljujejo na različne načine, med drugim kot eshatološko himno, individualno zahvalo in mešano zahvalno himno za narodno odrešitev (Cook 1999, 103). Glagolski vzorec v himni se osredotoča na dejanje. Prva kitica obravnava neposredne okoliščine (v. 46-50), medtem ko druga kitica slavi Božja dejanja in poti v bolj splošnem smislu (v. 51-55). Deset od sedemnajstih stihov se začena s tvornikom.

Besedi ‚nizkost‘ (v. 48) in ‚nizki‘ (v. 52) povezujeta temi obeh kitic. Beseda ‚svoje dekle‘ (v. 48) je v nasprotju z besedo ‚Gospod‘ (v. 46) in Bog (v. 47). Beseda ‚nizki‘ je v nasprotju z besedo ‚mogočni‘ v isti vrstici (v. 52). Beseda ‚mogočni‘ v množini (*dunástas*) v vrstici 52 je povezana z besedo ‚Mogočni‘ (*dunatós*) v vrstici 49. V zaključkih obeh vrstic (v. 50 in 54) tema božjega usmiljenja primarno prejemnico Marijo povezuje z vsemi, ki se bojijo Gospoda.

Marijina hvalnica ima štiri stopnje: preobrat Marijinega stanja iz nizkosti v povišanje (v. 46-49); splošna izjava o Božjem usmiljenju do tistih, ki se ga bojijo (v. 50); navedba preteklih in sedanjih preobratov (v. 51-53); izjava, kako se Izraelu usmiljenje sedaj kaže v izpolnitvi Božje obljube Abrahamu (v. 54-55) (Johnson 1991, 43).

Začetni glagoli določajo ton akcije in zmagoslavne moči, ki preveva pesnitev. Kot v drugih himnah se pesnitev začne z uvodno hvalnico, nato so navedeni razlogi zanjo. Paralelizem *hē psuchē mou // tò pneûma mou* v Lk 1,46 nakazuje, da med ‚mojo dušo‘ in ‚mojim duhom‘ ni razlike. Značilnost paralelizma hebrejske poezije je, da drugi stavek ponovi prvega, s čimer se poudari osnovni sinonimni pomen uporabljenega besedišča. Glagoli tako ustvarjajo vzorce formalnega paralelizma in v dveh sinonimnih stihih napovedujejo temo pesmi.

V vrstici 51 besedilo od slavljenja Božjega usmiljenja preide k potrditvi Božje moči. Sinonimna oblika paralelizma v vrsticah 51b in 52a poudarja dejanja Božje moči, ki zruši prevzetne in mogočne. Antitetični paralelizem v vrsticah 52-53 se nanaša na Božja dejanja proti tistim, ki zatirajo nizke in lačne. Pomen ‚lačnih‘ se zdi razširjen izven dobesednega pomena in vključuje tiste, ki hrepenijo po številnih oblikah polnejšega življenja. Pesnitev se »začne s poudarkom na Mariji kot posa-

meznici, se razširi in vključuje ves Izrael, konča pa se z Abrahamom kot posameznikom. Tako je Marija, najnovejša prejemnica Božjega daru sina, povezana z Abrahamom, prvim prejemnikom Božje obljube o potomstvu.« (Cook 1999, 107)

Če Hanino molitev v 1 Sam 2,1-10, in Marijin Magnificat v Lk 1,46-55 analiziramo natančneje, opazimo, da sta obe himni po svoji osnovni strukturi hvalnici Bogu, ki jima sledi utemeljitev hvalospeva. Obe za to, da bi počastili Gospodovo spremembo usode mogočnih in šibkih (1 Sam 2,4; Lk 1,52), lačnih in sitih (1 Sam 2,4; Lk 1,53), bogatih in revnih (1 Sam 2,7-8; Lk 1,53), uporabljata antitetični paralelizem. Obe govorita o Bogu kot svetem (1 Sam 2,2; Lk 1,49) in obe obsojata prevzetnost (1 Sam 1,3; Lk 1,51).

Poglavitni namen obeh himen je oznaniti, da je človeška ranljivost boleča resničnost, vendar je ljudem, ki zaupajo v Boga, lahko podarjeno čudovito Božje posredovanje. Odrinjene ženske imajo v upanju na preobrat vrednot, ki je značilen za svetopisemski koncept Božjega kraljestva, zelo močan glas.¹⁷ Mesijanska prenova pomeni tudi razvezo in sodbo v samem Izraelu, kar vodi do pojava idealnega, mesijansko prenovljenega Izraela zadnjih dni (Schürmann 1969, 76–77).

5. Hanini molitvi iz 1 Sam 1–2 v apokrifnem delu *Liber Antiquitatum Biblicarum*

Skladno z večinskim mnenjem znanstvene skupnosti je bilo apokrifno delo, v latinskem prevodu ohranjeno pod naslovom *Liber Antiquitatum Biblicarum* (LAB), napisano v hebrejščini v prvem ali drugem stoletju: pred letom 70 ali po njem. Tako hebrejski izvirnik kot njegov grški prevod sta se izgubila (Jacobson 1996, 195–280). LAB je pripovedno poročilo o svetopisemskih dogodkih, ki segajo od Adama do smrti kralja Savla. Delo poudarja osrednjo vlogo Boga v zgodovini odrešenja. Sporočilo, ki ga LAB s predelavo svetopisemskih pripovedi in pesnitev prinaša, je prepričanje, da so vse nesreče, pa tudi vsa zmagoslavja in zmage del Božjega načrta v njegovi previdnosti. Božje vodstvo in zaščita sta na poseben način povezana z moškimi in ženskimi voditelji. LAB ženskam pripisuje »večjo in veliko pomembnejšo vlogo v zgodovini Izraela, kot jim jo pripisuje Sveto pismo« (Van der Horst 1989, 45–46).

Pripoved o Hani iz 1 Sam 1–2 je v LAB preoblikovana in zapisana v poglavjih 49–51. Avtor ženske spoštuje kot modre učiteljice skupnosti. Pripoved o Hani je uvedena z zahtevo ljudstva po idealnem sodniku. Bog ni na strani zmagoslavne

¹⁷ Heinz Schürmann razlaga pomen druge kitice (v. 51-55) s politično-socialnega, mesijanskega in eshatološkega vidika: »Vendar pa tu ne gre za človeško razredno razmišljanje, temveč za resnični vpogled vernika v razodetje, ki z Božjimi očmi vidi dejansko stanje sveta in se zaveda, da mora, če naj bi se pojavil Božji red, Bog stanje sveta spremeniti. Gledano tako je politično-socialno stanje sveta brezupno neurejeno – politično-socialno stanje sveta je ravno nasprotno od tistega, kar je imel Bog v mislih. To lahko popravi le revolucija, ki prihaja od Boga, ali bolje: resničnost, ki prihaja s prihodom Boga. Ta revolucija bo tudi politična revolucija, ki bo obrnila ravnovesje moči. /.../ Mesijanska prenova pomeni tudi razvezo in sodbo v samem Izraelu – in na plano bo prišel idealni, mesijansko prenovljeni Izrael zadnjih dni.« (Schürmann 1969, 76–77)

Penine, temveč na strani ponižne in trpeče Hane. Ko ljudstvo vpraša, katerega od desetih Penininih sinov bo izbralo, Bog odgovori: »Nihče od Penininih sinov ne more vladati ljudstvu, ampak tisti, ki se je rodil iz nerodovitne ženske (*natus de sterili*), ki sem mu jo dal za ženo, bo prerok pred menoj. In ljubil ga bom, kakor sem ljubil Izaka (*Et diligam eum quemadmodum dilexi Isaac*), in njegovo ime bo vedno pred menoj.« Ljudstvo se je odzvalo: »Glejte, morda se je zdaj Bog spomnil na nas (*Ecce nunc forsitan memor fuit nostri Deus*), da bi nas rešil iz rok naših sovražnikov.« (LAB 49,8; Jacobson 1996, 72, 175) Motiva ljubezni in spomina sta v tem delu LAB zelo pomembna.

V LAB avtor Peninino posmehovanje Hani zaradi njene nerodovitnosti razširi tako, da Penina Hano ne le draži, ampak tudi poudarja svojo plodnost kot merilo ljubezni in naklonjenosti. Ta poudarek na rodovitnosti kot merilu ljubezni in vrednosti v družbi Hanino bolečino in občutek manjvrednosti zaradi njene nerodovitnosti še pogloblja. Tako avtor LAB konflikt med Hano in Penino, ki je prikazan v svetopisemskem besedilu, še poglobi.

Po drugi strani pa Hana, ki je opisana kot ,bogaboječa od mladosti', izraža željo po sinu kot priznanju za svojo pravičnost. Izraža prepričanje, da je Bog preveril srca vseh rodov, preden je ustvaril svet, in da je odprtost ali zaprtost maternice odvisna od Božje volje. Hana svojo molitev naslovi neposredno na Boga. Izraža željo, da ne bi odšla praznih rok, in poudarja, da Bog njeno srce in njeno zvestobo pozna od mladosti. Pravi: »Ali nisi, Gospod, preveril srca vseh rodov, preden si ustvaril svet? Katera maternica se zdaj rodi odprta ali umre zaprta, če ti tega ne želiš? Zdaj pa naj se moja molitev danes dvigne pred teboj (*Et nunc ascendat oratio mea in conspectu tuo hodie*), da ne bom odšla od tod praznih rok, kajti ti poznaš moje srce, kako sem hodila pred teboj od dni svoje mladosti.« (LAB 50,4; Jacobson 1996, 72, 175–176) Hanina molitev odraža njeno prepričanje, da je Bog pravičen in da bo njeno zvestobo nagradil z darom, ki si ga najbolj želi – s sinom.

Kot odgovor na Peninino samoprevaro se Hana ne osredotoča na zunanje priznanje v družbi, ki bi ga bila zaradi rodovitnosti deležna, niti ne na ljubezen moža, ki bi jo morda s tem pridobila ali utrdila. Namesto tega se osredotoča na koncept bogastva, ki izvira iz njenega srca. Izraža prepričanje, da pravo bogastvo ni odvisno od števila otrok, temveč od obilja Božje dobre volje. Pravi: »Morda nisem vredna, da bi me poslušali, in Penina me bo v svoji zavisti do mene še bolj zasmehovala, kakor vsak dan pravi: ›Kje je tvoj Bog, v katerega zaupaš?‹ Vem, da ni bogata ženska, ki ima veliko sinov, niti ni revna tista, ki jih ima malo, ampak je bogata tista, ki ima v obilju Božjo dobro voljo.« (LAB 50,5; Jacobson 1996, 72, 176)

Hanina pesem se v LAB 51,3-6 pojavlja v istem kontekstu kot svetopisemska različica po Hanini posvetitvi Samuela v svetišču v Šilu. Ta različica je razširjena v prozni obliki. Njen žanr se bolj ujema z žanrom oporoke kot z zahvalno himno. Hana na začetku vse narode in kraljestva povabi, naj bodo pozorni na njen glas, ker je bilo njenim ustnicam naročeno, naj pojejo hvalnico Gospodu. Hanin nagovor

vsebuje več nauk, ki kažejo na ključne teme, ki so bile za pisatelja prvega stoletja ter za njegovo versko in kulturno okolje pomembne. Gre za teme vodstva Boga za izvoljeno ljudstvo – tako za posameznike kot tudi skupnost – skozi težke čase v zgodovini; sklicevanje na zavezo, ki jo je Bog sklenil s svojim ljudstvom; ter eshatologijo, idejo o končni usodi človeštva ob koncu sveta. Joan Cook navaja:

»Njene besede širijo pomen smrti v most med preteklostjo in prihodnostjo. To je trenutek, ki določa življenje posameznika, ko Gospod sodi hudobneže, jih obsodi na temo in smrt, pravičnim pa izkaže usmiljenje in jih nagradi z lučjo in življenjem. V eshatološkem smislu tema pomeni zapor, medtem ko svetloba pomeni svobodo. Ta tema pa poudarja pomen zvestobe zavezi, ne le za to življenje, temveč tudi za prihodnje. Hkrati pa jasno pokaže, da imajo dostop do znanja o tem, kako živeti pravično, vsi.« (1999, 68)

6. Hanina hvalnica iz 1 Sam 2,1-10 v *Targumu prerokov*

Targum prerokov, standardni aramejski prevod Prerokov, je najverjetneje nastal v Judeji in se je oblikoval več stoletij – z začetkom okoli leta 135 v Palestini. Leto 135 označuje konec druge judovske vojne, ki je bila v judovski zgodovini pomemben dogodek in je na judovsko skupnost in kulturo v tistem času močno vplivala. Pripoved o Hani v tem targumu izhaja iz svetopisemske Hanine zahvalne pesmi (1 Sam 2,1-10), vendar prevajalec to pesem dramatično razširi, da bi jo priredil za skupnost sinagoge iz obdobja po izgnanstvu. Hanina molitev v tem targumu vsebuje obsežne dodatke, hkrati pa na več načinov spreminja poudarke. Najpresemetljivejša sprememba pri poudarku je sprememba žanra iz himne v apokalipso. Joan Cook ugotavlja:

»Pesnitev izraža dva različna časovna načina, ki jo delita na dva dela, v vrstice 1-5 in 6-10. Prvi del je približno dvakrat daljši od drugega. Prvi napoveduje določena obdobja in dogodke v zgodovini Izraela, drugi pa napoveduje in opisuje poslednjo sodbo in njene posledice. Tematsko razširjena pesem konkretizira in razširja obseg Božjega gospodstva. Geografsko se razširi tako, da vključuje Izrael in geheno, časovno pa se razširi tako, da vključuje to in naslednje življenje. /.../« (1999, 79)¹⁸

Dramatično razširjeni vrstici 4-5 vzorcu preobratov v svetopisemski Hanini molitvi sledita le tematsko, pri tem pa se splošni svetopisemski vzorec kontrastov spremeni v vzorec kontrastne usode Izraelovih sovražnikov in usode Izraela. Svetopisemska pesnitev v prvi vrstici uporablja besedo ‚sovražniki‘, targum pa v vrsticah 1-5 omenja Filistejce, asirskega kralja Sanheriba, babilonskega kralja Nebukadnezarja, kraljestva diadohov in Hamanove sinove, Mordohaja in Estero ter Rim.

¹⁸ V tem kontekstu ‚gehena‘ predstavlja kraj, kjer bodo po Božji sodbi kaznovani hudobni. Izvira iz hebrejske zveze *gey' hinnom* kar pomeni ‚dolina jokanja‘. V judovski eshatologiji je gehena postala simbol za kraj Božje kazni. Gl. Ribera 1985.

V *Targumu prerokov* je Hana predstavljena v večplastni vlogi: ne samo kot zvesta žena, ki se veseli svojega materinstva, temveč tudi kot prerokinja. Ne slavi doseženih zmag – napoveduje Božjo vojaško moč in sodbo ter uči o življenju po smrti. Ni aluzij na nerodovitne matere kot posameznice. Pomemben položaj Hane v *Targumu prerokov* odpira vprašanje, ali je judovska skupnost v rimskem času na ženske res gledala kot na učiteljice in prerokinje.

Drugi del Hanine molitve, ki je zapisan v *Targumu prerokov* (vrstice 6-10), se s svetopisemsko Hanino molitvijo ujema bolj kot prvi del. Besedilo iz univerzalne časovne perspektive, značilne za svetopisemsko besedilo, prehaja v eshatološko perspektivo, ki opisuje Božje posredovanje ob koncu časov. V tem kontekstu Bog preobrača blagostanje in moralno usodo ljudi – tako v sedanjosti kot v prihodnosti. Vrstice 6-8 sledijo osnovni strukturi svetopisemskega besedila in ohranjajo antitetične pare, ki poudarjajo Božjo odločenost obrniti usodo hudobnih in pravičnih:

»6. Vse to so mogočna *Gospodova* dela. ki je mogočen na svetu. *On usmrti* in govori tako, da oživi; *on spravi dol v šeo*l in je tudi pripravljen *spraviti gor* v večno življenje. 7. *Gospod dela revne in bogati; ponižuje, pa tudi povzdiguje*.

8. *Uboge dvigne iz prahu, iz gnoja povzdigne uboge*, da jim pomaga prebivati s pravičnimi, *poglavarji sveta*; in jim zapiše *prestole slave*, kajti pred Gospodom se razodevajo dejanja človeških sinov. Za brezbožne je spodaj ustanovil geheno. Pravičnim – tistim, ki delajo po njegovem dobrem okusu – pa je določil svet.

9. Telesa svojih služabnikov, pravičnih, *bo zadržal stran* od gehene. Hudobni pa bodo v geheni hodili v *temi*, da bi se razvedelo, da ni nikogar, v katerem bi bila trdnost, ki bi imel pravico do sodnega dne.« (Sperber 1959, 97)

Targum besedilo izvirnika v luči eshatološke interpretacije Božjega delovanja precej priredi. V vrstici 6 dodaja motiv večnega življenja (Harrington in Saldarini 1987, 106).

Besedilo razširja obseg Božjega delovanja, ki presega zemeljske meje in se razteza v podzemlje za hudobne. Presega tudi časovne meje zgodovine in se razteza v večno življenje za pravične. Usoda pravičnih in krivičnih bo določena na dan poslednje sodbe. Vrstica 8 trdi, da so pravični, ki bodo nagrajeni, revni in ubogi, ki se zanašajo na Božjo ‚dobro voljo‘, medtem ko so zavrženi hudobni tisti, ki se zanašajo na lastno moč.

7. Sklep

Analiza biblične pripovedi o Hanini stiski zaradi nerodovitnosti in njene zahvalne pesmi po čudežnem Božjem posegu v njeno življenje – v dobro Izraela v obdobju pred vzpostavitvijo monarhije (1 Sam 1–2) –, poročilo o Jezusovem otroštvu v

Lukovem evangeliju (Lk 1–2) ter dve priredbi pripovedi o Hani v obdobju rimske vladavine razkrivajo pomembne podobnosti in razlike v prikazovanju okoliščin in vloge osrednjih ženskih likov. Prikazana je interakcija Božje in človeške vzročnosti, ki pa ni v vseh primerih enaka. Hana je pobudnica prošnje na javnem kraju in ob javnem času, svojo prošnjo podkrepi z zaobljubo, da bo sina vrnila Gospodu – in ob pravem času svojo zaobljubo tudi izpolni.

Po Lukovem evangeliju vsi dogodki, povezani z Jezusovim spočetjem, rojstvom in otroštvom, izvirajo neposredno iz Božje volje in delovanja – Jezusova mati Marija pa je predstavljena kot skromna ženska, ki Božjo voljo sprejema v vlogi ponižne ‚Gospodove dekle‘.

V nasprotju s tekmovalnostjo, ki jo med Hano in Penino opazimo v 1 Sam, Lukova pripoved o Jezusovem otroštvu poudarja sodelovanje in medsebojno podporo med Marijo in Elizabeto. V poznejših priredbah Hanine pripovedi se medtem tema nerodovitnosti nekoliko preoblikuje. Izpostavljeno je dostojanstvo Hane kot ženske, ki v svoji stiski zaupa v Boga in ima pogum, da se s prošnjo obrne nanj. Hana je prikazana kot močna mati, ki ima do svojega otroka poseben odnos – kar je povezano z njegovo vlogo v skupnosti izraelskega ljudstva.

Oba biblična modela matere, ki ji je Bog dodelil posebno poslanstvo (1 Sam 1–2 in Lk 1–2), izražata prepričanje, da zgodovino izvoljenega ljudstva usmerja Bog – in za svoj odrešilni načrt svobodno izbira sodelavce med ponižnimi služabniki in služabnicami. Toda svetopisemska Hana, ki z Božjo pomočjo išče izboljšanje svojega položaja v družini in svetišču v Šilu, se od Marije v Lukovi pripovedi o Jezusovem spočetju, rojstvu in otroštvu razlikuje. Lukova pripoved namreč izraža prepričanje, da je novoustanovljeno nebeško kraljestvo neločljivo povezano s posebnim statusom Izraela med vsemi narodi, kar omogoča odrešitev vseh ljudstev.

V LAB se Božje delovanje iz omejene časovnosti razširi v neskončnost večnosti, ki je povezana z napovedjo končne sodbe nad nepravičnimi vladarji in njihovimi žrtvami. V ozadju je očitno zatiranje ljudi pod rimsko vladavino, ki je ponujala malo možnosti za nagrade v tem življenju. V *Targumu prerokov* pa prevajalec biblično besedilo o Hanini pripovedi dramatično razširi, da bi vključil prejšnje odrešilne Božje posege v zgodovino Izraela. Tako se v ospredje postavlja motiv spomina na pretekle dogodke, ki so postavljeni v širšo perspektivo univerzalne zgodovine odrešenja.

Vse štiri dokumente povezuje osrednja tema – vera v Božjo moč, sočutje in pravičnost. Ta tema, ki ošabne vladarje že v osnovi zavrača, povzdiguje pa uboge in zatirane, sodobne bralce morda nagovarja najbolj sugestivno. Vabi jih, naj pripovedujejo pripoved o Hani, da bi opozorili na sodobne razmere zatiranja žensk in drugih ranljivih skupin v družbi. S tem bi lahko prispevali k preoblikovanju zgodovinskega toka iz sužnosti vseh vrst v svobodo Božjih otrok.

Hana, kot jo poznamo iz Svetega pisma, je simbol pogumne ženske, ki se v svoji stiski obrne na Boga in svojo obljubo zvesto izpolni. Vendar pa Marija, Jezusova mati, to vlogo preseže. Izbrana je bila za Božjo mater – ne na podlagi svoje lastne pobude, temveč Božje odločitve. S ponižnostjo sprejme svoje posebno poslanstvo

kot Božja mati, obenem pa ponudi podporo tudi svoji sorodnici Elizabeti, ki je že v letih. Marijin obisk pri Elizabeti je tako lahko razumljen kot posebno znamenje solidarnosti.

V času rimske dobe je judovska skupnost Hanino pripoved iz 1 Sam 1–2 aktualizirala in jo vključila v svojo življenjsko strukturo ter pričakovanja o mesiji in eshatoloških časih. Hana, kot jo predstavlja LAB, je učiteljica, ki ljudem kaže, kako živeti, in jih spodbuja, naj se zanašajo na nagrado po smrti. Hana, kot jo predstavlja *Targum prerokov*, utrjuje vero v nespremenljivo Božjo dobroto, ki podpira vse zveste. Vsaka različica Hanine zgodbe in njene zahvalne molitve na svoj edinstveni način prenaša sporočilo, ki je temeljnega pomena za vsakega posameznika – poudarja pomen vere v Božjo pomoč, sočutja do ubogih in zatiranih ter pravičnosti, ki zavrača ošabne vladarje. Te teme so v današnjem času, ko se soočamo z različnimi oblikami sužnosti in zatiranja ter si prizadevamo za svobodo in pravičnost, še posebej aktualne.

Kratice

ANET – Pritchard 1969 [*Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*].

KJV – *King James Version: The Authorized English Bible* (1611–1769).

LAB – Jacobsen 1996 [*Liber Antiquitatum Biblicarum*].

NRSV – *New Revised Standard Version* (1989).

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

Reference

- Bar-Ilan, Meir.** 2018. Prayers by Women. V: *Some Jewish Women in Antiquity*, 78–113. Atlanta, GA: Scholars Press.
- Bronner, Leila Leah.** 1999. Hannah's Prayer: Rabbinic Ambivalence. *Shofar* 17, št. 2:36–48. <https://doi.org/10.1353/sho.1999.0103>
- Caird, George B., in John C. Schroeder.** 1978. *The First Book of Samuel*. The Interpreter's Bible 2. Nashville: Abingdon.
- Callaway, Mary.** 1986. *Sing, O Barren One: A Study in Comparative Midrash*. Atlanta, GA: Scholars Press.
- Cook, Joan E.** 1999. *Hannah's Desire, God's Design: Early Interpretation of the Story of Hannah*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Dietrich, Walter.** 2011. *Samuel: 1 Sam 1–12*. Biblischer Kommentar: Altes Testament viii/1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft.
- Fitzmyer Joseph A.** 1981. *The Gospel According to Luke (I–IX): Introduction, Translation, and Notes*. The Anchor Bible 28. Garden City: Doubleday.
- Grüneberg, Keith N.** 2003. *Blessing: Biblical Meaning and Pastoral Practice*. Cambridge: Grove Books.
- Harrington, Daniel J, in Anthony J. Saldarini.** 1987. *Targum Jonathan of the Former Prophets: Introduction, Translation and Notes*. The Aramaic Bible: The Targums 10. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Haupt, Paul.** 1904. The Prototype of the Magnificat. *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 58, št. 3:617–632.
- Horst, Peter Willem van der.** 1989. Portraits of Women in Pseudo-Philo. *Journal of the Study of Pseudepigrapha* 5:29–46. <https://doi.org/10.1177/095182078900300503>
- Jacobson, Howard.** 1996. *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum: With Latin Text and English Translation*. Köln: Brill.

- Koehler, Ludwig, in Walter Baumgartner.** 1996. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Zv. 3. Köln: Brill.
- Köhler, Ludwig.** 1957. *Old Testament Theology*. Prevedel A. S. Todd. Philadelphia: The Westminster Press.
- McCarter, P. Kyle Jr.** 1980. *I Samuel: A New Translation with Introduction, Notes & Commentary*. The Anchor Bible 8. Garden City: Doubleday.
- McKeown, John.** 2014. The Old Testament Context. V: *God's Babies: Natalism and Bible Interpretation in Modern America*, 109–144. Cambridge: Open Book Publishers.
- Meyers, Carol, ur.** 2000. *Women in Scripture: A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament*. Cambridge: William B. Eerdmans.
- Olsen, Steven L.** 2017. Birth and Calling of the Prophet Samuel: A Literary Reading of the Biblical Text. *BYU Studies Quarterly* 56, št. 1:7–44.
- Osredkar, Mari Jože.** Molitev kot izraz prepoznavanja Božje prisotnosti. *Bogoslovni vestnik* 83, št. 1:9–20. <https://doi.org/10.34291/bv2023/01/osredkar>
- Palmisano, Maria Carmela.** 2023. Rut: ritratto di 'una donna di valore' straniera nel canone ebraico. *Edinost in dialog* 78, št. 2:51–68. <https://doi.org/10.34291/edinost/78/02/palmisano>
- Penner, Jeremy.** 2012. *Patterns of Daily Prayer in the Second Temple Period Judaism*. Studies on the Texts of the Desert of Judah 104. Boston: Brill.
- Perdue, Leo G.** 1997. *Families in Ancient Israel*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Pritchard, James B., ur.** 1996. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 3. izdaja. Princeton: Princeton University Press.
- Ribera, Josep.** 1985. The Image of the Prophet in the Light of the Targum Jonathan and Jewish Literature in the Post-Biblical Period. V: *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*. Zv. A, *The Period of the Bible*, 127–134. Jeruzalem: World Union of Jewish Studies.
- Schürmann, Heinz.** 1969. *Das Lukasevangelium: Erster Teil*. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 3. Dunaj: Herder.
- Skrlovnik, Samo.** 2022. Tobit's Penitential Prayer. *Edinost in dialog* 77, št. 2:265–291. <https://doi.org/10.34291/edinost/77/02/skrlovnik>
- Speiser, E. A.** 1982. *Genesis: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 1. Garden City: Doubleday.
- Sperber, Alexander.** 1959. *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts*. Zv. 2, *The Former Prophets according to Targum Jonathan*. Leiden: Brill.
- Sveto pismo: Stara in Nova zaveza.** 2024. Jeruzalemska izdaja. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca; Založba Družina.
- Weiss, Avraham.** 1990. *Women at Prayer: A Halakhic Analysis of Women's Prayer Groups*. Hoboken: Ktav.
- Westermann, Claus.** 1978. *Blessing in the Bible and the Life of the Church*. Prevedel Keith Crim. Philadelphia, PA: Fortress Press.

Maria Carmela Palmisano

Abigàil nel contesto letterario di 1 Sam 25: mediatrice di sentimenti di vita

*Abigail in the Literary Context of 1 Sam 25:
Mediator of Feelings of Life*

*Abigájila v literarnem kontekstu 1 Sam 25:
pospeševalka čustev življenja*

Riassunto: L'articolo presenta i risultati della ricerca sulla forza dei sentimenti e lo status delle figure femminili nei differenti generi letterari dell'AT con particolare riferimento alla figura di Abigàil nel contesto letterario di 1 Sam 25. L'analisi del testo biblico nell'originale ebraico e nelle traduzioni antiche e moderne ha consentito di mettere in luce la dinamica dei sentimenti presenti nei tre protagonisti: Nabal, Davide e Abigàil. Inoltre si è focalizzato in modo particolare il ruolo di Abigàil nel favorire l'emergere di sentimenti di vita e nel trasformare i sentimenti di vendetta del protagonista principale, Davide. L'articolo accorda particolare attenzione all'uso del vocabolario impiegato nel testo ebraico nell'espressione dei sentimenti considerati.

Parole chiave: Abigàil, Nabal, Davide, giustizia, pace, cuore, volto, serenità

Abstract: The article presents the results of research on the strength of feelings and the status of female figures in the different literary genres of the Old Testament with particular reference to the figure of Abigail in the literary context of 1 Sam 25. The analysis of the biblical text in the original Hebrew and in ancient and modern translations has allowed us to highlight the dynamics of feelings present in the three protagonists: Nabal, David and Abigail. In addition, particular attention has been paid to the role of Abigail in promoting the emergence of feelings of life and in transforming the feelings of revenge of the main protagonist, David. The article pays particular attention to the use of the vocabulary employed in the Hebrew text in the expression of the feelings considered.

Keywords: Abigail, Nabal, David, justice, peace, heart, face, serenity

Povzetek: Članek predstavlja rezultate raziskave o moči čustev in čutenja ter o statusu ženskih figur v različnih literarnih zvrsteh Stare zaveze s posebnim poudarkom na liku Abigájile v literarnem kontekstu 1 Sam 25. Analiza svetopisemske-

ga besedila v hebrejskem izvirniku ter v starodavnih in sodobnih prevodih je omogočila izpostaviti dinamiko čutenja treh protagonistov: Nabala, Davida in Abigájile. Poleg tega je bil poseben poudarek namenjen Abigájilini vlogi pri spodbujanju porajanja življenjskih občutkov in transformaciji čustev maščevanja glavnega protagonista Davida. Članek namenja posebno pozornost uporabi besedišča, uporabljenega v hebrejskem besedilu pri izražanju obravnavanih občutkov in čutenja.

Ključne besede: Abigájila, Nabal, David, pravičnost, mir, srce, obličje, vedrina

1. Introduzione¹

L'articolo rappresenta un contributo allo studio delle figure femminili dell'AT, facendo riferimento ai sentimenti da esse vissuti ed espressi tenendo conto in particolare dei generi letterari dei passi studiati.² In questo ambito della ricerca, il nostro intento è quello prendere in esame la figura di Abigàil in 1 Sam 25 nel contesto di 1 Sam e del tema della successione davidica. Considereremo, con un approccio sincronico al testo, le caratteristiche della figura di Abigàil, in particolare i suoi gesti e le sue parole nei confronti di Davide nel momento in cui questi è in preda a sentimenti di ira, desiderio di violenza e vendetta. La figura di Abigàil appare di particolare interesse come agente di trasformazione dei sentimenti di Davide in un momento per lei di pericolo familiare, durante il quale mette in atto un particolare modo di agire ed un lungo discorso persuasivo (1 Sam 25,24-31).

Facciamo osservare che negli anni più recenti sono apparsi numerosi studi su 1 Sam 25 che affrontano diversi aspetti del testo e mettono in luce particolarmente i tratti sapienziali ed alcuni elementi profetici di questa figura femminile.

2. Il contesto di 1 Sam 25 nel libro

1 Sam 25 è situato nella sezione di 1 Sam 21–28 (Massimo Gargiulo 2016, 216), dove si intrecciano due tematiche: quella del cercare e quella del trovare espresse in generi letterari differenti (testi narrativi e testi storici) che indicano la complessità del processo redazionale di questa parte del libro.³ La prima tematica è la ricerca di Davide da parte di Saul, che è anche la tematica dominante; essa

¹ Il presente articolo è stato preparato nell'ambito del progetto di ricerca «J6 50212 Moč čustev in status ženskih likov v različnih literarnih žanrih Stare zaveze (La forza dei sentimenti e lo status delle figure femminili nei differenti generi letterari dell'AT)», cofinanziato dall'Agenzia pubblica per il lavoro di ricerca e innovazione della Repubblica di Slovenia (ARIS).

² «In 1 Sam 23,19-29; 24; 25; 26 abbiamo una serie di narrazioni indipendenti, mentre in 1 Sam 27 - 2 Sam 5 abbiamo un racconto storico continuato», cfr. Alexander Rofé (2011, 174); anche Tony W. Cartledge (2001).

³ Sull'aspetto redazionale di questa parte del libro, con la proposta di un'articolazione un po' differente, cfr. Rofé (2011, 96) «Il tema della fuga e della ricerca di Davide iniziato in 19,11-17 e concluso in 27,1-4 è utilizzato dal redattore per dare coerenza narrativa a storie di origini diverse, come è il caso dei rac-

diventa in alcuni capitoli racconto di come Davide «trova» Saul e gli risparmia la vita in quanto consacrato del Signore (1 Sam 24; 26). Il fatto che Davide abbia risparmiato la vita a Saul, pur avendolo trovato, in 1 Sam 24 e in 26, diventa un segno e una promessa di come Dio proteggerà la vita di Davide dai suoi nemici durante tutto il suo regno.

L'incontro di Davide con Nabal e Abigàil in 1 Sam 25 fa parte della sezione più ampia di 1 Sam 21,2–28,2 dove Davide è presentato come un *apiru* (bandito preso la corte di Saul che conduce una vita da fuggiasco come indica il termine accademico con riferimento ad un preciso modello letterario) e come un personaggio complesso: da un lato egli è il pio Israelita che rispetta il popolo ed il suo Dio; dall'altro è il *felix* (Gargiulo 2016, 217) in quanto a lui il cielo destina eventi favorevoli, anche se il protagonista non è del tutto esente da aspetti sinistri. Tutto ciò tende a scagionare Davide da qualsiasi accusa sulle modalità con le quali succede al trono, pur non essendo erede legittimo. Tra i tratti più significativi della sua personalità vi è quello di volgere a suo favore gli affetti intimi di quanti entrano in contatto con lui (prima di Giònata, quindi di Mical e in 1 Sam 25 di Abigàil). Le due donne diventano sue mogli ed in questi testi possiamo leggere elementi che anticipano il definitivo peccato di Davide legato agli affetti altrui, soprattutto quello con Betsabea (2 Sam 11). Indagheremo il particolare ruolo svolto da Abigàil in questo ambito dei sentimenti dei protagonisti.

1 Sam 25 presenta uno stile e numerose caratteristiche sapienziali, mostrando Davide non più come un fuggiasco (1 Sam 24; 26) ma come un discepolo della sapienza, in quanto si lascia istruire dall'insegnamento di Abigàil e, per suo mezzo, dalla sapienza divina.⁴

3. Analisi del testo

Se ci soffermiamo ad analizzare il testo, possiamo articolare il capitolo in tre sezioni (vv. 1-13.14-35.36-44). La prima ai vv. 1-13 che descrive l'attività di Davide dopo la morte di Samuele, comprendendo la discesa al deserto di Paran (v. 1), la descrizione dei due protagonisti del racconto successivo (vv. 2-3): Nabal e Abigàil, in forma di antitesi (l'uno stolto, folle, di cattive maniere e la moglie, bella, gentile e sapiente);⁵ l'iniziativa di Davide di mandare i servi da Nabal (vv. 4-13), che si trovava alla tosatura del bestiame, chiedendo con grande attenzione che sia offerto

conti di 1 Sam 23, o non sempre aventi per soggetto il tema della fuga di Davide, come 1 Sam 25 e 1 Sam 24 e 26», cfr. anche nota 87 (Rofé 2011, 96).

⁴ Su questo particolare tema sapienziale recentemente studiato, cfr. Sarah Schwartz (2023, 1–23) che presenta un'accurata analisi dei motivi sapienziali presenti nel passo; sugli elementi sapienziali di 1 Sam 25, cfr. Ellen J., van Wolde (2002, 355–375); Ken Mulzac (2003, 45–53); Amy Smith Carman (2015, 47–60); Noam Zion, e David J. Zucker (2021, 263–272).

⁵ Secondo l'etimologia, il nome ebraico Nabal (*näbäl*) deriva dall'aggettivo: «folle», mentre Abigàil (*äbigä'yil*) significa «mio padre è gioia» o similmente «gioia del padre»; cfr. Robert B. Bergen (1996, 246); Mulzac (2003, 46); si può inoltre osservare che, mentre il primo nome indica una qualità negativa, il secondo esprime identità e relazione, due elementi fondamentali per la definizione della persona.

loro per Davide qualcosa dei suoi beni in cambio della sorveglianza offerta dai suoi uomini sulle proprietà di Nabal, cui segue la risposta negativa e sprezzante di quest'ultimo quindi la decisione di Davide di ucciderlo. La seconda sezione tra i vv. 14-35 narra la reazione completamente antitetica di Abigail rispetto a quella del marito che comprende la sua attività (ai vv. 14-19) di preparare vivande per i servi di Davide ed il lungo discorso (vv. 20-34)⁶ mediante il quale riesce a dissuaderlo dall'intento di uccidere Nabal e i suoi uomini; la seconda sezione si conclude facendo riferimento ai doni preparati per Davide ed i suoi servi ricevuti dalle mani di Abigail (v. 35). La terza sezione, tra i vv. 36-44, contiene la conclusione della narrazione con la descrizione della festa, della malattia e della morte di Nabal (36-38), quindi con il matrimonio di Davide e Abigail che crea un nesso con 2 Sam 11, il peccato di Davide e la morte di Uria.⁷

3.1 L'atteggiamento di Davide verso Nabal e la risposta di Nabal

1 Sam 25 inizia con la notizia della morte di Samuele, profeta, che aveva unto come re sia Saul, sia Davide. L'informazione del v. 1a non offre solo una cornice storico-geografica agli eventi descritti successivamente, ma dà al lettore la possibilità di chiedersi come proseguirà l'attività profetica dopo la morte di Samuele ed è in questo contesto che con stupore osserviamo che sarà Abigail non solo a svolgere, particolarmente verso Davide, il ruolo della donna buona, bella e saggia (*śēkel*) utilizzando un vocabolario sapienziale, ma anche a presentare, nel suo discorso, elementi tipici dei discorsi profetici.

La presentazione per antitesi di Nabal e Abigail introduce il lettore al momento successivo dell'azione di Davide quando, informato sulla tosatura delle greggi del ricco Nabal, manda i suoi servi, che hanno custodito i beni di lui a riscuotere una parte mentre viene sottolineato che il tempo per questo dono è propizio e Nabal è contento a motivo della tosatura delle greggi. Il lettore è colpito dalla delicatezza delle parole dei servi di Davide, dal loro insistente parlare di pace (la radice in forma verbale e sostantivale compare ben quattro volte tra i vv. 5-6), dalla loro mitezza, anche dopo aver trasmesso il messaggio di Davide, rimanendo in attesa della risposta di Nabal (alla fine del v. 9). Inoltre Davide utilizza alcune tecniche retoriche quali la *captatio benevolentiae*, definendo Nabal nel suo parlare ai servi con il titolo di «mio fratello» (v. 6) e riservando a sé stesso il titolo di figlio di Nabal «il tuo figlio Davide» (v. 8).⁸

Di ben altro tono è la risposta di Nabal a Davide, negativa, sprezzante e offen-

⁶ Il discorso di Abigail è tra i più lunghi fatti da una donna nella Bibbia.

⁷ Le proposte di articolazione del testo sono varie; per es. David G. Firth (2009, 266–272) individua quattro unità: 1: la morte di Samuele (25,1a); 2: Davide si prepara ad uccidere Nabal (1b-13); l'intervento di Abigail (14-35); la morte di Nabal e il matrimonio di Davide (36-44); Bergen (1996, 243) divide il testo in due unità: la notizia della morte di Samuele (25,1) e la narrazione di come Dio impedisce a Davide di commettere peccato contro Nabal (2-44).

⁸ Il discorso di Davide, molto ben curato, richiama alla mente alcuni discorsi costruiti secondo le norme della retorica classica, ai quali può essere accostato ad es. quello di Giuda a Giuseppe in Gen 44,18-34 (vv. 18-19).

siva. Anche il titolo attribuitogli: «figlio di Jesse» (collegato, nella storia d'Israele, ad un titolo messianico) sembra volerlo discreditarlo. Nella seconda parte della sua risposta ai tosatori (vv. 10-11), il disprezzo diventa ancora più visibile e ricorda il tono dell'apologo di Iotam in cui si afferma l'inutilità della rinuncia ad un bene prezioso per una finalità inconsistente e vuota (Gdc 9,9.11.13).

La risposta sembra giustificare l'ira di Davide che invita i suoi servi ad impugnare le armi, ed egli stesso intraprende un'azione violenta e di vendetta verso i maschi della famiglia di Nabal, persone che tuttavia non sembrano avere responsabilità nella risposta di Nabal. In questo momento avvertiamo il verificarsi di una prima grande trasformazione dei sentimenti in Davide: dalla gentilezza iniziale e dalla *captatio benevolentiae* alla violenza e al desiderio di vendetta.

3.2 L'intervento decisivo di Abigail (vv. 14-34)

Al momento della massima tensione narrativa, quando ci si attende ormai solo la messa in atto della risposta annunciata da Davide, l'entrata in scena di Abigail, espressa in ebraico da un avversativo (*liyaḡibā'alaw* - «ma ad Abigail») apre una prospettiva completamente diversa. La moglie di Nabal si presenta, come era stata ritratta al v. 3, come saggia e buona ma anche decisa e veloce nel mettersi «al posto giusto» nella relazione tra il marito e Davide. Tre tratti la distinguono: l'ascolto dei suoi servi (vv. 14-17), la veloce preparazione dei cibi per i servi di Davide (vv. 18-19) e le sue parole (vv. 24-31).

La Bibbia parla di frequente dei servi in modo positivo, anzi, si potrebbe dire che in situazioni di conflitto, tensione e anche stallo dell'azione, sono proprio i servi a sbloccare le relazioni. Così avviene in 1 Re 5,13-15 al momento della guarigione di Naaman il Siro (cfr. anche in 5,3). Anche in questo momento Abigail (vv. 14-17) mostra ascolto per la parola riferitale dal servo sul comportamento stolto del marito Nabal. Le parole del servo sono vere, riportano fedelmente l'accaduto, descrivendo il pericolo che incombe sulla casa del suo padrone ed invitano la padrona a riflettere sul da farsi. L'ascolto del servo consente ad Abigail di comprendere velocemente come intervenire. Insieme all'ascolto del servo osserviamo la prudenza della donna nel non rivelare il proprio progetto al marito ma solo ai servi, suoi collaboratori (v. 19).

Il secondo tratto consiste nel preparare cibi in abbondanza per i servi di Davide. Si tratta di un'attività veloce, efficace e generosa accompagnata da prudenza e silenzio verso il marito. Il suo tempestivo e generoso agire ricorda l'agire di altre donne, come Rebecca (Gen 24,18-20) o Rut (Rt 2,6-7), oltre alla figura della «donna forte» nel ritratto di Pr 31,10-31.

Infine, il contenuto del discorso rivolto a Davide mostra, in un crescendo, tutta la nobiltà e la fede di questa donna.

Un tratto che emerge sia dall'analisi delle azioni sia dal discorso esplicito di Abigail è che essa si presenta al suo locutore come una serva («la tua serva»,

āmāte⁹kā)⁹ mentre utilizza il titolo «mio signore, del mio signore» per Davide (vv. 24.25[2x].26.27[2x].28[2x].29.31). Ciò che caratterizza Abigàil è la dimensione continua del suo servire che non muta neppure più tardi, quando diventa moglie di Davide (v. 41).¹⁰

La seconda dimensione che emerge dal suo discorso ed anche dal suo agire è il prendere su di sé la responsabilità per la risposta di rifiuto del marito ai servi. Per ben tre volte (vv. 24.25b.28) parla della colpa del marito attribuendola a sé stessa («sono io colpevole» al v. 24; «non avevo visto» al v. 25b; «perdona la colpa della tua serva» al v. 28).

Nel discorso di Abigàil il riferimento a Dio («Signore» ai vv. 26[2x].28[2x].29.30.31, «Dio» al v. 29) ricorre 8 volte.

Una dimensione significativa del discorso di Abigàil è anche quella temporale: i verbi infatti sono espressi al presente (ai vv. 25-27) e al futuro (vv. 28-31) come si osserva di frequente nei discorsi profetici.

In riferimento agli eventi appena trascorsi Abigàil invoca il perdono di Davide dopo averne chiesto l'ascolto (v. 24);¹¹ prosegue col distogliere l'attenzione di Davide da Nabal (v. 25, lett.: «non volgere il cuore verso»), con l'offrire la propria interpretazione del loro incontro come segno e intervento provvidenziale di Dio che ha riorientato l'attenzione di Davide, impedendogli di farsi giustizia da sé perché egli affidi a lui la soluzione del conflitto con Nabal. Al centro del suo discorso Abigàil pone il compimento dell'opera futura di Dio verso la casa di Davide e quella dello stesso Davide che condurrà le guerre del Signore, evocando la bontà e l'estraneità al male di Davide. Inoltre, in questo più ampio orizzonte dell'opera di Dio in cui è posta quella di Davide, Abigàil descrive la protezione di Dio espressa mediante la metafora della vita custodita nello scrigno di Dio: la protezione della vita di Davide e la liberazione dai suoi nemici (attraverso la metafora della fionda e del suo cavo). L'ultima parte del discorso (vv. 30-31) è un invito a ricordare nel futuro quello che Dio ha operato nel presente salvando Davide dalla violenza e dalla vendetta mediante l'intervento della stessa Abigàil.

Il discorso contiene chiari elementi sapienziali e profetici. Il vocabolario, a partire dal nome di Nabal e proseguendo con quello sulla colpa, sulla violenza e sulla vendetta raggiunge la finalità di allontanare Davide dall'intento iniziale e proiettarlo verso il futuro dell'intervento di Dio nella sua storia personale ed in quella della sua famiglia. Il discorso è accorato ed appassionato, come indica il dettaglio dell'uso inclusivo del termine «cuore» ai vv. 25.31 (ai due estremi del discorso) che ne sottolinea il carattere vibrante. Possiamo osservare inoltre il legame

⁹ La forma proveniente dal sostantivo «serva» (**āmāh**) compare 24 volte nella Bibbia ebraica e ricorre per ben 6 volte in 1 Sam 25 (24[2x].25.28.31.41).

¹⁰ Ricordiamo inoltre che il titolo di «servo» viene usato da Dio nella Bibbia per indicare i profeti, cfr. Ger 7,25; 29,19; il discorso di Abigàil presenta tratti dei discorsi profetici, come si osserva anche nel seguito dell'analisi condotta.

¹¹ L'accorato invito all'ascolto si può leggere in altri discorsi particolarmente curati dal punto di vista retorico come nel discorso di Giuda a Giuseppe, cfr. Gen 44,18.

tra il discorso di Abigail e le successive promesse Davidiche annunciate dal profeta Natan (2 Sam 7,11-16).

4. Una lettura letterale e metaforica di 1 Sam 25

Il discorso d Abigail, accorato, vibrante, sapiente e profetico al tempo stesso, arricchito con le belle metafore dello scrigno e della fionda invitano a cogliere un doppio livello di espressione presente nel testo e messo in luce in alcuni studi: quello letterale e quello metaforico.¹² In questo contesto complesso e allusivo, la figura di Abigail si collega con quella del profeta Samuele (Ellen J. van Wolde 2002, 366) di cui viene data notizia della morte all'inizio del capitolo (v. 1).

L'uso del linguaggio metaforico è tipico della predicazione profetica ed ha la funzione di aprire l'ascoltatore alla parola che gli viene annunciata, quindi a compiere decisioni e mettere in atto comportamenti che scaturiscono da questo ascolto.

5. La trasformazione dei sentimenti di Davide ed il ruolo chiave svolto da Abigail

Questa parte dell'articolo ci consente di mettere a fuoco il ruolo di Abigail nella trasformazione dei sentimenti di Davide. Il nome «Abigail» mette in luce il suo essere radicata nel sentimento della gioia, derivante dall'etimologia del suo nome e dal fatto che il lettore la vede in azione e la ascolta osservando come la sua «gioia» assuma i tratti concreti della decisione e di una certa intraprendenza nell'affrontare il pericolo che incombe sulla sua casa mentre essa attinge forza da Dio, cosa che le consente di non temere il confronto con Davide. Abigail sa porsi nelle relazioni in modo corretto ed efficace, generoso e «di fede». La sua chiarezza nell'ascoltare, il suo vedere il da farsi e non indugiare nel compierlo le consentono di raggiungere un effetto positivo nel suo interlocutore. Davide appare in diversi momenti come colui che riesce ad avere influsso sui sentimenti altrui rivolgendoli in modo positivo verso di sé. Quello che caratterizza Abigail è il fatto di aver aiutato il personaggio chiave, Davide, a crescere verso il compimento della propria missione senza necessitare di «fare vittime» (1 Sam 25,22), ma continuando a seguire la strada già intrapresa in alcuni momenti cruciali di affidare sé stesso e l'altro, anche il nemico, a Dio. Se questa era la scelta di Davide davanti al re Saul, era più difficile compierla nell'incontro con lo stolto Nabal. L'incontro con Abigail lo ha aiutato a comprendere che si trattava in realtà della stessa dinamica, farsi giustizia da sé o attenderla da Dio.

¹² Concordiamo con quanto afferma van Wolde (2002, 366): «Abigail's speech functions on two levels at the same time. Literally understood, she only discusses Nabal and David and she tries to convince David not to murder her husband. Metaphorically understood, Nabal represents Saul, and David's actions here and now represent his actions with regard to Saul in the near future».

5.1 Il vocabolario dei sentimenti dei tre personaggi (Davide, Abigail e Nabal) e delle loro trasformazioni o mancate trasformazioni

Nel lungo discorso di Abigail a Davide mediante il quale essa riesce a dissuaderlo dal suo intento vendicativo e potenzialmente omicida, si può osservare il ricorrere di espressioni chiave che richiamano la nostra attenzione.

Al v. 26 Abigail dopo aver scusato l'agire del marito assumendo su di sé la colpa dell'accaduto, afferma:

וַעֲתָה אֲדֹנִי סִי־יְהִינָה נַחֲמָשָׁךְ אֲשֶׁר מָנַעַךְ יְהוָה מִבּוֹא
בְּדָמִים וְהוֹשַׁע יָדְךָ לִךְ וַעֲתָה יְהִי כְנָבָל אִיבֶיךָ
וְהַמְבַקְשִׁים אֶל־אֲדֹנִי, רָעָה

«Ed ora, mio signore, per la vita di Dio e per la tua vita, poiché *Dio ti ha impedito* di giungere al sangue¹³ e *di farti giustizia di tua propria mano*, ebbene ora siano come Nabal i tuoi nemici e coloro che cercano di fare il male al mio signore».

Similmente al v. 31 ribadisce:¹⁴

וְלֹא תִהְיֶה זֹאת לְךָ לְפִוְקָה וּלְמַכְשׁוֹל לֵב לְאֲדֹנִי
וּלְשִׁפְךָ־דָם חָנָם וּלְהוֹשִׁיעַ אֲדֹנִי לוֹ וְהִיטֵב יְהוָה לְאֲדֹנִי
וְזָכַרְתָּ אֶת־אֶמְתְּךָ

«Non sia d'inciampo o di rimorso al mio signore l'aver versato invano il sangue¹⁵ e *l'essersi il mio signore fatto giustizia da se stesso*. Il Signore farà prosperare il mio signore, ma tu vorrai ricordarti della tua schiava».

Lo smascheramento della tentazione di Davide riecheggia nella risposta di quest'ultimo ad Abigail nei vv. 33-34:

וַיִּבְרֹךְ טַעַמָּךְ וַיְבָרִיכָה אֶת אֲשֶׁר כָּלַתְנִי הַיּוֹם הַזֶּה מִבּוֹא בְּדָמִים וְהוֹשַׁע יְדִי לִי
וְאִנִּי וְאִלָּם סִי־יְהִינָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר מָנַעַנִי מִקְרַע אֶתְּךָ כִּי לֹוִלִי מִהֶרֶת (וּמִבְּאֵתִי)
[וּמִבְּאֵת] לִקְרָאתִי כִּי אִם־נִוְתַר לְנָבָל עַד־אֹרֶךְ הַבֶּקֶר, מִשְׁתִּין בְּקִיר

«³³Benedetto il tuo senno e benedetta tu che sei riuscita a impedirmi oggi di giungere al sangue e *di farmi giustizia di mia mano*. ³⁴Viva sempre il Signore, Dio d'Israele, che *mi ha impedito* di farti del male; perché, *se non fossi venuta in fretta incontro a me*, non sarebbe rimasto a Nabal allo spuntar del giorno un solo maschio».

¹³ La traduzione greca dei LXX aggiunge l'aggettivo **avqw/loi** «innocente».

¹⁴ Può essere di particolare interesse osservare che nel proseguimento del discorso, Abigail al v. 28 usando un sottile gioco di parole aveva richiamato la promessa di Dio fatta a Davide di costruirgli una casa: in ebraico si osserva una chiara assonanza, non più riconoscibile nelle traduzioni moderne, tra le due radici verbali: «fare» (**ʾāśā**) e «salvare» (**yāśā**) che sottolinea l'opposizione ed inconciliabilità tra il volersi far giustizia da sé (tentazione di Davide) e la promessa di Dio di «fargli» una casa che richiede un affidamento a lui e al compimento della promessa divina.

¹⁵ Anche in questo versetto i LXX (questa volta seguiti dalla Vulgata) aggiungono l'aggettivo **avqw/loi** «innocente» assente in ambedue i versetti in ebraico.

Infine, al v. 35, Davide accoglie i doni preparati per lui e afferma di aver esaudito la richiesta di Abigail:

וַיִּקַּח דָּוִד מִיָּד אֲשֶׁר־הֵבִיָּאָה לוֹ וְלָהּ אָמַר עָלַי לְשָׁלוֹם לְבֵיתִי
רָאִי שְׂמַעְתִּי בְּקוֹלֶךָ וְאֶשָּׂא פָנֶיךָ

«Davide prese poi dalle mani di lei quanto gli aveva portato e le disse: *“Torna a casa in pace. Vedi: ho ascoltato la tua voce e ho rasserenato il tuo volto (lett.: ho sollevato il tuo volto)”*».¹⁶

5.2 Sull'analisi lessicografica della descrizione dei sentimenti dei tre protagonisti

1 Sam 25 descrive così i sentimenti di Davide: dapprima egli esprime a Nabal mediante i suoi servi auguri di pace (il termine «pace» ricorre nelle parole di Davide 1x al v. 5 e 3x al v. 6), quando lo invita ad offrire qualcosa dei suoi beni agli inviati che hanno svolto attività di sorveglianza sulle sue proprietà (vv. 5-8); in seguito alla risposta sprezzante di Nabal (vv. 10-11), Davide reagisce con l'espressione: «cingete tutti la spada» (v. 13) che esprime rabbia e promessa di uccidere tutti i maschi al servizio di Nabal prendendo con sé 400 uomini armati, entro alcune ore, utilizzando la formula dell'invocazione della maledizione su sé stesso (v. 22). Successivamente, nel dialogo con Abigail osserviamo l'uso del verbo «salvare» col particolare significato di salvare sé stessi, farsi giustizia con le proprie mani, mediante il triplice uso del verbo «salvare» (yāša^c) allo *hiphil*,¹⁷ dinamica di autosalvezza dalla quale Davide progressivamente si distanzia dopo aver espresso benedizioni nei confronti del Signore per avergli inviato Abigail (vv. 32.33.34).

Abigail è presentata all'inizio del capitolo come buona e bella (v. 3), con un nome che esprime la particolare etimologia collegata al sentimento della «gioia del padre»; è ritratta come preoccupata quando viene a sapere dell'incontro tra i servi di Davide ed il marito Nabal (vv. 14-17). La sapienza di questa donna si rivela nei suoi gesti (vv. 18-19.23) e nelle sue parole (vv. 24-31). La risposta di Davide indica chiaramente il cambiamento dei sentimenti di lei: serenità e «pace» per la risoluzione del conflitto (v. 35).

1 Sam 25 offre un particolare lessico della lettura dei sentimenti anche di Nabal: essi rivelano un evidente disprezzo di Davide e dei suoi interlocutori oltre ad una incapacità di valutazione della realtà e dei pericoli della sua risposta sia per sé stesso che per la propria famiglia; inoltre si osserva nelle sue parole una chiara mancanza di considerazione di quanto è stato fatto (dai servi di Davide) per garantirgli sicurezza nello svolgimento della sua attività. Si potrebbe quindi parlare di palese ingiustizia di Nabal nei confronti di quanti gli hanno reso servizi di sorveglianza sulle greggi e sui beni. Nabal è impegnato esclusivamente nel festeggi-

¹⁶ La traduzione dei LXX presenta ἡρέτισα τὸ πρόσωπόν σου «ho accolto la tua richiesta (lett.: “ho accolto la tua presenza”))» mentre la Vulgata traduce *honoravi faciem tuam* (per l'analisi puntuale del testo della Vulgata di 1 Sam, cfr. Gino Bressan 1954).

¹⁷ Cfr. la nota 13.

are insieme ai tosatori (vv. 4.7). In relazione a Nabal non si osserva alcun cambiamento di sentimenti ma piuttosto un inesorabile precipitare verso l'immobilità e la morte. Anche in relazione a Nabal il testo utilizza il termine «cuore» ma in modo significativamente diverso da quanto detto per Abigail. Mentre essa impegna il suo cuore per il bene, il cuore di Nabal al rientro dall'incontro di Abigail con Davide, dapprima descritto lieto durante il banchetto che si era preparato per sé stesso, simile a un banchetto di re (v. 36), quando viene a conoscenza dell'accaduto da parte della moglie Abigail, si ferma (v. 37) come paralizzato e a distanza di dieci giorni segue la sua morte, della quale il narratore offre l'interpretazione, facendo risalire la causa della malattia mortale a Dio stesso.

Nell'analizzare il testo di 1 Sam 25 abbiamo potuto osservare come il testo ebraico presenti una modalità semitica di espressione dei sentimenti utilizzando espressioni concrete quali: «farsi giustizia con la propria mano» o «sollevare il volto» che nelle traduzioni antiche e moderne sono tradotte con formulazioni differenti quali «farsi giustizia da sé», «rasserenare il volto»¹⁸ ma che riinviano al testo originale ebraico per coglierne la ricchezza e le abbondanti sfumature antropologiche e teologiche.¹⁹

5.3 La mediazione riuscita di Abigail

L'analisi del testo ebraico mostra come l'intervento articolato di Abigail (ascolto del servo, preparazione del cibo ed il discorso rivolto a Davide) raggiunga il fine sperato. Il testo ebraico suggerisce in particolare il valore della cordialità nel discorso di Abigail, utilizzando a mo' di inclusione il termine «cuore» (**leb**) ai vv. 25.31. Si tratta cioè di un discorso fatto non solo da una serva al suo padrone, ma pronunciato con il cuore nell'intento di giungere al cuore dell'interlocutore.

Il discorso inoltre ha svelato le profonde mozioni vendicative e di autosalvezza di Davide. Egli stesso, all'inizio dell'incontro si presenta armato insieme al gruppo dei suoi accompagnatori, al termine sembra piuttosto disarmato e pacificato.

Un elemento importante nel comprendere la trasformazione dei sentimenti dei protagonisti del racconto è quanto Davide stesso afferma quando coglie nella visita di Abigail e nelle sue parole l'insegnamento di Dio e l'agire della provvidenza divina che lo ha guidato attraverso la persona di Abigail, ponendogli un ostacolo al compimento della sua decisione (vv. 33-34).

Anche in Abigail è evidente la trasformazione dei sentimenti, che si può cogliere nelle parole di Davide, dall'abbattimento di lei (segno di preoccupazione e paura per la propria famiglia) al sollevamento del volto, segno della riacquistata serenità, dalla preoccupazione alla pace (v. 35).

Quello che Davide aveva imparato riguardo alla pedagogia di Dio in 1 Sam 24 su Saul, sulla necessità di affidare a Dio sé stesso ed anche i nemici, insegnamento che sarà confermato in 1 Sam 26, risulta confermato in 1 Sam 25 ed esteso a

¹⁸ Cfr. la nota 15.

¹⁹ Per un'analisi della teologia di 1 Sam, cfr. David Toshio Tsumura (2007, 69–72); Cristiano D'Angelo (2019).

tutte le situazioni di vita che Davide dovrà affrontare. Non solo verso Saul, ma anche nella relazione con il ribelle Simei (2 Sam 16,6-14) e ancora di più nella difficile vicenda del peccato con Betsabea e dell'uccisione di Uria (2 Sam 11), si potrà osservare come la figura di Davide sia una figura tutt'altro che perfetta, ma che spesso ritornerà a considerare come il Signore lo guidi verso un affidamento a lui sempre maggiore.

5.4 Sui sentimenti dei protagonisti di 1 Sam 25

L'analisi lessicografica del testo e di quelli affini presi in considerazione consente di cogliere due diversi gruppi di sentimenti e due differenti dinamiche sottostanti che tratteggiano i diversi personaggi del capitolo: alcuni sentimenti sono orientati alla morte ed altri sono orientati alla vita.

Nel primo gruppo rientrano: la rabbia, la violenza, la vendetta ed il desiderio della morte del nemico, sentimenti che appaiono spesso nella natura umana e possono condurre alla eliminazione del nemico, ma non di rado anche alla morte di chi li mette in atto.

Il secondo gruppo di sentimenti è orientato alla vita; questi sentimenti hanno la forza di fermare il decorso dei sentimenti precedenti con l'aiuto della ragione e della fede. Significativa è la figura di Abigail che prende su di sé la colpa commessa dal marito Nabal, chiedendo perdono al suo posto; essa collega inoltre il presente con le promesse divine e l'operare futuro della casa di Davide (qui si può cogliere il tratto profetico di questa figura) che consente a Davide di prendere le distanze da sé stesso e dai propri sentimenti facendo posto all'altro, all'ascolto dell'altro, all'esaudimento delle sue richieste iniziando a leggere diversamente la realtà – come provvidenza divina ed anche comprendendo diversamente l'altro e collegando ambedue (l'agire di Dio e di colui che ha di fronte) per il bene per sé e per gli altri, potendo così riconoscere il pericolo del proprio iniziale progetto di vendetta.

6. Conclusione

L'analisi lessicografica e contestuale di 1 Sam 25 all'interno della storia del re Davide, ci ha consentito di mettere a fuoco il tema dei sentimenti che si agitano nel cuore dei tre protagonisti del capitolo: Nabal, Davide e Abigail. Tra le tre figure è di particolare importanza, ai fini della positiva risoluzione del conflitto, la figura di Abigail della quale abbiamo puntualmente descritto i sentimenti focalizzando l'attenzione su ciò che ha consentito a Davide di mutare i propri sentimenti di risentimento e vendetta in una nuova e più profonda comprensione di sé stesso, del suo interlocutore e soprattutto della logica di Dio che si rivela nelle relazioni.

Nei passaggi seguenti a 1 Sam 25 leggeremo spesso il nome di Abigail accanto a quello di un'altra moglie di Davide e già sapendo che alle due si aggiungerà la terza, Betsabea alquanto diversa da Abigail.

In 1 Sam 25 Davide sembra aver appreso la lezione sulla necessità di affidare sé stesso e gli altri, anche i nemici a Dio, come si vedrà in alcuni momenti del suo regno più tardi, ad es. nell'incontro con Simei (2 Sam 16,6-14). Purtroppo non sarà sempre così, come nel caso del peccato con Betsabea (2 Sam 11). La conclusione di 1 Sam 25 con la menzione di Abigàil come moglie di Davide, la terza dopo Mical e Achinòam, fa presentire che pur essendo stata presentata Abigàil come la moglie ideale per Davide, a causa delle sue luminose caratteristiche sapienziali e profetiche, altri sentimenti si agiteranno nel cuore di Davide e lo allontaneranno dalla propria missione nel popolo d'Israele.

L'analisi dei sentimenti emergenti in 1 Sam 25 ci ha consentito inoltre di definire il tipo di sentimenti espressi dai singoli protagonisti, la possibilità o meno di trasformare gli iniziali sentimenti di risentimento e vendetta in sentimenti che sorgono da una più profonda comprensione della storia personale e del popolo. Di particolare importanza si è rivelata l'analisi del vocabolario usato nei testi e la definizione dei sentimenti che rende necessario il costante riferimento al testo originario ebraico e la considerazione delle trasformazioni del vocabolario attraverso le traduzioni antiche e moderne. Infine, 1 Sam 25 in una lettura unitaria dell'AT e del NT invita a considerare la figura di Davide alla luce della rivelazione che trova in Gesù Cristo il suo definitivo compimento. La comprensione profonda dei propri sentimenti e la rispettiva trasformazione derivano anche oggi per il credente dall'apertura alla storia della salvezza personale e del popolo di Dio nella quale, come dice san Paolo, siamo invitati a fare nostri i sentimenti di Cristo Gesù.²⁰

Abbreviazioni

1 Re – Primo libro dei re

1 Sam – Primo libro di Samuele

2 Sam – Secondo libro di Samuele

AT – Antico Testamento

cfr. – confronta

es. – esempio

Flp – lettera ai Filippesi

Gdc – Giudici

Gen – Genesi

Ger – Geremia

lett. – letteralmente

LXX – traduzione greca dei Settanta

NT – Nuovo Testamento

Pr – Proverbi

Rt – Rut

v. – versetto

vv. – versetti

²⁰ In Flp 2,5 leggiamo: «*Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù*».

Riferimenti bibliografici

- Bergen, Robert B.** 1996. *1, 2 Samuel*. The New American Commentary 7. Nashville, TN: B & H Publishing Group.
- Bressan, Gino.** 1954. *Samuele*. La Sacra Bibbia. Roma: Marietti.
- Cartledge, Tony W.** 2001. *1 & 2 Samuel*. Smyth & Helwys Bible Commentary 7. Macon, GA: Smyth & Helwys Publishing.
- D'Angelo, Cristiano.** 2019. *Davide e Mical: Studio sulla redazione e la teologia di 1-2 Samuele*. Studi e ricerche: Sezione biblica. Assisi: Città della Editrice.
- Firth, David G.** 2009. *1 & 2 Samuel*. Apollos Old Testament Commentary 8. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Gargiulo, Massimo.** 2016. *Samuele*. Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 8. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo.
- Mulzac, Ken.** 2003. The role of Abigail in 1 Sam 25. *Andrews University Seminary Studies* 41, nr. 1:45–53.
- Rofé, Alexander.** 2011. *Introduzione alla letteratura della Bibbia ebraica: Pentateuco e libri storici*. Introduzione allo studio della Bibbia: Supplementi 1. Brescia: Paideia.
- Schwartz, Sarah.** 2023. A New Look at Abigail's Wisdom. *Vetus Testamentum* 74, nr. 3:392–414. <https://doi.org/10.1163/15685330-bja10138>
- Smith Carman, Amy.** 2015. Abigail: The Wise Woman of Carmel. *Stone-Campbell Journal* 18:47–60.
- Tsumura, David Toshio.** 2007. *The First Book of Samuel*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Wolde van, Ellen J.** 2002. A Leader Led by a Lady: David and Abigail in 1 Samuel 25. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 114, nr. 3:355–375. <https://doi.org/10.1515/zatw.2002.019>
- Zion, Noam, e David J. Zucker.** 2021. Abigail and Abel's Wise Woman: comparisons and contrasts. *Jewish Bible Quarterly* 49, nr. 4:263–272.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 84 (2024) 3, 511—564

Besedilo prejeto/Received:09/2023; sprejeto/Accepted:10/2024

UDK/UDC: 27-242 -055.2:159.942.3

DOI: 10.34291/BV2024/03/Platovnjak

© 2024 Platovnjak, CC BY 4.0

Ivan Platovnjak

Čustva žalovanja po smrti bližnje osebe pri starozaveznih ženskah

The Emotions of Grief of Old Testament Women After the Death of a Loved One

Povzetek: V Stari zavezi najdemo različne opise žalovanja moških in žensk. Razlike izhajajo iz njihovih družbenih vlog in pričakovanj družbe. Opisi vključujejo fizične izraze, kot so trganje oblačil, oblačenje v raševino in posipanje glave s pepelom, ter dejanja ponižnosti in globoke žalosti, kot sta post in glasna lamentacija. Čustva in jakost žalovanja so pri obeh spolih živo prikazani, kar poudarja človeško izkušnjo izgube. Skupni in različni elementi kažejo na globoko osebno in skupnostno žalovanje, ki je omogočalo izražanje izgube in iskanje tolažbe. V našem prispevku¹ se osredotočamo na analizo čustev v procesu žalovanja, predvsem ob starozaveznih ženskih likih. Najprej bomo predstavili razumevanje teh čustev, nato pa posamezna čustva na podlagi Stare zaveze in različnih ženskih likov.

Ključne besede: žalovanje, čustva, Stara zaveza, starozavezni ženski liki, lamentacija

Abstract: In the Old Testament we find different descriptions of mourning for men and women. The differences arise from the social roles and expectations of one person and the other. The descriptions include physical expressions such as tearing clothes, putting on sackcloth and sprinkling ashes on the head, but also acts of humility and deep mourning such as fasting and loud lamentation. The emotions and intensity of grief are vividly portrayed in both genders and illustrate the human experience of loss. The common and individual elements point to a deeply personal and communal grief that allows for the expression of loss and the search for solace. In our paper, we will focus on the exploration of emotions in the grieving process, particularly in the context of Old Testament female figures. We will first present an understanding of these emotions and then discuss specific emotions based on the Old Testament and various female characters.

Keywords: grieving, emotions, Old Testament, Old Testament female characters, lamentations

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega projekta „Moč čustev in status ženskih likov v različnih literarnih žanrih Stare zaveze“ (J6-50212), ki ga sofinancira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

1. Uvod

Stara zaveza vključuje žalovanje tako moških kot žensk, pri čemer v izrazih in opisih žalovanja izpostavlja nekatere odtenke – čeprav so temeljne prakse in obredi na splošno skupni za oba spola. Razlike pogosto izhajajo bolj iz družbenih vlog moških in žensk ter pričakovanj, ki jih je imela družba do obeh, kot pa iz strogo predpisanega sklopa žalovanja.

V Svetem pismu so čustva vseh vrst, od ljubezni, sovraštva, veselja in žalosti do strahu, upanja in obupa ter še mnogoterih drugih, v vsej svoji raznolikosti in intenzivnosti predstavljena v različnih literarnih oblikah in zvrsteh (Avsenik Nabergoj 2022; 2023a; 2023b; 2023c). Celotno Sveto pismo pričuje o odnosu izvoljenega ljudstva do osebnega Boga – najvišja zapoved ljubezni pa bivanjsko povezuje ljubezen Boga do človeka in obratno ter ljubezen med ljudmi. Posledica te vzajemnosti v izražanju čustev je, da se osrednji pojem ‚resnice‘ v Svetem pismu ne presoja predvsem po racionalnih, ampak po bivanjsko-ontoloških merilih (Avsenik Nabergoj 2023d). To je vzrok, da v Svetem pismu žalovanje antropološke razsežnosti po naravi odnosov pogosto presega s teološkimi, kar pomeni, da ni le čustveni odziv na izgubo, ampak vključuje tudi globoko duhovno razsežnost, povezano z vero in odnosom do Boga.

Žalovanje je pri moških in pri ženskah pogosto vključevalo fizične izraze žalosti, kot so trganje oblačil (Job 1,20; 2 Sam 1,11), oblačenje v raševino (grob material, običajno iz črne kozje dlake) (Job 16,15; Jdt 8,5; Est 4,1) in posipanje glave s pelom (Joz 7,6; Dan 9,3). Ta dejanja so bila simbol ponižnosti in globoke žalosti. Pogosto sta jih spremljala post (2 Sam 12,16-17; Jdt 8,6) in glasna lamentacija (2 Sam 1,17-27; Am 5,1; 2 Krn 35,25). Jok in stok ter sodelovanje poklicnih žalovalcev, ki so bili večši glasnega jokanja in stokanja (Am 5,16; Jer 9,17-20), so bili pogosto sestavni del žalovanja. Navadno so se žalujoči tudi umaknili iz rednih družbenih dejavnosti, kar jim je pomagalo razmisliti o življenju in smrti ter nadaljevati svoje bivanje (Jdt 8,4; Dan 10,2-3; Jon 3,5-8).²

Moško žalovanje je pogosto prikazano v bolj javnem okolju, na primer ob smrti kraljev ali voditeljev, kar razkriva njihovo družbeno vlogo (2 Sam 1,11-12; 17-27).³ Žensko žalovanje – čeprav včasih javno – lahko vključuje bolj zasebne ali družinske žalne izraze, saj se največkrat nanaša na osebno izgubo v družini (2 Sam 21,10; Jdt 8,4-8). Družbene vloge lahko odsevajo tudi čustveni izrazi pri žalovanju. Moško žalovanje v Stari zavezi se osredotoča na izgubo, povezano z vodenjem ali tovarištvom (2 Sam 3,31-39; 2 Krn 35,24-25), medtem ko je žensko žalovanje prikazano ob osebni in družinski izgubi (Rut 1).

² Jok je v nekaterih navedenih primerih sestavni del t. i. spokorne molitve, npr. Tobitove spokorne molitve: »Zelo sem se razžalostil v svoji duši, ihtel sem in jokal, in med ihtenjem sem začel moliti ...« Gre za proces »žalovanja nad seboj, nad svojim grehom« (Skratlovnik 2022b, 265–291).

³ Moško žalovanje je lahko prikazano tudi v intimnem okolju, vendar redkeje. Zanimivo je, da so apokrifni avtorji s predelavo kanonične različice – z dodajanjem čustvene plasti posameznega lika, npr. predstavitev jokojočega Abrahama – želeli doseči sočustvovanje in odstraniti vsakršne dvome o resničnih namenih lika. Npr. v kanonični različici Abraham, ko mu faraon odvzame Saro, ne pokaže nobenih čustev. Iz Egipta se vrne celo bogatejši, kar bi lahko vzbudilo dvome o njegovih motivih. Drugače v apokrifni Genezi (1QapGen) beremo o čutečem Abrahamu, zavitem v veliko žalost in jok (Skratlovnik 2018, 707–720).

Čustva in jakost žalovanja so živo prikazani pri obeh spolih, kar poudarja človeško izkušnjo izgube in tudi prakse, povezane s smrtjo. Skupni in različni elementi poudarjajo, kako globoko je bilo osebno in skupnostno žalovanje v Stari zavezi, saj je zagotavljalo prostor za izražanje izgube in iskanje tolažbe tako javnim voditeljem kot družinskim članom (Roszak 2024; Savioz in Perrig 2023).

V prispevku se bomo posvetili raziskavi čustev med žalovanjem predvsem ob smrti ljubljene osebe. Najprej bomo na kratko predstavili razumevanje čustev in njihovo vlogo v tem procesu, nato pa na podlagi Stare zaveze posamezna med njimi – predvsem ob ženskih likih, katerih žalovanje je navadno omenjeno zelo na kratko.

2. Čustva pri žalovanju

S socialnofunkcionalnega vidika imajo čustva v našem notranjem svetu (intrapersonalno) in naših odnosih z drugimi (interpersonalno) pomembno vlogo (Poštuvan 2022, 50). Vplivajo na sposobnost razumevanja samega sebe, na samospoštovanje, samozaupanje in način, kako svet okoli sebe zaznavamo in interpretiramo (npr. žalost vpliva na našo sposobnost opravljanja vsakodnevnih nalog ali sprejemanja odločitev). V interpersonalnem delovanju pa čustva igrajo ključno vlogo pri vzpostavljanju, vzdrževanju in razumevanju medsebojnih odnosov (Iwański 2023). Naše čustvene reakcije so način, kako komuniciramo z drugimi, iščemo njihove odzive in vzdržujemo odnose (npr. naša žalost vpliva na to, kako se povezujemo z drugimi ljudmi in kako se počutimo v njihovi družbi).

Nekateri žalovanje zamenjujejo ali celo enačijo s čustvi, še posebno z žalostjo, vendar obstajajo pomembne razlike. Bonanno, Goorin in Coifman (2008) jasno ugotavljajo, da sta si žalovanje in žalost pojmovno in pojavno tako podobna, »da se včasih izraza uporabljata izmenično. Vendar je pomembno poudariti, da žalost in žalovanje nista enaka in da njuno razlikovanje pomaga osvetliti edinstvene in pomembne vidike človeškega vedenja.« (797) Po njihovem spoznanju obstajajo vsaj štiri značilnosti, po katerih se čustvo žalosti razlikuje od izkušnje žalovanja:

- a. Žalost in žalovanje zajemata dramatično različne časovne intervale. Žalost običajno traja od nekaj sekund do nekaj ur, žalovanje pa je trajno stanje, ki traja od nekaj tednov do več let.
- b. Pri žalovanju se poleg žalosti navadno pojavi še mnogo drugih čustev.
- c. Žalovanje in čustva so povezana z različnimi vrstami ocen situacijskih okvirov. Čustvo žalosti se na splošno povezuje z oceno trajne izgube, toda občutek izgube, ki je podlaga za žalovanje, je veliko globlji in vseobsegajoč.
- d. Žalovanje in čustva sprožajo različne odzive pri spoprijemanju s položajem, v katerem se znajdemo (Jerebic, Bošnjaković in Jerebic 2023, 361).

Čustva so prvi sprožilec, zato so običajno vključena v bližnje, kratkoročne odzive, katerih cilj je bodisi spremeniti bodisi ohraniti neposredno duševno ali telesno

stanje. Žalovanje pa običajno sproži dolgoročneje prizadevanje za spoprijemanje z nastalo situacijo, katerega cilj je ublažiti trajne čustvene pretrse in številne konkretne motnje, ki jih izguba povzroči – npr. spremembo družbenih vlog, ekonomskega položaja ali družinskega življenja (Bonanno, Goorin in Coifman 2008, 798; Pate 2019, 17–19).

V sklopu žalovanja se pojavljajo različna čustva, ki si lahko celo nasprotujejo: žalost, jeza, strah, krivda, sram, upanje, obup, tesnoba, strah, osamljenost (Ozbič 2017, 10–13; Bernot in Ozbič 2019, 23–25). Seveda vsak posameznik žalovanje doživlja drugače, zato so tudi čustva zelo raznovrstna, različno močna in različno trajajoča. Bistveno je, da si vsakdo dovoli občutiti jih – in se sooči z njimi na sebi lasten način.

O tem, kako na žalovanje oz. na odziv po izgubi vpliva spol, obstaja veliko raziskav, še posebej glede čustev. Polona Ozbič (2017, 14–15) v temeljitem pregledu literature na to temo ugotavlja, da se večina moških med socializacijo nauči oddaljiti od vidnih znakov izražanja žalosti, medtem ko jim jeza in sram služita kot samozaščita. Za ženske pa družbeno je sprejemljivo, da žalost izražajo brez sramu in da jočejo. So pa tudi bolj nagnjene k depresivnemu razpoloženju, anksioznosti ter povečanemu apetitu in telesni teži.

Čustva žalovanja, ki jih opisuje Stara zaveza, so kompleksna in raznovrstna – odsevajo bogato kulturno in duhovno okolje, v katerem so se doživljala in izražala. Različne starozavezne zgodbe in liki zajemajo širok spekter čustvenih odzivov na smrt in izgubo sočloveka. Esther Grushkin (2000) je v disertaciji z naslovom „Emotions and Their Effect on the Human Body as Depicted in the Hebrew Bible“ zelo podrobno raziskala, kako so svetopisemski pisci z deli telesa ali dražljaji izrazili, kaj človek ob posameznem čustvu občuti.⁴ Ugotovila je, da »svetopisemski jezik pri opisovanju učinkov čustev na telo večinoma implicira kulturne vplive, vendar ima jo pomembno vlogo tudi praktična opažanja piscev« (Grushkin 2000, 171).

Svetopisemske ženske in moški so svoja čustva ob smrti bližnjih ali drugih pomembnih oseb največkrat izražali s posebno obliko žalovanja, ki se imenuje lamentacija:⁵ običajno z besedami, jokom ali povzdignjenim glasom, s psalmi ali pesmijo (z glasbilom ali brez), z javnimi ali zasebnimi obredi. Pogosto je vključevala molitve in prošnje k Bogu za pomoč ali usmiljenje. Vsi ti načini udejanjanja lamentacije so pomagali izraziti zlasti globoko žalost in obžalovanje, posredno pa

⁴ Podobno ugotavlja Skralovnik 2022a, 89–91: »Presoja notranjih človeških izkušenj v svetopisemskih besedilih razkrije, da lahko jeziki brez abstraktnih izrazov in bogatega besedišča, kot je hebrejščina, opisujejo dejanja z uporabo aluzij ali sklicevanj na posamezne dele telesa (srce, ustnice itd.) ali čustva (ljubezen, sovraštvo, itd.).«

⁵ Če besedo *qīnā* (navzoča je v: 2 Sam 1,17; 2 Krn 35,25; Jer 7:29; 9,10; Ezk 19,1.14; 26,17; 27,2.32; 28,12; 32,2.16; Am 5,1; 8,10) (Blue Letter Bible 2024a) prevajamo z ‚žalostinka‘, kakor je prevedena v *Slovenskem standardnem prevodu* (1996), ne zaznamo v polnosti tega, kar izraža v svojem izvirnem pomenu. Ne zajema namreč le izražanja globoke žalosti in obžalovanja, temveč tudi druge afektivne odzive na smrt ali tragedijo, kot so jeza, obup, krivda, frustracija in nemoč. Po SSKJ je lamentacija ‚tožba‘, ‚tarnanje‘, toda tudi ti besedi vseh pomenov ne zaobjameta. Zato bomo v prispevku raje uporabljali kar izposojenko ‚lamentacija‘, ki se v slovenski literaturi sicer uporablja zelo redko, vendar nam omogoča, da prvotnega pomena besede *qīnā* ne zožimo zgolj na izražanje žalosti.

tudi obup, strah, samoto, jezo, upanje in podobno – kar je naraven odziv na izgubo bližnje osebe zaradi smrti ali različnih tragedij. Z izražanjem žalovanja so posamezniki ali skupnost čustvene odzive na izgubo zmogli preobraziti, najti tolažbo in osmisliti to, kar se je zgodilo.

V Svetem pismu sta znani dve lamentaciji, ki ju je ob smrti svojih bližnjih sestavil kralj David:

- a. Ob smrti kralja Savla in njegovega sina Jonatana (2 Sam 1,17-27) je David izrazil svojo globoko žalost in spoštovanje do teh dveh slavnih junakov. V svoji lamentaciji je žalovanju za Savlom, ki je bil ubit v bitki, pozval tudi Izraelove hčere: »Hčere izraelske, jokajte za Savlom, ki vas je razkošno oblačil s škrlatom, z zlatim lišpom vam je krasil obleko.« (2 Sam 1,24)
- b. Po Abnêrjevi smrti (2 Sam 3,33-34) je David zapel lamentacijo, v kateri je izrazil svoja najgloblja čustva zaradi te izgube, in poudaril, da Abnêr ni umrl kot zločinec, ampak kot vojni junak. Iz vrstice po lamentaciji »In vse ljudstvo je spet jokalo za njim« (v. 34) lahko sklepamo, da je bila zapeta sredi vsega ljudstva, ki je svoja čustva ob tem izražala z jokom.

Najbolj znane so lamentacije v Knjigi žalostink, ki se tradicionalno pripisuje preroku Jeremiju in se začne s tožbo Siona nad svojo bolečino (Žal 1,1-11). Številne lamentacije v tej knjigi so odziv na uničenje Jeruzalema in templja leta 586 pr. n. št. Izražajo globoko žalost, obžalovanje, stisko, obup in jezo ob izgubi države, templja in narodne identitete, pa tudi prošnjo za Božje usmiljenje in pomoč.

3. Žalost

Grushkin (2000, 72–73) poudarja, da ‚žalost‘ v Svetem pismu zajema globoko stisko, tesnobo, mučno žalost ter globoko in neutolažljivo bedo. Nakazuje tudi občutek izgube ali krivde in kesanja. Svoj izvor ima v srcu, ki je pogosto prikazano kot središče človekovih čustev. To se kaže v različnih opisih, metaforah in zgodbah, ki poudarjajo, da se čustva, še posebno žalost, porajajo globoko v srcu. Srce »vpije« (Ps 38,9; Žal 2,18), »toči solze v potokih« (Žal 2,18) ali pa se zlomi od tesnobe (Iz 15,5; Jer 4,19) (Grushkin 2000, 51). V njem se žalost doživlja in zadržuje (Ps 13,2-3). Knjiga pregovorov srce pogosto opisuje kot izvor ali središče globokih čustev, tudi žalosti (npr. Prg 15,13). V Knjigi žalostink, ki vključuje žalost naroda po uničenju Jeruzalema, je pogosto omenjeno žalosti polno srce (npr. Žal 1,22; 2,18-19; 5,15.17). To čustvo s svojimi solzami in povešenostjo odsevajo tudi oči in obraz. Psalmist povezuje stanje svojih oči z žalostjo, ki jo doživlja: »Utrujen sem od vzdihovanja, vsako noč oblivam svojo posteljo, s solzami močim svoje ležišče. Moje oko je otopelo od žalosti, postaralo se je med vsemi mojimi nasprotniki.« (Ps 6,7-8)

Na različne oblike lamentacije ob smrti bližnje osebe naletimo tudi v nekaterih pripovedih o žalovanju svetopisemskih žena.⁶ V Rutini knjigi je Naomi po smrti

⁶ Zanimivo je, da islam tovrstne tradicije ni prevzel. Ženske zaradi svoje čustvene narave na pogrebih pogosto niso navzoče. »Nenavzočnost žensk in otrok na pogrebu izhaja iz želje po zaščiti bolj ranljivih

moža Elimeleha in dveh sinov, Mahlona in Kiliona, izrazila svojo globoko žalost z odločitvijo, da se bo iz Moaba vrnila v svojo deželo v Betlehem. Snahi Ruto in Orpo je pozvala, naj se vsaka vrne v hišo svoje matere, ker jima sama nima ponuditi ničesar več. Ko sta to slišali, ju je prevzela velika žalost, kar sta izrazili s povzdignjenim glasom in jokom (Rut 1,1-14). V besedilu je povedano, da sta na ta način kar svojo globoko žalost pokazali dvakrat. Nič pa ni omenjeno, da bi skupaj z njima jokala tudi Naomi. To nakazuje, da ji je neizmerna bolečina izpraznila solze in ni mogla več niti jokati.

Ko je Rahela umirala ob porodu, je novorojencu dala ime Ben-Oni (1 Mz 35,18), kar pomeni »sin moje žalosti« (Blue Letter Bible 2024b). Ta izbira imena izraža obliko lamentacije (tožbe) nad tragičnimi okoliščinami njene smrti, njen strah in globoko žalost, ki ju je ob tem doživljala (1 Mz 35,16-18). V Svetem pismu je Rahelino žalovanje simbol matere, ki toži nad izgubljenimi otroki, ter bolečine in izgube, ki so ju izgnani Izraelci občutili zaradi svojih grehov (Jer 31,15-16).

Judita je po smrti moža Menaseja, ki je umrl med žetvijo ječmena, kot vdova žalovala »tri leta in štiri mesece« (Jdt 8,4). Besedilo pove, da si je na strehi svoje hiše naredila šotor, »okrog ledij si je opasala raševino in si nadela vdovska oblačila. Postila se je vse dni svojega vdovstva, razen ob sobotah in na predvečer sobot, ob mlaju in na dan pred mlajem, ob praznikih in slavnih Izraelove hiše.« (Jdt 8,5-6) V umiku iz družbe, nošenju raševine in postu lahko vidimo obliko lamentacije, s katero Judita izraža svojo globoko žalost in zaupanje v Gospoda.

4. Jeza

Kadar je jeza v Stari zavezi opisana z delom telesa, se kot notranji organ navaja srce, kot zunanji pa nos (Grushkin 2000, 149). Ti asociaciji zagotavljata žive podobe, ki pomagajo izraziti intenzivnost in naravo tega čustva v svetopisemskem besedilu. Najizrazitejša telesna metafora za jezo, ko je opisana Božja jeza, je povezana z »nosom« ali »nosnicami« (npr. 2 Mz 15,8; Ps 18,8; Job 41,2), pri čemer se hebrejska beseda za jezo *'aḇ* dobesedno prevaja z »nos« (Blue Letter Bible 2024c). Čeprav je srce pogostejše povezano s čustvi veselja in žalosti, je vključeno tudi v doživljanje jeze. V Pregovorih 19,3 je tako na primer zapisano: »Človekovo bedašтво spodnaša njegovo pot, njegovo srce pa se jezi na Gospoda.«

V Stari zavezi se čustvo jeze ob smrti bližnjih pojavlja manj pogosto kakor žalost. Kadar pa se pojavi, ni usmerjeno na smrt samo, temveč na okoliščine ali zaznane krivice, ki so smrt povzročile. Zelo zgovoren primer jeze med žalovanjem je zgodba o smrti sinov Ajájeve hčere Ricpe, Savlove stranske žene. Med vladanjem kralja Davida je prebivalstvo tri leta zaporedoma ogrožala lakota. Gospod je Davidu razkril, da je to posledica Savlovega pokola Gibeoncev. Ko jih je vprašal, kaj naj stori za poravnavo, so zahtevali za usmrnitev sedem Savlovih moških potomcev.

skupin, saj ti obredi veljajo za bolj čustvene in občutljive. Položitev pokojnega v grob bi jih lahko zelo prizadela, glasno jokanje kot posledica tega pa bi vznemirilo dušo pokojnega.« (Jeglič 2020, 882)

Izročil jim je dva Ricpina sinova in pet svojih drugih vnukov. Te moške so Gibeonci obesili in jih pustili nepokopane (2 Sam 21,1-9). Ricpa je ostala na skali ob truplih od začetka žetve do dežja ter jih varovala pred pticami podnevi in divjimi živalmi ponoči (2 Sam 21,10). S tem dejanjem žalovanja in zaščite je tiho, toda zelo močno izrazila ogorčenje in jezo nad nespoštljivim ravnanjem s telesoma svojih sinov. Njeno dejanje je na koncu ganilo tudi kralja Davida. Vzel je kosti Savla, Jonatana in sedmih usmrčenih ter jih ustrezno pokopal v družinski grobnici. Ricpa je tako z vztrajnim bedenjem na skali in varovanjem trupel skozi vse poletje do jesenskega dežja primer pretresljive mešanice materinske ljubezni, žalosti in tihe, a globoke jeze zaradi krivice, ki sta jo utrpela sinova.

V Svetem pismu različne lamentacije pogosto vključujejo jezo. Čeprav Knjiga žalostink ne govori izrecno o smrti ene ljubljene osebe, v lamentacijah izraža ne samo globoko žalost in obžalovanje, temveč tudi jezo in obup zaradi uničenja Jeruzalema in trpljenja njegovih prebivalcev (Žal 1–3). Pri tem lahko zaznamo, kako prepleteni sta lahko jeza in žalost pri soočanju z izgubo in opustošenjem. Kadar je jeza izražena z lamentacijo, omogoča preobrazbo čustvene bolečine in se pogosto prepleta z žalostjo, obžalovanjem in ranljivostjo.

5. Krivda

V Stari zavezi je čustvo krivde pri žalovanju, zlasti ob smrti bližnje osebe, pogosto zapleteno in večplastno. Krivda lahko izhaja iz občutka osebne odgovornosti za izgubo ali neuspeha pri zaščiti ali reševanju umrlega ali pa iz večplastnih eksistencialnih in teoloških vprašanj (Kraner 2023). Včasih lahko žalujoči krivdo in tesnobo občuti, ko razmišlja, ali ni bila bolezen, ki je povzročila smrt, morda kazen za greh, ki ga je storil sam ali njegovi predniki, ali pa za žalitev in nezadostno žrtvovanje Bogu (Grushkin 2000, 23–24).

V Svetem pismu je krivda metaforično pogosto povezana s posameznimi deli telesa, kar ponazarja globok učinek tega čustva. Psalmist (38,4-5) pravi: »Nič zdravega ni na mojem mesu zaradi tvoje togote, ni miru na mojih kosteh zaradi mojega greha. Zakaj moje krivde so mi zrasle čez glavo kakor težko breme, pretežke so postale zame.« Ta dva verza izrecno povezujeta vzrok bolezni in posledično smrti s krivdo in poudarjata, kako krivda človeka obteži in izčrpa. Toda psalmist se zave da, da je Božje usmiljenje večje kakor njegova krivda, zato se na Boga obrača z besedami: »Ne zapusti me, o Gospod, moj Bog, ne bodi daleč od mene! Hiti mi pomagat, moj Gospod, moja rešitev!« (Ps 38,22-23) Nikomur, ki v sebi čuti krivdo, ni treba, da ostane v njej; vedno jo lahko izpove Bogu in je deležen osvoboditve, poudarja psalmist v Ps 32,3-5: »Ko sem molčal, so moje kosti postale krhke zaradi mojega vpitja ves dan, zakaj dan in noč je pritiskala name tvoja roka, moja moč je oslabela v poletni vročini. Svoj greh sem ti dal spoznati, svoje krivde nisem prikri val; dejal sem: »Priznal bom svoje pregrehe Gospodu.« In ti si odpustil krivdo mojega greha.«

Globoko čustvo krivde v stiski neizmerne žalosti zaradi smrti otroka lahko vidimo pri Batšébi. Njen otrok je bil spočet v moralno spornem odnosu s kraljem Davidom, ko je bila še poročena z Urijem. Tega je David, ko je ugotovil, da je noseča, da bi prikril svoje prešuštvo, dal ubiti v boju (2 Sam 11,1-27). Ko je zvedela, da je Urijá mrtev, je za njim žalovala in David je njeno žalovanje upošteval. Ko pa je bilo mimo, je »poslal ponjo in jo pripeljal v svojo hišo. Postala je njegova žena in mu je rodila sina.« (11,27) Gospod je poslal k njemu preroka Natana, da mu je razkril njegov težki greh. Ko ga je priznal in obžaloval, mu je povedal: »Gospod ti je tudi odpustil greh – ne boš umrl. Toda ker si s tem dejanjem pohujšal Gospodove sovražnike, ti bo umrl sin, ki se ti bo rodil.« (12,13-14)

Zelo podrobno je potem opisano, kako se je pred otrokovo smrtjo David postil, jokal in molil, s čimer je pokazal svojo globoko žalost, krivdo in obžalovanje.⁷ Ko pa je izvedel, da je otrok umrl, se je »vzdignil s tal, se okopal, namazilil in preoblekel ter šel molit v Gospodovo hišo. Ko je prišel v svojo hišo, si je dal prinesiti jedi in je jedel« (12,20). V svoji veri v Gospoda in njegovo usmiljenje je našel tolažbo in moč, da je šel naprej v življenje. To lahko spoznamo iz njegovega odgovora služabnikom: »Dokler je bil otrok živ, sem se postil in jokal, kajti rekel sem si: »Kdo ve, ali se me Gospod ne usmili in otrok ostane pri življenju?« Toda zdaj je mrtev. Čemú bi se postil? Ali ga lahko spet pripeljem nazaj? Jaz pač pojdem k njemu, on pa se ne bo vrnil k meni.« (12,21-23)

Batšéba pa se ni mogla potolažiti tako hitro. Verjetno je bilo njeno žalovanje za prvorojcem močno prepleteno tudi z občutki krivde in obžalovanja zaradi okoliščin njegovega spočetja in razloga njegove smrti, saj je prerok Natan jasno napovedal, da bo otrok umrl zaradi Davidovih grehov (2 Sam 12,14). Besedilo nam pove samo to, da jo je David tolažil in da je pozneje rodila sina Salomona, čigar ime v hebrejščini pomeni mir (Blue Letter Bible 2024d). Izbrano ime nakazuje, da je ob tem sinu znova pridobila notranji mir. Njegovo drugo ime Jedidjá, ki ga je dobil po preroku Natanu (2 Sam 12,24-25) in pomeni Gospodov ljubljeneček (Blue Letter Bible 2024e), daje slutiti, da je začutila, da Gospod ljubi tudi njo. Svetopisemsko besedilo se res bolj osredotoča na Davidovo duhovno pot preobrazbe skozi žalovanje (Celarc 2020, 758); in vendar nam Batšébina zgodba žalovanja omogoča videti pot okrevanja matere, ki je izgubila sina.

Dober svetopisemski primer doživljanja krivde ob smrti ljubljene osebe je vdova iz Sarepte (1 Kr 17,17-24). Ko ji je umiral sin, je svojo globoko žalost izrazila z obtožujočimi besedami Eliju: »Kaj hočeš od mene, Božji mož? Prišel si k meni, da me spomniš na mojo krivdo in mi usmrtiš sina.« (17,18) Njene besede izražajo ne le veliko žalost in obup nad sinovim umiranjem, temveč tudi mešanico strahu in krivde, saj se za sinovo stanje čuti nekako odgovorna. To je silovitost njene žalosti še povečalo, saj se ni spopadala zgolj z izgubo, temveč tudi z notranjimi strahovi glede svojih preteklih dejanj, ki so to tragedijo morda povzročila – njena bolezen bi lahko bila Božja kazen za njene grehe. To odseva splošno starodavno prepričanje, da je lahko osebna nesreča posledica posameznikovih moralnih napak.

⁷ Ta Davidova lamentacija je ubesedena v njegovem Psalmu 51, ki se imenuje tudi »grešnikova izpoved«. V njem izraža svojo globoko žalost in obžalovanje nad grehom ter Boga prosi za odpuščanje in milost.

6. Tesnoba in strah

V Stari zavezi so čustva, kakršna sta tesnoba in strah, opisana v različnih kontekstih, vključno s procesom žalovanja. To so še posebej globoko doživljale ovdovele žene, ki so ostale brez ekonomske podpore, saj so bili možje primarni skrbniki družine. Izgubile so nekatere pravice, povezane s statusom poročenih žensk. Moževa smrt je zmanjšala tudi njihov družbeni ugled. Brez moža so bile manj zaščitene pred pravnimi, ekonomskimi ali celo fizičnimi grožnjami. To je lahko vključevalo izgubo doma ali zemlje, ki jo je imela družina v lasti. Stara zaveza sicer vsebuje nekatere zakone za njihovo zaščito, kot je zakon o svaštvu (5 Mz 25,5-10), po katerem naj bi se z vdovo poročil brat pokojnega moža, da bi mu rodila potomstvo in ohranila dediščino. Vendar pa izvajanje teh zakonov ni bilo vedno zagotovljeno.

Poleg vdov so veliko stisko tesnobe in strahu doživljali otroci, ki jim je umrl en ali oba starša. V 5 Mz 24,19-21 je zapisano, da morajo Izraelci del svoje žetve ter sadu oljk in trte pustiti ovdovelim (skupaj s sirotami in tujci), da si naberejo, kar potrebujejo. Preroki, kot je Izaija (npr. 1,17), Izraelce večkrat pozivajo k zagovarjanju vdovskih pravic. Očiten je družbeni pomen skrbi za vdove v izraelski družbi, ki pa se žal ni vedno uresničevala. V 5 Mz 14,28-29 in 26,12-13 so navedena navodila za posebne darove, ki so se za vdove, sirote in tujce zbirali vsake tri leta, da bi »jedli in bili siti«. To kaže na njihovo veliko stisko in sistematično zagotavljanje podpore zanje.

V Svetem pismu sta tesnoba in strah pogosto povezana s srcem, saj sta opisana kot vzrok, da srce bije, je vznemirjeno ali obremenjeno. Ps 45 prikazuje, kako lahko strah in groza zajameta srce in telo. V Ps 55,5 beremo: »Moje srce se krči v moji notranjosti, smrtni strahovi so me obšli.« Ta vrstica nazorno opisuje psalmistov čustveni odziv na pretresljive okoliščine. Job (3,25-26) pravi: »Strah, ki sem se ga bal, je prišel nadme, kar mi je zbujalo grozo, me je zadelo. Nimam miru, nimam počitka, nimam pokoja, prišel je trepet.« Jobove besede izražajo globoko tesnobo in strah ob številnih izgubah, vključno z izgubo zdravja in otrok.

V Svetem pismu je nekaj zgodb o ženah, ki so po moževi smrti ob žalovanju doživljale tesnobo in strah. Vdova iz Sarepte (1 Kr 17,8-24) se je znašla v težkem položaju. V veliki žalosti sta jo navdajala tudi velika tesnoba in strah pred prihodnostjo, saj ni vedela, kako bo poskrbela za preživetje svojega sina in sebe. Podobno je doživljala vdova, ki se je obrnila na preroka Elizeja (2 Kr 4,1-7), ko se je po moževi smrti znašla v hudi finančni stiski – in pred grožnjo, da bodo njeni sinovi za poplačilo dolgov vzeti v suženjstvo.

Po smrti svojega moža Nabala je Abigail, da je preprečila pokol svoje družine, hitro ukrepala – kajti David in njegovi možje so bili zaradi Nabalove žalitve razjarjeni. Čeprav besedilo njenega strahu ne opisuje neposredno, je očitno, da je morala biti zaradi nevarnosti za svojo družino pod velikim pritiskom (1 Sam 25). Ti opisi nam omogočajo zaznati globok vpliv strahu in tesnobe, saj bolečino zaradi izgube pogosto še povečata in s tem žalovanje otežita.

7. Osamljenost

V Stari zavezi je v opisih žalujočih pogosto nakazano čustvo osamljenosti, zlasti ob žalovanju po smrti bližnje osebe. Osamljenost se lahko kaže kot občutek ločenosti od skupnosti ali Boga, kot občutek, da žalujoči v trpljenju nima podpore – ali preprosto kot praznina po smrti bližnje osebe. Psalmist tako Bogu izraža svojo osamljenost in se nanj obrača s prošnjo za milost bližine in pomoči v nesreči: »Obrni se k meni in mi izkaži milost, ker sem osamljen in nesrečen.« (Ps 25,16) Na začetku Knjige žalostink (1,1) beremo: »Kako samotno leži mesto, nekdanje polno ljudstva! Postal je kakor vdova, velikanka med narodi. Kneeginja med okrožji je postala tlačanka.« Ta prispodoba Jeruzalema kot osamljene vdove ponazarja globoko osamljenost, zapuščenost in praznino, ki jo je mesto – in s tem njegovi prebivalci – doživelo po svojem uničenju. Job je ob izkustvu izjemne izgube in trpljenja pogosto izražal občutke osamljenosti in obupa (Job 3; 7; 10; 19; 23). V Psalmu 102 lahko najdemo veliko vzdihov osamelega človeka, ki so mu sovražniki in Božja jeza povzročili izsušitev telesa (Grushkin 2000, 107).

Po smrti moža in sinov je Naomi ob žalovanju čutila tako veliko bridkost in osamljenost, da je ob vrnitvi v Betlehem prebivalcem rekla: »Ne imenujte me Naomi,⁸ imenujte me Mara⁹, zakaj Mogočni mi je poslal veliko bridkost. Polna sem odšla, a Gospod me vrača prazno.« (Rut 1,20-21) Z izbiro novega imena je vsem povedala, da so ji izgube ljubljenih oseb izpraznile življenje, ki ji je bilo podarjeno pred tem (1,21), in jo napolnile z neizmerno osamljenostjo. Z novim imenom je izrazila tudi tiho lamentacijo kot tožbo Bogu, ki ga vidi kot tistega, ki ji je to bridkost poslal (1,20).

8. Obup

V Stari zavezi je čustvo obupa, podobno brezupnosti, v pripovedih o veliki in močni žalosti ter lamentaciji omenjeno večkrat. Občutek brezupa se pojavi, ko posamezniki občutijo veliko težo svojih nesreč ob navideznem Božjem molku; pogosto je opisan z izrazito barvitimi podobami, lamentacijami, fizičnimi manifestacijami, dejanji in simboličnim jezikom, ki plastično prikaže globok vpliv žalosti in stiske.

Job svojo neizmerno žalost in obup ob izgubi otrok, služabnikov in bogastva izraža z besedami: »Življenje se mi studi, prepustil se bom tožbi nad njim, govoril bom v bridkosti svoje duše.« (Job 10,1) Njegovo spraševanje o namenu lastnega rojstva in želja po smrti odsevata močan občutek obupa in brezupa (3,11-26).

Stara zaveza obup pogosto povezuje s srcem, v katerem človek čuti velikansko čustveno in duhovno bolečino. V 1 Sam 1,10 vidimo Hano globoko prizadeto zaradi nezmožnosti spočeti otroka, kako je v svoji molitvi h Gospodu polna bridkosti

⁸ Naomi pomeni 'moje veselje' (Blue Letter Bible 2024f). Po SSP (opomba k vrstici Rut 1,20) njeno ime dobesedno pomeni 'moja ljubka'.

⁹ Mara pomeni 'grenkoba' (Blue Letter Bible 2024g). Po SSP (opomba k vrstici Rut 1,20) njeno ime dobesedno pomeni 'grenka'.

in zagrenjenosti v srcu silno jokala. Tudi v psalmih najdemo številne opise čustev, podobnih obupu. Psalm 42,5-7 prikazuje srce oz. dušo, ki je potlačena in vznemirjena: to razodeva stanje obupa. Izraze obupa in zapuščenosti od Boga lahko razberemo tudi v besedah psalmista: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil? Daleč od moje rešitve so besede mojega vpitja.« (Ps 22,2) Za čustvo obupa se uporablja tudi metafora temè: »Oddaljil si od mene prijatelja in tovariša, samo temà je še moja znanka.« (Ps 88,19)

To čustvo obupa ali brezupa je izrazila vdova iz Sarepte (1 Kr 17,17-18) preroku Eliju, ko ji je umrl sin. Seveda ni doživljala občutka brezupnosti le zaradi sinove smrti, temveč tudi zaradi svojega negotovega položaja ob grozeči revščini in lakoti.

9. Upanje

V Stari zavezi se upanje – v povezavi s smrtjo in žalovanjem – pogosto navezuje na globoko zaupanje v Božjo suverenost in vero v Božji načrt, ki presega človeško razumevanje (Žalec 2020, 272). To upanje pa ni le čustvena tolažba, ampak je globoko zakoreninjeno v Božjih obljubah in zvestobi zavezi z Božjim ljudstvom.

Eden najpomembnejših izrazov upanja ob smrti v Stari zavezi je upanje na vstajenje ali duhovno nadaljevanje življenja (Šegula 2021, 918). Čeprav ni tako izrecno kakor v Novi zavezi in njeni teologiji, so v Stari zavezi odsevi tega upanja vidni. V Danielovi knjigi (12,2) je vstajenje že jasno omenjeno: »Mnogi izmed teh, ki spijo v prahu zemlje, se bodo prebudili; nekateri za večno življenje, drugi pa za sramoto in večno gnusobo.« Ta verz je preroška vizija, ki omogoča upanje na večno življenje po smrti. Nekateri psalmi izražajo upanje in omogočajo tolažbo med žalovanjem s poudarjanjem, da Bog bedi nad življenjem in smrtjo. Psalm 23 opisuje njegovo navzočnost sredi tega sveta – kako Bog človeka spremlja tudi v najtemnejših trenutkih življenja, kar je še posebno izrazito v vrstici 4: »Tudi če bi hodil po globeli smrtné sence, se ne bojim hudega, ker si ti z menoj, tvoja palica in tvoja opora, ti me tolaži.« Zavedanje tega daje žalujočemu upanje, da v svoji žalosti ni sam.

Prerok Ezekiel (37) govori o dolini suhih kosti, ki jih Bog čudežno oživi kot simbol izraelske narodne obnove. Ta vizija metaforično posreduje upanje na obnovo in vstajenje ter razglašá, da smrt in obup nista konec: »Svojega duha denem v vas, da boste oživelí, in vas spet postavim na vašo zemljo. Tedaj boste spoznali, da sem jaz, Gospod, govoril in storil, govori Gospod.« (Ez 37,14)

Upanje, ki ga najdemo v starozaveznem načinu žalovanja, temelji na veri v Božjo zvestobo zavezi, ki se razteza čez posameznikovo življenje. Tako obljube, ki so bile dane Abrahamu glede njegovih potomcev, izražajo zavedanje neprekinjenega odnosa z Bogom, ki se razteza čez generacije,¹⁰ kar pomeni perspektivo upanja kljub posameznikovi smrtnosti.

¹⁰ Obljuba, dana Abrahamu – človeku, ki je upal proti upanju, kakor se izrazi sv. Pavel (Rim 4,18) –, postane ena izmed ključnih teoloških tem krščansko-judovske polemike, kasneje pa kot odmev nanjo tudi Koran na Abrahama in obljubo, ki mu je bila dana, razvije svojo lasten pogled (Krajnc 2021).

V pripovedi o materi, ki je v istem dnevu med mučenjem izgubila vseh sedem sinov, je izraženo upanje, ki temelji na zaupanju v vstajenje in Božjo pravičnost (2 Mkb 7). Enemu od sinov je rekla: »Ne vem, kako ste nastali v mojem telesu. Tudi vam nisem jaz dala duha in življenja. Prav tako nisem jaz sestavila prvin, iz katerih je vsak izmed vas. In tako vam bo Stvarnik sveta, ki je izoblikoval človeka ob rojstvu in si zamislil nastanek vseh stvari, v svojem usmiljenju spet podaril duha in življenje, ker zdaj sami sebe prezirate zaradi njegovih postav.« (7,22-23) Iz teh njenih besed izžareva prepričanje, da bo Bog njene sinove opravičil in po mučniški smrti obudil – ter da se bo po smrti ponovno lahko združila z njimi.

Čeprav je Naomi po smrti moža in dveh sinov sprva občutila veliko grenkobo, se je njena zgodba spremenila v zgodbo upanja zaradi zvestobe snahe Rute in njene poroke z Boazom. To je Naomijino življenje in rod oživilo, saj se je v tem zakonu rodil Obed, ki je postal dedek kralja Davida. Naomijino obnovljeno upanje je razvidno iz besed, ki jih je slišala od betlehemske ženske ob njegovem rojstvu: »Žene so rekle Naomi: ›Slavljen Gospod, ki te danes ni pustil brez odkupitelja! Naj slovi njegovo ime v Izraelu! Naj ti poživlja dušo in vzdržuje tvojo starost.‹« (Rut 4,14).

Vdovo iz Sarepte (1 Kr 17) je najprej pretresla grožnja smrti (lastne in sina) zaradi lakote, a srečanje s prerokom Elijem je povzročilo čudežen preobrat. Ko ji je sin umrl, je Elija zanj molil in deček je ponovno oživel. Ta Božji poseg ji je upanje povrnil in razkril, kako Bog po Eliju skrbi in ohranja njeno in sinovo življenje.

10. Sklep

Čeprav je žalovanje ob smrti bližnje osebe na kratko opisano le pri enajstih ženah, smo v naši raziskavi na njihovi podlagi – in tudi iz drugih starozaveznih opisov različnih oblik žalovanja – lahko prišli do globljega vpogleda v človeško doživljanje tega stanja. Razkrila se nam je kompleksnost čustev, kot so žalost, jeza, krivda, tesnoba, strah, osamljenost, obup, obenem pa tudi upanje.

Starozavezne žene se niso izogibale nobenim čustvom, temveč so dopustile, da so bila navzoča, in jih izrazile v skladu s svojimi verskimi in družbenimi obredi. V veliko pomoč jim je bila tudi možnost uporabe različnih oblik lamentacije. Z njimi so lahko zasebno in javno pokazale vsa čustva ob smrti ljubljenega človeka – ob njegovem pogrebu in po njem. To jim je pomagalo, da jih tako imenovana negativna čustva niso uničila, temveč so jih odprla tudi za upanje in veselje, s tem pa za zmožnost doživljanja polnosti življenja celo ob težki bolečini izgube.

Njihovo ravnanje nas lahko uči, kako naj žalujemo v današnjem času – da se bomo tudi ob smrti bližnje osebe življenja lahko veselili in ga živeli v polnosti. Čustvo veselja pa se v nas ne more poroditi, če tako imenovana nesprejemljiva ali negativna čustva potlačimo, temveč le takrat, ko jih sprejememo – in smo jih drugim ter Bogu pripravljeni izraziti na način, ki ne uničuje ne nas ne drugih (Abbate 2023), temveč nam pomaga, da smo v vseh okoliščinah življenja zanje pristni in pretočni.

Kratika

SSP – Slovenski standardni prevod Svetega pisma.

Reference

- Abbate, Stefano.** 2023. Pandemic and Desacralization: the New Political Order Founded on the Bare Life. *Scientia et Fides* 11, št. 1:105–120. <https://doi.org/10.12775/setf.2023.012>
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2022. The Force of Love and Hate in the Narrative of Joseph (Gen 37–50). *Bogoslovna smotra* 92, št. 5:825–845. <https://doi.org/10.53745/bs.92.5.11>
- –. 2023a. Odnos med Saro in Hagaro v luči judovsko-arabskega konflikta: literarna analiza in politične interpretacije pripovedi v 1 Mz 16 in 21. *Anali za istrske in mediteranske študije* 33, št. 4:75–94.
- –. 2023b. Čustva in vrednote ženskih likov v Stari zavezi. *Edinost in dialog* 78, št. 2: 21–49. <https://doi.org/10.34291/edinost/78/02/avsenik>
- –. 2023c. Love Overcomes Fear and Brings Freedom: The Courage of the Female Characters. *Studia Gdańskie* 53:7–21.
- –. 2023d. Razvoj metode semantičnih polj ob primeru hebrejskega pojma resnice. *Bogoslovni vestnik* 83, št. 2:339–357. <https://doi.org/10.34291/bv2023/02/avsenik>
- Blue Letter Bible.** 2024a. Strong's H7015 - qîṇā. <https://www.blueletterbible.org/lexicon/h7015/niv/wlc/0-1/> (pridobljeno 15. 4. 2024).
- –. 2024b. Strong's H1126 - ben-'ōnî. <https://www.blueletterbible.org/lexicon/h1126/niv/wlc/0-1/> (pridobljeno 15. 4. 2024).
- –. 2024c. Strong's H639 - 'āp. <https://www.blueletterbible.org/lexicon/h639/niv/wlc/0-1/> (pridobljeno 15. 6. 2024).
- –. 2024d. Strong's H8010 - šîlōmô. <https://www.blueletterbible.org/lexicon/h8010/niv/wlc/0-1/> (pridobljeno 17. 4. 2024).
- –. 2024e. Strong's H3041 - y*ḏîḏyā. <https://www.blueletterbible.org/lexicon/h3041/niv/wlc/0-1/> (pridobljeno 17. 4. 2024).
- –. 2024f. Strong's H5281 - nā'ōmî. <https://www.blueletterbible.org/lexicon/h5281/niv/wlc/0-1/> (pridobljeno 18. 4. 2024).
- –. 2024g. Strong's H4755 - mārā'. <https://www.blueletterbible.org/lexicon/h4755/niv/wlc/0-1/> (pridobljeno 18. 4. 2024).
- Bonanno, George A., Laura Goorin in Karin G. Coifman.** 2008. Sadness and grief. V: Michael Lewis, Jeannette M. Haviland-Jones in Lisa Feldman Barrett, ur. *Handbook of Emotions*, 797–806. New York, London: The Guilford Press.
- Celarc, Matjaž.** 2020. Teološki pogled na spolne zlorabe v Cerkvi: teološki razmislek (2.del). *Bogoslovni vestnik* 80, št. 4:751–764. <https://doi.org/10.34291/bv2020/04/celarc>
- Erzar, Tomaž, in Matej Torkar.** 2007. Razlika med sramom in krivdo ter povezava s stresom, tesnobo in depresivnostjo. *Psihološka obzorja* 16, št. 3:89–104. <https://doi.org/10.20419/2007.16.231>
- Erzar, Tomaž, Tatjana Rožič, Katarina Kompan Erzar, Boštjan Čampa in Vesna Mirt Čampa.** 2012. Spremljanje čustvenih izrazov v terapevtskem procesu: priredba kodirnega sistema SPAFF (Specific Affect Coding System). *Psihološka Obzorja* 21, št. 3–4:47–56. <https://doi.org/10.20419/2012.21.368>
- Giese-Davis, Janine, Karen Altree, Dillon Piemme, Suzanne Caroline Twirbut.** 2005. Macro-variables in affective expression in women with breast cancer participating in support groups. V: Jinni Harrigan, Robert Rosenthal, Klaus Scherer, ur. *Nonverbal behavior in the affective sciences: A handbook of research methods*, 399–445. Oxford: Oxford University Press.
- Grushkin, Esther.** 2000. Emotions and their effect on the human body as depicted in the Hebrew Bible. Doktorska disertacija. New York University.
- Iwański, Dariusz.** 2023. »Rejoice Therapy«: Creating and Shaping 'Joy' according to St. Paul of Tarsus. *Journal of Religion and Health* 62:2746–2762. <https://doi.org/10.1007/s10943-023-01839-y>
- Jerebic, Sara, Josip Bošnjaković in Drago Jerebic.** 2023. Duhovnost kot pozitiven način spoprijemanja s težkimi življenjskimi (pre)izkušnjami in travmami. *Edinost in dialog* 78, št. 2:355–367. <https://doi.org/10.34291/edinost/78/02/jerebi>
- Jeglič, Urška.** 2020. Neujemanja z islamskimi predpisi pokopa pri muslimanih v Republiki Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 4:875–885. <https://doi.org/10.34291/bv2020/04/jeglič>
- Milivojević, Zoran.** 2008. *Emocije: Pomen čustev v psihoterapiji*. Novi Sad: Psihopolis Institut.
- Kraner, David.** 2023. Conflict as a Challenge for Personal Growth in the Educational Team.

Seminare 44, št. 1:69–81. <https://doi.org/10.21852/sem.2023.1.07>

Ozbič, Polona. 2017. Vloga spola v procesu žalovanja ob smrti bližnjega družinskega člana. Doktorska disertacija. Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta.

Pate, Tanja. 2019. *Kronična bolezen v družini*. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.

Poštuvan, Vita. 2022. *Po koncu: žalovanje in reintegracija bližnjih po samomoru*. Koper: Založba Univerze na Primorskem.

Roszak, Piotr. 2019. Seeing God. Thomas Aquinas on Divine Presence in the World, *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:739–749. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/roszak>

– – –. 2024. Why is theology still (sometimes) afraid of the well-being argument? *Journal of Management, Spirituality and Religion* 21, št. 5:524–534. <https://doi.org/10.51327/bziz3895>

Savioz, Armand, in Stephen Perrig. 2023. Illuminating the Neuroscience of Decision-making Through the Dark Night of John of the Cross. *Scientia et Fides* 11, št. 2:9–28.

Skralovnik, Samo. 2018. Podoba Abrahama v kumranski apokrifni Genezi (1QapGen). *Bogoslovni vestnik* 78, št. 3:707–720.

– – –. 2022a. *The meaning and interpretation of desire in the Bible: the semantic study of hmd and 'wh word fields*. Lanham [etc.]: Lexington books, cop.

– – –. 2022b. Tobit's Penitential Prayer. *Edinost in dialog* 77, št. 2:265–291. <https://doi.org/10.34291/edinost/77/02/skralovnik>

Šegula, Andrej. 2021. Upanje in zaupanje v kontekstu pastoralne teologije v času globalnega nezaupanja. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:917–924. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/segula>

Slovenski standardni prevod Svetega pisma.

1996. <https://www.biblija.net/> (pridobljeno 2. 7. 2024).

Slovar slovenskega knjižnega jezika. 2014. <https://fran.si/> (pridobljeno 6. 7. 2024).

Žalec, Bojan. 2020. Rezilienca, teologalne kreposti in odzivna Cerkev. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:267–279.

izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 84 (2024) 3, 525—564

Besedilo prejeto/Received:06/2024; sprejeto/Accepted:09/2024

UDK/UDC: 27-23:81'25

DOI: 10.34291/BV2024/03/Krasovec

© 2024 Krašovec, CC BY 4.0

Jože Krašovec

Pot do novega katoliškega prevoda Svetega pisma (2024) med teorijo in prakso

The Way to a New Catholic translation of the Bible (2024) between Theory and Practice

Povzetek: Poglavitni izziv za vsak komentiran prevod Svetega pisma so problemi tekstne kritike izvirnega besedila v hebrejščini, aramejščini in grščini. Drug zahteven izziv je dvatisočletna tradicija hermenevtike in specifične potrebe sodobne splošne in biblične znanosti. Še en pomemben izziv je razvoj prevodnega jezika, ki je vse bogatejši s filološkimi študijami, književnostjo in literarno kritiko. V obdobju od leta 1980 do leta 2024 sta pri nas nastala kar dva prevoda Svetega pisma. Leta 1996 je izšel komentirani ekumenski prevod Svetega pisma, ki je dobil podnaslov „Slovenski standardni prevod“ (SSP). Ta prevod je bil pripravljen delno po načelu *ad verbum*, delno po načelu *ad sensum*, ker so nekatere prevajalci kljub drugačnemu dogovoru slog izvirnika zavestno spreminjali. Pri pripravi uvodov, opomb, referenc in dodatkov na koncu knjige smo se večinoma oprli na francoski ekumenski prevod Svetega pisma iz leta 1977 (TOB). V letih od 2006 do 2024 smo z mandatom Slovenske škofovske konference skrbno pripravljali nov komentirani prevod. Tako smo po desetletjih pričakovanja dobili končno verzijo uradnega prevoda Svetega pisma, ki bo osnova za liturgične priročnike in za rabo v študijske namene. Ta prevod sledi načelu točnega prevoda po izvirniku na jezikovni, pomenski in literarni ravni, glede osnovne strukture besedil in razčlenitve z vmesnimi naslovi pa se drži svetovno razširjene francoske *La Bible de Jérusalem* (BJ) iz leta 2000. Tej izdaji smo sledili tudi pri sestavljanju in prirejanju uvodov, opomb, referenc ter bogatih dodatkov na koncu knjige. Naš novi, uradni prevod Svetega pisma prejšnjega, ekumenskega ne ukinja, ampak ga v vseh bistvenih postavkah dopolnjuje. To je končno razvidno že iz dejstva, da so pri obeh francoskih tipih komentiranega prevoda v veliki meri sodelovali isti strokovnjaki s celotnega francoskega govornega področja po vsem svetu. Novi slovenski prevod Svetega pisma francosko izdajo dopolnjuje – in jo po obsegu referenc ter usklajenosti sistema redakcije tudi presega.¹¹

¹¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega projekta P6-0262 („Vrednote v judovsko-krščanskih virih in

Ključne besede: slovenski standardni prevod (SSP), katoliški prevod (2004), prevajanje *ad verbum*, prevajanje *ad sensum*, tekstna kritika, Septuaginta, Vulgata, Luthrov prevod 1534, *King James Version* 1611, *La Bible de Jérusalem* 2000, standardizacija bibličnih lastnih imen

Abstract: A major challenge for any annotated translation of the Bible is the problem of textual criticism of the original text in Hebrew, Aramaic and Greek. The second challenge is the two-thousand-year tradition of hermeneutics and the specific needs of contemporary general and biblical scholarship. The third major challenge is the development of the language of translation, which is increasingly rich in philological studies, literature and literary criticism. Between 1980 and 2024, we have produced two translations of the Bible. In 1996, an annotated ecumenical translation of the Bible was published, which was subtitled the "Slovene Standard Translation" (SSP). This translation was prepared partly *ad verbum*, partly *ad sensum*, because some translators consciously altered the style of the original, despite the different agreement. In the preparation of the introductions, notes, references and appendices at the end of the book, we have relied mainly on the 1977 French Ecumenical Translation of the Bible (TOB). From 2006 to 2024, we have been working very carefully on a new annotated translation with the mandate of the Slovenian Bishops' Conference. Thus, after decades of anticipation, we have the final version of the official translation of the Bible, which will be the basis for liturgical manuals and study purposes. This translation follows the principle of an exact translation from the original on the linguistic, semantic and literary level, and adheres to the world-wide French *La Bible de Jérusalem* (BJ) of 2000 in terms of the basic structure of the texts and the breakdown with intermediate headings. This edition has also been followed in the compilation and editing of the introductions, notes, references and extensive appendices at the end of the book. Our new, official translation of the Bible does not, however, abolish the previous, ecumenical translation, but complements it in all essential respects. This is evident from the fact that the same scholars from the whole French-speaking world have been involved in both types of commentary. The new Slovenian translation of the Bible complements and surpasses the French edition in the range of references and the consistency of the redaction system.

Keywords: Slovene Standard Version (SSP), Catholic translation (2004), translation *ad verbum*, translation *ad sensum*, textual criticism, Septuagint, Vulgate, Luther's translation 1534, *King James Version* 1611, *La Bible de Jérusalem* 2000, standardization of biblical proper names

1. Uvod

Podobno kot v Franciji in več drugih državah sta v Sloveniji zdaj na voljo dva komentirana prevoda – ekumenski prevod iz leta 1996 in uradni katoliški prevod iz leta 2024.¹² Celoten postopek, od pobude leta 1980 do izida ekumenskega prevoda Svetega pisma leta 1996, je natančno opisan v monografiji, ki je z naslovom *Med izvirnikom in prevodi* (Krašovec s sodelavci 2001) izšla leta 2001. Ekumenski prevod iz leta 1996 in novi uradni katoliški prevod iz leta 2024 se v mnogo pogledih dopolnjujeta in tako naš verski in kulturni prostor bogatita. S tem smo dobili izvedbo dveh paradigem prevajanja in komentiranja Svetega pisma, ki sta značilni za celotno zgodovino judovstva in krščanstva – od antike do danes. Ekumenski prevod v slovenskem in v srednjeevropskem prostoru v marsičem spominja na Luthrov prevod (1534) in na nemško individualistično ideološko izročilo, osredotočeno na doktrino o opravičenju in postavko *sola scriptura*.

Novi uradni, katoliški prevod iz leta 2024 medtem z izrazitim in celostnim obratom k virom (*ad fontes*) izvirnega svetopisemskega besedila ter bogate in ustvarjalne razlage Svetega pisma pri cerkvenih očetih uveljavlja vsestransko univerzalno, torej katoliško razsežnost iskanja edinosti – in sicer z odprtim vrednotenjem vseh, ne zgolj selektivno izbranih virov bogate zapuščine judovstva in krščanstva. To velja tako za prevajanje in razlago besedišča, metafor, simbolov, sloga in retorike kot tudi za dediščino kulture in splošne znanosti. V pestri družbi drugih evropskih prevodov ta prevod v bistvenih postavkah sledi zgledu literarne tradicije angleške (*Authorized King James Version* (1611), ki po vsem svetu že 400 let deluje kot najmočnejša gonilna sila za razvoj jezika, literature, drugih umetnosti in znanosti.

V predgovoru in glavnem uvodu naš novi, uradni katoliški prevod Svetega pisma nudi izčrpne podatke o okoliščinah, postopku nastajanja in značilnostih tega obsežnega in zahtevnega dela. Med dve leti trajajočim delom sklepne usklajevalne redakcije se je ponudila še priložnost, da sem pripravil knjižico z naslovom *Okoliščine nastanka in značilnosti celotnih slovenskih prevodov svetega pisma*, ki je izšla skupaj z novim prevodom Svetega pisma (Krašovec 2024). Povod za to je pred dvema letoma dala prof. dr. Nike Kocijančič Pokorn z vabilom v okviru Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, da za monografijo *Zgodovina slovenskega literarnega prevoda* (Kocijančič Pokorn, Grošelj in Mikolič Južnič 2023) napišem prispevek o prevodih Svetega pisma v obdobju po reformaciji (Krašovec 2023, 109–127). Univerza v Ljubljani je novembra leta 2023 vsem avtorjem monografije *Zgodovina slovenskega literarnega prevajanja* podelila priznanje »za najodličnejši raziskovalni dosežek Univerze v Ljubljani v letu 2023«.

Na začetku vsakega projekta prevoda Svetega pisma morajo prevajalci in drugi sodelavci razrešiti vprašanje, na katere vire se bodo oprli. Danes je samoumevno,

¹² Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0262 („Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga“) in raziskovalnega projekta J6-50212 („Moč čustev in status ženskih likov v različnih literarnih žanrih Stare zaveze“), ki ju sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

da ne prevajamo iz prevodov, kot sta grški prevod Stare zaveze (Septuaginta) iz sklepnega obdobja Stare zaveze ali latinska Vulgata s konca četrtega stoletja, temveč iz izvirnih jezikov: Staro zavezo torej iz hebrejščine, aramejščine in grščine, Novo zavezo iz grščine. Zaradi vračanja k virom (*ad fontes*) morajo vsi prevajalci toliko bolj upoštevati vsaj tri med seboj povezane okoliščine. Prvič, povečan obseg in pomen znanosti tekstne kritike, ki poleg izvirnika vključuje starejše prevode Svetega pisma. Drugič, pričakovanje bralcev potencialnega prevoda Svetega pisma, da bo prevod ustrezal najvišjim standardom visoko razvite knjižne ravni prevodnega jezika, skupaj z vso dediščino zgodovine literarne kritike. Tretjič, judovsko in krščansko doktrino, da izvirno besedilo Svetega pisma ni nastalo kot ‚zasebno‘ ustvarjalno delo, pač pa po posebnem navdihu – kot Božja beseda.

Najbolj brezpogojno so notranjemu imperativu, da v svojem imenu ne smejo zapisati niti črke, temveč samo to, kar so po navdihu prejeli od Boga, sledili preroki. Posledica tega njihovega prepričanja je, da tako v judovstvu kot krščanstvu Svetopismo velja za ‚knjigo knjig‘, ki je v vsebinskem in oblikovnem pogledu nedotakljiva in nespremenljiva. Zato prevodi Svetega pisma za potrebe skupnosti nikoli niso veljali za zasebni podvig predrznih posameznikov, pač pa kot privilegij posebnega poslanstva, ki ga izbrani prevajalci prejmejo od skupnosti verujočih skupaj z neizmerno moralno odgovornostjo. S to zavestjo so prevajalci celotno Sveto pismo doslej prevedli v 736 jezikov, Novo zavezo v dodatnih 1658 jezikov, manjše dele Svetega pisma pa še v dodatnih 1264 jezikov (Wycliffe Global Alliance).

Po vseh dosedanjih objavah o okoliščinah priprave in značilnostih vseh sedmih celotnih slovenskih prevodov Svetega pisma se zdi smiselno, da v tej strokovni predstavitvi temeljne podatke, ki so navedeni v predgovoru in glavnem uvodu izdaje novega prevoda Svetega pisma, dopolnim z ugotovitvami, ki se v izdajah prevodov Svetega pisma pojavljajo bolj redko. Osredotočil se bom na predstavitev izvirnih osnov našega prevoda v več kakor tisočletni zgodovini nastajanja Svetega pisma in v več kakor dvatisočletni zgodovini prevajanja Svetega pisma v različne jezike.

2. Meje pluralizma v pristopih k prevajanju Svetega pisma

Cilj prevoda Svetega pisma je ustvariti besedilo v drugem jeziku v približno enakem slogu, kot je slog izvirnika. Ko razpravljamo o pristopih k prevajanju, upoštevamo dejstvo, da so različne svetopisemske knjige nastale kot rokopisi, ki so bili večkrat prepisani in vključeni v večje literarne enote. Rokopisi začetnih odlomkov se vsaj v celoti niso ohranili, obstaja pa na tisoče izvodov prepisov večjih ali manjših delov Stare in Nove zaveze. Ko so iz prvotnih odlomkov nastale knjige različnih literarnih vrst in zvrsti, so jih prevedli v jezike, kot so grščina (tj. grški prevodi hebrejske in aramejske Stare zaveze), aramejščina, sirščina, koptščina, armenščina, etiopščina, latinščina itd. Vsak od teh antičnih prevodov je danes na voljo v številnih rokopisih. Strokovnjaki za tekstno kritiko so vse svetopisemske rokopise zbirali in proučevali več sto let in najpomembnejše izsledke vključili v tekstnokritični

aparati sodobnih izdaj hebrejske, aramejske in grške Stare zaveze ter grške Nove zaveze. Najsodobnejše tekstnokritične izdaje izvirnika uporabljajo vsi sodobni prevajalci Svetega pisma po svetu. Za Staro zavezo uporabljamo *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1997) – sodobno naslednico izvirne *Biblia Hebraica*, ki jo je uredil Rudolf Kittel (1906) (Kittel et al. 1984). Za Novo zavezo uporabljamo 28. izdajo *Novum Testamentum Graece* (2012), ki sta jo prvotno uredila Eberhard in Erwin Nestle (1898), v zadnjem času pa Barbara in Kurt Aland in drugi (Nestle 1979; Nestle in Aland 1999).

V okviru judovstva in krščanstva je v obdobju od antike do danes nastalo na tisoče rokopisov Svetega pisma. Med njimi imajo neprecenljivo vrednost mrtvomorski (kumranski) rokopisi Stare zaveze iz obdobja pred Kristusom, ki so pod peskom v votlinah na obrežju Mrtvega morja na odkritje čakali skoraj 2000 let. Člani kumranske skupnosti so jih v keramičnih vrčih v votline skrili pred vdorom Rimljanov na območje Mrtvega morja leta 72 po Kristusu – tedaj so med drugim uničili kumransko skupnost in oblegali trdnjavo Masado, kamor so se po padcu Jeruzalema zatekli zadnji judovski vstajniki. V današnji kritični dobi je tekstna kritika pripomogla k temu, da imamo za vse potrebe prevajanja in proučevanja po vsem svetu na voljo zanesljive izdaje izvirnega besedila Svetega pisma. Že v antiki pa so pooblaščen strokovnjaki poskrbeli, da so posebej vplivni prevodi Svetega pisma na globalni in regionalni ravni postali del zgodovine tekstne kritike Svetega pisma. Ko gre za razlike med izvirnikom in starejšimi prevodi na jezikovni ravni, je razumljivo, da prevajalec tehta med razlogi za eno ali drugo različico. Ker z moralno nujnostjo strokovnjaki o tem tehtajo skozi stoletja, so nastale tradicije pogledov o večji ali manjši zanesljivosti sprejemanja različic. Ugotovitve strokovnjakov tekstne kritike so v postopkih prevajanja Svetega pisma postale prvo gradivo za opombe na robu ali pod črto. Z razvojem knjižnih jezikov v moderni dobi se je teoretično vprašanje o kriterijih ustreznega prevajanja Svetega pisma zaostriло. Vsaj tako pomembna kot tekstnokritična in splošna jezikovna vprašanja so postala vprašanja literarne kakovosti prevoda, torej vprašanje razmerja med vsebino in obliko besedila v izvirniku in v prevodih. Kolikor bolj pa se je ,knjiga knjig' širila po novih kontinentih, toliko bolj nepregledno je v svetovnih jezikih postajalo število strokovnih in znanstvenih študij na področju biblične tekstne in literarne kritike.

V novejšem obdobju je bilo o prevajanju Svetega pisma objavljenih precej študij (Grant 1961; Reymond 1967; Bogaert 1991; Metzger 1991; Worth 1992; Adler 1994; Poythress in Grudem 2000). Posebej pronicljivo sta namen in težo naloge dobrega prevajanja Svetega pisma v knjigi *The Gender-Neutral Bible Controversy: Muttin' the Masculinity of God's Words* (2000) predstavila Vern S. Poythress in Wayne A. Grudem – in sicer v četrtem poglavju z naslovom „How to Translate“ (73–99). Diskurz o prevajanju obsega pomen besed, besednih zvez in stavkov v ožjem in širšem kontekstu besedil. Na ravni besedišča je veliko govora o osnovnem pomenu posameznih besed, o večpomenskosti besed, ki izražajo duhovne pomen-ske odtenke, ter o vlogi besednih zvez, stavkov in odstavkov. K pomenu prispeva vsaka beseda v stavku. Prevesti želimo pomen sporočila kot celote, ne le izoliranih besed. Prevajalci morajo pri besedah, besednih zvezah in stavkih v diskurzu raz-

ličnih literarnih vrst in zvrsti upoštevati številne načine pomenske interakcije. Človekova sposobnost dojemanja resničnosti v razponu od najbolj materialnih do najbolj duhovnih vidikov resničnosti pomeni, da je veliko besed in metafor večpomenskih.

Pri prevajanju in interpretaciji literarnih besedil je pomembno upoštevati celotno bogastvo besedil Stare in Nove zaveze – različnih žanrov v prozi in poeziji. Med literarnimi sredstvi izražanja sporočila igrajo pomembno vlogo metafore in simboli. Dober prevod mora metafore ohraniti in jih ne sme spreminjati v abstraktne pojme. Vesten prevajalec se izogiba preoblikovanju vsebine v povsem drugačno obliko – ta bi lahko posredovala pomenske vidike, ki so osnovnemu pomenu sicer blizu, a bi obenem izgubila več drugih dejavnikov pomenskega prenosa. K celotnemu pomenu in teksturi sporočila prispevajo številne razsežnosti. Stilisti, študenti književnosti, analitiki diskurza in drugi strokovnjaki lahko vidijo še več, kot nakazuje osnovni pomen besed, besednih zvez in stavkov. S svojim čutom za skladnost potrjujejo, kar proučevalci Svetega pisma instinktivno vedo že stoletja – zavedajo se, da prevod ne more biti svobodna interpretacija, temveč velja kot jezikovna in literarna podlaga za vse možne vidike interpretacije:

»Najnatančnejši prevod je mogoč le, če prevajalec najprej temeljito interpretira in razume pomen izvirnika, vključno z vsemi njegovimi odtenki v vseh razsežnostih. Šele takrat je pripravljen izdelati prevod, ki ne prenaša le glavnega pomena, temveč tudi vse odtenke izvirnika. V tem smislu vsak prevod predstavlja prevajalčevo najboljše razumevanje ali ‚razlago‘ izvirnika.« (Poythress in Grudem 2000, 92)

Sveto pismo vsebuje številne literarne oblike besedil – od najbolj popularnih žanrov, kot so zgodovinske pripovedi, rodovniki, pravila obredov, pregovorna modrost, prisposode (parabole), alegorije, napovedi prerokovanj, molitve, pisma itd., do drugih oblik, ki jih je težje razvrstiti. Ponekod so abstraktni pojmi povzeti kot krajši doktrinalni izrazi, večinoma pa jih nadomešča nekaj specifičnega in konkretnega – toda smisel tistega, kar se skriva za besedami, metaforami, simboli in literarnimi oblikami, je videz enotnosti in splošne pomembnosti. Podobe, metafore in alegorije iz pastirskega in kmečkega življenja večinoma odsevajo vsakdanje življenje (dejansko, vidno resničnost), so pa tudi odziv na skrite in druge možne pomene.

Svetopisemske metafore in simboli torej nikoli ne morejo zbledeti v ideološko – bodisi v brezciljno sekularno bodisi v disciplinsko klerikalno – enopomenskost, ampak v interakciji med dobesednim oziroma ‚materialnim‘ in prenesenim, se pravi duhovnim pomenom vedno ohranijo bogastvo večpomenskosti. Razlog je očiten: človeška duša pač ni in ne more biti del zapuščine ideoloških konvencij, ampak predstavlja najgloblje bistvo človeške duhovne narave, ki ostane živo in še bolj učinkovito, ko represivne ideologije propadejo in za seboj pustijo pogorišče. Literarna sredstva izražanja, kot sta govorna figura in besedna igra, največkrat kažejo na nedoumljive globine odnosa med Bogom in človeštvom ali vsaj na preta-

njenost (sublimnost) človeškega dojemanja brezdanjih razsežnosti vesoljstva.

Pri prevajanju in komentiranju vzvišene govornice pesniških besedil Svetega pisma predstavlja poseben izziv osnovna pesniška oblika paralelizma, ki ga strokovna literatura označuje s stalno besedno zvezo *parallelismus membrorum*. Ta stalna zveza označuje osnovno obliko semitske poezije, ki sporočilo izraža s členjenjem misli ali občutka v dva ali več vzporednih stihov. Paralelizem je sinonimni tedaj, ko druga (ali morda tudi tretja) vrstica misel prve ponovi s podobnimi besedami, na primer sentenca v knjigi Pregovorov (Prg 1,20): »Modrost glasno kliče na trgih, / na ulicah dviga svoj glas.« Antitetični paralelizem pa imamo tedaj, ko druga vrstica izraža nasprotje prve, na primer sentenca v knjigi Pregovorov (10,1): »Moder sin razveseljuje očeta, / neumen pa je žalost svoje matere.« Poleg oznake sinonimni in antitetični paralelizem se je v biblični poetiki uveljavil še izraz sintetični paralelizem. V tem primeru druga ali tretja vrstica dvo- ali trostišja pojasnjuje, parafrazira ali preprosto ponavlja misli, pesniške figure ali prisposodbe iz prejšnjega stiha ali stihov. Dvostišje je temeljna strukturalna enota. V Svetem pismu posamezne vrstice ali monostihe najdemo le redko, veliko pogostejše pa je trostišje. Glavna značilnost hebrejskega stiha je oblikovni, pomenski in ritmični paralelizem (Gray 1972).

Nekateri znanstveniki trdijo, da je bila hebrejska poezija popolnoma usklajena. Po tej teoriji naj bi bili posamezni psalmi razdeljeni v povsem enako dolge vrstice, ki naj bi vsebovale tudi enako število grafičnih vrstic; vse paralele naj bi bile skržene na eno samo vrsto dvostišja, posamezne besede pa iz vrstic izpuščene. Sodobni komentatorji svetopisemskih besedil so zaradi skrbi za enakost in usklajenost besedila izvirno besedilo popravljali. Takšno mišljenje je enostransko, zato se prevajalci z njim sprijaznijo zelo redko. Ker je paralelizem temeljna oblika izražanja pomenov in misli, mora prevajalec ugotoviti, kakšna je členitev vrstic paralelizma in razmerje med njimi. To velja za vse primere jasnega pomenskega in terminološkega paralelizma. Zato je razumljivo, da se v teh primerih tudi starejše različice prevodov, kot sta Septuaginta in Vulgata, ki sta bili do nedavna izhodišče za vse krščanske evropske prevajalce, bolj ali manj ujemajo. Opozoriti moramo, da se razdelitev grafičnih vrstic v Septuaginti in v Vulgati na splošno ujema s paralelistično zgradbo izvirnega besedila.

3. Prvi grški prevod Svetega pisma (Septuaginta)

V zgodnji in pozni antiki ter na začetku novega veka so nastali prevodi s izjemnim duhovnim in kulturnim vplivom – postali so del velike dediščine, ki jo mora vsak prevajalec Svetega pisma poznati in po presoji upoštevati kot vir ali model. V zadnjih stoletjih pred Kristusom je v helenistični Aleksandriji v Egiptu 70 judovskih strokovnjakov pripravilo grški prevod Stare zaveze, ki je zaradi velike razširjenosti grščine postal najvplivnejši antični prevod Svetega pisma (Tov 1988). Naslov Septuaginta označuje celotno skupino 70 prevajalcev, zato naslov tekstnokritične izdaje *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* (Rahlfs 1979).

Za ustrezno vrednotenje prevoda grške Septuaginte je nujno upoštevati okoliščine, v katerih je prevod nastal, in osnovni namen prevoda (Krašovec 2013, 59–64). Najpomembnejša posebnost Septuaginte je, da prevod ni enoten, temveč je sestavljen iz več prevodov, ki so jih v različnih obdobjih pripravili različni avtorji. To pojasnjuje, zakaj je stopnja točnosti in odličnosti prevoda po posameznih delih kano- na in tudi posameznih knjigah tako različna. Besedišče posameznih knjig Septua- ginte kaže, da je pri prevodu sodelovalo več ljudi v obdobju od sredine 3. do konca 1. stoletja pred Kristusom. Kot kaže, je utemeljeno domnevati, da je v tem času nastalo več različnih grških prevodov. Septuaginta je standardizirana in avtorizirana različica s konca 1. stoletja po Kristusu. Povod za prve grške prevode v Egiptu je moral biti enak kot za aramejske prevode v Palestini in v Babiloniji: branje in razla- ga svetopisemskih besedil med bogoslužjem v sinagogah v jeziku, ki ga poslušalci razumejo. Prvi prevodi so bili torej samo delni, se pravi nesistematični.

Prvi grški prevodi so nastali v Egiptu v prvi polovici 3. stoletja pred Kristusom, če ne že prej. Vzporedno so v Palestini in v Babiloniji za liturgično rabo v sinagogah morda nastali aramejski prevodi odlomkov Svetega pisma Stare zaveze, a tega ni mogoče zanesljivo dokazati. Kaže, da je grški prevod, imenovan Septuaginta, naj- starejši prevod sploh – vsekakor pa prvi pisni prevod Svetega pisma. Prevajalci v grščino, ki sodi med indoevropske jezike, so se spopadali z veliko večjimi problemi kako prevajalci v aramejščino, ki se uvršča v isto, tj. severozahodno semitsko jezi- kovno skupino. Pri prevajanju so morali preseči razlike med dvema jezikovnima sistemoma ter med dvema kulturama oz. religijama.

Položaj avtorjev Septuaginte je bil edinstven v dveh pogledih: prvič, prevajanja so se lotili brez modelov za prevod Svetega pisma – v tretjem stoletju pred Kristu- som prevodov tujih besedil v grščino še ni bilo; drugič, prevajali so iz semitskega jezika, ki je po svoji jezikovni in miselni zgradbi precej drugačen od indoevropske grščine. Zaradi te temeljne razlike ustreznih besedah in besednih zvezah pogosto ni bilo lahko najti. Prevajalec Sirahove knjige na to težavo nazorno opozarja v pred- govoru, ko pravi:

»Prosim vas torej, berite dobrohotno in pazljivo. Prizanesite mi, če se vam bo morda zdelo, da mi je pri prevajanju, kljub prizadevanju, kje spodrsnilo. Nimajo namreč iste moči izrazi, ki so bili prvotno povedani po hebrejsko, če jih prevedejo v drug jezik. Pa ne le to delo, ampak tudi postava sama in preroštva in ostale knjige so nemalo drugačni, če jih beremo v izvirnem jeziku.«

Pri prevajalcih je bila pogosto največja težava pomanjkljiva izobrazba v hebrej- ščini, pa tudi judovskem izročilu. Predloga hebrejskega izvirnika, ki so jo prevajal- ci imeli na voljo, še ni bila opremljena z vokali, to pa je zlasti v primerih rabe zelo specifičnih besed brez vzporednih mest, zelo specifičnih besednih zvez in malo znanih simbolov pomenilo dodatno možnost napačnega razumevanja in torej na- pačne interpretacije. Včasih težave povzroča oblikovna podobnost med nekateri- mi črkami hebrejske abecede. Ravno v obdobju, ko je nastajala Septuaginta, so

Judje z arhaične pisave prešli na aramejsko kvadratno, pri kateri je medsebojna podobnost nekaterih črk večja kakor v arhaični pisavi. V antiki besedilo tudi še ni bilo opremljeno z ločili in razmiki. Te okoliščine so razlog za zamenjevanje črk pri branju, pa tudi številnih napak pri interpretaciji zahtevnejših pesniških mest.

Kljub heterogenosti Septuaginte je treba poudariti, da prevod glede vsebine in oblike na splošno odraža prizadevanje za zvestobo izvirniku. Prevajalci so prevod približali izvirniku in ne nasprotno. Pogosto so prevajali povsem dobesedno in žrtvovali grške idiome, ohranili so hebrejsko zgradbo, ritem in tudi slog stavkov. Eden izmed dokazov za težnjo po zvestobi izvirniku je praksa prevzemanja hebrejskih besed in osebnih imen, ki jih niso znali ustrezno prevesti. Nekateri prevajalci Septuaginte so bili pri izbiri besed in besednih zvez dosledni in so prevajali stereotipno.

4. Hieronimov latinski prevod Svetega pisma (Vulgata)

Z vzponom rimskega imperija se helenistični kulturni vplivi niso prekinili, temveč so se z Vzhoda razširili na Zahod, kjer so doživeli postopno preobrazbo. Z nastopom krščanstva se je na Zahodu pokazala potreba po latinskih prevodih Stare in Nove zaveze. Prvi latinski prevodi zrcalijo izjemno spoštljiv odnos prevajalcev do besedil Svetega pisma. Prevajalcem v prvi vrsti ni šlo za lepoto jezika, temveč za zvesto prestavljanje vseh prvin besedila. Kot Septuaginta tudi prvi latinski prevodi ohranjajo številne značilnosti hebrejskega načina izražanja in judovskega verskega izročila. Hebraizmi so zgovoren dokaz, kako so se prvi latinski prevajalci zavestno trudili za zvestobo izvirnemu besedilu. Drug dokaz za to prizadevanje je, da so bili v prevajanju besednega zaklada dokaj dosledni. Obsežna dediščina latinskih prevodov Svetega pisma prvih stoletij po Kristusu je danes poznana pod oznako *Vetus Latina* (Metzger 1977; Krašovec 2013, 80–102).

Od avtoritet, kot je sv. Avguštin, imamo podatek, da je v 4. stoletju že obstajalo nepregledno število prevodov Svetega pisma v latinščino. Prvi latinski prevodi Svetega pisma so bili precej dobesedni. Zanje je na splošno značilno, da so bolj ali manj dobesedna replika aleksandrijskega grškega prevoda (Septuaginta). Nastajali so v različnih krajih, v različnih časovnih obdobjih in so delo različnih avtorjev, zato so zelo raznovrstni – a na splošno bolj zvesti hebrejskemu izvirniku kot grška Septuaginta. Da bi dosegel eno, avtorizirano besedilo, ki bi veljalo za celotno Cerkev, je papež Damaz I. pooblastil Hieronima, da pripravi eno in zanesljivo latinsko verzijo prevoda.

Evzebij Sofronij Hieronim, splošno znan kot Hieronim (340–420), je na podlagi grških rokopisov, ki so mu bili na voljo, za Novo zavezo popravil eno od že splošno uporabljanih starih latinskih različic, za Staro zavezo pa je naredil nov prevod neposredno iz hebrejščine. Primerjava zgodnjih rokopisov Vulgate z rokopisi stare latinske Nove zaveze kaže, da si je Hieronim natančnost prevoda večinoma prizadeval izboljšati tako, da ga je naredil še bolj dobesednega. Hieronimova različica Stare zaveze je nekoliko manj dobesedna kot njegova revizija Nove zaveze, vendar

ni nič manj dobesedna kot stare latinske različice Stare zaveze ali grška različica Septuaginte, na kateri so stari latinski prevodi temeljili. Po več desetletjih dela je tako nastala Vulgata, ki je zaradi velike razširjenosti latinščine od antike do danes postala drugi najvplivnejši antični prevod Svetega pisma.

Hieronim je svoja stališča do umetnosti prevajanja pojasnil v uvodih k prevodom, še najbolj izčrпно pa v *Pismu Pamahiju o najboljši vrsti prevajanja* (pismo številka 57, napisano v letih 405–410). Latinski naslov pisma je *De optimo genere interpretandi* (Hieronim 1973, 1995). Že na začetku poudarja: »Sam namreč ne le priznavam, temveč svobodno in na glas izpovedujem, da pri prestavljanju iz grščine – z izjemo Svetega pisma, kjer je skrivnost celo besedni red (*ubi et verborum ordo mysterium est*) – ne prevajam besede z besedo, temveč smisel s smislom.« (Hieronim 2010, 189; Movrin 2010, 189) V uvodih k svojim prevodom Hieronim prijateljem razlaga svoje poglede na prevajanje na splošno – in posebej na prevajanje Svetega pisma. Včasih omenja okoliščine svojega dela, predvsem težave, ki so mu jih povzročali njegovi nasprotniki. Zlasti pa so zanimiva njegova poročila o mejah, ki jih postavlja stanje besedil v izvirnih in prvih prevodnih jezikih, o mejah poznavanja celotnega kulturnega okolja in poudarkih v interpretaciji.

Iz Hieronimovih predgovorov k prevodom svetopisemskih knjig, iz številnih pisem in drugih del lahko razberemo, da je bil Hieronim zelo izobražen v klasični literaturi, literarni kritiki in retoriki. Svoje retorične sposobnosti in znanje je pogosto praktično preizkušal v pisanju pisem in drugih del. Ko je začel prevajati Sveto pismo in pisati komentarje, je nujno prišel v precep. Zavedal se je, da resnica Svetega pisma neizmerno presega vse poganske ideale in vzore – zato je namesto klasične retorike začel poudarjati preprostost izraza in točnost v prevajanju. Kljub temu se klasičnim literarnim in retoričnim vzorom ni mogel popolnoma odreči. Pri prevajanju Svetega pisma je ubiral srednjo pot med strogo dobesednostjo in parafraziranjem, ker je čutil, da je poseben pomen vsakega posameznega besedila in melodiko poetičnih besedil v dobrem prevodu mogoče ohraniti. Vztrajna volja po nenehnem izpopolnjevanju znanja, dolgotrajno prevajanje Svetega pisma, različno stanje predlog in že obstoječih latinskih prevodov, kronična preobremenjenost, obdobja bolezni in še marsikaj pojasnijo, zakaj so prevodi posameznih knjig po točnosti in skladnosti z izvirnikom zelo različni.

Knjige, ki jih je Hieronim prevedel v začetnem obdobju – Nova zaveza, Psalmi in preroki, Samuelovi knjigi in Knjigi kraljev –, jezikovno zgradbo izvirnika odražajo dobro. Druge knjige, ki jih je prevedel pozneje, so na splošno prevedene bolj prosto. Jozue, Sodniki, Ruta in Estera, ki jih je prevedel proti koncu življenja, so prevedeni najbolj prosto. Morda je razlog za postopno popuščanje v disciplini bila vse večja obremenjenost. Toda odločilna je najbrž vendarle njegova klasična vzgoja, ki temelji na osvajalski rimski praksi podrejanja izvirnika prevodnemu jeziku. Hieronim je torej osebnost velikih nasprotij – njegove izjave o načelih prevajanja so v nasprotju z rezultati. Na splošno se zavzema za prevajanje po smislu, hkrati pa izjavlja, da ima v Svetem pismu celo besedni red skrivnosten pomen (*ubi et verborum ordo mysterium est*), zato Svetega pisma ni imel namena prevajati po načelu *ad sensum*, temveč po načelu *ad verbum* (Pismo 57.5; prim. Pismo 53.8).

Kljub temu načelu pa je nekatere knjige dejansko prevajal prosto. Celo v istem pismu pravi: »V Svetem pismu je treba gledati na smisel in ne na besede« (*Non verba in Scripturis considerata sed sensus*) (Pismo 57.10; prim. Pismo 106.3). Posebno paradoksen primer je prevod Estere: v predgovoru trdi, da je prevajal dobesedno (*verbum e verbo pressius transtuli*), toda prevod je v resnici najbolj prost od vseh.

Pri prevajanju Nove zaveze Hieronim očitno ni imel večjih težav. Izvirno besedilo je na splošno zelo jasno, dokaj dobro pa je bilo prevedeno že v prejšnjih latinskih prevodih. Razlog revizije je bila zlasti želja, da se namesto številnih različnih prevodov doseže en sam avtoriziran prevod. Veliko večji izziv je bilo prevajanje Stare zaveze. Tu se je Hieronim moral soočiti s hebrejskim izvirnikom in številnimi grškimi prevodi, predvsem Septuaginto. Razlike med prevodi so ga prepričale, da je treba iti k izvirom (*ad fontes*), torej k hebrejski resnici (*Hebraica veritas*). Vendar se je tu moral spopasti ne le z jezikom in zelo zahtevnimi pesniškimi literarnimi žanri in oblikami, temveč tudi z nešteti tekstnokritičnimi problemi.

Toda prav njegovo načelo *Hebraica veritas* je razlog, da imamo v Vulgati prevod, ki hebrejsko jezikovno in literarno strukturo na splošno odslikava dobro, čeprav so glede točnosti prevoda med knjigami velike razlike. Zaradi tega načelno nikoli ni bila sporna praksa, da so se prevajalci Svetega pisma kasneje praviloma naslanjali na Vulgato – vse dokler ni v novejšem času načelo *Hebraica veritas* prevladalo popolnoma. Prek Vulgate je hebrejski svet vere, vrednot, jezika in literarnih oblik prišel v širni svet rimskega cesarstva, pozneje obšel vso Evropo in z evropskimi verskimi, kulturnimi in znanstvenimi misijami končno ves svet. Od leta 1969 dalje imamo na voljo tekstnokritično izdajo Vulgate pod naslovom *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem* – z recenzijo Roberta Webra ob sodelovanju številnih ekspertov tekstne kritike, večinoma iz *Vetus Latina* instituta Beuron (Weber 1983). Na pobudo II. vatikanskega cerkvenega zbora je papež Pavel VI. ustanovil posebno delovno komisijo za temeljito revizijo Vulgate. Revidirana izdaja je pod naslovom *Nova Vulgata biblicorum sacrorum editio: sacros. oecum. concilii Vaticani II ratione habita, iussu Pauli pp. VI recognita, auctoritate ioannis Pauli pp. II promulgata* izšla leta 1979 (Rosano 1990).

5. *La Bible of Jérusalem* in naš prevod Svetega pisma (Jeruzalemska izdaja 2024)

Na praznik sv. Hieronima 30. septembra leta 1943 je papež Pij XII. izdal encikliko „Z božanskim navdihnjenjem Duha“ (*Divino afflante Spiritu*), v kateri strokovnjake Svetega pisma poziva k novim prevodom Svetega pisma v ljudske jezike, pri katerih se kot vir uporabljajo izvirni jeziki in ne latinska Vulgata, ki je bila do takrat besedilna podlaga za vse katoliške prevode Svetega pisma v domače jezike. Enciklika odpira sodobno obdobje katoliških bibličnih študij s spodbujanjem študija tekstne kritike, ki se nanaša na samo besedilo Svetega pisma in njegov prenos (na primer za določitev pravilnega branja). S tem enciklika dovoljuje uporabo zgodovinsko-

-kritične metode, ki se na podlagi teologije, izročila Cerkve in cerkvene zgodovine opira na zgodovinske okoliščine besedila ter postavlja hipoteze o vprašanjih, kot so avtorstvo, datiranje ipd.

Ker je liturgija Katoliške cerkve temeljila na enotnem latinskem prevodu Svetega pisma (Vulgati), se je zdelo potrebno, da se enotnost svetopisemskega besedila ohranja tudi pri prevodih v ljudske jezike. Na izvorna besedila svetopisemske hebrejščine, aramejščine in grščine so se prevajalci navadno sklicevali le zato, da bi pojasnili natančen pomen latinskega besedila. Zgoraj omenjena enciklika poudarja pomen vestnega študija izvirnih in drugih sorodnih jezikov, da bi prišli do globljega in popolnejšega poznavanja pomena svetih besedil. S posebnim poudarkom o pomenu tekstne kritike enciklika odpira nove temelje in možnosti ne le za ustrezen prevod svetopisemskih besedil, temveč tudi za komentiranje besedil v uvodih in opombah – in sicer na podlagi bogatega izročila razlaganja Svetega pisma, ki se je ohranilo v različnih jezikih. Logični vidiki komentiranja so zgodovinski, jezikovni, literarni in teološki. Tragične posledice obeh svetovnih vojn so pospešile prizadevanje za ekumenski dialog med Cerkvami – s tem pa tudi zblíževanje kriterijev za pripravo komentiranih prevodov Svetega pisma.

Kulturna in duhovna dediščina helenizma na Vzhodu in latinska dediščina zahodne civilizacije je razlog, da sta Septuaginta in Vulgata v vseh obdobjih od antike do danes ostali del tekstne kritike, ki je poglobitni izziv za vsakega prevajalca Svetega pisma. Na to dejstvo kažejo tudi vsi dosednji slovenski prevodi Svetega pisma. Večja ali manjša skladnost prevodov pa ni toliko odraz odnosa do izzivov tekstne kritike kot odgovor na dilemo, ali zagovarjamo načelo prevajanja *ad verbum* ali *ad sensum* – predvsem pa odraz odločitve, ali pri prevajanju slogu izvirnika sledimo ali pa ga prirejamo načinu izražanja v prevodnem jeziku.

Pri pripravi ekumenskega prevoda Svetega pisma, ki je izšel leta 1996, so nekateri prevajalci slog izvirnika zavestno prirejali – skladno s svojo splošno težnjo, da prevodu izvirnega besedila dajo svoj osebni literarni pečat. Prirejanje sloga izvirnika v prevodnem jeziku je bilo značilno zlasti za laične sodelavce, kot je bil akad. Kajetan Gantar, ki je pri prevajanju zagovarjal ‚ustvarjalnost‘. V zadnjem času pa so se zlasti v katoliškem svetu kriteriji zvestega prevajanja Svetega pisma zaostriili. Primarni poudarek je na slogu izvirnika, na značilni večpomenskosti svetopisemskega besedišča – torej na teološki hermenevtiki. Pomembna pa je tudi naloga varovanja kulturne dediščine, torej našega izročila v prevajanju Svetega pisma. Že stoletja namreč obstajajo nekatere ustaljene formulacije, ki odslikavajo zvesto podobo izvirnika. Uveljavljanje želje po ‚ustvarjalnosti‘ v prevajanju sakralnih besedil oziroma iskanje tako imenovane ‚dinamične ekvivalence‘ pa lahko to izročiilo precej poruši.

Ker so nekateri prevajalci pri pripravi prejšnjega, ekumenskega prevoda Svetega pisma v želji po iskanju ustreznega slovenskega sloga preveč očitno odstopali od izvirnega sloga, prevod nekaterih knjig pričakovanjem, ki veljajo za rabo prevoda Svetega pisma v liturgiji, ne ustreza. Zato smo leta 2006 v okviru Teološke

fakultete Univerze v Ljubljani in SAZU Slovenski škofovski konferenci predlagali pripravo novega, katoliškega prevoda Svetega pisma po zgledu francoske *La Bible de Jérusalem* – da bi s tem zadostili vsem potrebam bogoslužja in splošne pastorage, pa tudi teološkega študija, znanosti in umetnosti (Krašovec 2007a). Novi prevod po jeruzalemski predlogi je načrtno pripravljen dosledneje po slogu izvirnika, prinaša popolnoma nove uvode, opombe in preglednice, v interpretaciji v opombah pa poglobitvi poudarek namenja večpomenskosti temeljnega besedišča. Ta prevod je torej bolj celostna predstavitev izvirnega besedila in smeri interpretacije, ki bralcu pomagajo, da vse vidike kulturne zgodovine in temelje duhovne kulture vidi bolj jasno. Primerjava evropskih standardnih prevodov kaže, da je novi slovenski prevod po jeruzalemski predlogi nastal bolj po vzoru zelo vplivne angleške tradicije (*Authorized*) *King James Version* iz leta 1611 kakor pa Luthrovega prevoda iz leta 1534.

Leta 1611 je pod naslovom (*Authorized*) *King James Version* izšel prevod, ki ni individualno delo enega avtorja, ampak okoli 50 vrhunskih strokovnjakov – večinoma z univerz Oxford in Cambridge. Ta prevod je odločilno vplival na razvoj angleškega jezika in literature in si je tako v liturgiji kot v akademski sferi in umetnosti zagotovil elitno mesto na angleškem govornem področju po vsem svetu. Nove redakcije (RSV iz leta 1973 in NRSV iz leta 1990) od prototipa (*Authorized*) *King James Version* v ničemer bistvenem ne odstopajo. Jezikoslovci, književniki in eksegeti sicer na splošno priznavajo, da je individualni podvig Luthrovega prevoda Svetega pisma v svetovni književnosti edinstven pojav – po sorazmerni točnosti prevoda, jezikovni dovršenosti in pesniški lepoti namreč presega vse druge podobne individualne poskuse. Temu primeren je tudi vpliv tega prevoda v Nemčiji in drugod – postal je sestavni del svetovne klasike. Toda še bolj pozitivna je ocena – in še večji kulturni vpliv – ekipnega dosežka angleške (*Authorized*) *King James Version*, ki slog izvirnika odslikava veliko bolj kakor Luthrov prevod. Le tak prevod pa je za rabo v liturgiji zares primeren.

Razlogi in cilji našega novega komentiranega prevoda Svetega pisma niso v ničemer naključni, ampak vsestransko domišljeni. To lahko najbolj jasno razberemo iz vzporednih domačih in tujih publikacij, ki smo jih prevajalci in nekateri lektorji pripravljali v okviru raziskovalnega programa o judovsko-krščanskih virih in tradiciji. Ta pomembni raziskovalni program od leta 2016 dalje za menoj vodi znanstvena svetnica in profesorica dr. Irena Avsenik Nabergoj, ki spada med redke plodovite raziskovalke in raziskovalce literarnih značilnosti Svetega pisma v Evropi. Pri pripravi obeh prevodov je pomembno sodelovala kot lektorica slovenistka ter kot svetovalka za vprašanja semantike in literarne kritike. Narava Svetega pisma zahteva, da smo poglobitva področja svojih raziskav na ravni lingvistike in literarne teorije izbirali v povezavi z velikimi izzivi prevajanja Svetega pisma v širšem kontekstu starega Bližnjega vzhoda – kulturnega območja starega Egipta, Mezopotamije (in tudi Grčije). V okviru programske raziskovalne skupine smo v zadnjih letih med drugim pripravili in objavili večje število študij o starejših slovenskih prevodih Svetega pisma. Zato je seznam publikacij o prevajanju Svetega pisma v Sloveniji

dokaj obsežen. Objavljen je v moji knjigi *Okoliščine nastanka in značilnosti celotnih slovanskih prevodov Svetega pisma*, ki je leta 2024 izšla skupaj s prevodom Svetega pisma.

Na začetku izvajanja projekta je bila najpomembnejša zahteva določitev temeljnega pristopa k prevajanju svetopisemskih besedil. Odločitev za literarni pristop ima za odnos do vloge večpomenskega besedišča, simbolov in metafor v izvirnih besedilih ter zgodovini judovske in krščanske hermenevtike daljnosežne posledice. Za naš projekt najbolj kompleksen in zahteven izziv je bilo vprašanje standardizacije svetopisemskih lastnih imen. Po tehtnem premisleku smo se odločili, da v novem prevodu Svetega pisma prekinemo pisanje lastnih imen po transformiranih oblikah Vulgate – in se torej opremo na oblike v izvirniku. Po tej odločitvi sem prevzel nalogo, da skladno s sedanjimi trendi v svetovnem merilu izdelam kriterije za oblikovanje oblik svetopisemskih lastnih imen na osnovi oblik v hebrejskem, aramejskem in grškem izvirniku. V postopku izvedbe obeh prevodov je bilo te kriterije treba vsestransko preizkusiti v vseh posameznih primerih. V desetletjih vodenja priprave dveh prevodov Svetega pisma sem posebno pozornost posvečal transformaciji oblik svetopisemskih lastnih imen v obdobju od antike do danes – v razmerju do predhebrejskega izvora imen, v razmerju do hebrejskih in aramejskih oblik ter v razmerju do fonetičnega preoblikovanja imen v grški Septuaginti in latinski Vulgati. Pri tem smo okoli 240 imen, ki so že del naše narodne kulturne tradicije, pustili v transformirani oz. podomačeni obliki. Oblike Mojzes, na primer, nismo spreminjali v izvirno hebrejsko obliko Moše, oblike imena Jeruzalem ne v izvirno hebrejsko obliko Jerušalajim itd. Smo pa, na primer, prejšnjo popačeno obliko imena Salathiel iz Vulgate spremenili v izvirno hebrejsko obliko Šealtiel (1 Krn 3,17; Mt 1,12).

Širši kulturni kontekst je zahteval preverjanje kriterijev za standardizacijo svetopisemskih lastnih imen v slovanskih, germanskih, romanskih in angleških prevodih Svetega pisma v obdobju zadnjih sedemsto let evropske kulturne tradicije (Krašovec 2010a). To zelo obsežno in kompleksno delo me je napotilo, da sem pripravil pionirsko dvojezično (slovensko-angleško) monografijo z naslovom *Svetopisemska lastna imena: Fonetika, etimologija, prevajanje in transliteriranje*. Knjiga je leta 2007 izšla pri Založbi SAZU in Založbi ZRC. Angleška verzija monografije pa je leta 2010 pod imenom *The Transformation of Biblical Proper Names* izšla še pri založbi T&T Clark International (Continuum) v New Yorku in Londonu. Leta 2019 ja bila angleška verzija tudi ponatisnjena (Krašovec 2007b; 2020, 2019).

Premislek o kriterijih za odločitev na temelju izvirnih jezikov ter slovanske, germanske, romanske in angleške tradicije je mogoč šele ob upoštevanju celotne zgodovine prevajanja Svetega pisma v najbolj vplivne jezike. Zanimivo je, da Hieronim v Vulgati oblik svetopisemskih imen ni poenotil. Razlog tudi večjih razlik v pisanju istega imena je pomanjkljivo poznavanje hebrejske fonetike. Ker v Hieronomovem času hebrejščina ni bila pogovorni jezik, izvirno hebrejsko besedilo pa še ni bilo vokalizirano (tj. samoglasniki v soglasniških sklopih, ki so kot t. i. semitski koreni nosilci temeljnega pomena, niso bili zapisani, čeprav se z njihovimi alternacijami spreminja tako slovnični kot tudi leksikalni pomen), bralci, prevajalci

in razlagalci za določanje pomena nekaterih besed in povedi pogosto niso imeli dovolj trdnih osnov. Po preverjenih kriterijih zdaj lahko začnem s finalizacijo slovarja svetopisemskih imen v slovenščini in angleščini – za pregleden prikaz, kakšne so bile skozi zgodovino transformacije oblik svetopisemskih imen, kot se kažejo v predhebrejskih oblikah, v večinskih hebrejskih oblikah, v dokaj koreniti transformaciji v najvplivnejšem grškem prevodu Stare zaveze, imenovanem Septuaginta, ter v Hieronimovi latinski Vulgati.

Preizkušnja prve in druge svetovne vojne je za Francosko biblično in arheološko šolo v Jeruzalemu postala poseben izziv – pod njenim okriljem so strokovnjaki s celotnega francoskega govornega področja po tem načelu začeli pripravljati čisto nov francoski prevod Svetega pisma iz izvirnih jezikov in ga opremili z bogatimi opombami. Posebno pozornost so posvetili večpomenskosti temeljnega teološkega besedišča, ki se pojavlja v različnih literarnih vrstah in zvrsteh. Prvi rezultat njihovega načrtnega dela je knjižnica 43 knjig komentiranega prevoda Stare in Nove zaveze (1947). Na osnovi te knjižnice je manjša skupina najbolj uveljavljenih strokovnjakov pripravila zgoščene uvode, opombe in preglednice za izdajo v eni knjigi (1956). V naslednjih revizijah izdaje v eni knjigi je redakcijo izvedla nova generacija strokovnjakov. Že prva izdaja v eni knjigi iz leta 1956 je pritegnila pozornost svetovne javnosti. Ker je prevod nastal pod okriljem Francoske biblične in arheološke šole v Jeruzalemu, so nove, revidirane izdaje dobile naziv *La Bible de Jérusalem*. Leta 1975 pa se je med katoliškimi in protestantskimi strokovnjaki Svetega pisma na francoskem govornem področju porodila ideja o skupnem ekumenskem prevodu Svetega pisma (TOB). Od takrat dalje so nekateri avtorji *La Bible de Jérusalem* sodelovali pri usklajevanju obeh verzij.

Posrečen celostni pristop izdaje *La Bible de Jérusalem* v eni knjigi je pritegnil pozornost strokovnjakov številnih jezikovnih skupin po svetu – po vzoru tega francoskega komentiranega prevoda so začeli pripravljati prevode Svetega pisma v različne evropske in svetovne jezike. Vsi so se opirali na strukturo prevoda francoske izdaje. To je pomembno poudariti, ker strokovni komentarji za razčlenitev besedil ponujajo zelo različne kriterije, avtorji komentiranega prevoda Svetega pisma pa praviloma izberejo tiste, ki so najbolj prepričljivi. Nekatere priredbe francoske *La Bible de Jérusalem* so sledile francoski izdaji tako v pristopu k prevajanju svetopisemskih besedil kot pri sestavljanju uvodov, opomb in dodatkov. Drugi so iz francoskega prevoda svetopisemskih besedil prevzeli le strukturo in vmesne naslove, sam prevod pa izvedli na podlagi tekstnokritičnih izdaj izvirnika.

Približno pol stoletja je bila *La Bible de Jérusalem* v različnih jezikih osnova za lekcionarje in druge liturgične priročnike, ki so se uporabljali pri katoliškem bogoslužju. Po vzoru sosednjih držav smo se leta 2006 tudi mi odločili, da bomo iz revidirane francoske Jeruzalemske Biblije iz leta 2000 prevzeli osnovno strukturo prevoda, prevod svetopisemskega besedila pa bomo na osnovi tekstnokritičnih izdaj izvirnega besedila izvedli samostojno iz izvirnih besedil. Glede vmesnih naslovov odlomkov, uvodov, opomb, referenc in preglednic smo se dogovorili, da bomo sledili francoski izdaji, a po potrebi vse priredili glede na prevajalske dileme našega jezika – in glede na značilnosti naše kulturne tradicije. Ta podatek je nave-

den v kolofonu, Predgovoru in v glavnem uvodu v naš prevod Svetega pisma.

Monumentalno knjigo smo končno opremili s slikami s svetopisemskimi motivi iz zakladnice antične krščanske mozaične umetnosti. Izbor ilustracij je olajšal naš umetnostni zgodovinar dr. Damjan Prelovšek s pomočjo svoje osebne zbirke fotografij pokrajin in arheoloških ostankov znamenitih antičnih kultur na območju starega Bližnjega vzhoda in Evrope. Izbrane motive sva pretehtala skupaj, on pa jih je dal na voljo *pro bono*.

Naš pristop k prevajanju svetopisemskih besedil iz izvirnika in k prirejanju uvodov, opomb in preglednic odraža jasno odločitev za celostno predstavitev vsebine in oblike svetopisemskih besedil v novem prevodu. Poglavitni cilj našega projekta bi lahko strnili v šest točk:

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

Obsežno delo prevoda Svetega pisma le redko opravi ena sama oseba. Večino komentiranih prevodov pripravi večja skupina prevajalcev in drugih sodelavcev. Tako so nastali tudi celotni slovenski prevodi Svetega pisma. Zato je bil končno največji izziv pri izvedbi našega projekta redakcija prevoda posameznih prevajalcev, uvodov in opomb. Pri usklajevanju celote smo posebno pozornost posvetili slogu izvirnika, ustaljeni tradiciji dobro prevedenih besedil, stalnim besednim zvezam in citatom iz Stare zaveze v Novi zavezi. Poenotili smo besedišče tehnične narave za glasbila, daritve, mere, denarne enote, koledarje in praznike.

6. Uvodi, opombe, reference in drugi dodatki k prevodu Svetega pisma

Francoska *La Bible de Jérusalem* se je v svetu uveljavila tako s prevodom svetopisemskih besedil kot tudi zaradi odličnih in zelo uporabnih uvodov, opomb in dodatkov. Pomembnejša imena, pojmi in besedne zveze večjega teološkega pomena so po abecednem redu zbrani v posebnem seznamu in dokumentirani skupaj z navedbo referenc. Seznam z naslovom „*Table alphabétique des notes les plus importantes*“ je na koncu knjige. Vseh enot je skoraj sedemsto. Navedba referenc ob imenih, pojmi in besednih zvezah omogoča, da bralec želeno mesto poišče in v opombi najde razlago. Večina imen, pojmov in besednih zvez ima nekje pod prevodom daljšo, sintetično opombo; če se ime, pojem ali besedna zveza pojavlja na več mestih, se sintetična opomba praviloma pojavi na mestu, ki je vsaj glede na vrstni red v kanonu prvo, na drugih mestih pa je uporabljena kazalka.

V novem uradnem katoliškem prevodu Svetega pisma (SSP) imamo nekatere dragocene in skrbno pripravljene dodatke (str. 2761–2877). Dilema glede narave in obsega Slovarja ter Stvarnega kazala je bila že omenjena. Na začetku je časovna preglednica (str. 2761–2776). Sledi preglednica hasmonejske in herodovske dinastije (str. 2777); koledar (str. 2779–2780); preglednica mer in denarnih enot (str. 2781); abecedni seznam najpomembnejših opomb (str. 2783–2794); slovar tematskih opomb (str. 2795–2877). Na koncu je še priloga seznama zemljevidov in načrtov.

V komentirani izdaji prevoda Svetega pisma so zelo pomembne reference, ki so navedene v opombah in seznamu na robu vsake strani. Priprava referenc je bil ena pomembnejših nalog zlasti v zadnjih letih priprave ekumenskega prevoda (SSP) – vsaj polovica prevajalcev referenc namreč sama ni pripravila. Zato se mi zdi umestno, da na tem mestu izpostavim pripravljenost mag. Verene Koršič Zorn, da je na osnovi francoske Jeruzalemske izdaje in nekaterih drugih evropskih standardnih prevodov za celotno izdajo Stare in Nove zaveze pripravila preverjen izpis vseh referenc, ki so tiskane na robu vsake strani. To veliko delo je zahtevalo več let natančnega asketskega dela.

Poseben problem je predstavljalo usklajevanje celotnega besedila prevoda, uvodov, opomb, referenc in dodatkov za tisk. V zvezi s tem posebno zahvalo dolgujemo urednici na Glasbeni matici, Luciji Pavlovič, ki je v zadnjih sedmih letih vse datoteke prevoda, uvodov in opomb večkrat prebrala pod vidikom sprejetih pravil, da smo lahko v sklepni redakciji zadnjih dveh let dosegli optimalno harmonizacijo deležev vseh sodelavcev v poenotenem sistemu. Zelo pomembno vlogo je od začetka do konca imela tudi oblikovalka prevoda, Evita Lukež, ki je ob sodelovanju s tehničnim izvajalcem preloma, Urošem Čudnom, skrbela za vzorno obliko celotnega prevoda – in pri tem pogosto opazila tudi vsebinske neusklajenosti.

Sicer na tem mestu lahko samo navedem imena vseh sodelavcev iz kolofona in predgovora tiskane verzije novega prevoda. Prevajalci po abecednem redu: Milan Holc, Jože Krašovec, Maksimilijan Matjaž, Maria Carmela Palmisano, Miran Špelič, Bogomir Trošt, Terezija Snežna Večko, Janez Zupet. Lektorji in drugi sodelavci: Alenka Arko, Irena Avsenik Nabergoj, Rosana Čop, Mirjana Filipič, Karmen Kenda-Jež, Verena Koršič Zorn, Stane Okorn, Lucija Pavlovič, Barbara Rodošek, Peter Weiss. Fotografije: Damjan Prelovšek. Oblikovanje: Evita Lukež: Grafična priprava: Uroš Čuden.

Naj omenim, da je prevodni projekt predlagalo in podpiralo tudi predsedstvo SAZU, ki je s tem potrdilo izjemno naklonjenost vseh dosedanjih predsednikov, podpredsednikov, upravnega direktorja in drugih članov Izvršilnega odbora projektu prevoda Svetega pisma in vsem spremljevalnim raziskavam, ki jih je Založba SAZU tudi izdala. Posebej naj omenim, da je predsedstvo SAZU odigralo zelo pomembno vlogo pri organizaciji svetovnega kongresa o interpretaciji Svetega pisma leta 1996. Tako smo lahko posebej slovesno predstavili ekumenski prevod Svetega pisma (SSP) ter tako v okviru SAZU kot v Angliji izdali obsežen (2000 strani dolg) in mednarodno odmeven zbornik o interpretaciji Svetega pisma. V letih 2004–2007

je predsedstvo SAZU sodelovalo pri pripravi in izvedbi 19. svetovnega kongresa IOSOT („International Organization for the Study of the Old Testament“). 12. marca 2024 pa je sedanji predsednik SAZU z odmevnim pozdravnim nagovorom sodeloval pri slovesni predstavitvi novega prevoda Svetega pisma po jeruzalemski predlogi. Primerno se mi zdi, da na tem mestu vsem izrečem iskreno zahvalo.

7. Sklep

Zgodovinski pregled teorij prevajanja kaže pluralizem v pogledih. Nekateri so se zavzemali za prevajanje po pomenu (*ad sensum*), drugi za prevajanje po besedi (*ad verbum*). Prevajalci, ki jim je blizu vzajemnost vsebine in oblike, so pomenski obseg oblik, ki se kažejo v izvirniku, sposobni videti bolje kot zagovorniki (pre)velike svobode. Če so oblike univerzalne, jih ni treba spreminjati. Očitno je, da literarni kritiki univerzalnost jezikovnih in literarnih oblik na splošno upoštevajo premalo. Znamenja, besede ali simboli označujejo fizične danosti ali resničnosti, ki ostanejo iste tudi, ko jih poimenujemo z drugim znamenjem, besedo ali simbolom. Sveto pismo enotnost v različnosti izraža skozi svoje edinstveno sporočilo – in to v bogati paleti literarnih oblik. Svetopisemska književnost je estetsko vzvišen prikaz človeške izkušnje z božanskega vidika. Sveto pismo je zato polno figurativnih izrazov. Čudovite podobe Svetega pisma izhajajo iz bogatih človeških izkušenj, načinov in običajev starodavnega Bližnjega vzhoda, družinskega in poslovnega življenja ter celotnega področja narave.

Prevodi Svetega pisma so z močjo govorice vsebine in oblike v znatni meri soustvarjali narodni knjižni jezik, skupaj z uvodi in opombami pa tudi narodno kulturo v ožjem in širšem smislu. Tako Sveto pismo v vseh jezikih predstavlja temeljne vrednote spoznanja, verovanja in etičnega odločanja ter živo izročilo posredovanja teh vrednot skozi komentarje, pa tudi literarne, likovne in glasbene stvaritve na temelju svetopisemskih motivov in v ljudskem izročilu narodov. V moderni dobi je volja odgovornih strokovnjakov in raziskovalcev po sodelovanju omogočila bogat medkulturni in medreligijski dialog, ki temelji na načelu, da povsod iščemo to, kar nas združuje – ne pa to, kar nas ločuje. Resni in odgovorni znanstveniki v skupno dobro tvorno sodelujejo pri razkrivanju komplementarnosti naravnih zakonov in se spoštljivo ustavljajo pred nešteti odprti vprašanji, ki kažejo v svet upanja – proti upanju onkraj dobrega in slabega.

Kratice

BJ – *La Bible de Jérusalem* 2000.

KJV – *King James Version with Apocrypha* 2008.

NRSV – *The Holy Bible Containing the Old and New Testaments with the Apocryphal/Deuterocanonical Books* 1990.

RSV – *The Holy Bible: Revised Standard Version* 1973.

SPJ – *Sveto pismo: Nova zaveza in Psalmi* 2010.

SSP – *Sveto pismo Stare in Nove zaveze: Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov* 1996.

TOB – *Traduction eocuménique de la Bible* 1977.

Reference

- Adler, William.** 1994. *Ad Verbum or Ad Sensus: The Christianization of a Latin Translation Formula in the Fourth Century.* V: John C. Reeves in John Kampen, ur. *Pursuing the Text: Studies in Honor of Ben Zion Wacholder on the Occasion of His Seventieth Birthday*, 321–348. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Bogaert, Pierre-Maurice.** 1991. *Les Bibles en Français: Histoire illustrée du moyen age a nos jours.* Turnhout: Brepols.
- Grant, Frederick C.** 1961. *Translating the Bible.* Edinburgh: T. Nelson.
- Gray, George Buchanan.** 1972. *The Forms of Hebrew Poetry: Considered with Special Reference to the Criticism and Interpretation of the Old Testament.* New York, NY: KTAV Publishing House.
- Hieronim.** 1973. Der Brief Nummer 57: Über die beste Art des Übersetzens. V: Hans Joachim Storing, ur. *Das Problem des Übersetzens*, 1–13. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- — —. 1995. *Letters and Select Works.* Uredil Philip Schaff. Nicene and Post-Nicene Fathers 6. Peabody, MA: Hendrickson.
- — —. 2010. Pismo Pamahiju o najboljši vrsti prevajanja. V: David Movrin, *Fidus interpres: Zvest prevajalec: Slike iz dveh tisočletij zgodovine prevajanja*, 185–205. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia.** 1984. Editio Minor. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- King James Version with Apocrypha.** 2018. Oxford World's Classics. Oxford: Oxford University Press.
- Kocijančič Pokorn, Nike.** 2023. O zgodovini slovenskega literarnega prevoda. V: Nike K. Pokorn, Robert Grošelj in Tamara Mikolič Južnič, ur. *Zgodovina slovenskega literarnega prevoda. Zv. 1, Pregled zgodovinskega razvoja*, 21–32. Ljubljana: Založba Univerze v Ljubljani.
- Krašovec, Jože.** 2001. *Med izvirnikom in prevodi.* Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- — —. 2007a. Beseda v prevodu: revizija ali novi prevod Svetega pisma. *Bogoslovni vestnik* 67, št. 3:315–342.
- — —. 2007b. *Svetopisemska lastna imena: Fonetična, etimologija, prevajanje in transliteriranje.* Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- — —. 2010a. Gründe für die sprachliche und literarische Vielfalt in den ältesten slavischen Bibelübersetzungen. V: Hans Rothe, ur. *„Biblia Slavica“: Referate bei der öffentlichen Präsentation in der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste am 28. November 2008*, 6–44. Zürich: Ferdinand Schöningh.
- — —. 2010b. *The Transformation of Biblical Proper Names.* London: T&T Clark International.
- — —. 2013. *Prevajanje med teorijo in prakso.* Ljubljana: Založba SAZU, ZRC SAZU.
- — —. 2023. Prevajanje Svetega pisma po času reformacije. V: Nike K. Pokorn, Robert Grošelj in Tamara Mikolič Južnič, ur. *Zgodovina slovenskega literarnega prevoda. Zv. 1, Pregled zgodovinskega razvoja*, 109–127. Ljubljana: Založba Univerze v Ljubljani; Cankarjeva založba.
- — —. 2024. *Okoliščine nastanka in značilnosti celotnih slovenskih prevodov Svetega pisma.* Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca; Založba Družina.
- La Bible de Jérusalem.** 2000. Nouvelle édition revue et corrigée. Pariz: Les Éditions du Cerf.
- Metzger, Bruce M.** 1977. *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission, and Limitations.* Oxford: Oxford University Press.
- — —. 1991. Problems Confronting Translators of the Bible. V: Bruce M. Metzger, Robert C. Dentan in Walter Harrelson, ur. *The Making of the New Revised Standard Version of the Bible*, 47–72. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Movrin, David.** 2010. *Fidus interpres: Zvest prevajalec. Slike iz dveh tisočletij zgodovine prevajanja.* Ljubljana: Založba ZRC.
- Nestle, Eberhard, Barbara Aland, in Kurt Aland,** ur. 1999. *Novum Testamentum Graece at Latine.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Nestle, Eberhard, in Erwin Nestle,** ur. 1979 [1898]. *Novum Testamentum Graece.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Poythress, Vern S., in Wayne A. Grudem.** 2000. *The Gender-Neural Bible Controversy: Muttng the Masculinity of Gd's Words.* Nashville, TN: Broadman and Holman.

- Rahlf, Alfred.** 1979. *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Stuttgart: Deutsche Bibelsgesellschaft.
- Reymond, Philippe.** 1967. Vers une traduction française oecuménique de la Bible. V: Walter Baumgartner, ur. *Hebräische Wortforschung: Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner*, 231–343. Leiden: Brill.
- Rossano, Pietro.** 1990. From the Vulgate to the New Vulgate. V: David M. Goldenberg, ur. *Translation of Scripture: Proceedings of a Conference at the Annenberg Research Institute*, 193–202. Philadelphia, PA: Annenberg Research Institute.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze: Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov.** 1996. Uredil Jože Krašovec. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Sveto pismo: Nova zaveza in Psalmi.** 2010. Jeruzalemska izdaja. Prevod Maksimilijan Matjaž, Miran Špelič et al. Uredil Jože Krašovec. Ljubljana: Založba Družina; Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- The Holy Bible: Revised Standard Version.** 1973. An Ecumenical edition. New York: Collins.
- The Holy Bible Containing the Old and New Testaments with the Apocryphal/Deuterocanonical Books.** 1990. New Revised Standard Version. Catholic Edition. Nashville, TN: Thomas Nelson.
- Tov, Emanuel.** 1988. The Septuagint. V: Martin Jan Mulder in Harry Sysling, ur. *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, 161–188. Maastricht: Van Gorcum.
- Traduction oecuménique de la Bible.** 1977. Pariz: Les Éditions du Cerf.
- Weber, Robertus.** 1983. *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Worth, Roland H.** 1992. *Bible Translations: A History through Source Documents*. Jefferson, NC: McFarland.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 84 (2024) 3, 545—564

Besedilo prejeto/Received:06/2024; sprejeto/Accepted:08/2024

UDK/UDC: 27-277-23:141.72

DOI: 10.34291/BV2024/03/Bogataj

© 2024 Bogataj, CC BY 4.0

Jan Dominik Bogataj

Samoreprezentacije in identiteta zgodnjekrščanskih avtoric v prizmi starozaveznih likov

Self-Representations and Identity of Early Christian Women Authors in the Prism of Old Testament Characters

Povzetek: Namen prispevka je z natančno analizo vseh ohranjenih del zgodnjekrščanskih avtoric (do začetka srednjega veka) raziskati vzorce samoreprezentacije in oblikovanja njihove (ženske) identitete v navezavi na starozavezne like. Mučenka Perpetua je to storila s pomočjo aktualiziranega branja Prve Mojzeso-ve knjige in Razodetja (Eva – Marija). Proba in Evdokija s pomočjo Vergiljevih in Homerjevih verzov na novo upovedujeta celotno biblično zgodovino odrešenja s posebno pozornostjo in simpatijo do ženskega vidika. Egerija v svojem romarskem dnevniku starozaveznih žensk (Lotove žene, Rebeke, Sare, Rahele) ne pušča v ozadju, pač pa jim namenja moškimi enakovredno vlogo. Obravnavana so še nekatera manj znana besedila ženskih avtoric. Proučevanje teh besedil zgodnjekrščanskih avtoric s pozornostjo na ženski vidik samoreprezentacije in identitete obdobje prvih krščanskih stoletij prikazuje v novi luči, obenem pa ponuja nov vidik za področje patristične (oz. „matristične“) eksegeze.

Ključne besede: (krščanski) feminizem, ženske študije, biblična eksegeza, patristična eksegeza, zgodnje krščanstvo

Abstract: The aim of this paper is to investigate the patterns of self-representation and the formation of their (female) identity in relation to Old Testament characters through a detailed study of all extant works by early Christian women authors (up to the beginning of the Middle Ages). The martyr Perpetua does this through an actualized reading of Genesis and Revelation (Eve-Mary). Proba and Eudocia re-tell the whole biblical history of redemption - with special attention and sympathy for the female perspective - through the verses of Virgil and Homer. Egeria, in her pilgrim's diary, does not leave the Old Testament women (Lot's wife, Rebecca, Sarah, Rachel) in the background, but gives them an equal role to men. In addition, some lesser-known texts by women authors are discussed. The study of these texts by early Christian women authors, precisely through this attention to the feminine aspect of self-representation and

identity, shows the period of the first Christian centuries in a new light, while also shedding new light on the field of patristic (or “matristic”) exegesis.

Keywords: (Christian) feminism, women’s studies, biblical exegesis, patristic exegesis, early Christianity

1. Uvod: cerkvene matere

Enega izmed možnih odgovorov na zadnje čase vse bolj razširjena in večkrat tendenciozna prepričanja o patriarhalnem značaju zgodnjega krščanstva lahko predstavlja analiza korpusa besedil, ki so jih v prvih krščanskih stoletjih napisale ženske.¹³ Gre za dokaj nepoznan skupek besedil, ki še niso bila deležna zadostne pozornosti strokovne javnosti – zlasti ne z vidika formiranja (ženske) identitete v njih.¹⁴ Ožji namen pričujočega prispevka je torej poskus ovrednotenja teh besedil zgodnjekrščanskih avtoric predvsem z vidika raziskovanja različnih vzorcev samoreprezentacije in poskusov oblikovanja (ženske) identitete preko (starozaveznih) pripovedi in likov. Širše raziskava spada med tiste redke glasove, ki danes skušajo prepričljivo in argumentirano odgovarjati na feministične kritike zgodnjega krščanstva (Schussler Fiorenza 2014).

Prispevek torej temelji na proučevanju zgodnjekrščanskih spisov, ki so delo ženskih avtoric – vsaj omenjena bodo vsa znana in dostopna besedila, ki so jih do začetka srednjega veka napisale krščanske avtorice –, podrobneje pa si zastavlja naslednje izhodiščno vprašanje: kako ženske zgodnjekrščanske avtorice gradijo oz. odslikavajo svojo podobo s pomočjo (starozaveznih) bibličnih likov? Naš premislek torej sestavljata dve komponenti: identifikacija in analiza samoreprezentacij ter oblikovanje identitete avtoric na eni in svetopisemsko ozadje (predvsem starozavezno) na drugi strani. Pri pregledu vseh besedil, ki so jih napisale zgodnjekrščanske avtorice, bo pozornost predvsem na tistih odlomkih, ki so za razbiranje samoreprezentacije s pomočjo starozaveznih naracij ključni. Na ta način bo mogoče bolje razumeti vlogo ženske v zgodnjem krščanstvu, strategije oblikovanja (ženske) identitete, pa tudi (svojevrstne) načine interpretacije Svetega pisma itd.¹⁵

¹³ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0262 („Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga“) in raziskovalnega projekta J6-50212 („Moč čustev in status ženskih likov v različnih literarnih žanrih Stare zaveze“), ki ju sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

¹⁴ Za pregled vidnejših (pozno)antičnih grških in rimskih avtoric, predvsem poganskih, je koristna Plan-tova antologija (2004) – delno tudi Børresen in pregled (1993, 40–42), ki pa je koristnejši za podatke o srednjeveških avtoricah.

¹⁵ Elena Giannarelli je objavila zanimivo študijo o vlogi ženske v zgodnjem krščanstvu (1980), v kateri preko Gregorja iz Nise žensko prikazuje kot *virgo* (29–47), preko Hieronima kot *vidua* (49–66), preko Avgušlina in Gregorja iz Nazianza pa kot *mater* (67–86). Študije I. Avsenik Nabergoj, ki se dotikajo vprašanja stazozaveznih žensk (2023a; 2023b), so vsaj v našem prostoru pionirske. Prim. tudi Bukalski in Falewicz 2023.

2. Perpetua kot nova Eva in Marija

Za najstarejši zapis katerekoli krščanske avtorice, ki se je ohranil do danes, velja sedem poglavij dnevnika Vibije Perpetue (*Trpljenje sv. Perpetue in Felicite* 3–10), v katerih ta zgodnjejkrščanska mučenka v zadnjih trenutkih pred smrtjo sama pri-poveduje o dogodkih v ječi pred mučeniško smrtjo, ki jo je skupaj s Felicito in drugimi tovariši v afriški Kartagini pretrpela 7. februarja 203, v času preganjanj cesarja Septimija Severa. Le malo časa po dogodku je njen lastni zapis postal del latinskega poročila o mučeništvu z naslovom *Trpljenje sv. Perpetue in Felicite* (v nadaljevanju *Trpljenje*).¹⁶

Perpetua je bila mlada dvaindvajsetletna patricijka, ki je nedavno rodila dečka. Besedilo, ki ga je »s svojo roko in po svoje zapisala ter zapustila (*sicut conscriptum manu sua et suo sensu reliquit*)« (*Trpljenje* 2), je zelo pomemben vir, saj lahko – ne glede na to, da je besedilo dokaj kratko – iz njega to mlado krščansko mučenko, njeno razmišljanje, vero, duhovnost, kulturo spoznamo od znotraj. Perpetuino besedilo v prepletu sestavljata dva vsebinska dela: kronika jetniških dogodkov (3–9) in pet njenih videnj v spanju oz. zamaknjenju (4; 7; 8; 10).

Za ozadje razumevanja teh oniričnih videnj kot celote, ki so ključna za razumevanje Perpetuine identifikacije s starozaveznimi (ženskimi) liki, je po mnenju nekaterih (Corsaro 1999, 263, op. 6) nujno poudariti, da – morda v montanistični maniri – odslikavajo uresničitev starozavezne prerokbe preroka Joela, v kateri napoveduje videnja, ki jih bo Gospod po dvojem duhu razlil nad svoje ljudstvo ne glede na spol: »Razlil bom svojega duha na vse meso in prerokovali bodo vaši sinovi in vaše hčere, vaši starčki bodo sanjali sanje, vaši mladeniči bodo gledali videnja. Tudi na hlapce in dekle bom v tistih dneh razlil svojega duha.« (Jl 3,1-2) Poleg tega so sanje dobro znane iz starozaveznih pripovedi o Jakobu (1 Mz 28,10-22), Jožefu (1 Mz 37,1–44,9) ali Salomonu (1 Kr 3,5-15). Obenem je treba dodati, da opozorilne sanje in ekstatična videnja niso bili tuji niti klasični poganski kulturi; spomnimo se denimo na heroje iz *Iliade*, na določene osebnosti pri Liviju ali pa na Ciceronovo »razodetje' *Somnium Scipionis*.

Za Perpetuina videnja obstajajo številne razlage, ki se pnejo od zelo jezikovnih (Donato et al. 2021; Adams 2016, 317–353) in stvarno-zgodovinskih (Heffernan 2012)¹⁷ pa vse do razlag z vidika (analitične) psihologije (Franz 1951), medtem ko naš pristop zaznamuje predvsem želja po evidentiranju Perpetuinega kompleksnega odnosa do Svetega pisma (Corsaro 1999; Carfora 2022).

V prvem videnju Perpetua zagleda »bronasto, čudno visoko lestev, ki je segala do nebes, pa tako ozko, da se je po njej mogel vzpenjati le eden« (*Trpljenje* 4.3). Omemba takoj asociira na Jakobovo lestev (1 Mz 28,12-17), vendar v pripovedih obstajajo tudi določene razlike. Jakobova lestev služi angelom kot posrednikom

¹⁶ Navedke iz dela *Trpljenje sv. Perpetue in Felicite* v latinščini navajamo po eni izmed sodobnih kritični izdaj z nekaj manjšimi pravopisnimi spremembami (Musurillo 1972, 106–130), v slovenščini pa po Lukmanovem prevodu, ki ga po potrebi mestoma tudi posodabljam (Pojavnik 1983, 100–113).

¹⁷ Bibliografija študij o tem kratkem delu je osupljivo obsežna; gl. npr. Carfora 2007; 2022; Corsaro 1999. Za recepcijo besedila v pozni antiki gl. Cobb 2021.

med zemljo in nebesi, medtem ko je pri Perpetui lestev polna različnih mučilnih naprav, težko prehodna, po njej pa je mogoč zgolj vzpon. Perpetua tako personalizira svetopisemski motiv, ga predstavlja v ‚metabolizirani‘ (Carfora 2022, 193), aktualizirani in spremenjeni obliki, da z njim opiše svojo lastno izkušnjo vzpona k Bogu preko mučeništva. V to pripoved vključuje še drug biblični motiv, ki bo za razumevanje Perpetuine (samo)reprezentacije skozi starozavezne (ženske) biblične osebnosti postal ključnega pomena – motiv zmaja:

»Pod lestvijo je ležal čudno velik zmaj, ki je zalezoval vzpenjajoče se in jih strašil, da ne bi šli naprej. /.../

In izpod lestve, kakor bi se me bal, je zmaj počasi pomolil glavo. Kot bi stopila na prvo stopnico, sem mu stopila na glavo in se povzpela (*calcavi illi caput et ascendi*).« (Trpljenje 4.4; 4.7)

Motiv je seveda jasen namig na Prvo Mojzesovo knjigo – na Evi napovedan boj med kačo in ženo (1 Mz 3,14-15), ki ga Perpetua že poveže s pripovedjo o ženini zmagi nad zmajem iz knjige Razodetja (Raz 12). Ta motiv je še podrobneje razdelan v zadnjem, petem Perpetuinem videnju, ko mučenka premaga demonsko silo, upodobljeno v liku Egipčana, ki najverjetneje ponazarja nekaj demonskega: v tem smislu – kot biblična aluzija – bi ta podoba lahko jasno pomenila faraona, nasprotnika izvoljenega ljudstva, ki ga je to z Božjo pomočjo premagalo.

»Ta (tj. Egipčan) me je hotel zgrabiti za noge, jaz pa sem ga s peto udarila v obraz (*ego autem illi calcibus faciem caedebam*). Dvignilo me je v zrak in začela sem ga tako bit, kakor bi ne stala na tleh (*coepe eum sic caedere quasi terram non calcans*). Ko sem ujela trenutek, sem sklenila roke, prste med prste, in ga zgrabila za glavo; padel je na obraz, jaz pa sem mu stopila na glavo (*cecidit in faciem et calcavi illi caput*). Ljudstvo je začelo kričati (*coepit populus clamare*), moji zaščitniki pa prepevati. Stopila sem k nadzorniku in prejela vejico. Poljubil me je (tj. nadzornik) in mi rekel: »Hči, mir s teboj!« Zmagoslavno sem odkorakala k sanavivarskim vratom.« (Trpljenje 10.10–13)

V obeh primerih je ponovno mogoče opaziti izdelan pristop k svetopisemskim motivom, saj avtorica oba elementa – tako pripoved o Evi kot o Mariji – spretno stke v enotno doživljanje zgodovine odrešenja, ki v Perpetui doživi še tretjo fazo: starozavezna tipologija Eve in Marije se aktualizira v njej, novi Evi in novi Mariji, ki zmagu stre glavo.¹⁸ Če je uresničitev mariološke tipologije iz Raz 12 bolj v ozad-

¹⁸ To Perpetuino navezavo na Marijo in Evo so opazili že nekateri poznoantični krščanski avtorji. Avguštin je mučenkin opis ‚moškosti‘ prevzel, kar omenja na več mestih. V Or. 282.3 pravi, da je s tem, ko je tudi sama rodila otroka, z ženskim glasom pričala za žensko stanje, »Evina kazen ni bila neprisotna, toda prisotna je bila tudi Marijina milost.« Posebno navezavo na ženski vidik Perpetue v povezavi s starozaveznimi ženskami hiponski škof izpostavlja v Or. 159A: »Device naj si predstavljajo Marijo, vdove Ano, poročene ženske Suzano. Vse imajo svoje nagrade in mučencev nikakor ni manjkalo na nobeni od teh stopenj. Mož se na točki mučeništva boji, da bo njegova žena zanj Eva, žena pa se na točki mučeništva boji, da bo njen soprog zanj kača.« Posebej pa teološki pomen ženske šibkosti razvije Kvodvulteus v svojem govoru *De tempore barbarico* 5.6–5.7. Perpetuo in Felicito izrecno primerja z Evo, s tem pa tudi z izvorom greha. Mučenki ta podedovani greh premagata šele s Kristusovo milostjo, ki je ženski spol

ju (povezava z vlogo Marije v Raz 12 je denimo vidna na podlagi tega, da imata obe otroka [Raz 12,13; *Trpljenje* 2.1: *matronaliter nupta*]), je jasno, da se Perpetua na neki način bolj identificira kot uresničitev starozavezne napovedi o ženi. V 1 Mz 3,15 namreč beremo: »Sovraštvo bom naredil med teboj in ženo ter med tvojim zarodom in njenim zarodom. On bo poteptal tvojo glavo, ti pa boš prežala na njegovo peto (*ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo eius vul; ipse tuum calcabit caput et tu observabis [calcabis alii] calcaneum eius vl*).« Perpetuin odlomek je zanimiv tudi z jezikovnega stališča, saj nas avtorica – če gre res za njeno različico besedila, ki ni sad temeljitejše poznejše redakcije – preseneti z aliteracijo velarnih nezvečenih zapornikov (predvsem [k]), ki je sicer v grški različici ni, jo pa lahko zasledimo v več različicah v vl.

Perpetua v teh odlomkih pravzaprav izvaja kompleksno operacijo aktualizacije, saj obe dejanji iz 1 Mz 3,15 povzame v obratni smeri: najprej s peto udari Egipčana v obraz, čeprav je rečeno, da naj bi na ženino peto prežala kača (*insidiaberis calcaneo eius vul; observabis [calcabis alii] calcaneum vl*), nato pa mu stopi na glavo (*calcavi illi caput*), čeprav je rečeno, da bo to storila žena (*conteret caput vul; calcabit caput vl*). Poročilo iz 1 Mz 3,15 se pri Perpetui tudi aktualizira, saj je v izvirnem besedilu pri obeh osebah zgolj napoved tega – v prihodnjiku –, medtem ko se pri Perpetui to uresniči v sedanjosti (videnja).

V teh zadnjih Perpetuinih sanjah smo priča tudi eni bolj kontroverznih izjav nasploh v celotni zgodnjekrščanski književnosti – vsaj kar zadeva proučevanje vloge spola –, ki jo najdemo ob začetku spopada z Egipčanom: »Slekli so me in bila sem moški (*et expoliata sum et facta sum masculus*).« (*Trpljenje* 10.7) Če najrazličnejše možne razlage pustimo ob strani, med razlagalci prevladuje mnenje, da gre tu za idejo ,moškega' kot simbol moči, sile, poguma, kar so v 2. stoletju povezovali z možatostjo. Podobne ideje denimo najdemo tudi v približno sočasnih gnostičnih besedilih (Heffernan 2012, 262).

Lahko sklenemo, da lahko v zelo kratkem Perpetuinem besedilu, posebej v njenih oniričnih videnjih, zasledimo najzgodnejši odmev identifikacije katerekoli zgodnjekrščanske avtorice s starozaveznimi ženskimi liki.¹⁹ Preseneča tudi kompleksna aktualizacija bibličnega poročila, ki izkazuje ne le dobro poznavanje navdihnjene-

obnovila. S sklicevanjem na Perpetuo ta škof trdi, da sta Perpetua in Felicita skupaj stopili na glavo zmaja in s tem prvotno grešno dejanje Eve spremenili. Prim. tudi *Tractatus de natale sanctarum martyrum Perpetuae et Felicitatis* 5.

¹⁹ Čeprav je Perpetuino besedilo daleč od kakršnekoli literarne zvrsti svetopisemskega komentarja, lahko v njem subtilno zaznamo številne odmeve bibličnih motivov. Brezmejni vrt inivolasi pastir (*Trpljenje* 4.8) spominjata na starozaveznega pastirja (Ps 23) ali Kristusa iz Raz 1,14 (prim. tudi peto videnje v Hermovem *Pastirju*). V drugem in tretjem Perpetuinem videnju, povezanem z ozdravitvijo njenega brata Dinokrata ob koritu vode, ki je zaradi ograje ni mogel piti (*Trpljenje* 7.4-10; 8.3-4), bi lahko bila aluzija na Jezusovo ozdravitev hromega v kopeli Betésda, ki prav tako ni imel človeka, da bi mu pomagal (In 5,2-9). Zlata čaša, s katero je Dinokrat naposled začel piti (*Trpljenje* 8.3), spominja na več svetopisemskih motivov: čaše iz čistega zlata (2 Mz 25,29); Gospod kot čaša (Ps 16,5); kri, ki se pije kot vino (Zah 9,15); zlate čaše, napolnjene z dišavami, ki so molitve svetih (Raz 5,8); kelih mučeništva (prim. Lk 12,50; Mr 10,35-40; Mt 20,20-23). Olje, s katerim je Perpetua maziljena (*Trpljenje* 10.7), poleg neposredne reference na prakse pri bojevanju spominja na bogato že starozavezno tradicijo preroškega in kraljevskega maziljenja, nič manj pa tudi na krščansko krstno izročilo. Kot nagrado za zmago Perpetua v videnju prejme »zeleno vejico, na kateri je bilo zlato sadje (*ramum viridem in quo erant mala aurea*)« (*Trpljenje*

ga besedila, temveč zlasti enega zelo zgodnjih primerov temeljite ‚metabolizacije‘ Svetega pisma, ki je izvirno starozavezno pripoved skozi *ruminatio* očitno pomagala razviti do popolne asimilacije.

3. Proba z Vergilijem poje o Evi in Mariji

Ena izmed prvih krščanskih pesnic – če ne celo prva –, Proba Betitia Faltonia, ki je živila približno v letih 310–370, je zapustila imenitno pesnitev v 694 verzih z naslovom *De laudibus Christi*. Najverjetnejša teorija glede datacije predpostavlja, da je Proba to pesnitev napisala v letu 362, ko je poganski cesar Julijan Odpadnik izdal edikt, s katerim je krščanskim učiteljem prepovedal razlagati poganske klasike (Clark in Hatch 1981, 98). Do tega sklepanja vodi zlasti sama literarna zvrst dela, saj gre za t. i. vergilijanski centon. Centon (gr. *κέντρον*, lat. *cento*) je bila namreč priljubljena poznoantična pesniška zvrst oz. celo način pisanja, pri katerem avtor delo stke iz različnih besed, hemistihov ali celotnih verzov iz drugih (klasičnih) avtorjev, v tem primeru Vergilija.

Probino delo *De laudibus Christi* (*O hvalnicah Kristusa*) vsebuje 694 daktilskih heksametrov, razdeljeno pa je, poleg prologa (vv. 1–55), v dva podobno velika vsebinska dela: prvi (vv. 56–332) predstavlja pripoved o raznih starozaveznih dogodkih, drugi (vv. 333–694) pa pripoveduje o različnih dogodkih iz Jezusovega življenja (Badini 2008; Cabezas Cabello 2022, 201–208; 215–216). Kar zadeva starozavezni del, se Proba posveča le prvim dvanajstim poglavjem Prve Mojzesove knjige: stvarjenju, raj, Adamu in Evi, Kajnu in Abelu ter potopu. Njen namen ni razlaga celotne zgodovine odrešenja, ampak zgolj izbira zanj pomembnih tem in osebnosti, ki jih želi poudariti.

Jasno je, da Proba izrecno ne imenuje nobene od bibličnih oseb, saj njihove zgodbe pripoveduje z Vergilijevimi besedami, toda ne glede na to imata v delu ključno vlogo dva ženska lika – Eva in Jezusova mati Marija, pri čemer je pesničina pozornost količinsko izrazito bolj namenjena prvi.²⁰ Šele z natančnim poznavanjem izvirnih kontekstov, iz katerih Proba navaja posamezne verze, ko jih tke v večjo celoto, je Probin odnos do teh dveh svetopisemskih oseb in do žensk v splošnem mogoče ovrednotiti zares verodostojno (Kyriakidis 1992).

Ob stvarjenju je Eva sprva opevana s številnimi pozitivnimi opisi, kot je razvidno iz naslednjih verzov:

»/.../ subitoque oritur mirabile donum –
argumentum ingens – claraque in luce refulsit

je 10.8; 10.9) – to lahko predstavlja aluzijo bodisi na sadež iz 1 Mz 3 oz. po sinekdohi na raj, lahko pa tudi na poganske Hesperide, ki so varovale zlata jabolka (Vergil, *Eclogae* 6.61).

²⁰ Proba Mariji skupno namenja manj kot petnajst verzov in vsi so povezani s Kristusovim rojstvom oz. otroštvom. Zanimivo je, da Marijino devišvo ni nikjer posebej omenjeno, prav tako v njeni pripovedi Jožef sploh ne nastopa. Proba Marije, v nasprotju s številnimi drugimi patrističnimi avtorji, tudi ne postavlja v kontrast z Evo (Clark in Hatch 1981, 154–155; Kyriakidis 1992, 134–153).

insignis facie et pulchro pectore virgo,
iam matura viro, iam plenis nubilis annis.«

(*De laudibus Christi*, vv. 129–132)²¹

Za razliko od primarnega bibličnega poročila o stvarjenju žene (1 Mz 2,23-24), kjer bi kakšen opis prve žene iskali zaman, se Proba posveča tudi opisovanju Evine zunanosti. Imenuje jo čudoviti dar, ki je zasijal v svetli luči, ter devico/dekle zalega izgleda in lepih prsi, zrelo za moža in poroko. Posebej zanimiv je njen poudarek, ko stvarjenje žene kot tako imenuje za sila pomembno zadevo, *argumentum in-gens*. Izraz *mirabile donum* (*De laudibus Christi*, v. 129) Vergilij uporablja za označitev darov, pripeljanih iz Troje, ki jih Enej Didoni ponudi v zameno za gostoljubnost (*Eneida* 1.652); v resnici je šlo za različne predmete, ki so pripadali Heleni, novim lastnikom pa so prinašali pogubo. Tako Proba prvo ženo označuje kot čudovito darilo, ki pa v sebi že nosi napoved zla, ki bo prišlo po njej.

Tudi sicer je v pesnitvi videti, kako avtorica izraža jasno stališče, da je za izvirni greh kriva ženska (Clark in Hatch 1981, 151–159). Ko zaključi s čudovitim opisom raja, z Adamom in njuno nesrečo sočustvuje in krivdo pripiše 'neumnemu duhu' Eve: »Fortunati ambo! Si mens non laeva fuisset / coniugis infandae.« (*De laudibus Christi*, vv. 170–171) Ko pozneje Eva poskusi prepovedani sadež, je imenovana »nesrečna žena, predana prihodnji nesreči (*infelix pesti devota futurae*)« (200) in »vzrok tolikšnega zla (*causa mali tanti*)« (202). Slednji izraz, ki sicer izvirno označuje Sibilino prerokbo glede Lavinije, Latinove hčere (*Eneida* 6.93), je v nadaljevanju še podkrepljen z verzom, ki ga Proba polaga v usta Boga: »Non ignara mali, caput horum et causa malorum.« (*De laudibus Christi*, v. 264; prim. *Eneida* 1.630; 11.361) Kar zadeva pojem zla, *malum*, Probina raba predstavlja pomenski premik: pri Vergiliju je s tem pojmom, ki ga zamejuje epski kontekst, mišljena predvsem nesreča, medtem ko ima za krščansko pesnico povsem moralen značaj. V pesnitvi Adam krivdo za prihod zla zvrne na Evo z besedami Merkurja, ki želi Eneja prepričati, naj Kartagino zapusti, saj naj bi Didona na skrivaj načrtovala zlo: »Illa dolos dirumque nefas sub pectore versans.« (*De laudibus Christi*, v. 238; *Eneida* 4.563; prim. 1 Mz 3,12) Tovrsten Probin odnos do ženskega spola lepo povzema tudi verz, ponovno položen v usta Stvarnika, ki naj bi se zavedal, česa je podivjana ženska sposobna: »Notumque furens quid femina posset.« (*De laudibus Christi*, v. 212) Zanimiv primer Probine intervencije in spremembe Vergilijevih besed predstavlja tudi izraz »O saevissima coniunx« (263), s katerim Evino dejanje ponovno obsodi. Navedek se v izvirniku glasi popolnoma drugače: Palasova mati je namesto s pridevnikom *saevissima* v resnici označena kot *sanctissima* (*Eneida* 11.158). S to oddaljitvijo od izvirnika pesnica svoje dožemanje Evinega greha še podkrepi.

Ne glede na povedano pa Proba v svojem delu pušča sledi angažirane ženske avtorice, ki želi navzlic znanemu bibličnemu besedilu izvirno pripoved 'začiniti' z

²¹ Latinsko besedilo navajamo po nedavni izdaji Cullhed 2015. Za temeljit komentar gl. Sineri 2011.

nekaj lastnimi poudarki.²² Zdi se, da želi z opisom prvega stika Adama in Eve spolnost pred grehom označiti za nekaj pozitivnega (Badini in Rizzi 2011, 166–167). Začuden nad božansko voljo se prvi mož svoji družici približa, jo objame, prime za roko in se z njo združi: »/.../ ac stupefactus numine pressit / excepitque manu dextramque amplexus inhaesit.« (*De laudibus Christi*, vv. 134–135; *Eneida* 7.119; 8.124) Gre za enega zelo redkih zgodnjekrščanskih romantičnih opisov odnosa med Adamom in Evo. Proba – v nasprotju s številnimi drugimi patrističnimi razlagalci –²³ izvirnega greha tako ne povezuje s spolnostjo, temveč z nepokorščino in človekovo trmo, ko hoče živeti popolnoma avtonomno, brez odvisnosti od Boga. Lahko rečemo, da je po Probinem prepričanju spolnost del izvirnega Božjega načrta za ljudi. V splošnem je za njeno pesniško pripoved značilno, da moškega in žensko razume kot enakovredna, med seboj dopolnjujoča se. Posebej izviren pridih bibličnemu poročilu iz Prve Mojzesove knjige pa rimska pesnica daje pri opisu kazni, ki sta je bila prastarša za svoj greh deležna. Drži sicer, da kačo obsodi na plazenje po zemlji (*De laudibus Christi*, vv. 249–250), Adama na težaško delo (254), Evo pa na veliko krivdo (*magna lues*) (265) in zaslužno smrt (267) – kot poroča tudi 1 Mz 3,16 –, vendar drugače od bibličnega besedila, ki govori o moževem gospodovanju nad ženo (1 Mz 3,17), Proba nikjer ne omenja, da bi morala biti žena zaradi greha možu podrejena, četudi bi ta motiv pri Vergiliju zlahka našla. Prav tako ne omenja drugega prekletstva – porodnih bolečin (1 Mz 3,16).²⁴

Kljub temu, da s številnimi podrobnostmi tke značilno žensko predelavo biblične pripovedi o Evi, se Proba – ki sebe imenuje *vatis* (*De laudibus Christi*, v. 12) – iz tedanjega pripisovanja krivde prvi ženi ne poskuša popolnoma izviti, s čimer pa dokazuje dvoje. Po eni strani predstavlja redek in zgodnji ženski glas v zgodovini krščanske misli, ki biblično pripoved, ki so jo nekateri drugi razlagali tudi v bolj očitno mizogini maniri, z značilno simpatijo do ženskega spola v marsičem ‚zgladi‘, po drugi pa ostaja znotraj tradicionalnega pojmovanja, zvestega biblično-teološkemu izročilu, ki ga ne želi potvarjati.

4. Egerija in srečanje s starozaveznimi ‚očakinjami‘

Naslednja avtorica je med vsemi morda najbolj znana. Hispanska romarica Egerija je zapustila intriganten potopis svojega triletnega potovanja po Bližnjem vzhodu (najverjetneje v letih 381–384), ki danes nosi ime *Itinerarium Egeriae*.²⁵ To bese-

²² Zanimivo je, kako se je ta vidik proučevanja ženske perspektive Probinega dela razvil skozi zadnja desetletja, saj v začetku 20. stoletja še ni bil tako navzoč; prim. Ermini 1909.

²³ Prim. Teofil Antiohijski, *Ad Autolycum* 2.25; Irenej Lyonski, *Zoper krivoverstva* 3.22.4; Klemen Aleksandrijski, *Stromateis* 3.14.94.3.

²⁴ Razen z omembo v napovedi rojstva Kajna in Abela, da naj bi morala prestati desetmesečne *fastidia*, kar pa je – zanimivo – vzeto iz slovite četrte *Ekloge* (4.61), kjer je govor tudi o rojstvu otroka, ki bo prinesel zlato dobo.

²⁵ Zanimive so tudi hipoteze nekaterih strokovnjakov glede Egeriji predhodnega, sicer povsem suhoparnega potopisa romarja iz Bordeauxa (*Itinerarium Burdigalense*), ki je nastal leta 333 – da naj bi bila tudi njegova avtorica v resnici ženska, saj med opisi postajališč in obiska vrednih krajev najdemo veliko

dilo je sicer zanimivo z več vidikov (Bogataj 2020, 5), za nas v tem kontekstu pa ne zgolj zato, ker ga je napisala ženska, temveč tudi zato, ker je bilo besedilo izvorno namenjeno ženskam (*Eger*. 7.3; 17.2; 20.13; 23.10; 24.1).²⁶

Za Egerijo je značilna tesna povezava med (domnevnimi) svetopisemskimi kraji in dotično Božjo besedo (Ziegler 1931). Ko romarica omenja kraj na Sinaju, ki naj bi bil povezan z epizodo iz življenja preroka Elija (prim. 1 Kr 19,1-18), ga opisuje z značilno osebno angažiranostjo, ki odseva globok osebni odnos do Svetega pisma: »Tudi tam smo opravili daritev, goreče molili in prebrali tisti odlomek iz Knjige kraljev; zlasti jaz sem si namreč ves čas želela, da bi, kamor koli smo prišli, vedno prebrali ustrezeni odlomek iz knjige [*ipse locus de libro*].« (*Eger*. 4.3) Fascinacija nad biblično topografijo se druži s podoživljanjem bibličnih prizorov, saj lahko iz avtoričine pripovedi razberemo, da ji je ravno sestav *locus* in branja svetopisemske pripovedi v misli živo priklicala prisotnost (starozaveznih) bibličnih oseb.

V prvem delu njenega ohranjenega *Potopisa* spremljamo romarico, ki obiskuje različne kraje, povezane predvsem s Staro zavezo. V Egerijinem besedilu sta posebej izpostavljeni dve ženski starozavezni osebi in kraji, povezani z njima: Lotova žena oz. njeni ostanki v solnatem stebru in pa nekaj omemb ,očakinj': Rebekin vodnjak, Abrahamova žena Sara in pastirica Rahela, posredno je imenovana tudi Labánova starejša hči Lea, poleg Simeona pa si kratko omembo prisluži tudi »pre-rokinja Ana, Fanuélova hči« (*Eger*. 26.1; Martin Trutet 2022, 225–227).

Med romanjem na goro Nebo Egerija omenja, da so ji vodiči pokazali kraj, na katerem naj bi nekoč stal solnat steber, v katerega se je spremenila Lotova žena, kot o tem poroča Prva Mojzesova knjiga: »Lotova žena, ki je bila z njim, pa se je ozrla nazaj in postala solnat steber.« (1 Mz 19,26) Vzrok za njeno usodo je bil, da se je ozrla nazaj – kot so se nazaj k egiptovskim loncem mesa ozirali Izraelci na poti iz Egipta ali v preroški literaturi tisti, ki niso želeli zapustiti Babilona. Egerija obisk tega kraja opisuje takole:

»Pokazan nam je bil kraj, kjer je bil spomenik Lotove žene, kraj, o katerem se bere tudi v Svetem pismu.

Toda verjemite mi, častitljive gospe, da se tistega stebra ne vidi več, ohranjen je zgolj kraj; steber pa naj bi prekrilo Mrtvo morje. Čeprav smo zagnoto videli kraj, nismo videli nobenega stebra in zato vam o tej stvari ne morem lagati. Kajti škof tistega kraja, to je Coarja, nam je povedal, da je že nekaj let, kar se tistega stebra ne vidi več. Kraj, kjer je stal steber, je neka-ko pri šestem milniku od Coarja, zdaj pa ga v celoti prekriva voda.« (*Eger*. 12.6–7)

O tem spomeniku sicer poroča že Jožef Flavij (*Antiquitates Iudaicae* 1.11.4), toda ta ga zgolj omenja. Drugi antični vir za obstoj tega spomenika je Irenej Lyon-

krajev, povezanih s svetopisemskimi ženami, npr. vdovo iz Sarepte (1 Kr 10,17), posiljeno Dino (1 Mz 34), Samarijanko (Jn 4), Rahabo (Joz 2,1) (Douglass 1996).

²⁶ Tako latinsko kot slovensko besedilo navajamo po dvojezični izdaji Bogataj 2020.

ski, ki za steber pravi, da je bil v njegovem času še viden; predvsem pa zanj podaja alegorično interpretacijo, v kateri steber povezuje s Cerkvijo.²⁷ Iz približno Egerijinega časa, to je s konca 4. stoletja, obstajata dva vira, ki solnati steber omenjata: Prudencij v svoji pesnitvi o izvirnem grehu *Hamartogenia* (v. 978–1005; Malamud 2011) omenja, da je solnati steber točno posnemal videz Lotove žene (vključno z njeno lepoto, oblekami, očmi, lasmi), medtem ko anonimna Psevdociprijanova pesnitev *De Sodoma* (v. 119–126; Morisi 1993) opisuje celo, kako ima Lotova žena še vedno menstruacijo.

Do Egerijinega časa je torej pripoved o Lotovi ženi že pridobila nove pomenske odtenke, povezane prav z njeno ženskostjo in spolnostjo. Egerijin zapis, ki po drugi strani pušča vtis jedrnatosti in osredotočenosti na gola dejstva, tako avtorico predstavlja zlasti v njeni primarni osredotočenosti na svetopisemsko pripoved in želji po predstavitvi resničnih podatkov – ne pa toliko senzacionalističnem podajanju diskurza o spolu (Martin Trutet 2022, 226).

Druga večja omemba ženskih starozaveznih likov v Egerijinem *Potopisu* je v 20. poglavju, ko omenja obisk vodnjaka Rebeke, Izakove žene (prim. 1 Mz 24,15-28). Egerija dospe v Harán (današnja južna Turčija), kjer želi počastiti cerkev, ki je stala na kraju hiše očaka Abrahama (prim. 1 Mz 12,1-4; Apd 7,2-4). Takoj za tem sledi dolga pripoved, kako jo je škof peljal do Rebekinega vodnjaka:

»Blagovolil nas je tudi popeljati do tistega vodnjaka, iz katerega je nosila vodo sveta Rebeka. Sveti škof nam je dejal: »Poglejte vodnjak, iz katerega je sveta Rebeka napojila kamele Eleazarja, služabnika svetega Abrahama.« Dobrohotno nam je tako razkazal vsak kraj posebej.

Rekla sem: »Iz Svetega pisma vem, da je svet Abraham prišel na ta kraj s svojim očetom Terahom, z ženo Sarájo in z Lotom, sinom svojega brata. Nisem pa prebrala, da bi na ta kraj kdaj prišla Nahór in Betuél. Vem le, da je v Harán pozneje prišel Abrahamov služabnik snubit Rebeko, hčer Betuéla, Nahórjevega sina, za sina svojega gospodarja Abrahama, namreč Izaka.«²⁸

Nato mi je svet škof dejal: /.../ »Sveto pismo v resnici priča, da je prišel semkaj služabnik svetega Abrahama, da bi vzel sveto Rebeko, kot tudi, da je potem prišel sem svet Jakob, ko je vzel v zakon hčeri Sirca Labána.« (Eger. 20.4; 20.9; 20.10)

Opazna je Egerijina velika pozornost do dogodka v zvezi s snubitvijo Rebeke; očak Abraham pripovedi nikakor ne zasenči, vendar ima zaradi obiska znamenite-

²⁷ »Lot je iz Sodome izpeljal svoji hčeri, ki sta spočeli s svojim očetom, in je v tisti pokrajini pustil svojo ženo, ki je postala solnat steber vse do današnjega dne. /.../ Medtem ko se je to dogajalo, je (Lotova) žena ostajala na obrobju Sodome, ne več kot propadljivo meso, marveč kot solnat steber, ki za vedno ostane takšen: s svojo naravno pojavnostjo (*per naturalia*) prikazuje to, kar je običajno za človeka, kajti tudi Cerkev, ki je *sol zemlje*, je bila puščena v pokrajini zemlje, da trpi človeške tegobe. Čeprav ji nenehno jemljejo ude, ostaja neokrnjen solnat steber, se pravi opora vere, ki podpira svoje sinove in jih pošilja k njihovu Očetu.« (Irenej Lyonski, *Zoper krivoverstva* 4.31.1; 4.31.3)

²⁸ Prim. 1 Mz 11,31; 24.

ga Rebekinega vodnjaka v njej skoraj enakovredno vlogo njegova snaha, Rebeka. Romarica omenja tudi Rebekinega brata Labána in njegovi dve hčeri, Rahelo in Leo, sicer Jakobovi sestrični, ki sta postali njegovi ženi (1 Mz 29).

Prav Rahela je naslednja starozavezna osebnost, ki pritegne Egerijino pozornost. Želi namreč videti vodnjak, pri katerem je Jakob srečal Rahelo:

»Nato sem vprašala, kje je tisti vodnjak, kjer je sveti Jakob napojil drobnico, ki jo je pasla Rahela, hči Sirca Labana. Škof mi je dejal: »Šest milj od tod, blizu vasi, ki je bila tedaj posest Sirca Labana, in če želiš iti tja, bomo šli s teboj in ti ga pokazali.

Po dvodnevnem bivanju tam nas je škof peljal k vodnjaku, kjer je sveti Jakob napojil drobnico svete Rahele, ta vodnjak pa je ob šestem miljniku od Harána. Na čast temu vodnjaku je bila tam sezidana sveta cerkev, ogromna in lepa.

Na nasprotni strani so mi pokazali precej veliko vas, oddaljeno okrog petsto korakov od vodnjaka, mimo katerega je peljala naša pot. Ta vas, kakor je pripovedoval škof, je bila nekoč posestvo Sirca Labana in se imenuje Fadana. V vasi so mi pokazali grobnico Sirca Labana, Jakobovega tasta, pokazali pa so mi tudi kraj, od koder je Rahela ukradla očetove malike.« (Eger. 20.11; 21.1; 21.4)

Znova je vidna avtoričina posebna pozornost na ženske svetopisemske like. Poleg Rahelinega vodnjaka omenja tudi kraj, od koder naj bi Rahela ukradla očetove malike (prim. 1 Mz 31,19.34-35). Očaki torej niso edini, ki si zaslužijo romaričino pozornost, temveč so za njeno romanje izjemno pomembni tudi kraji, ki so povezani z njihovimi ženami. Očitno so kristjani prevzeli nekatere judovske tradicije češčenja določenih krajev, povezanih s starozaveznimi ženskimi osebnostmi, čemur je bila priča Egerija. Ženskam v odrešenjski zgodovini pripisuje pomembno vlogo, saj se poleg Abrahama, Izaka in Jakoba ob njih eksplicitno pojavijo še Sara, Rebeka, Rahela in Lea. Enako kot sta s pridevnikom *sanctus* poimenovana Abraham in Jakob, si naziv 'sveta' (*sancta*) denimo zasluži tudi Rebeka (Eger. 20.10).

Egerija se kaže kot eden od najpomembnejših (pozno)antičnih ženskih glasov. Četudi posebej eksplicitno problematike spola ne tematizira, je iz besedila vendarle mogoče zaslutiti nekaj namigov, ki nakazujejo avtoričine posebne 'ženske' poudarke.²⁹ Ti pa niso razvidni zgolj iz njenih omemb starozaveznih ženskih likov, temveč tudi iz opisov martirija sv. Tekle v Izavriji (22.2),³⁰ kjer so bila »brezštevilna samotišča za moške in ženske« (23.2), in iz srečanja z »neko zelo dobro prijateljico, o katere življenju je pričal ves Vzhod, sveto diakoniso po imenu Martana, ki

²⁹ Za proučevanje ženske identitete v zgodovini krščanstva in krščanske književnosti je pomembno tudi pismo meniha Valerija († ok. 693) meniškim sobratom, v katerem z retorično precej dovršenim slogom romarico Egerijo hvali zaradi njenega poguma, saj naj bi, čeprav »v ženski krhkosti, vse može svojega časa prekašala v pogumu.« Njen pogum je primerjan z Abrahamovim, njen trud pa naj bi bil nagrajen s tem, da je »podedovala nebeško kraljestvo v zboru svetih devic, skupaj z nebeško kraljico Marijo, Gospodovo materjo.« (Bogataj 2020, 326–332)

³⁰ Ob tem omenja tudi, da je tam prebrala »vsa *Dela svete Tekle*« (Eger. 23.5).

sem jo spoznala v Jeruzalemu, ko je prišla tja molit« (23.3) – voditeljico samotišča apotaktit oziroma devic.

5. Dve mistični pismi španskih asketinj

V splošnih pregledih avtoric zgodnjekrščanske dobe sta v veliki večini primerov spregledana dva drobna dokumenta, ki pa s svojo bogato vsebino in literarno vrednostjo vsekakor zaslužita posebno pozornost. Gre za dve pismi hispanskih asketinj,³¹ ki sta verjetno nastali okrog leta 400, v njima pa najdemo impozantne primere izvirnih poskusov samoreprezentacije prav skozi po večini starozavezne like. Pismi je v izvirni latinščini na podlagi edinega rokopisa, v katerem sta se ohranili (Stiftsbibliothek St. Gallen, Cod. 190; 9. stol.), leta 1928 objavil Germain Morin, do danes pa – vsaj kolikor vemo – še nista bili niti prevedeni v noben sodobni jezik.³² Pismi so strokovnjaki sprva pripisovali Hieronimu, a je kmalu postalo jasno, da gre za ženski avtorici (oz. avtorico).

Prvo pismo (Morin 1928, 293–296) je odgovor neke krščanske gospe drugi ženski, ,devici', ki jo avtorica imenuje *soror*, sestra. Pismo je polno mističnih podob, ki v dobršni meri koreninijo ravno v svetopisemskih motivih. Notranjost naslovljenke avtorica imenuje »skrinja zaveze, to je zgradba tvojega srca, v kateri je shranjena vsa knjižnica knjig«. Primerja jo s pričevanjem Rebeke, ki je skrivnostno že predstavljala Kristusovo nevesto (*illa in mysterio Christi sponsa*), ko je napojila žejnega Abrahamovega služabnika (1 Mz 24,10–21), medtem ko je naslovnica podobno avtorico – oz. »nas, Abrahamove služabnike, kajti vsak, ki greši, je suženj« – napojila »z vodo iz svojega srca, to je iz zaklada v glineni posodi« (2 Kor 5,7). To tudi sama opisuje: »Resnično sem pila iz tega, kar si napisala, in napojila sem svoje kamele (1 Mz 24,14.20), to je, spoznala sem vse svoje napake.« Na podlagi naslovnične predhodne duhovne aktivnosti avtorica pravi, da je o njej prerok Izaija dejal: »Glej, devica bo spočela in rodila sina« (Iz 7,14), nato pa nanjo obrne tudi druge prerokove besede: »Spočeli smo v maternici, Gospod, in rodili smo duha tvojega odrešenja, ki si ga ustvaril nad zemljo,« (Iz 26,18 vul) s čimer povzdiguje njeno devišstvo. Pošiljateljica prvega pisma navaja še dokaj specifično starozavezno navezavo, saj naslovnično deviškost primerja z Raguélovo hčerjo Saro, ki so jo obtožili, da je pomorila vseh svojih sedem mož – čeprav je to storil zli duh Asmodej –, preden so se ti združili z njo (Tob 3,7–9): »Tebe lahko primerjamo s Saro; ko ji je umrlo sedem mož, duhov sveta, in jo je angel zasnuvil (za Kristusa) ter se je Kristus z njo poročil, je sovražnik propadel« (*Tibi sane in exemplo Sarrae septem viris, hoc est, spiritibus mundi mortuis, angelo pronubante, dum Christus nupsit, tum inimicus occubuit*). Naslednja starozavezna referenca v pismu so Moabci in Amonci (prim. 2 Krn 20,1.10.23), ki v avtoričinem samoobtoževanju postanejo alegorija za pijanost in nečistost: »Moj oče je sicer uničil Moabce in Amon-

³¹ Najverjetneje z območja okolice Pirenejev, torej iz okolja in obdobja, ki je blizu izvirnemu kontekstu še ene zgodnjekrščanske avtorice – Egerije.

³² V nadaljevanju so prevedeni nekateri najznačilnejši odlomki, ker pa izdaja ni oštevilčena in ker je pismo kratko, posameznih strani sproti ne zapisujemo.

ce, to je vrsto pijanosti in nečistosti v meni; vendar mi to ne koristi, saj v maternici, to je v srcu, nimam Božje besede.« Nadalje jo primerja z eno izmed štirih hčera evangelista Filipa v Cezareji, ki so imele dar prerokovanja (Apd 21,9), nato pa naslovnico poistoveti s kraljevo hčerjo iz kraljevske svatbene pesmi:

»Ti si tista, o kateri so peli sveti pevci: »Ogrnjena si z zlatimi pleteninami v raznolikih oblačilih.« (Ps 45,14-15) Kaj so zlate pletenine, če ne tvoje čudovite in zveste misli tvojega srca (*pulcros ac fideles sensus tui sermones*), ki tečejo oziroma visijo z obeh strani tvojih ust? Vsebujejo čudovito raznolikost, saj si pismo tkala iz postave, prerokov in evangelijev z različnimi barvami pričevanj.«

Ob koncu pisma sledi še ena kompleksna alegorična primerjava iz konteksta Davidovega življenja: svojo naslovljenko namreč primerja z Abišágo iz Šunéma:

»Dobro posnemaš tisto sunamitsko devico, služabnico in varuhinjo Davidovega telesa (1 Kr 1,2-4), saj ne prenehaš greti in varovati zrelega ter popolnega kraljevega znanja s pogledom svojega uma. Že si prejela plačilo za to skrbnost, prejemajoč ključ, s katerimi odpiraš, česar nihče ne more zapreti, in zapiraš, česar nihče ne more odpreti (Iz 22,22; Raz 3,7). Ti premoreš, kar ti zavida celo sin Batšébe, to je sin modrosti,³³ namreč da te lažni brat ne bi poželel ali se te dotaknil (1 Kr 2,17-25).«

Za celotno pismo je tako značilno izvirno prepletanje številnih manj znanih in večkrat nepričakovanih podob predvsem iz Stare zaveze, v katerih največkrat nastopajo različni ženski liki: Rebeka, Izaijeva *virgo*, Raguélova hči Sara, hči evangelista Filipa iz Cezareje, kraljeva hči iz Psalma 45, Abišága iz Šunéma. Avtorica izkazuje visoko raven poznavanja bibličnega besedila, predvsem pa sposobnost zelo ustvarjalne interpretacije na meji med tipologijo in alegorijo.

Drugo pismo (Morin 1928, 296–302) je malce daljše, prav tako pa ga je poročeni naslovnici, ki pripada »častitljivi duhovniški družini«, najverjetneje napisala neka asketinja iz istega okolja – če avtorica ni celo ista kot v primeru prvega pisma. Ton pisma narekuje avtoričina spodbuda, naj naslovljenka zadnje dni leta, predvsem pa praznika Gospodovega rojstva in razglasenja, preživi v sveti duhovni zbranosti. Kot enega izmed duhovnih nasvetov predlaga samoto:

»Ne boj se skrivnosti samote, saj bo tvoj notranji človek imel pri sebi svojo ženo (*secum interior homo tuus coniugem suam*), kot pravi Salomon: »Sklenil sem jo privedi k sebi za ženo.« (Mdr 8,9) S svojimi ženami boš imela tudi otroke, to je sadove dobrih del, spojene s poznavanjem veččin (*boni operis fructus, scientiae artibus copulatos*).«

Starozavezno poosebljeno Modrost tu pošiljateljica razlaga v bolj dobresedni po-tezi te metafore, to je s pomočjo navezave na mistično združenje duše z Bogom; pri

³³ Mišljen je kralj Salomon.

tem je zanimivo, da je isti spol ne zmoti: ženski naslovljenki za družabnico v njeni notranjosti obeta ženo. To gre seveda razumeti metaforično, saj podoba korenini v biblični govorici, kjer je poosebljena Modrost v ženski vlogi, medtem ko je v poznejši krščanski perspektivi – morda tudi v tem pismu – ta podoba uresničena v Kristusu, Ženinu duše. Naslednja starozavezna podoba, ki jo avtorica pisma razgrinja pred svojo bralko, je podoba Salomonovega truda pri gradnji jeruzalemskega templja (prim. 1 Kr 6): »In ker vem, da te veseli posnemanje Salomonovega dela, da bi zgradila tempelj za Gospoda, kjer bo prebival in počival, stori tako, da boš v desetem mesecu dokončala vso tempeljsko opremo, kot si prebrala, da je storil on.« Asketinja nato prizna, da je za poročeno ženo popoln umik iz sveta morda nemogoč, saj si njena duša verjetno želi druženja z ljudmi – zato ji predlaga še drug način duhovne priprave na praznike: vzor in pomoč preroka Daniela, ki je predstavljen kot »mož želja (*vir desideriorum*)« (Dan 10,11), saj naj bi bil svoje želje in užitke zmožen obvladovati (*desideriis nostris et voluptatibus potentantes*), kar je zgled tudi za nas.

»Kajti tako kot se za ženo, ki je poslušna svojemu možu, reče, da je njemu podložna in podvržena (*obaudiens viro suo subiugata ei esse dicitur atque subiecta*), in ko vemo, da so naše žene, se pravi naše želje, podložne (*subdita*) nam – kaj drugega kot to, da smo tudi mi potemtakem možje želja?«

V pismu je omenjenih še več starozaveznih referenc, vendar večinoma kot alegorične spodbude k pripravi na praznik božiča in epifanije. Kar zadeva žensko tematiko, je zanimiva še kratka omemba iz Ezrove knjige, kjer je govor o zlu mešanih zakonov (Ezr 9). V pripravi na epifanijo naj bi se naslovnica pisma duhovno prečistila do te mere, da se ob prazniku »med izraelskim ljudstvom ne bo našla nobena ženska tujega rodu, to je, poganska nevera in dvom (*gentilicia infidelitas atque dubitatio*).« Tudi tu smo priča posebni pozornosti na ženski element, pri čemer navedba ne namiguje na nikakršno mizoginijo, saj je ost uperjena v tuje ženske – in ne v ženske nasploh.

6. Cesarica Evdokija s Homerjem upoveduje biblično zgodovino

Podoben poskus ‚sprave‘ med klasično in biblično kulturo, kot ga je izvedla Proba, je nekaj desetletij pozneje v drugem kontekstu – v grščini in s pomočjo verzov iz Homerja – izpeljala tudi sveta cesarica Elija Evdokija Avgusta (ok. 401–460), žena cesarja Teodozija II. Velja za eno pomembnejših imen pozne grške poezije, ohranila pa so se tri dela, ki so ji pripisana: poetični opis mučeništva sv. Ciprijana, kratka pesnitev z napisa nad kopališčem Hamat Gader v dolini reke Jarmuk in pa *Home-rocentones* (ali res pripada njej, ni polne enotnosti).³⁴ Slednje, homerski centon, naj bi napisala med svojim bivanjem v Palestini (444–460), sestavlja pa ga 2354

³⁴ Besedilo navajamo po najnovejši kritični izdaji Schembra 2007. Za italijanski prevod gl. Schembra (2020, 2–3), za komentar začetnih verzov o stvarjenju in grehu pa Schembra (2020, 23–46). Več o kontroverzi glede avtorstva pa v Schembra (2007, cxxxiii–clxxxi).

verzov, v katerih opisuje okrog petdeset svetopisemskih epizod (Cabezas Cabello 2022, 208–215). Med njimi so starozavezni prizori zelo redki – omenjene jih najdemo zgolj v prvih verzih (*Homeroc.* 7–91), kjer denimo opisuje stvarjenje sveta, kačje zapeljevanje in padec prvih dveh ljudi.

Opis stvarjenja človeka je zelo lakoničen: v enem verzu, ki izraža, da je bil na posled ustvarjen človek, zelo podoben tistemu, ki ga je ustvaril: »λοῖσθος ἀνὴρ ὠρίστο, ἔϊκτο δὲ θέσκελον αὐτῷ.« (*Homeroc.* 33)³⁵ Prvi del verza je vzet iz homerske pripovedi o pogrebnih slovesnostih za Patroklo in o dirkah vpreg njemu v čast, kjer je omenjen človek, ki da je najboljši za poganjanje konj (*Iliada* 23.536); drugi del se medtem nanaša na dogodek, ko se Ahilu prikaže Patroklova duša – zelo podobna živemu Patroku (*Iliada* 23.107). Pomenljivo in nenavadno se zdi, da na tem mestu Evdokija uporabi besedo ἀνὴρ, ki označuje moža, in ne besede ἀνθρωπος, kar bi bilo bolj splošno, ženske pa ne izključuje. To prvič omeni šele v prizoru s kačo po opisu prelestnega raja.

Kot daljni odmev na biblično pripoved iz 1 Mz 3,6³⁶ Evdokija predstavi kačo, ki Evi obljublja nesmrtnost in večno neobčutljivost na smrt, kar je značilnost bogov – to, kar Odisej zavrne, Eva sprejme (*Homeroc.* 61; *Odiseja* 5.136). Poleg tega ji kača v Evdokijini pripovedi obljubi še moža, hišo in srečno soglasje, česar si zaželi Navzikaa, ko vidi Odiseja (*Homeroc.* 62; *Odiseja* 6.181). To pesnica nadalje razlaga še z nekaj verzi, ki opevajo skladnost med možem in ženo ter urejenost doma: » /.../ nič ni pomembnejšega in dragocenejšega od tega, / če skladnih misli hišo upravlja ta / mož in žena; številne bolečine za sovražnike, / toda veselje za prijatelje – predvsem pa imata onadva dober ugled.« (*Homeroc.* 63–66) Toda tem načinim besedam sledi ključno sporočilo. Evdokija z enim verzom, zopet lakonično, krivdo naloži ženi, ki se je pustila pretentati skušnjavi: »Ko je (kača) to dejala, jo (tj. Evo) je zapeljala, ko ji je razložila vse stvari (ὥς εἰπὼν παρέπεισεν, ἐπεὶ διεπέφραδε πάντα).« (*Homeroc.* 67; *Iliada* 7.120; 20.340) Toda v tem verzu lahko zaslutimo, da je pesnica Evi nekako naklonjena, saj jo predstavlja predvsem kot tarčo in žrtev napada kače. To je še toliko bolj razvidno iz sledečega verza: »Ti veš, kakšno je v prsih srce ženske (οἷσθα γὰρ οἷος θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι γυναικός).« (*Homeroc.* 68; *Odiseja* 15.20) Z neobičajno neposrednim nagovorom bralca skorajda spodbuja k prizanesljivosti do Eve, saj odgovornost pripisuje bolj Evini nepazljivosti kot pa kakšnemu naravnemu nagnjenju k zlu (*Homeroc.* 71). S tem sicer prve žene ne opravičuje, saj v naslednjih verzih sledi nekaj dokaj nedvoumnih trditev, da je za greh kriva ona – vendar lahko vseeno zaslutimo določeno prikrito naklonjenost, pomilovanje oz. sočutje, vsekakor pa odsotnost odkrite mizoginije, kar je bila sicer značilnost številnih Evdokijinih predhodnikov ali sodobnikov. Tak vtis dajejo tudi naslednji verzi:

»/.../ in strašna pesem /
bo med ljudmi, in najslabši sloves bo dala /
krhkim ženam (θηλυτέρησι γυναιξί) – tudi njej, ki naj bi bila delala dobro

³⁵ Prim. »Καὶ εἶπεν ὁ θεὸς ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν« (1 Mz 1,26 lxx).

³⁶ »Žena je videla, da je drevo dobro za jed, mikavno za oči in vredno poželenja, ker daje spoznanje. Vzela je torej od njegovega sadu in jedla, dala pa je tudi možu, ki je bil z njo, in je jedel.«

(εὐεργὸς) –, /

tistim, ki so rojene sedaj, in tistim, ki bodo prišle v prihodnje. /

Tako ni nič grozljivejšega in predrznejšega od ženske (γυναικὸς), /

ki se s srcem (μετὰ φρεσίν) preda takim dejanjem, /

kot je nevredno dejanje, ki ga je ona zagrešila, /

ona, ki je v nevednosti (ἄιδρείησι νόοιο) storila velik greh (μέγα ἔργον), /

uničena, ki je ljudem (ἀνθρώποισιν) prinesla mnogo zla /

in mnoge močne duše pahnila v Had.« (*Homeroc.* 79–88)

V verz 84 vidimo, da Evdokija ne želi posplošeno obsojati kar vseh žensk povprek, ampak le tiste, ki se predajo zlu, verz 86 pa znova pojasnjuje, kako je avtoričina percepcija Evinega greha blažja: pripisuje ga namreč njeni nevednosti, s čemer jo skorajda opere vse krivde. Teh nekaj verzov zbuja vtis močne avtoričine solidarnosti z ženskim spolom; ne nujno toliko zgolj z Evo, ki ji določeno odgovornost za greh vsekakor pripisuje, temveč z ženskami nasploh. Zdi se, da Evdokija tu želi podati jasno razlago odgovornosti za izvirni greh: zaradi Evinega padca naj krivda za njegove posledice ne pade kar na vse ženske.

7. Drugi drobci

Poleg obravnavanih se je ohranilo še nekaj virov, za katere vemo, da v prvih stoletjih krščanstva izvirajo izpod ženskega peresa.

Med zbirkami apoftegem, izrekov svetih puščavskih očetov v *Gerontiku* najdemo tudi tri ženska imena: Teodoro, Saro in Sinkletiko.³⁷ Puščavnice so bile ‚mate-re, mame‘; kot v grščini poznamo tudi v slovenščini izraz ‚ama‘ (grško *ammâs*, ali tudi *ammá*), ženski ustreznik izraza za puščavnika ‚aba‘ (grško *abbâs* iz aramejskega *abbá*), ‚oče, očka‘. Puščavnice so bile v primerjavi s puščavniki resda v veliki manjšini – gotovo tudi zaradi socialne podrejenosti moškemu v antiki –, tako da so pri Teodori šele po smrti ugotovili, da je bila ženska. V njihovih ohranjenih izrekih so natančne svetopisemske – še posebej starozavezne – navedbe redke; gre zgolj za aluzije. To sicer kaže na poznavanje svetih spisov, torej na izobrazbo, po drugi strani pa k temu prispeva sama literarna zvrst, ki vsebuje pravzaprav že preiščeno in premoljeno, prebavljeno in v konkretno življenjsko modrost sintetizirano Božjo besedo. Znameniti izrek ame Sare, ki so jo hodili obiskovat tudi najslavnejši menihi, se navezuje na problematiko spola: »Bratom je tudi rekla: »Jaz sem moški, vi pa ste ženske.«« (*Meterikon* 2, Sara 9; Tsames 1990, 208) Ženskim asketinjam so torej priznavali enako duhovno višino in svetost – ta primer pa dokazuje, kako je bilo v tistem času zakoreninjeno prepričanje, da je moški oz. moškost simbol moči, poguma, (duhovnega) vzpona. Pod njenim imenom se je ohranila še ena zgodba, ki govori o tem:

³⁷ Nekaj apoftegem puščavskih mater je prevedla Jasna Hrovat in so objavljeni na spletni strani Kud Logos (2024).

»Drugič spet sta prišla k njej dva starca, velika puščavnika iz peluzijskih krajev, in ob prihodu sta rekla drug drugemu: »Ponižajva to starko!« Rečeta ji: »Pazi, da ti ne bo prišlo na misel, da bi rekla: Glej, puščavnika sta prišla k meni, ki sem ženska. Ama Sara jima reče: »Po naravi sem ženska, ne pa po mišljenju.«« (*Meterikon* 2, Sara 4; Tsames 1990, 208)

V palestinsko okolje je umeščen tudi naslednji malo znan vir, namreč pisma Melanije Starejše Evagriju Pontskemu. Ohranilo se jih je 11, in sicer v armenskem prevodu, ki naj bi nastal na podlagi sirskega prevoda iz izvirne grščine; dostopen pa je tudi latinski prevod (Van Lantschoot 1964), ki je osnova za našo analizo. Gre za kratka pisma večinoma asketske narave; Melanija v njih dokazuje duhovno bližino Evagrijevi misli. V njih skorajda zaman iščemo svetopisemske navedke, čeprav je branje Svetega pisma kot duhovna praksa večkrat priporočeno. Še najbolj slikovita je podoba starozaveznega preroka Daniela, ki premaga zmaja kot podobo duhovnega nasprotnika, sovražnega asketskemu prizadevanju. Melanija pravi, da ga je moč premagati le z zaničevanjem hrane, bogastva in slave sveta (*contemptu victus divitiarumque et gloriae mundi*).

»Kdo se mu torej lahko zoperstavi? Kdo postane Daniel, ki ga podpira svet Gabriel, in naredi krogle iz loja, smole in las, da bi raztrgal zmaja (prim. Dan 14,26 LXX)? Jaz pa sem le malo vredna, ker me je premagal; ladjo sem izročila krmarju, da se ne bi zanašali na nikogar drugega kot samo na Boga, ki grozi vetrovom in ukazuje morju ter pripelje tiste, ki so na ladji, v deželo njihovih želja.« (*Epistola sexta* [Van Lantschoot 1964, 127])

Melanija torej kot podobo duhovnega borca predstavlja Daniela, ki je zmagal v boju z zmajem, nikjer pa ne izpostavlja nobene slavne starozavezne žene.

Omeniti velja še nekaj imen. Med pesmimi Pavlina iz Nole se je ohranil epitalamij v čast Julijanu, ki naj bi napisal Pavlin skupaj z ženo Terazijo (Simonelli 2022). Med poznoantične oz. zgodnjbizantinske avtorice spada tudi opatinja in pesnica Kasija († pred 865), ki je napisala nekaj priljubljenih himnografskih kompozicij za bogoslužje, ki so v rabi še danes (Homeyer 1979, 134–171), vendar njeno delo vsaj časovno – če že ne tudi vsebinsko – obseg naše študije presega. Nekateri avtorstvo znamenite pesnitve *Vexilla regis*, ki naj bi prešla skozi uredniške roke njenega slavnjšega prijatelja Venancija Fortunata, pripisujejo Radegundi iz Poitiersa. Pod 4. pismom Salvijana Marsilijskega pa sta podpisani še žena Paladija in hčerka Auspiciola.

Prav tako na tem mestu ni mogoče obravnavati pogledov zgodnjekršćanskih avtorjev na svoje ženske sodobnice (prim. Avsenik Nabergoj 2022). Nekatere izmed njih lahko zgolj omenimo: prva ‚redovnica‘ v zgodovini, Hieronimova učenka Pavla (Hieronim, *Pisma* 46; Špelič 2021), Avguštinova mati Monika (Gantar 2003), Krizostomova epistolarna korespondentka, diakonisa in vdova Olimpija (Lukman 1942), starejša sestra Bazilija Velikega Makrina (Kocijančič 1996), sogovornica brata Gregorija iz Nise v Razgovoru o duši in vstajenju.³⁸

³⁸ O Makrini in Melaniji gl. Jugānaru 2018.

Za konec lahko dodamo dva primera zgodnje ‚deviantne‘ teologije, ki se je oddaljila od široko sprejete teološke misli ortodoksne ‚velike Cerkve‘. Obstajajo namreč pričevanja, da so že v 2. stoletju znotraj krščanskih skupnosti delovale nekatere teologinje, med katerimi sta posebej znani Maksimila in Kvintila. V drugih večjih patrističnih delih se je ohranilo nekaj njunih teoloških izrekov (*logia*), v katerih je mogoče zaznati določen feminilen odtенок preroškega samorazumevanja (Mader 2022). Maksimila Cerkev predstavlja kot polno preroških darov, kot prerokinja pa vernikom skrivnostne Božje načrte razkriva tudi sama, ko govori s Kristusovim glasom. Kvintila nekatere ženske motive izraža še jasneje – kot denimo njeno pričevanje, ki ga je ohranil Epifanij, in sicer da naj bi k njej prišel Kristus v podobi ženske (ἐν ἰδέᾳ γυναικός), oblečen v sijajna oblačila, in ji vlil modrost (*Panarion* 49). Poleg teh zanimivih in ustvarjalnih intuicij, ki vsekakor nudijo polje za nadaljnje raziskovanje, pa so ravno tovrstni poskusi, ki so zašli v zasebna preroška razodetja in so se zato od splošne, katoliško sprejete teologije oddaljili – tu lahko omenimo tudi psevdonimno Jezabelo, »tisto ženo, ki se razglaša za prerokinjo ter uči in zavaja moje služabnike, naj se predajajo nečistovanju in uživajo malikom žrtvovane jedi« (Raz 2,20) –, na žalost pozneje pripomogli k demonizaciji ženske teologije.

8. Sklep

Kljub temu, da je v primerjavi z moškimi deli ohranjenih besedil zgodnjekrščanskih avtoric le peščica, pregled analiziranega korpusa v prvi vrsti kaže, kako fascinantna so njihova pričevanja za vpogled v notranjost poznoantičnih krščanskih žensk. Besedila so sicer zelo raznovrstna: od literarno mojstrsko sestavljenega dnevnika Perpetue, ki prikazuje presunljive, a vseeno upanja polne zadnje trenutke pred mučeniško smrtjo, preko zvedavega popotnega dnevnika romarice Egerije in različnih zapisov drugih poznoantičnih asketinj, pa vse do umetelnega spletnja svetopisemske pripovedi s pomočjo vrhov antične klasične poezije – Homerja in Vergilija. Zgodnjekrščanske avtorice tako znotraj proučevanja zgodnjega krščanstva zastopajo unikaten glas, ki ga ne gre spregledati.

Kot je bilo vsaj deloma prikazano, iz besedil veje določena ženska *differentia specifica*, ki jim daje poseben pridih: večja čustvena obarvanost, neposrednost, ukvarjanje s konkretnimi, duhovnimi temami ... Na poseben način se pozornost oblikovanju ženske identitete namenja ravno preko obravnave svetopisemskih likov. Zlasti starozavezne ženske – vse od Eve pa do Marije, ki stoji na prehodu v novo zavezo – za zgodnjekrščanske avtorice predstavljajo poseben vir navdiha in jim ponujajo topose za samoreprezentacijo.

Jasno je, da je v zgodnjekrščanski interpretaciji – pri čemer tudi ženske avtorice niso izjema – krivda za izvirni greh zvaljena predvsem na Evo, vendar je raziskava po drugi strani pokazala, da lahko pri renaraciji te biblične pripovedi v besedilih, ki so delo ženskih avtoric, vseeno opazimo določene izvirne poudarke: za Probo denimo je spolnost pred grehom nekaj od Boga danega; glede kazni za greh prastaršev ta rimska pesnica podrejenosti Eve oz. žensk nikjer ne omenja; podobno

z ženskim spolom sočustvuje tudi cesarica Evdokija in ga iz splošne krivde za greh nekako izvzema.

Prav temeljit študij teh besedil in relevantni poskusi njihove razlage lahko pripomorejo, da se v boljši luči razkrije tudi ženski vidik zgodnjega krščanstva. Avtorice tako s svojimi besedili dokazujejo, da si je bilo kljub pretežno patriarhalnim družbenim vzorcem v določenih krogih vendarle možno pridobiti izobrazbo, se (literarno) izražati ter sooblikovati duhovno in kulturno podobo svojega časa – s tem pa tudi časov vse do našega.

Kratice

Eger. – Bogataj 2020 [*Itinerarium Egeriae*].

Homorec. – Scembra 2007 [*Homerocentones*].

LXX – Septuaginta.

VL – Vetus Latina.

VUL – Biblia Sacra Vulgata.

Reference

Primarni viri

Badini, Antonia, in **Antonia Rizzi**, ur. 2011. *Proba: Il Centone*. Bologna: EDB.

Bevc, Benjamin, in **Jan Ciglenečki**, ur. 2018. *Irenej Lyonski: Zoper krivoverstva*. Ljubljana: KUD Logos.

Bogataj, Jan Dominik, ur. 2020. *Egerija: Potopis [Itinerarium]. Romanje, bogoslužje in Sveta dežela v pozni antiki*. Celje: Mohorjeva družba; Ljubljana Teološka fakulteta.

Carfora, Anna. 2007. *La Passione di Perpetua e Felicità: Donne e martirio nel cristianesimo delle origini*. Palermo: L'Epos.

Clark, Elizabeth A., in **Diane F. Hatch**, ur. 1981. *The Golden Bough, the Oaken Cross: The Vergilian Cento of Faltonia Betitia Proba*. Chico: Scholars Press.

Donato, Mia, **Carolyn Engargiola**, **Eli Gendreau-Distler**, **Elizabeth Hasapis**, **Thomas G. Hendrickson**, **Jacob Nguyen**, **Siddharth Pant**, **Shamika Podila**, **Anna Riordan** in

Gantar, Kajetan, ur. 2003. *Avguštin: Izpovedi*. Celje: Mohorjeva družba.

Homeyer, Helene, ur. 1979. *Dichterinnen des Altertums und des frühen Mittelalters: Zweisprachige Textausgabe*. Paderborn: F. Schöningh.

Kocijančič, Gorazd, ur. 1996. *Gregor iz Nise: Življenje svete Makrine. Razgovor o duši in vstajenju*. Celje: Mohorjeva družba.

Lukman, Franc Ksaver, ur. 1942. *Svetega Janeza Krizostoma Izbrani spisi*. Zv. 1, *Šest knjig o*

duhovništvu. Pismi papežu Inocentiju. Pisma vdovi Olimpiji. Ljubljana: Ljudska knjigarna.

Malamud, Martha A., ur. 2011. *Prudentius: The Origin of Sin*. Ithaca: Cornell University Press.

Morisi, Luca, ur. 1993. *Versus de Sodoma*. Bologna: Pàtron.

Musurillo, Herbert, ur. 1972. *The Acts of the Christian Martyrs*. Oxford: The Clarendon Press.

Oliver Thompson, ur. 2021. *The Passion of Perpetua: A Latin Text of the Passio Sanctorum Perpetuae et Felicitatis with Running Vocabulary and Commentary*. [s. l.]: Pixelia Publishing.

Plant, Ian, ur. 2004. *Women Writers of Ancient Greece and Rome: An Anthology*. Oklahoma: University Press.

Pojavnik, Ivan, ur. 1983. *Kristusovi pričevalci [Martyres Christi]*. Prevedel Franc Ksaver Lukman. 2. izdaja. Celje: Mohorjeva družba.

Scembra, Rocco, ur. 2007. *Homerocentones: Eudocia Augusta*. Corpus christianorum series graeca 62. Turnhout: Brepols.

Scembra, Rocco, ur. 2020. *Centoni omerici: il Vangelo secondo Eudocia*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.

Špelič, Miran, ur. 2021. *Hieronim: Pisma*. 3 zv. Celje: Mohorjeva družba.

Tsames, Demetrios G. 1990. *Meterikón*. Zv. B'. Tesalonika: Adelphoteta Hagia Makrina.

Van Lantschoot, Arnold. 1964. Un opusculé inédité de Fr. C. Conybeare. *Le Muséon* 77:121–135.

Druge reference

- Adams, James Noel.** 2016. *An Anthology of Informal Latin (200 BC – AD 900): Fifty Texts with Translations and Linguistic Commentary*. Cambridge: University Press.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2022. Čustveni prikazi evangelijske v razvoju Marijine biografije v zgodnji Cerkvi na Vzhodu. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 4:823–840. <https://doi.org/10.34291/bv2022/04/avsenik>
- , 2023a. Čustva in vrednote ženskih likov v Stari zavezi. *Edinost in dialog* 78, št. 2:21–49. <https://doi.org/10.34291/edinost/78/02/avsenik>
- , 2023b. Odnos med Saro in Hagaro v luči judovsko-arabskega konflikta: literarna analiza in politične interpretacije pripovedi v 1 Mz 16 in 21. *Annales* 33, št. 4:673–694.
- Badini, Antonia.** 2008. *Una donna fra Bibbia e poesia: contributo allo studio di Proba. Estratto dalla dissertazione di Dottorato*. Firenze: Facoltà teologica dell'Italia centrale.
- Børresen, Kari Elisabeth.** 1993. *La madri della Chiesa: Il medioevo*. Neapelj: M. D'Auria.
- Bukalski, Sławomir, in Adam Falewicz.** 2023. The Conjugal Communio Amoris as the Path to Holiness: Perspective of the Exhortation „Familia-ri Consortio“. *Bogoslovni vestnik* 83, št. 1:155–170. <https://doi.org/10.34291/bv2023/01/bukalski>
- Cabezas Cabello, María José.** 2022. Il libro della Genesi in Proba e Eudocia. V: Silke Petersen, Outi Lehtipuu in Arianna Rotondo, ur. *Scritti apocrifi e scritti di donne tra primo cristianesimo e tardo antico*, 201–216. Trapani: Il pozzo di Giacobbe.
- Carfora, Anna.** 2022. Perpetua, il martirio e le Sacre Scritture. V: Silke Petersen, Outi Lehtipuu in Arianna Rotondo, ur. *Scritti apocrifi e scritti di donne tra primo cristianesimo e tardo antico*, 189–200. Trapani: Il pozzo di Giacobbe.
- Cobb, L. Stephanie.** 2021. *The Passion of Perpetua and Felicitas in Late Antiquity*. Oakland: University of California Press.
- Corsaro, Francesco.** 1999. Memorie bibliche e suggestioni classiche nei sogni della *Passio Perpetuae et Felicitatis*. V: Enrico Dal Covolo in Giancarlo Rinaldi, ur. *Gli imperatori Severi: storia, archeologia, religione*, 261–272. Rim: LAS.
- Cullhed, Sigrid Schottenius.** 2015. *Proba the Prophet: The Christian Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba*. Boston: Brill.
- Douglass, Laurie.** 1996. A New Look at The Itinerarium Burdigalense. *Journal of Early Christian Studies* 4:313–333. <https://doi.org/10.1353/earl.1996.0034>
- Ermini, Filippo.** 1909. *Il centone di Proba e la poesia centonaria latina*. Rim: E. Loescher.
- Franz, Marie-Louise von.** 1951. *Die Passio Perpetuae: Versuch einer psychologischen Deutung*. V: Carl G. Jung, *Aion: Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, 387–496. Zürich: Rascher.
- Giannarelli, Elena.** 1980. *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia del IV secolo*. Rim: Istituto storico italiano per il Medio Evo.
- Heffernan, Thomas J.** 2012. *The Passion of Perpetua and Felicity*. Oxford: University Press.
- Jugănar, Andra.** 2018. Macrina and Melania the Elder: *Painting the Portraits of Holy Learned Women in the Fourth-Century Roman Empire*. Trivent Publishing, 26–39.
- Kud Logos.** 2024. Izreki svetih puščavskih mater. <https://kud-logos.si/izreki-svetih-puscavskih-mater/> (pridobljeno 12. 5. 2024).
- Kyriakidis, Stratis.** 1992. Eve and Mary: Proba's Technique in the Creation of Two Different Female Figures. *Materiali e discussione per l'analisi dei testi classici* 29:121–153.
- Mader, Heidrun.** 2022. Un profilo delle prime teologhe cristiane: le visioni di Massimilla e Quintilla. V: Silke Petersen, Outi Lehtipuu in Arianna Rotondo, ur. *Scritti apocrifi e scritti di donne tra primo cristianesimo e tardo antico*, 251–267. Trapani: Il pozzo di Giacobbe.
- Morin, Germain.** 1928. Pages inédites de deux Pseudo-Jérômes des environs de l'an 400: I. Deux lettres mystiques d'une ascète espagnole; II. Portion inédite de l'apocryphe hiéronymus de septem ordinibus Ecclesiae. *Revue Bénédictine* 40:289–318. <https://doi.org/10.1484/j.rb.4.03061>
- Plant, Ian Michael, ur.** 2004. *Women Writers of Ancient Greece and Rome: An Anthology*. London: University of Oklahoma Press.
- Schussler Fiorenza, Elisabeth, ur.** 2014. *Feminist Biblical Studies in the Twentieth Century: Scholarship and Movement*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Simonelli, Cristina.** 2022. Partita doppia: l'*Epitalamio* di Paolino e Terasia. V: Silke Petersen, Outi Lehtipuu in Arianna Rotondo, ur. *Scritti apocrifi e scritti di donne tra primo cristianesimo e tardo antico*, 239–250. Trapani: Il pozzo di Giacobbe.
- Sineri, Valentina.** 2011. *Il Centone di Proba*. Catania: Bonanno Editore.
- Trutet, Martin, in Maria Dolores.** 2022. Pellegrina della parola: Pratiche di lettura della Bibbia nell'*Itinerarium* di Egeria. V: Silke Petersen, Outi Lehtipuu in Arianna Rotondo, ur. *Scritti apocrifi e scritti di donne tra primo cristianesimo e tardo antico*, 217–238. Trapani: Il pozzo di Giacobbe.
- Ziegler, Joseph.** 1931. Die Peregrinatio Aetheriae und die hl. Schrift. *Biblica* 12:162–198.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 84 (2024) 3, 565—578

Besedilo prejeto/Received:09/2024; sprejeto/Accepted:09/2024

UDK/UDC:27-423.79-31

DOI: 10.34291/BV2024/03/Ferkolj

© 2024 Ferkolj, CC BY 4.0

Janez Ferkolj Živo upanje Living Hope

Povzetek: »Bog je položil svoje upanje, svoje ubogo upanje v slehernega izmed nas, v najnižjega izmed grešnikov. Bo mar rečeno, da mi najnižji, da mi grešniki nismo položili svojega upanja vanj?« (Péguy 2012, 89) Upanje predpostavlja vero. Krščansko upanje, ki se popolnoma razlikuje od zgolj človeškega upanja, pa je razumljivo samo tedaj, če ga dojemamo kot izrazno obliko ljubezni. Jezus Kristus je upanje sveta zaradi svoje zavzetosti za nas – s svojo zmago nad smrtjo in vstajenjem. Občutje nezadostnosti se v človeku kar naprej in vedno bolj presunljivo ponavlja. Ob tem pa se dviga poslanstvo kristjana, ki s tem, ko v njem živi Kristus (prim. Gal 2,20), Kristusa prinaša svetu. To ne osramoti, »ker je Božja ljubezen izlita v naša srca po Svetem Duhu, ki nam je bil dan« (Rim 5,5).

Ključne besede: Jezus Kristus, križ, upanje, vera, ljubezen, molitev, večno življenje

Abstract: Hope always presupposes faith. Christian hope, distinct from merely human hope, can be understood only as a modality of love. Jesus Christ is hope for the world because of his care for us with his victory above death and with his resurrection. The man's feeling of incapacity is coming over and over back. The mission of the Christian is bringing Christ to the world as Christ lives in him (Gal 2,20). Bringing this hope »does not disappoint us, because God's love has been poured into our hearts through the Holy Spirit who has been given to us« (Rom 5,5).

Keywords: Jesus Christ, Cross, hope, faith, love, prayer, eternal life

1. Uvod

Katekizem Katoliške Cerkve o upanju pravi takole: »Upanje je Božja krepost, s katero hrepenimo po nebeškem kraljestvu in po večnem življenju kot svoji sreči, zaupajoč v Kristusove obljube in opirajoč se ne na svoje moči, marveč na pomoč milosti Svetega Duha.« (KKC 1817) V prispevku¹ zato želimo s pomočjo zgledov

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega projekta 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).

iskalcev in pričevalcev vere, cerkvenega izročila ter odrešitvene ojkonomije izpostaviti pomen krščanskega upanja – to upanje ima v primerjavi s koprnenji, ki razočarajo, podoba ptičjega leta. To prispodobo je sveti Bonaventura uporabil pri adventni pridigi. Svojim poslušalcem pravi: »Gibanje upanja je enako letu ptice, ki za to, da bi letela, kolikor le mogoče razpre ozke peruti in uporabi vse svoje moči za gibanje perutnic, napravi sebe tako rekoč docela za gibanje in doseže s tem višino – ravno leti. Upanje je letenje. Vsi naši udje morajo postati gibanje, da premagamo zemeljsko težnost, da se dvignemo do prave višine našega bitja k Božjim obljubam.« (Ratzinger 1990, 55–56) Podobno misel najdemo pri arškem župniku, svetem Janezu Vianneyju, ko govori o kristjanu in pomenu njegove molitve:

»Tisti, ki ne moli, je kakor kokoš ali raca, ki se ne moreta dvigniti v zrak. Če malo poletita, kmalu spet padeta, pobrskata po prahu, se pogrezneta vanj in si pokrijeta glavo; zdi se, da ju veseli samo to. Tisti, ki moli, pa je nasprotno kakor neustrašen orel, ki plava po zraku in se zdi, da se hoče nenehno približevati soncu. Tak je dober kristjan na krilih molitve. O, kako lepa je molitev! Človeka, ki je v milosti z Bogom, ni treba učiti moliti, molitev pozna po naravi, ker pozna svoje potrebe.« (Vianney 2000, 120)

Cerkvena učiteljica sveta Terezija Deteta Jezusa je v občudovanju svetnikov dejala: »Velika dela so delali, ker so bili orli. Jaz sem premajhna, Jezus, da bi uspela v velikih rečeh. Moja norost je v mojem upanju, da me tvoja ljubezen sprejme za žrtev.« (Terezija Deteta Jezusa 1997, 178) Človek današnjega časa kakor jelen hrepeni po Bogu (Ps 42,2) – išče sidro upanja rešitve sredi zmede in trušč sveta.

2. Želje ali upanje

Pojem upanja ima več razsežnosti. Tako lahko denimo razlikujemo med izrazoma 'koprnenje' in 'upanje'. Na eni strani koprnenje po uspehu in na drugi, globlji ravni, pričakovanje, polno hrepenenja – upanje. Na ravni vere je upanje vzgib duše, po katerem sedanost in vse koprnenje po uspehu, ki ga obsega, postavljamo ob rob da bi se zmogli bolje naravnati k pričakovanju (upanju) po nečem, kar je lahko samo dar. *Nemo dum in via est, id ad quod per viam tendit, obtinet*: dokler je človek na poti, ne more zadobiti tistega, po čemer se steguje. Josef Pieper govori o pomenu strahu Gospodovega: »Strah Gospodov je jamstvo za pristnost upanja. Izključuje nevarnost, da bi se upanje sprevrglo v svojo *falsa similitudo*, v svojo nepravo kopijo: v predrzno anticipacijo izpolnjenosti. Strah Gospodov predstavlja spomin na to, da je človeško bivanje – čeprav naravnano in usmerjeno v izpolnitev, ki mu jo omogoča Najvišja bit – vendarle in *statu viatoris*, nenehno ogroženo zaradi bližine nič.« (Pieper 2002, 117) Apostol Pavel zelo lepo govori o hitenju proti cilju vstajenja od mrtvih: »Ne kakor da bi to že dosegel ali prišel do popolnosti, vendar pa se trudim, da bi to osvojil, ker je tudi mene osvojil Kristus Jezus. Ne mislim, da sem to dosegel. Eno pa: pozabljam, kar je za menoj, in se iztegujem proti temu, kar je pred menoj, ter tečem proti cilju po nagrado, h kateri nas od zgoraj kliče

Bog v Kristusu Jezusu.« (Flp 3,12-14) Življenje na zemlji je prehod, ne doseže ciljne črte; je prehod, pasha. Metafizično upanje bi zato lahko ostalo prazno, če ga ne bi od znotraj podpirala gotovost, da bo nekoč izpolnjeno oz. da je že izpolnjeno. Ko sveti Avguštin razlaga 123. in 127. psalm, pravi: *Spes autem nostra tam certa est, quasi iam res perfecta sit* (naše upanje je tako trdno, kakor da se je že izpolnilo).

Lažje je pokazati na bivanjsko potrebo po upanju v našem življenju, kakor pa osvetliti notranje prepričanje. Človekova najosnovnejša doživetja vedno izražajo nekaj skrivnostnega. Vse se dogaja, kakor da se človek ne bi mogel razviti izven stvarnega delovanja in izražanja vesti. Obenem se zdi, da vsako dejanje v sebi nosi kal neuspeha. Nobena dejanja ne nehajo prožiti in krepiti hrepenenja, iz katerega izhajajo. Zato naša dejanja porajajo razočaranje, ki nas naposled ne navdušuje več – in nas spravlja v zadrego. Zdi se, da se človeško delovanje nikoli ne more znebiti sence lastnih neuspehov. Kajti četudi se zdi, da nas v nekaterih pogledih umiri, pa vsakokrat razkriva tudi našo nezadostnost – človeško delo notranjemu hrepenjenju nikoli ne prinese popolnega miru. Podobno je odskoku k novi želji, ki nas potiska vedno dlje. Tako vsako delovanje kaže tudi na neizčrpnost in ranljivost.

Delo je izraz človekove želje. Primora nas k tveganju – treba je izbrati eno, se odreči drugemu. Tvegati moramo pri rečeh in pri ljudeh, pri prihodnosti, ko gremo v smeri možnosti – pri prenašanju teže negotovosti, ko obenem sprejemamo nepredvidljivosti. Kljub včasih velikim naporom ugotovimo, da ostaja razhajanje med podobo dobrega, ki je bila v naših očeh ključ, ki bi nam moral omogočiti uresničitev tistega, za kar smo bili prepričani, da je v našem dosegu, ter globokim pomenom našega hrepenenja, ki se nam ne neha izmikati. Vse se dogaja, kakor bi šli vedno mimo najglobljega namena, ki smo si ga začrtali. Hodimo mimo tistega, kar nas je spodbudilo v globini duše. Pa ne, ker načrtovanega ne bi bili sposobni doseči, ampak ker doseženo začetnemu pogledu ne ustreza. V tem smislu je mogoče na vso zgodovino gledati kot na napredek in napačno pot obenem. Je namreč potovanje k nečemu, kar priteguje naše notranje hrepenenje in o čemer imamo vedno nove predstave. Razočaranja in notranji nemir pripeljejo prej do vse jasnejšega izražanja, česa človek noče, kakor pa tega, po čemer resnično hrepeni.

3. Moč in nemoč hrepenenja

Zaradi nedosegljivega ‚predmeta‘ hrepenenja je vsako delovanje iz hrepenenja prenašanje sebe v praznino nič. V tem protislovju se srečamo z razsežnostjo presežnosti, ki se v nas potrjuje in v katero smo globoko zasidrani. Tja lahko vržemo sidro upanja, ne da bi si presežnost lastili kot predmet, ki nam pripada. Bitje, ki mu pripadamo, pričuje o polnosti, ki vse presega, o obilju, ki kaže na neskončnost. Upanje bi bilo brez ‚druge razsežnosti‘, ki je na začetku vsakega človeškega hrepenenja, nemogoče. Upanje pomeni, da je onstran obzorja, onstran notranjega preloma še nekdo. Polnost, v kateri smo s svojim hrepenenjem zakoreninjeni, se naši moči izmika in nas sili k drugemu, ki je po eni strani na nas navezan, po drugi pa se od nas razlikuje. Upanje ve, da človek živi samo iz drugega; samo iz skrivnostnega

izvira, ki vanj tiho priteka – tako da lahko človek za tega drugega vedno živi, in to vse do trenutkov največje samote. Upanje tako omogoča prehod od vsiljene odpovedi in ječanja pod lastnim bremenom k uporabi notranje svobode za to, kar naj bi upanje nosilo. Tako upanje v vseh okoliščinah dokazuje, da je častno biti človek – občutje, za katerega bi kdaj mislili, da se je izgubilo. Upanje glasno govori, kako dobro razume pomen biti v nas. Govori o prepričanosti človeka – prepričanosti, ki se izmika vsakemu dokazu, pa vendar je neizpodbitna –, da življenje kljub vsemu ima smisel in ga bo vedno ohranilo. Zavest o presegačem pomenu našega hrepenenja ostvarja nravno podstat našega bitja. Upanje sovпада tudi s stalnim občutkom pomanjkljivosti v začetku naših želja. Hrepenenje sega po nečem, česar človek ni več sposoben zapolniti z lastnimi močmi. Tako ne živi samo iz drugega, ampak obenem tudi iz lastne nezadostnosti – je svoja lastna nezadostnost. Kajti brez občutja nezadostnosti bi bil lahko osredotočen zgolj na učinkovitost in otipljivost, ne bi pa bilo hrepenenja v pravem pomenu besede. Hrepenenje je torej treba ohranjati in se ne izčrpavati v številnih možnostih, ki ponujajo potešitev. To bi človeka naposled zadušilo – hrepenenje bi sililo v nekakšno učinkovitost, ki se poslužuje vsega in se postavlja nad in čez vse. Od tod tudi porajanje razmišljanja o tem, kaj je vredno življenja in upanja, od tod izogibanje povprečnemu in nezadostnemu – in hrepenenje po odličnosti, kot lahko beremo v dnevniku spreobrnjenca: »Rad imam samo ljudi, ki segajo po vrhovih, preiskujejo najgloblje prepade, nikoli zadovoljni, neutešljivi, katerih življenje je kakor plamenenje k Bogu. Vse, kar je mlačno, lahko in nizko, je vredno sovraštva. – Oh, poznam to velikansko željo po višavah. Ne morem se zadovoljiti z vsakdanjim, prostaškim in nizkotnim življenjem. Hočem Boga.« (van der Meer de Walcheren 1921, 200) »Neutrudno iščemo Boga, slavimo lepote stvarstva ter izpričujemo tisto ljubezen in lepoto, ki vse vodi.« (Štrukelj 2022, 82)

Ozrimo se k svetemu Avguštinu, ki je v svojem velikem pismu o molitvi, naslovljenem na Probo, rimsko vdovo in mater treh konzulov, nekoč dejal:

»Pravzaprav hočemo vendar samo eno – ‚Srečno življenje‘, življenje, ki je res življenje, res ‚sreča‘. Za prav nič drugega navsezadnje ne molimo. /.../ Avgustin nato pravi tudi: ›Če natančno pogledamo, sploh ne vemo, po čem dejansko hrepenimo, kaj bi pravzaprav radi.‹ Tega sploh ne poznamo. Celo tiste trenutke, ko mislimo, da se tega dotaknemo, tega v resnici ne dosežemo. ›Ne vemo, kaj naj prosimo,‹ ponovi Avgustin besedo svetega Pavla (Rim 8,26). Vemo samo, da to ni tisto. V nevednosti pa vendar vemo, da tisto mora biti. Tu je, da se tako izrazimo, neka ‚poučena nevednost‘ (*docta ignorantia*). Ne vemo, kaj bi resnično radi. Tega ‚resničnega življenja‘ ne poznamo. In vendar vemo, da mora nekaj biti, česar ne poznamo in k čemu nas žene.« (Benedikt XVI 2008, 11)

»Krepost upanja je odgovor na hrepenenje po sreči, ki ga je Bog položil v srce vsakega človeka; privzema si upe, ki navdihujejo dejavnosti ljudi; očiščuje jih tako, da jih naravnava na nebeško kraljestvo; varuje pred malodušnostjo; daje oporo v sleherni zapuščenosti; navdaja srce z veseljem v pričakovanju večne blaženosti.

Polet upanja varuje pred sebičnostjo in vodi v srečo ljubezni.« (KKC 1818) Adrienne von Speyr piše o pomenu očiščenja in z njim povezanega veselja v upanju:

»Očiščenje ni izvotlitev do nič, temveč priprava na prihod živega Gospoda. Obhajilo, to dejanje pripadnosti h Gospodu, in vstajenje Gospoda samega, srečata drug drugega prav na tej točki, kjer je bilo vse izkoreninjeno in izluščeno. To je kraj rodovitnosti. Ta nova rodovitnost, ki se izliva v vstajenje, ne potrebuje nobenega gnojila, nobenega potaknjenja; potrebuje samo čistosti. Čistost, ki obstoji iz vere, ljubezni, upanja in se veseli izmenjavanja dajanja in sprejemanja. Za verujočega, ki ljubi in upa, pomeni Božja beseda veselje, ker je pravkar vse vzela, da bo mogla zdaj vse dati, in ker more verujoči odslej skupaj z besedo dajati: veselje.« (Von Speyr 1997, 111–112)

Samostanski menihi pogosto opozarjajo na pojav *acedia* – na opoldansko utrujenost, na lenobnost, na usihanje upanja. Ohranjanje hrepenenja predpostavlja vedrino duha in sposobnost srečevanja z lastno nezadostnostjo. Gre za versko pojmovanje življenja in ohranjanje sestavine pomanjkljivosti v hrepenenju. V hrepenenju se razodevajo naše omejenosti, saj za vsako kratkotrajno potešitvijo na človeka preži neusmiljena nezadostnost. Ker nas stvari potešijo tako rekoč samo za en dan (kakor mana v puščavi, ki je Izraelcem padala za vsak dan posebej), je za naše delovanje značilno, da ga vedno bolj načenja hrepenenje. Jezus pravi: »Vaši očetje so jedli kruh v puščavi in so pomrli.« (Jn 6,49) Občutje nezadostnosti se ponavlja kar naprej in vedno bolj presunljivo. Tako naše delovanje v nas ne neha sprožati občutja, da ne bomo nikoli mogli preseči nezadostnosti svojega bitja in nezadostnosti priti do dna. To je pomen brezna našega bitja, ko se kakor v zamegljenem ogledalu kaže Božji pomen našega hrepenenja. To je naposled nedoumljivo za številne sklepe, s katerimi ga poskušamo potešiti. Vsako naše izpostavljanje v imenu lastnega hrepenenja se tako konča na polju možnosti, ki ne morejo ustrezati začetnemu cilju. Množina in rast naših zmognosti izhaja ravno iz te temeljne različnosti. Naše hrepenenje se izvotli s surovostjo naše lastne nesposobnosti, našimi omejenostmi in nezadostnostmi – živi pa s pomočjo tvornega zamika uresničitve namena. Živi iz zavedanja lastne nezmožnosti, da bi doseglo izpolnitev. Vendar pa prav nezadostnost omogoča neizčrpno prenovo našega delovanja. Delovanje iz hrepenenja je torej tveganje sredi ranljivosti, pomeni srečanje z Božjim pomenom hrepenenja kljub ranljivosti naše končnosti. Upanje nam tako govori, da je Bog, v katerem smo zakoreninjeni z vsemi vlakni svojega bitja, in nas vsak dan znova vodi k prenovi. Človek se s sidriščem nekako upogne k vsakdanji stvarnosti sveta. Upanje ne vodi v nedejavni beg od sveta, ampak nas vedno znova pripelje k lastni odgovornosti v današnjem svetu. Postane kvas smisla na tem svetu, kar se kaže v potrpljenju, ki je podoba presegajočega upanja.

4. Krščansko upanje

Upanje, kot smo ga opisovali do sedaj, najde svojo oporo v drugem, ki se da spoznati v globini človekovega hrepenenja. Omogoča ga sled drugega v zgradbi in življenju

naše minljive človeškosti. Priznanje te sledi ustvarja za razumevanje krščanskega upanja nepogrešljiv pogoj, ni pa še njegovo bistvo. Lastnost krščanskega upanja je namreč v tem, da pričuje o znamenjih, ki so se zgodila v zgodovinskem času, pred očmi prič (Jn 20,30-31). Skriti ‚Bog‘ je razodel svoje obličje – dal se je videti. Pokazal je moč svojih rok, »da boste verovali, da je Jezus Kristus, Božji Sin«. Tako upanje verujočega temelji na časnih znamenjih transcendentne prihodnosti v Bogu. To je prihodnost, v katero je Kristus vstopil že pred nami in kamor nas vodi kot vstali od mrtvih – v naše življenje. S tem se dopolnjuje prehod od filozofskega upanja, ki temelji na metafizični razlagi človeškega razumevanja, k zgodovinskemu razodetju milosti polne navzočnosti. Kristjanovo upanje je torej izpovedovanje, da je Gospod resnično vstal in da se je Sveti Duh razširil v naša srca. Opira se na znamenja daru Svetega Duha. Božji Duh nam je dan kot prenavljajoča Božja moč, ki nas vodi skozi čas. »Saj veste, da vas iz vašega praznega življenja, ki ste ga podedovali od očetov, niso odkupile minljive reči, srebro ali zlato, ampak dragocena kri Kristusa, brezhibnega in brezmadežnega jagnjeta. On je bil že pred stvarjenjem sveta spoznal, razodel pa se je poslednji čas za vas, ki po njem verujete v Boga, ki ga je obudil od mrtvih in mu dal slavo, tako da se vaša vera in upanje nanašata na Boga.« (1 Pt 1,18-19)

Pomen krščanskega upanja torej ni samo v priznavanju nedosegljivega ‚Drugega‘, ki nam edini omogoča, da rešimo uganko našega bivanja, da prestopimo brezno stalnega ‚zamika‘ naše izpolnitve. Krščansko upanje ne samo trdi, da Bog je, ampak tudi z veseljem zatrjuje, da nam je razodetje in zvestobo Boga dano častiti med nami. Razodel se nam je osebno: kot Bog Abrahama, Mojzesa, prerokov, Jezusa Kristusa. Dal nam je svojega Sina in Sin nam je dal življenje. Njegovo življenje, njegova smrt in njegovo vstajenje so postali odkupnina in poroštvo našega vstajenja – s tem pa našega upanja. Obljuba daru Svetega Duha, napovedanega za »poslednji čas«, se je izpolnila za vse, ki verujejo v Ime Gospoda.

Krščansko upanje je torej več kot upanje, ki v sestavi našega hrepenenja prebira sledi ‚Drugega‘. Upanje, ki pravi, da je Bog, v katerem smo zakoreninjeni, se ne konča v lenobi, ampak vodi k prenovi našega končnega bivanja v svetu. Upanje, ki je videlo Drugega, vodi tudi v svet. Časno življenje ima svoj pomen. Zmotno bi bilo skržiti ves pomen upanja na pogled k nebeškimi rečem. Seveda nam to upanje omogoča strmenje v »slavo božjih otrok« (Rim 8,18–19). Toda pot upanja ni pot, ki nas vabi k obračanju pogleda od sveta ali k begu od sveta – in nas ne prestavlja v nebеса. Krščansko upanje je živo upanje, kar je lepo izrazil slovenski teolog, Božji služabnik Anton Strle:

»Izvirnost krščanskega upanja v primerjavi s pogani, o katerih pri svetem Pavlu beremo, da sploh »nimajo upanja« (1 Tes 4,13) in da so »brez upanja in brez Boga« (Ef 2,12) – s čimer hoče povedati, da nimajo vseobsegajočega in dokončnega upanja, pa naj imajo še toliko začasnih in krhko – minljivih upanj – je v 1 Pt pač najbolje označena z izrazom »živo upanje po vstajenju Jezusa Kristusa« (1 Pt 1,3). Nakazuje pa ta izraz tudi razliko krščanskega upanja od upanja Judov, ki niso sprejeli Jezusa kot obljubljenega Mesija. /.../ Evangeljsko oznanilo je v 1 Pt predvsem vabilo k upanju, ki je

utemeljeno in živo zaradi Kristusovega vstajenja. Beseda ‚živo‘ ima tu zelo globok pomen. Tu nimamo opraviti le z nasprotjem med smrtjo in življenjem; gre za neustavljivo življenjsko moč, ki je sploh ni mogoče izčrpati ali zatreti. /.../ Sorodna svetopisemska mesta najdemo, ko beremo o ›rekah žive vode‹, tekočih iz Mesijevega osrčja (Jn 7,38), ali o ›virih živih voda‹, h katerim bo Jagnje vodilo izvoljence (Raz 7,17). Na dnu vseh teh izrazov pa je središčna starozavezna in novozavezna misel o ‚živem Bogu‘, ki je praznina in brezprimerljiva polnost vsega dobrega in osrečujočega.« (Strle 1990, 335–336)

5. Jezus Kristus – naše upanje

Pot upanja je pot Jezusa samega. On nam kaže pot, ki omogoča, da naravnomo svoje življenje na Boga: »Jaz sem pot, resnica in življenje. Nihče ne more priti k Očetu drugače kot po meni.« (Jn 14,6) Hoja po njegovi poti pomeni služiti drugemu: »Saj tudi Sin človekov ni prišel, da bi mu stregli, ampak da bi stregel in dal svoje življenje v odkupnino za mnoge.« (Mr 10,45) To pomeni odrekanje. Za človekovo hrepenenje je značilno, da se zaveda svoje nezadostnosti v povezavi s končnostjo. Za Jezusovo pot pa je značilno, da ne išče užitka ob lastni slavi, ampak se neprestano zavzema za potrebe drugega. Odpravi se in neutrudljivo poizveduje, kaj potrebuje bližnji – hoče pomagati in nositi njegovo bedo. To je pot Boga, ki se je usmilil svojega ljudstva:

»Dobro sem videl stisko svojega ljudstva, ki je v Egiptu, in slišal, kako vpije zaradi priganjačev; da, poznam njegove bolečine.« (2 Mz 3,7)

Volja oziranja (kot služabnik) k drugemu je v Jezusu postala izvir življenja. Navidezna izguba sebe v prid ničevosti drugega je postala znamenje Boga na tem svetu. Tako je pot upanja pot, ki nas vabi, naj se tudi sami ozremo na drugega, da si naložimo njegovo pomanjkljivost, trpljenje in nezadostnost, kakor nas je Gospod učil. To ni pot, kjer bi iskali lastno popolnost, ampak pot darovanja iz ljubezni.

Kar je bila poprej postava stalne zamude, lahko odslej v Jezusovem imenu postane pot odrekanja. Tako lahko rečemo, da je pot upanja pot zrna, ki umre, da bi obrodilo sadove. Te smrti ne moremo skrčiti le na napoved, da bomo morali nekoč vsi umreti. Pomeni nenavezanost nase in na lastno popolnost. Velika učiteljica upanja je Božja beseda, kakor beremo: »Tvoja beseda je svetilka mojim nogam, luč moji stezi.« (Ps 119,105) Francoski pesnik upanja Charles Péguy (1873–1914) je zapisal: »Božja beseda ni zamotana štrana. Je lepa lanena nit, ki se ovije okrog preslice. Kakor nam je govoril, tako moramo poslušati. Kakor je govoril Mojzesu. Kakor nam je govoril po Jezusu. Kakor nam je govoril vse, tako moramo razumeti.« (2012, 89) Upanje nas nekako rešuje pred nagibanjem k popolnosti, ker nas vodi preko tega. Pravi, da je več kot popolnost. Življenje v upanju ob pojmovanju zrna, ki umre, da rodi sad, zato pomeni, da je kristjan v imenu stvari, ki se bodo zgodile, v sedanjosti

čas odposlan s posebnim poslanstvom. Ima nalogo, da pomeni skrit in neizčrpen izvir veselega upanja. Tako upanje, ki nam je dano, ni samo za poznejše življenje; je tudi, in morda najprej, upanje za svet tukaj in zdaj. Izhaja iz tihe moči Duha, ki je razlit v nas. Je izvir, ki nam že sedaj razodeva, da sta sprememba in novost mogoči. Brez padca v nesmiselne in namišljene predstave vernika uči, da je mogoče z obratom k potrebi drugega obličja zemlje spremeniti že zdaj. »Kristus ni samo izpolnjevalec obljub, ampak temelj novih obljub in možnosti za človeka. Kristusovo vstajenje šele odkriva pravi obraz Boga, ki je v resnici živi Bog, tako globoko, da obuja od mrtvih. To je tudi temelj vsega poslanstva Cerkve in vsega njenega upanja. Zato poročilo o velikonočnem dogodku ni samo informacija, ampak je stalna spodbuda za upajočo, obenem pa kritično in zavzeto zavest.« (Sorč 1997, 21)

Krščansko upanje veruje, da lahko sedanjost kljub krhkosti in neuspehom poraja novo življenje. Zato se krščansko upanje kaže kot moč, ki človeku omogoča, da s pogumom in vztrajnostjo uporabi sedanjost z vsemi njenimi nepolnostmi. Možno postane, da človek sprejme vse v pričakovanju tega, kar je pred njim: »Menim namreč, da se trpljenje sedanjega časa ne dá primerjati s slavo, ki se bo razodela v nas.« (Rim 8,18) Krščansko upanje nas vleče iz trpljenja vseh oblik nesmišlja in grožnje, ko se pogreznemo v tesnobo. Kaže nam skrivnostno svetlobo v temni samoti trpečega. Kar se bo zgodilo, je povezano s tem, kar bomo sejali tukaj in sedaj. Zato krščansko upanje temelji na prepričanju, da le Jezusova pot zagotavlja resnično življenje tako za bodočnost kakor v sedanjosti. Pot upanja je pot posnemanja Gospodovega življenja. Še več, Kristus sam živi v nas (Gal 2,20). V njem nam je dano, da že zdaj – na tem svetu – živimo Božje življenje. Njegov Duh sredi stisk in vseh naših molitev kliče v nas: »Aba, Oče.« (Rim 8,15)

Če smo lahko rekli, da daje upanje možnost npravne prenovne in tako vodi k očiščenju našega bitja, je mogoče ob krščanskem upanju reči, da nas rešuje pred preveliko navezanostjo na človeško, na uživanje popolnosti. Pot upanja je pot odrekanja po zgledu Boga samega – in temu naj bi bil kristjan priča. To je pot podarjanja bratu, ki nas potrebuje. Upanje pravi, da je še Bog, ki kaže nase v globini našega hrepenenja. Kristjanu se Bog podarja. Kristjan ve, da je njegov Bog dar in podaritev. Ve, da ne uspeva nič, kar se ne vrši v podarjanju. Krščanskemu upanju je dano, da hodi po poti, kjer je Kristus neuspeh za vedno premagal. Cerkvena učiteljica sveta Terezija Deteta Jezusa tako pravi: »Moja norost je v mojem upanju, da me tvoja ljubezen sprejme za žrtev. Moja norost je, da prosim orle, svoje brate, naj mi izprosijo milost, da bom poletela k Soncu Ljubezni, na perutih samega božjega Orla. (5 Mz 32,11)« (Terezija Deteta Jezusa 1997, 291)

Nesmrtnost je blaženost pri Bogu, milost verujoči stvari. Vernik v 16. psalmu je bil prepričan, da Bog ne bo zapustil nikogar, ki hodi z Bogom – kakor pri Henohu in Eliju: »Hodil je z Bogom, potem ga ni bilo več, kajti Bog ga je vzel.« (2 Mz 5,24); »In Elija se je v viharju vzdignil v nebo.« (2 Kr 2,11) »Zakaj moje duše ne boš prepuštil podzemlju, svojemu zvestemu ne boš dal videti trohnobe. Daješ mi spoznati pot življenja; polnost veselja je pred tvojim obličjem, večne radosti na tvoji desnici.« (Ps 16,10-11) Samo Bog lahko ustavi padec umrljive stvari v smrt, samo on zmore »odkupiti dušo iz rok podzemlja« (49,16). Vendar ne s splošno nesmrtno-

stjo, ampak po občestvu z Bogom v večnem življenju: »Prijel si me za desno roko. S svojim nasvetom me dobi, potem pa me vzemi v slavo /.../ Moje meso in moje srce gresta h koncu, skala mojega srca in moj delež je Bog na veke /.../ Božja bližina je dobrina zame, v Gospoda Boga sem postavil svoje zatočišče.« (Ps 73,23-28)

Upanje daje veri razlog za obstoj in skrito življenje – sta neločljiva. Demoni imajo vero, vendar je gola, brez upanja – in zato se tresejo. Péguy najde sidro svojemu preizkušeni polnemu življenju v viharjih časa, ki so se začeli dvigati v začetku dvajsetega stoletja, ravno v značaju krščanskega upanja, deklice upanja. V njegovih proznih in pesniških delih lahko začutimo utrip evropske omike, podobo, ki jo je v svojih najčistejših izvirih prinašala svetu stara celina, ki se danes pogreza v brezup. Namreč: »Zapustitev Kristusa onemogoči dostop do vrhov duhovnega življenja.« (Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus 2014, 1014). »V Jezusu Kristusu vse izžareva življenje: njegove besede, dejanja, okoliščine. Vse njegove skrivnosti od rojstva do smrti, vstajenja od mrtvih in slave, imajo vedno učinkovito moč posvečevanja. Preteklost v njem ni odpravljena: »Kristus več ne umre; smrt nad njim nima več oblasti.« (Rim 6,9) »Jezus Kristus je isti, včeraj, danes in na veke.« (Heb 13,8) Ne prestano vliva v nas nadnaravno življenje.« (Marmion 1952, 43)

6. Vera, upanje, ljubezen

Misel Charlesa Péguyja o upanju spada med najbolj pronicljive v svetovni književnosti. Glasi se:

»To, čemur se čudim, govori Bog, je upanje.
Tega ne morem dohajati.
To majhno upanje, ki ni videti nič posebnega.
Ta majhna deklica upanje.
Nesmrtna.
Kajti moje tri kreposti, govori Bog.
Tri kreposti moje stvaritve.
Moja dekleta so moji otroci.
So same kot moje druge stvaritve.
Iz rodu ljudi.
Vera je zvesta Žena.
Ljubezen je Mati.
Goreča mati, vsa srčna.
Ali starejša sestra, ki je kot mati.
Upanje je majhna deklica, ki ni videti nič posebnega.
Ki je prišla na svet lani na božični dan.
Ki se še igra z dobričino Januarjem.
Z njegovimi majhnimi jelkami iz nemškega lesa,
Poslikanimi z ivjem.
In s svojim volom in osličkom iz nemškega lesa.
Naslikanima.

In z jaslimi polnimi slame, ki je živali ne jeda.
Saj so iz lesa.
A ta majhna deklica bo šla skozi svetove.
Ta majhna deklica, ki ni videti nič posebnega.
Sama bo nosila drugi dve in šla skozi dopolnjene svetove.
/.../
Ona, ta majhna deklica, vleče vse. Kajti vera vidi le, kar je.
Ona pa vidi, kar bo.
Ljubezen ljubi le, kar je.
Ona pa ljubi, kar bo.
/.../
Upanje vidi, česar še ni in kar bo.
Ljubi, česar še ni in kar bo.
V prihodnosti časa in večnosti.» (Péguy 2012, 13–18)

Takoj ko se vera upogne v zaupanje in v zvestobo, ko stopi v življenje in na pot časa, postane od upanja nerazločljiva. To razlaga na prvi pogled precej nenavadna metafora o sidru duše v pismu Hebrejcem: »To upanje je za nas kakor varno in zanesljivo sidro duše, ki sega v notranjost, za zagrinjalo.« (Heb 6,19) Sidro je mirujoča podoba. Naša duša je zasidrana v Bogu, v njem je našla oporo, navezo, ki zagotavlja vztrajnost in varnost. Sidro je moč, ki pričvrsti v zaliv, poroštvo trdnosti za tokove in preobrate človeškega življenja. Je tudi cilj prehoda, grabilo, ki ga vržemo takoj, ko dosežemo breg, podobo naše nadnaravne smeri. Upanje pripenja svoje sidro v nebesa. »Neuničljivo upanje nam je shranjeno v nebesih.« (Štrukelj 2000, 255) Sidro, pripeto ob bok ladje, je nenehno opozorilo o cilju. In upanje je potrpežljivo, lahko je brez vsake naloge, vendar nikoli ne izgubi izpred oči tega, kar se napoveduje za njim. Je naravnost, ki se ne omehča in ki prebija ovire. Pismo Hebrejcem omenja seganje za zagrinjalo. Samo veliki duhovnik je šel samo enkrat za zagrinjalo, zdaj pa je to prostor, kjer Jezus, veliki posvečevalec, stopa pred ljudstvo in se mu upanje pridružuje, ko sega onstran zemeljskega bivanja. To potrjuje poglobljena Pavlova beseda: »Če samo zaradi tega življenja zaupamo v Kristusa, smo od vseh ljudi najbolj pomilovanja vredni.« (1 Kor 15,19) Še ena podoba je svetloba oziroma – kakor preroška beseda – »svetilka, ki sveti na mračnem kraju, dokler ne zasije dan in ne vzide danica« (2 Pt 1,19). Navezuje se na čuvaja, ki zre v noč, opazuje prva znamenja zore, in se razveseli, ko v daljavi zagleda drobno svetlo liso, ki napoveduje sončni vzhod. Spominja tudi na zveste evangelijske služabnike, ki opasani in s prižganimi svetilkami čakajo na nenaden povratek gospodarja. Žal je danes pričakovanje kristjanov otopelo – slepi ga posvetnost. Današnji ljudje pogosto ne pričakujejo ničesar, zlasti ne česa lepega, njihova pričakovanja so malenkostna, kratkotrajna: močno upanje izginja, ker nima več oprijema. Treba je obnoviti čuječa, hrepeneča srca – namesto mučne nedejavnosti v turobnih čakalnicah. Že upanje kakor gorčično zrno predrami naše ravnanje in prežene strahove ter malenkostne izračune: mnogo reči se tedaj izkaže za nepomembne in nevredne.

Upanje, cepljeno na vero, vse stavi na prihodnost, kakor up – toda pri upanju gre za absolutno prihodnost. Teološke kreposti se medsebojno prešinjajo. Ljubezen pripada sedanosti, ki je nujnost sama – ne dovoli odlašanja, se ne obrača nazaj. Tudi sedanost pripada ljubezni, neutrudljivo naravnava tek časa na dela ljubezni. Zato »ljubezen nikoli ne mine« (1 Kor 13,8). Vse pozablja in ne pričakuje ničesar. V nesebičnosti vključuje še drugi dve kreposti: »Vse veruje, vse upa.« (13,7) Upanje je njuno bistvo: brezmejna izročitev vere, hrepenenje in ogenj upanja. Vera temelji v preteklosti kakor nepremični podstavek – na tem, kar je vedno bilo, od pradavnosti Božjega do cerkvenega in očetnega izročila, vtisnjenega že v otroštvo. Je sozvočje s posredovanimi resnicami, dar, ki se prenaša iz roda v rod. Verujemo, ker so verovali naši očetje, kar kaže na preprostost otroštva in avtoriteto očeta. Pripadnost vere preteklosti ne pomeni nikakršne skleroze, nobene mumificirane zaloge. Pomeni zakoreninjenost, brez katere ni življenjskega soka, moči. V Jobovi knjigi je drevo podoba upanja: »Kakor drevo je izruval moje upanje.« (Job 19,10) Vez s preteklostjo je ne samo poroštvo trdnosti, ampak tudi prava zaupanja in zvestobe. Končno se upanje – ne da bi prelomilo vez s vero in ljubeznijo, brez katerih hitro oslabi – steguje v prihodnost, vendar presega brezoblično prihodnost, ki ne pripada nikomur, razen Bogu, in je ne moreta razvozlati nobeno vedeževanje in futurologija. Upanje je potrpežljivost v času, svoje sidrišče ima v *ultima linea rerum* – v poslednjih rečeh. »Smrt sicer ni spadala k naravi, a je postala naravna. Bog je ni od začetka predvidel, marveč jo je podaril kot zdravilo. /.../ Potrebno je bilo končati tegobe, da smrt spet vzpostavi tisto, kar je življenje izgubilo. Neumrljivost bi bila bolj breme kakor dar, če ne bi posijala milost.« (Benedikt XVI 2008, 10) Apostol piše: »S krstom smo bili torej skupaj z njim pokopani v smrt, da bi prav tako, kakor je Kristus v moči Očetovega veličastva vstal od mrtvih, tudi mi stopili na pot novosti življenja.« (Rim 6,4) Samo velik svetnik, mistik, prežet z ljubeznijo, že zdaj živi večnost, njegovo upanje kljubuje dolgosti in medlosti časa, ki se sesipa v pepel. Upanje vleče naprej, gre naproti dobam življenja. Še zdaleč ne ostari, ampak pomlaja in teče kakor glasnik vesele blagovesti: najde rešitev, kjer rešitve ni.

Ne moremo poveljevat upanja in molčati o smrti. Smrt je obenem konec in grožnja upanju: mesto njegove preizkušnje. Smrt, ki upanju nasprotuje in ga zahrbtno potlači, je brezup, predujem smrti. Smrt in brezup celo sovpadata: to je samomor, brezup, ki vodi v smer smrti, medtem ko je smrt, ki potegne za sabo brezup, položaj obsojenca, umirajočega. Dante Alighieri pretresljivo umešča napis nad vhodom v pekel, prostor brezupa, kjer ni Boga: »Kdor vstopiš, pusti zunaj upe vsake!« (Dante Alighieri 1994, I, 3, 9) Porast števila samomorov, nenadnih odločitev, neukrotljivih nagibov, vrtoglavosti nad praznino, so slaba znamenja za čas, ki je duhovne potrebe razvrednotil. Te nesreče ne kaže pripisovati le usodi ali depresiji. Družba, ki rojeva umor, je pozabila na krščansko dediščino: sprejemanje trpljenja, usmiljenje do sebe, smisel življenja. Mladi so vse manj poučeni, zakaj živijo in kaj je treba s svojim življenjem napraviti. Vse se navzame časa, samo ljubezen uporabi čas. Bog tistemu, ki ni prosil za življenje, ukazuje življenje.

»Beseda ‚večno življenje‘ skuša temu nepoznano znanemu dati ime. Nujno je to vznemirljiva, nezadostna beseda. Kajti pri besedi ‚večno‘ mislimo na neskončnost – in ta nas prestraši. Pri življenju mislimo na življenje, ki ga izkušamo, ki ga ljubimo in ga ne bi radi izgubili in ki nam je hkrati vedno znova bolj muka kakor izpolnitev, tako da si ga z ene strani želimo, a ga hkrati vendar nočemo. Lahko samo poskušamo misliti, da je ta trenutek življenje v polnem smislu, vedno novo potapljanje v prostranost bitja, medtem ko nas veselje preprosto prevzame. Tako to izraža Jezus pri Janezu: »Spet vas bom videl in vaše srce se bo veselilo, in vašega veselja vam ne bo nihče vzel« (Jn 16,22). V tej smeri moramo misliti, če hočemo razumeti, kam meri krščansko upanje.« (Benedikt XVI 2008, 12)

Krščansko življenje je romanje, ki ni tavanje in postopanje – ima cilj, ki ga vidi in ne vidi obenem. Njegovo drugo ime je upanje, ki vliva v nas hrepenenje po uri, ko se bo naše življenje spremenilo. »Življenje v nebesih pomeni »biti s Kristusom«« (1 Kor 13,12; Raz 22,4) – vse in v vseh Kristus. (KKC 1025)

7. Molitev, ferment upanja

Kardinal Henri de Lubac je na vsej prostranosti teologije cerkvenih očetov pokazal, da so na zveličanje vedno gledali kot na občestveno resničnost (De Lubac 2003). Pismo Hebrejcem govori o ‚mesu‘ (11,19,16; 12,22; 13,14), o občestvenem zveličanju. Greh je uničenje edinosti človeškega rodu – razdrobljenost in razkol. V litanijah Srca Jezusovega vzklikamo: »Srce Jezusovo, upanje umirajočih.« Jezus Kristus ima v drami svetovne zgodovine osrednje mesto. Rana, ki je bila svetovni zgodovini zadana s Kristusovim nastopom, se še naprej gnoji. Človek ne bo nikoli več mogel biti isti, kot je bil pred Kristusom. Vanj je bil položen ferment, ki izhaja iz Absolutnega, in zdaj nezadržno vre. Človek ne pripada več sebi: svoje središče, svoj izvor in svojo izpolnitev najde samo v Kristusu (Štrukelj 2000, 33). Resnično življenje, ki ga vedno skušamo doseči, je vezano na sobivanje z ljudstvom in se lahko za vsakega posameznika uresniči samo v občestvu. Vere in – z njo upanja – ne more nihče skovati sam, vero nam mora nekdo oznaniti, o njej pričevati, kakor pravi sveti Pavel: »Vera je iz oznanjevanja.« (Rim 10,17) Zato vera predpostavlja izhod iz ječe lastnega jaza. Od tod izvira pomen kontemplativnega in molitvenega življenja za ljudstvo.

»Bernard pove, da tudi samostan ne more ponovno vzpostaviti raja, toda kot prostor krčenja praktične in duhovne vrste mora pripravljati nov raj. Divja gozdna dežela postaja rodovitna – ravno tu, kjer istočasno podirajo drevesa napuha, kjer krčijo divjo rast duš in tako pripravljajo rodovitno zemljo, na kateri more uspevati kruh za telo in dušo. Ali ne vidimo spet ravno spričo sedanje zgodovine, da ne more uspevati nobeno pozitivno oblikovanje sveta tam, kjer duše podivjajo?« (Benedikt XVI 2008, 15)

Upanje v krščanskem smislu je vedno tudi upanje za druge, ko se borimo za pravo usmeritev sveta. Upanje pomeni ohranjati svet odprt za Boga – saj samo tako svet ostaja tudi zares človeški. »Kdorkoli hodi za Kristusom, popolnim človekom, postane tudi sam bolj človek.« (CS 41)

Prvi in bistveni učni kraj upanja je molitev. Če mi nihče več ne prisluhne, me Bog še vedno posluša. Če z nikomer ne morem govoriti, nikogar več poklicati – Bogu lahko vedno govorim. Če nihče več ne more pomagati – ker gre za stisko ali pričakovanje, ki presega človeško moč upanja – Bog zna pomagati. Molivec ni nikoli čisto sam (Benedikt XVI 2008, 32). Molitev pomeni notranje očiščenje, ki nas dela sposobne za Boga in tako sposobne za ljudi. V molitvi se mora človek naučiti:

- kaj si resnično sme izprositi od Boga – kaj je Boga vredno;
- da ne more moliti proti drugim;
- da ne sme prositi za površne in lagodne reči, ki si jih ravno zaželi (napačno malo upanje, ki ga vodi proč od Boga) (Benedikt XVI 2008, 33).

Ko se zdi vse izgubljeno in obupani človek nima več razloga, da bi upal v odrešenje, Božji glas še vedno govori: edini glas, ki ne ugasne. Skozi to odmeva Jezusova prilika o izgubljenem sinu. Grešniku govori, da lahko pade v hudo, vendar ga bo oče čakal do konca in se ga na koncu bolj veselil kakor zvestih sinov. Upanje je stalni polet, ki omogoča, da vsak človeški napor začnemo znova. Ima moč, da vsemu daje možnost prenove in uvaja v moč stvarjenja. To se uresniči takoj, ko upanje stopi v dušo – kajti z upanjem pride milost. Upanje nosi v sebi zaupanje, se izroča Bogu – to pomeni, da človek noče vedno vsega narediti z lastno močjo. »Upanje je mladost vere in ljubezni, njuna prenova v vsakem trenutku in zavrača vse, kar ni Božje.« (Ferkolj 2003, 40) To mladost je veren katoličan vedno znova iskal in našel pri Božji Materi Mariji, po kateri je prišlo upanje za ves svet. Sveti Pavel VI. je molil: »Ko te gledamo, Marija, se spet rodi blaženo upanje: čistost je možna, nedolžnost je možna, krepost je možna, vse, kar je popolno in oddaljeno je možno. Možno je v tebi in v nas, ker iz tebe v nas odseva milost. Milosti polna. Iz tebe izvira milost in prihaja nad nas. /.../ Ko te gledamo, Marija, oživimo in v nas se prebudijo podobe dobrote in lepote, o katerih je govoril Jezus.« (Pavel VI. 2008, 157)

8. Zaključek

»Ave crux, spes unica« (Pozdravljen križ, edino upanje) je starodavni krščanski vzklik, ki ga najdemo tudi na zunanosti bazilike svetega Pavla izven obzidja v Rimu, kamor bodo na povabilo in spodbudo papeža Frančiška v svetem letu 2025 prihajali romarji z vsega sveta z geslom »romarji na poti upanja«. Julien Green (1900–1998), ameriško-francoski književnik, ki je pokopan v svoji najljubši cerkvi – tj. v cerkvi svetega Egidija v Celovcu –, nas nagovarja: »Zgodovina postane blagodejna in spodbudljiva. Sprašuje nas: »Kaj čakaš? Zakaj ne vstaneš in se ne lotiš dela kakor nekoč? Ali si izgubil zaupanje, potem ko si zgradil Atene in Rim?«« (Green 2019,

25) Zaupanje v Troedinega Boga lahko v nas prebudi upanje, živo upanje, vire živih voda, kamor nas vodi Božje Jagnje – Kristus. Krščansko upanje, zazrto v Kristusa, je edino živo upanje, »zakaj pod nebom ljudem ni dano nobeno drugo ime, po katerem naj bi se mi rešili« (Apd 4,12). (Ratzinger 2001, 103–118)

Kratici

CS – Koncilski odloki 1980 [O Cerkvi v sedanjem svetu. Pastoralna konstitucija].
KKC – Katekizem katoliške Cerkve 2008 [1993].

Reference

- Alighieri, Dante.** 1994. *Božanska komedija*. Ljubljana: Mihelač.
- Benedikt XVI.** 2008. *Spe salvi*. Okrožnica. CD 118. Ljubljana: Družina.
- De l'Enfant-Jésus, Marie-Eugène.** 2014. *Je veux voir Dieu*. Toulouse: Éd. du Carmel.
- De Lubac, Henri.** 2003. *Catholicisme: Aspects sociaux du dogme*. Pariz: Cerf.
- Ferkolj, Janez.** 2003. *L'Inspiration poétique et religieuse chez Charles Péguy*. Diplomsko delo. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Green, Julien.** 2019. *Journal Intégral 1919-1940*. Pariz: Robert Laffont.
- Katekizem katoliške Cerkve.** 2008 [1993]. Ljubljana: Slovenska škofovske konferenca.
- Koncilski odloki.** 1980. *Drugi vatikanski cerkveni zbor*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Marmion, dom Columba.** 1952. *Le Chriacest: Idéal du prêtre*. Maredsous: Éd. de Maredsous.
- Pavel VI.** 2008. *Litanije brez konca. Marija naše upanje*. Celje: Mohorjeva družba.
- Péguy, Charles.** 2012. *Preddverje skrivnosti druge kreposti*. Celje: Mohorjeva družba.
- Pieper, Josef.** 2002. *Vera, upanje, ljubezen*. Ljubljana: Družina.
- Ratzinger, Joseph.** 2001. Glejmo na prebodeno srce: Velikonočna skrivnost – najgloblja vsebina in temelj češčenja Jezusovega srca. *Communio* 11:103–118.
- . 1990. *Zazrti v Kristusa*. Ljubljana: Marijina kongregacija.
- Sorč, Ciril.** 1997. *Eshatologija*. Ljubljana: Družina.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze.** 2024. Jeruzalemska izdaja. Ljubljana: Družina.
- Strle, Anton.** 1990. *Živo upanje*. Ljubljana: Družina.
- Štrukelj, Anton.** 2000. *Klečeča teologija*. Ljubljana: Družina.
- . 2000. *Kristusova novost*. Ljubljana: Družina.
- . 2022. *Lepota in svetost: Papežu Benediktu XVI. za 95. rojstni dan*. Ljubljana: Salve.
- Terezija Deteta Jezusa.** 1997. *Avtobiografski spisi*. Sora: Samostan Karmeličank.
- Van der Meer de Walcheren, Pierre.** 1921. *Journal d'un converti*. Pariz: Pierre Téqui.
- Vianney, Janez Marija.** 2000. *Življenje je več kot jed*. Ljubljana: Družina.
- Von Speyr, Adrienne.** 1997. *Človek pred Bogom*. Ljubljana: Družina.

Aljaž Krajnc

Jožef in Potifarjeva žena v poznoantičnem judovskem in krščanskem slovstvu v semitskih jeziki *Joseph and Potiphar's Wife in Late Antique Jewish and Christian Writings in Semitic Languages*

Povzetek: Prispevek proučuje zgodbo Jožefa in Potifarjeve žene v poznoantičnem judovskem in krščanskem slovstvu, napisanem v semitskih jeziki. Analizirana so tri judovska dela ter šest krščanskih del iz obdobja med 2. in 7. stoletjem po Kristusu. Prispevek se osredotoča na izvenkanonične motive v omenjenih delih in analizira njihovo sopojavljanje. Ti motivi so se med judovskimi in krščanskimi deli občasno izmenjevali, hkrati pa so se razvijali tudi motivi, značilni samo za eno izmed teh tradicij. Prispevek spremlja še dodatek s prevodi obravnavanih del.

Ključne besede: Potifarjeva žena, pozna antika, semitski jeziki, judovstvo, krščanstvo, izvenkanonični motivi

Abstract: The paper examines the story of Joseph and Potiphar's wife as depicted in late antique Jewish and Christian literature written in Semitic languages, revealing the development and transmission of motifs between these two traditions. The study analyzes three Jewish texts and six Christian texts, dating from the 2nd to the 7th century CE. Special attention is given to extracanonical motifs, which occasionally transitioned between Jewish and Christian works while also evolving into motifs characteristic of only one of these traditions. The paper includes an appendix with translations of the analyzed texts.

Keywords: Joseph, Potiphar's wife, Late Antiquity, Semitic languages, Judaism, Christianity, non-canonical motifs

1. Uvod

Poželenje, če ni usmerjeno na pravi predmet, in uničujoče posledice za hotneža so pogosto predmet literarnih del in Sveto pismo v tem oziru ni nobena izjema.¹

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

Poželenje ima pomembno vlogo v različnih literarnih vrstah Svetega pisma,² pojavlja pa se tudi v narativnih delih Svetega pisma. Ena izmed najbolj znanih pripovedi o uničujoči naravi poželenja je gotovo zgodba o Jožefu in Potifarjevi ženi,³ ki jo najdemo v Prvi Mojzesovi knjigi (1 Mz 39,6-20). Pripoved so judje in kristjani redno brali, saj je bila del njihove svete knjige. Pri tem niso ostajali zgolj pri golem branju, ampak so v obdobju pozne antike ustvarili tudi dela, ki so zgodbo o Potifarjevi ženi in Jožefu komentirala ter preubesedovala. Zgodba je bila med judi in kristjani verjetno zelo popularna, o čemer priča veliko tako število judovskih kot tudi krščanskih del, ki se nanjo navezujejo.⁴ Ni torej presenečenje, da je zgodba prisotna tudi v Koranu, ki pa ne sledi kanonični pripovedi, ampak vsebuje izvenkanonične motive. Nekatere izmed teh motivov je mogoče najti tudi v poznoantičnem judovskem in krščanskem slovstvu.

Pričujoči prispevek obravnava zgodbo Jožefa in Potifarjeve žene v poznoantičnem judovskem in krščanskem slovstvu v semitskih jezikih – gre za preliminarni rezultat študije o koranski uporabi tega motiva ter uporabi biblične dediščine v Koranu. Omejuje se na obdobje pozne antike (2.–7. stol. po Kr.), saj krščanstvo in judovstvo, kot ju pozna Koran, pripadata temu obdobju. Omejitev na slovstvo, ki je dostopno ali bilo napisano v semitskih jezikih, je posledica tega, da je Koran nastal v okolju, na katerega so odločilno vplivali arabščina, različni aramejski dialekti, gəʿəz, deloma pa tudi hebrejščina (zlasti zaradi judovske verske dediščine).

Namen prispevka je pregled judovskega in krščanskega poznoantičnega slovstva v semitskih jezikih, ki obravnava zgodbo o Jožefu in Potifarjevi ženi in ki ga lahko upravičeno vključimo v nabor besedil, ki bi lahko imela vpliv na kontekst, v katerem je nastal Koran. Besedila bodo proučena z vidika izvenkanoničnih motivov, ki jih uporabljajo. Zgodbo o Potifarjevi ženi in Jožefu v izbranih poznoantičnih virih so sicer že obravnavali različni avtorji (Goldman 1995; Kalimi 2001; Avsenik Nabergoj 2009; Grypeou in Spurling 2013, 323–359; Gregg 2015, 223–321); James Kugel je leta 1990 objavil monografijo *In Potiphar's house : the interpretive life of biblical texts*, ki se v celoti posveča Jožefovi usodi v Potifarjevi hiši, kot jo opisujejo različna poznoantična dela. Vendar pa ti pregledi ne zajemajo vseh del judovske in (zlasti) krščanske tradicije v semitskih jezikih, ki so nastala v obdobju pozne antike in so nam na voljo. Takšen pregled je nujen, če želimo oceniti uporabo biblične dediščine v Koranu – obenem pa izvirnost Korana v kontekstu pozne antike.

Pričujoči prispevek je tako nujen preliminarni pregled pojavljanja izvenkano-

dejavnost Republike Slovenije (ARIS). O širši raziskovalni viziji in široko zastavljenem poskusu raziskovanja čustev ter vrednot ženskih likov v Stari zavezi, v okviru katerega je nastal prispevek, glej Avsenik Nabergoj (2023).

² Glej predvsem številne študije Skralovnika posvečene semantiki hebrejskih korenov vʾhmd in vʾwy, ki izražata poželenje (2017; 2019; 2022; Skralovnik in Matjaž 2020).

³ V starozavezni pripovedi žena ni poimenovana, kar je v luči pomena, ki ga Stara zaveza pripisuje imenu, pomenljivo (Krašovec 2022).

⁴ Glej študijo I. Avsenik Nabergoj (2009), ki obravnava motiv zapeljevanja v bližnjevzhodni literaturi in se dotika tudi nekaterih izvenkanoničnih del o Jožefu in Potifarjevi ženi, npr. v Jožefovi oporoki, ki zaradi časovne omejitve na poznoantična dela v pričujoči prispevek niso vključena.

ničnih motivov o Jožefu in Potifarjevi ženi, saj bo kasneje prav ‚zemljevid‘ teh motivov pri obravnavi Korana in judovske ter krščanske tradicije, kjer se pojavljajo, odločilnega pomena. Če namreč izdelamo popis vseh izvenkanoničnih motivov v judovskem in krščanskem slovstvu pozne antike, lahko določimo, kateri izmed teh tradicij so koranske pripovedi bližje – s tem pa lahko prispevamo k poznavanju zgodovinskega konteksta, v katerem je Koran nastal, saj je utemeljeno sklepati, da je bila v kontekstu Korana bolj poznana skupnost, s katero si Koran deli več izvenkanoničnih motivov.⁵ Prav tako utegne biti pregled zanimiv za vse, ki jih zanima učinkovna zgodovina svetopisemske pripovedi o Jožefu in Potifarjevi ženi v pozni antiki.

Pregledu del ter popisu izvenkanoničnih motivov v dodatku sledi prevod obravnavanih besedil. Prevod je nujen, ker so nekatera besedila, ki jih navajamo spodaj, med težje dostopnimi. Del *Sirske Jožefove zgodovine* je denimo dostopen samo v rokopisih, Balajeve *Pridige o pravičniku Jožefu* so bile do sedaj prevedene samo v latinščino, *Pridige o Jožefu* Jakoba iz Seruga pa doslej sploh še niso bile prevedene.

2. Pregled in kratek opis besedil

Besedila, ki bodo obravnavana, so iz krščanske in judovske tradicije. V nadaljevanju bodo obravnavana besedila predstavljena in umeščena v časovni okvir pozne antike – predislamski izvor spisov je za raziskavo literature, ki bi v času nastanka Korana lahko bila poznana, ključen.

2.1 Judovska dela

V pričujočo analizo so vključena tri judovska dela, ki obravnavajo Potifarjevo ženo in Jožefa in so gotovo nastala pred nastankom Korana. Čeprav zgodbo obravnavajo tudi nekatera druga judovska dela v semitskih jezikih, so nastala pozneje (različne srednjeveške zbirke midrašev), prej (npr. Jožefova oporoka; Knjiga jubilejev) ali pa se od kanonične pripovedi praktično ne odmikajo (npr. targumi).⁶

Prvo judovsko delo, ki obravnava Jožefa in Potifarjevo ženo, je Babilonski talmud – temeljno besedilo rabinskega judovstva. Babilonski talmud je komentar k Mišni in tradiciji, izpričani v drugih zgodnjih rabinskih spisih, ki je nastal med judi, živječimi v Babilonu; zaključen je bil ob koncu šestega oz. na začetku sedmega stoletja

⁵ Ena izmed pomembnejših študij Korana, ki temelji na tej premisi, je neobjavljen doktorat Josepha Witzuma „The Syriac Milieu of the Quran: The Recasting of Biblical Narratives“ (2011), ki je imel v koranskih študijah izjemen vpliv. Witzum opozarja, da so izvenkanonični motivi v starozaveznemu slovstvu večinoma sirsko-krščanskega izvora. Iz tega je mogoče sklepati, da je v kontekstu nastanka Korana prevladoval vpliv sirskega krščanstva, tudi če Koran govori o izvorno starozaveznem materialu, ki bi lahko bil znan neposredno preko judovske tradicije. Do podobnega zaključka – o močni prisotnosti sirskega krščanstva pri nastanku Korana – je ob pregledu koranskega prava prišel Holger Zellentin (2013). Ti zaključki, ki izhajajo iz literarnih analiz, imajo za poznavanje zgodovinskega konteksta, v katerem je Koran nastal, velik pomen (Sinai 2024).

⁶ Za klasičen sinoptični pregled judovskega slovstva o Jožefu in Potifarjevi ženi glej Ginzbergovo študijo *Legends of the Jews*, ki vsebuje sintezo judovskega izvenkanoničnega slovstva (2003, 352–359).

po Kr. Čeprav je to datum končne redakcije Babilonskega talmuda, posamezna besedila gotovo odsevajo zgodnejše debate.⁷

Drugo judovsko delo pozne antike, uporabljeno v naši analizi, je Midraš Prve Mojzesove knjige (hebr. *Barē'šit rabbā*^h). Besedilo je najstarejši ohranjeni hagi-dični oz. narativni midraš, saj so bili prejšnji midraši halakični, torej primarno pravne narave. Besedilo je treba datirati v 5. stol. po Kr. (Stemberger 1992, 279), kar pomeni, da je najstarejši ohranjen midraš o 1 Mz. Skoraj gotovo je nastal na področju vzhodnorimske province Palestine, o čemer priča pogosta raba grških izposojenk, navezave na kulturo vzhodnorimskega imperija (Gribetz in Grossberg 2016, 3–5), pa tudi uporaba judovskega palestinskega aramejskega dialekta (Sokoloff 2016, 26).

Tretje analizirano delo, v katerem se pojavljajo izvenkanonični motivi o Jožefu in Potifarjevi ženi, je anonimna pesnitev v judovski palestinski aramejščini, ki se je ohranila v kairski genizi. Besedilo je treba brati v širšem kontekstu poezije v judovski palestinski aramejščini, ohranjeni v nekaterih judovskih molitvenikih ter predvsem v kairski genizi. Ta poezija najverjetneje ni bila del sinagogalne liturgije, temveč ljudska poezija, ki so jo aramejsko govoreči palestinski judje recitali ob različnih priložnostih, npr. ob porokah, pogrebih, branju Svetega pisma. Ena izmed glavnih prednosti te poezije je bila, da so jo razumeli tudi judje, ki so zahtevni hebrejski poeziji, ki se je uporabljala v sinagogah, sledili le stežka. Z letom 210 je namreč hebrejščina dokončno prenehala biti materni jezik palestinskih judov – v vsakdanjem življenju so govorili aramejsko. Besedila je gotovo treba datirati v predislamsko dobo vzhodnorimske province Palestine, verjetno v čas med 4. in 7. stol. po Kr. (Sokoloff in Yahalom 1999, v-vi).

Medtem ko Midraš Prve Mojzesove knjige in Babilonski talmud ponujata vpogled v to, kako so odlomek o Jožefu in Potifarjevi ženi razlagali judovski verski učitelji, se je v korpusu poezije v judovski palestinski aramejščini ohranil primer ljudskega razumevanja in razlage zgodbe o Jožefu in Potifarjevi ženi. Kljub ljudski naravi pesnitve ni odveč opozoriti, da je napisana v literarni obliki abecednega akrostiha.

2.2 Krščanska dela

Med krščanskimi deli bodo analizirana samo dela iz sirske teološke tradicije, saj se v drugih semitskih jezikih (npr. arabščini, gə'əzu, in krščanski palestinski aramejščini) izvirna besedila, ki bi bila predislamskega nastanka in bi obravnavala zgodbo

⁷ Rabini, ki so delovali po zaključku Mišne in Tosefte, torej po letu 250, se po navadi imenujejo »amoraime«, saj njihove nauke Babilonski talmud pogosto uvaja s korenem v'mr, s čimer jih razmeji od naukov tanaitskih rabinov, uvedenih s korenomo v'tny (Goldberg 1987d, 303). Deli Talmuda, ki vsebujejo nauke amorimov, se navadno imenujejo *gamārā*, čeprav je treba poudariti, da Babilonski talmud poleg *gamārē* vsebuje še del, imenovan *sabārā*, v katerem zadnji redaktorji Talmuda – t. i. sevorimi – podajajo svoje zaključke. *Sabārā* je po navadi pisana v aramejščini. Sicer aramejska beseda *gamārā* pomeni »pomnjenje ustne tradicije« (Jastrow 1926, s. v. »gamārā«) in se uporablja za oznako učenj, ki so bila do zapisa Talmuda ustna razlaga zapisane Mišne oz. Tosefte in drugega tanaitskega slovstva, znanega pod imenom *bārāytā*. Beseda *sabārā* pomeni »logični zaključek« oz. »zaključek, pridobljen s sklepanjem« (s. v. »sabār, sabārā«).

Jožefa in Potifarjeve žene, niso ohranila – v teh jezikih so se ohranili le prevodi sirskih del, ki so se vsa ohranila tudi v izvirniku. Obravnavanih bo šest besedil sirske dediščine, ki izpričujejo, da je bila Jožefova zgodba v tej tradiciji zelo popularna in da je bila epizoda, ko ga Potifarjeva žena zapeljuje, integralni del te zgodbe. Pri tem so se pojavili številni izvenkanonični motivi, ki jih lahko srečamo v različnih sirskih besedilih, kar priča, da so bili dobro poznani in razširjeni.

Besedila so bila izbrana glede na popis vseh sirskih del, ki obravnavajo Jožefovo zgodbo – v svoji monografiji ga je pripravil Kristian Heal (2022, 25–87). Izmed sirskih besedil na tem seznamu je bila izločena le kratka pesnitev z naslovom *Jožef zavrne svojo gospodarico* (Heal 2022, 91), Narsajeva homilija o Jožefu (45–48), ter *Zgodovina Jožefa kralja* (39–40). Prvo od naštetih del je relativno kratko in podobno dvema anonimnima pesnitvama, ki ju navajam, drugi dve deli pa v razvoju zgodbe in motivih sledita *Sirski Jožefovi zgodovini*.

Kronološko najzgodnejše obravnavano delo je Efremov *Komentar k Prvi Mojze-sovi knjigi*. Efrem Sirski (306–373) je eden najpomembnejših teologov sirske tradicije. Njegov opus se je ohranil tako v sirščini kakor tudi v prevodih (predvsem armenskih in grških). Čeprav naj bi Efrem komentiral prav vse knjige Svetega pisma, se je v sirščini v polnosti ohranil samo njegov komentar Prve Mojzesove knjige. Nekateri prevodi preostalih svetopisemskih knjig so se v sirščini ohranili v razmeroma velikem deležu (npr. komentar k Diateseronu), spet drugi pa zgolj fragmentarno. V armenskih prevodih se je ohranilo veliko teh komentarjev, ki najverjetneje odražajo pristna Efremova dela (Matthews 1994, 42).

Efrem je prvi sirski pisec, ki ga zanima ne samo zapeljevanje Potifarjeve žene, ki je omenjeno v 1 Mz 39, ampak poroča tudi o usodi Potifarjeve žene, ko Jožef postane oblastnik egiptovske dežele. Ta izvenkanonični motiv so kasneje uporabili tudi drugi sirski pisci.

Naslednje obravnavano delo je *Sirska Jožefova zgodovina*. Delo je v vseh rokopisih pripisano Baziliju Cezarejskemu, kar pa je zmotno, saj gre za izvirno delo sirskega krščanstva, ki zgodbo o Jožefu podaja na nov način: skupaj z Efremovim komentarjem jo je treba postaviti na začetek obsežnega sirskega korpusa o Jožefu, za katerega so značilni pogosti izvenkanonični motivi. Besedilo moramo postaviti v literarno zvrst 'novič napisanega Svetega pisma' (angl. *rewritten Bible*).⁸ Temeljna značilnost te literarne zvrsti je, da osnove biblične pripovedi sprejema, a pri tem biblični dikciji ne sledi povsem, temveč se od nje odmika in dodaja nove motive ter nove zaplete.

Heal *Sirsko Jožefovo zgodovino* datira v začetek 5. stol. po Kr. (Heal 2013, 92). Besedilo je gotovo predislamskega izvora in je imelo na poznejše sirske predelave zgodbe o Jožefu, kot jih najdemo npr. pri Balaju, Jakobu iz Seruga in v nekaterih drugih besedilih, velik vpliv. Besedilo se je ohranilo tudi v arabskem in etiopskem prevodu.

⁸ Izraz 'novič napisano Svetogo pismo' v povezavi z distinktivno literarno zvrstjo je populariziral Géza Vermes v svoji leta 1961 izdani knjigi *Scripture and Tradition in Judaism*. Za dober pregled izraza in sodobnih debat o njem gl. József Zsengellér, ur., *Rewritten Bible after Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques?* (Leiden: Brill, 2014).

V sirščini se je ohranila tudi zbirka *Pridig o pravičniku Jožefu*, vsebujoča dvanajst pridig, ki jih sestavlja več kot 100.000 sedemzložnih verzov (Heal 2022, 41). Opus *Pridig o pravičniku Jožefu* so znanstveniki dolgo pripisovali sv. Efreemu, toda najstarejši rokopis delo pripisuje Balaju. Balaj je bil sirski teolog, ki je bil aktiven v prvi polovici 5. stol. po Kr. v okolici mesta Alef v današnji Siriji (Phenix 2008, 32–46). Robert Phenix, avtor do sedaj najobsežnejše študije o *Pridigah o pravičniku Jožefu*, se po natančni analizi argumentov nagiba k mnenju, da je avtor pridig Balaj, čeprav se zaveda, da gre zgolj za najverjetnejšo hipotezo (14–31). Za potrebe te študije bomo kot avtorja navajali Balaja, čeprav je možno, da gre za delo neznanega avtorja. Vsekakor pa je treba *Pridige o pravičniku Jožefu* datirati v obdobje pred islamskim prevzemom oblasti, najverjetneje proti koncu 4. oz. v 5. stol. po Kr. (Heal 2022, 41).

Jakob iz Seruga, veliki sirski pridigar iz 6. stol. po Kr., je – kot že pred njim Balaj (oz. anonimni pisec) – prav tako sestavil cikel *Pridig o Jožefu*. Jakobov cikel vsebuje 10 pridig, o Jožefu in Potifarjevi ženi pa spregovori v četrti in peti pridigi iz cikla. Besedilo je bilo dolgo dostopno samo v rokopisih, do sedaj edino izdajo pa sta Roger Akhrass in Imad Syryany pripravila leta 2017. Besedilo ni bilo prevedeno v noben evropski jezik.

Leta 2007 je Sebastian Brock objavil dve anonimni sirski pesnitvi o Jožefu in Potifarjevi ženi. Brock literarno obliko teh dveh pesnitev označuje kot »pesem prerekanja« (ang. *dispute poem*), saj je njena glavna značilnost, da se protagonisti med seboj prerekajo. Literarna oblika je znana že iz Efremovih himn in je bila prisotna tudi v judovski aramejski poeziji (Brock 2007, 41–42). Besedilo obeh pesnitev je ohranjeno v rokopisu *British Library Add. 17141*; datiramo ga lahko v 8. oz. 9. stol. po Kr. (42). Prva izmed pesnitev je pripisana Jakobu iz Seruga, a odprto ostaja vprašanje, ali je avtor res Jakob, ki je – kakor smo videli zgoraj – cikel pridig o Jožefu že spisal. Druga pesnitev je v rokopisni tradiciji anonimna. Napisana je v obliki abecednega akrostiha. Obstaja velika verjetnost, da sta obe pesnitvi predislamskega izvora, čeprav je poznejši datum nemogoče popolnoma izločiti.

3. Pregled sopojavljanja izvenkanoničnih motivov

Zgoraj naštetá besedila, ki so bila vključena v raziskavo in so prevedena oz. opisana v dodatku k prispevku, kažejo, da se izvenkanonični motivi velikokrat pojavljajo v več kot enem delu. V Tabeli 1 je podan sinoptični pregled sopojavljanja izvenkanoničnih motivov v posameznih delih. Tabela je bila izdelana na podlagi branja besedil in popisa izvenkanoničnih motivov, ki so v posameznih besedilih uporabljene. Izvenkanonične motive je možno razdeliti v tri tematske sklope (,Zapeljevanje, Jožefova zavrnitev in kaznovanje z zaporom', ,Dogodek za prijateljice', in ,Dogodki po razlagi sanj'), nadalje pa je za potrebe pričujoče študije koristna tudi ločitev med judovskimi in krščanskimi deli, ki je v tabeli označena s temnejšim ozadjem v stolpcih z judovskimi deli.

Izvenkanonični motivi	Talmud	BeR	Jud. aram. pes.	Efrem	Sir. Jož. zg.	Balaj	Jak. iz Ser.	Prva pesn.	Druga pesn.
Zapeljevanje, Jožefova zavrnitev in kaznovanje z zaporom									
Ogenj ljubezni je žgal po ženi.			x		x			x	x
Jožef in žena sta sama, ker so vsi na poganskem prazniku.	x	x							
Žena se odišavi in uredi.	x				x	x	x	x	x
Jožefova krivda je, da ga žena zapeljuje.			x		x				
Žena pravi, da ima moč nad Jožefom.					x	x	x	x	
Žena pravi, da se je za Jožefa ponižala.						x	x		
Žena pravi, da bo greh prištet njej in ne Jožefu.						x	x	x	
Žena pravi, da za prešuštvo ne bo nihče vedel.								x	
Žena pravi, da se Jožef ne sme bati, ker ni oženjen.								x	
Žena Jožefu obljubi visok status.					x		x	x	x
Žena Jožefu obljubi, da bo ubila Potifarja.		x			x				
Žena Jožefu obljubi, da bo po daritvi Bog njegov greh odpustil.					x				
Jožef ima namen sodelovati v ženinem prešustvu.	x								
Jožef se ne vda, ker se boji Potifarja.		x							
Jožef se ne vda, ker bi zapravljal raj.					x				
Jožef se ne vda, ker zaupa v Božji načrt.				x	x				
Jožef se ne vda, ker varuje ženino čistost in dobro ime.						x	x	x	
Jožef se ne vda, ker se mu prikaže Jakob	x								
Jožef se sklicuje na navade svojih očetov.					x		x		
»Ne bom pil ukradene vode.« (gl. 1 Kr 13,16-22)			x					x	
Jožefa žena zatoži med spolnim odnosom s svojim možem.		x							
Potifar ve, da je Jožef nedolžen.		x			x				
Potifar zaradi oblačil ve, da je Jožef nedolžen.					x				
Dogodek za prijateljice									
Žena pokliče svoje prijateljice.			x						
Jožef streže ženinim prijateljicam.			x						
Ženine prijateljice si porežejo roke.			x						
Dogodki po razlagi sanj									
Potifar in njegova žena izvesta, da je Jožef postal oskrbnik Egipta.				x	x	x			
Potifar je zaskrbljen.				x	x				
Žena Potifarju prizna svoj prestop.				x	x	x			
Žena hvali Jožefove kvalitete.					x	x			
Jožef Potifarja in žene ne kaznuje.				x	x	x			
Jožef Potifarja in žene ne kaznuje, ker ve, da mu je bilo vse to namenjeno po Božjem načrtu.				x					
Jožef se po tem, ko postane oskrbnik Egipta, sreča z ženo.					x				
Žena Jožefu napiše pismo z opravičilom.					x				
Jožef ženi odgovori in svojima krušnima staršema izkaže čast.					x				

Tabela 1: Pregled izvenkanoničnih motivov v posameznih delih: ,x' označuje, da je v delu (stolpec) prisoten določen motiv (vrstica).

Pregled kaže, da se nekateri motivi pojavljajo tako v judovski kot v krščanski tradiciji. Dober primer je Jožefov stavek »ne bom pil ukradene vode«, ki se sklicuje na pripoved iz 1 Kr 13,16-22 in je prisoten tako v pesnitvi v judovski palestinski aramejščini kot v prvi anonimni pesnitvi o Jožefu in Potifarjevi ženi, ki se je ohranila v sirski tradiciji. Zelo malo verjetno je, da bi bila uporaba tako specifičnega odlomka v danem kontekstu rezultat dveh medsebojno neodvisnih tradicij. Nadalje se v besedilih obeh tradicij pojavlja motiv ognja ljubezni, ki žge po ženi. V obeh tradicijah se pojavlja tudi obtožba, da je Jožef v resnici sam kriv, da ga žena zapečuje, in ženina obluba, da bo ubila Potifarja. Prav tako je v obeh tradicijah prisotna ideja, da je Potifar v resnici vedel, da je Jožef nedolžen. To priča, da je treba govoriti o določeni stopnji poroznosti mej med verskimi tradicijami in da so izvenkanonični motivi prehajali med eno in drugo versko tradicijo.

Kljub poroznosti mej, ki je vidna pri izmenjavi nekaterih motivov, je iz pregleda razvidno tudi, da so določeni motivi specifični za eno izmed verskih tradicij – in da jih ta tradicija razvija. To postane najbolj jasno pri motivih, ki se nanašajo na dogodke po razlagi sanj, ko Jožef postane oblastnik Egipta. To pripoved najdemo samo v sirski krščanski tradiciji in je bila poznana že Efremu, izpričana pa je tudi v *Sirski Jožefovi zgodovini* ter v Balajevih *Pridigah o pravičniku Jožefu*. Vsa ta besedila govorijo o tem, da je žena svoj prestopok priznala in da Jožef Potifarja in njegove žene ni kaznoval. Tudi znotraj sirske tradicije se pripoved podaja na več načinov oz. z različnimi motivi, ki so specifični za vsako izmed treh besedil.

Motiv dogodka za prijateljice, ki ga organizira žena in na katerem si prijateljice ob pogledu na Jožefovo lepoto roke porežejo z noži, je specifičen samo za judovsko tradicijo, saj ga najdemo le v pesnitvi v judovski palestinski aramejščini. Čeprav se motiv pojavi le v enem judovskem delu in zato ne moremo govoriti o motivu, ki je značilen za judovsko tradicijo *par excellence*, je za namen te raziskave pomemben, saj se kasneje pojavi v Koranu. Predhodno ga je mogoče zaslediti samo v tem judovskem delu.

Krščanska dela kažejo določene trende medsebojne povezanosti. Tako so vsi izvenkanonični motivi, ki jih predstavlja Jakob iz Seruga, prisotni bodisi v *Sirski Jožefovi zgodovini* ali pa v Balajevih *Pridigah o pravičniku Jožefu* – obe deli pa sta nastali pred delovanjem Jakoba iz Seruga. Motiv dogodkov po Jožefovem vzponu je prvič zaslediti pri Efremu, kasneje pa tudi v *Sirskem Jožefovem življenju* ter pri Balaju. *Sirsko Jožefovo življenje* glede tega pozna nekatere motive in zaplete, ki jih ni najti v nobenem drugem viru. Balaj v glavnem prinaša motive, ki so prisotni že pri Efremu in dodatne motive iz *Sirskega Jožefovega življenja* izpušča. Noben izmed preostalih sirskih virov o dogodkih po Jožefovem vzponu na oblast ne govori. Dela iz judovske tradicije si skupne izvenkanonične motive delijo redkeje. Tako v BerR kot tudi v Babilonskem talmudu najdemo mnenje, da sta bila Jožef in žena sama, ker so bili vsi na poganskem prazniku.

Pri sirskih delih bi veljalo opozoriti tudi na relativno pogostost skupnih motivov pri ženinem zapeljevanju v pripovedih Balaja, Jakoba iz Seruga ter v prvi anonimni

pesnitvi o Jožefu in Potifarjevi ženi. Druga pesnitev o Jožefu in Potifarjevi ženi izpričuje izvenkanonične motive, ki so prisotni že v prvi pesnitvi ter tudi v *Sirski Jožefovi zgodovini*. Prva anonimna pesnitev o Jožefu in Potifarjevi ženi medtem vsebuje nekaj izvenkanoničnih motivov, ki jih ne zasledimo v nobenem drugem sirskem viru – še posebej zanimivo je, da je motiv ‚ukradene vode‘ izpričan tudi v judovskem slovstvu. Pri delih, ki izpričujejo lastno tradicijo motivov, ki v drugih delih niso znani, bi veljalo izpostaviti zlasti *Sirsko Jožefovo zgodovino*, ki vsebuje kar nekaj takšnih motivov.

4. Sklep

Iz pregleda sopojavljanja motivov je mogoče izpeljati naslednja sklepa: (1) v pozni antiki je izmenjava izvenkanoničnih motivov potekala preko meja verskih tradicij; (2) kljub poroznosti mej verskih tradicij pri izmenjavi izvenkanoničnih motivov so nekateri motivi ostali specifični za določeno versko tradicijo. Izstopa izvenkanonični motiv dogodka, ki ga žena organizira za svoje prijateljice, prisoten samo v judovski tradiciji, ter skupina izvenkanoničnih motivov, ki govorijo o usodi Potifarja in njegove žene po Jožefovem vzponu na oblast, ki so značilni samo za sirsko tradicijo.

Branje koranske pripovedi o Jožefu in Potifarjevi ženi, ki bo predmet raziskave prihajajočega prispevka, bo lahko iz tu izvedenega pregleda poznoantičnega slovstva o Jožefu in Potifarjevi ženi v semitskih jeziki dobilo prepotrebne informacije o tem, katera izmed predhodnih verskih tradicij – če sploh katera – se za koransko pripoved kaže kot pomembnejša in relevantnejša. Takšna študija primera lahko prispeva k širši sliki o verskih tradicijah, ki so vplivale na kontekst nastanka Korana.

Dodatek: Prevodi in opisi vsebine del

1. Judovska dela

1.1 Babilonski talmud

Babilonski talmud se na dveh mestih bolj ekstenzivno nanaša na zgodbo o Jožefu in Potifarjevi ženi in vsebuje nekatere izvenkanonične motive, za katere lahko utemeljeno sklepamo, da so krožili med judi, živečimi v pozni antiki. Oba odlomka sta navedena spodaj. Traktat Yoma („Dan sprave“) vsebuje naslednji odlomek:

»O pravičniku Jožefu pravijo: ›Dan za dnem ga je Potifarjeva žena prepričevala z besedami (*daḥārīm*). Oblačil, ki jih je oblekla, [ko je prišla] k njemu zjutraj, ni oblekla, [ko je prišla] k njemu zvečer. In oblačil, ki jih je oblekla, [ko je prišla] k njemu zvečer, ni oblekla, [ko je prišla] k njemu zjutraj.«

Rekla mu je: ›Poslušaj me.« Rekel ji je: ›Ne!« Rekla mu je: ›Vrgla te bom v zapor.« Rekel ji je: ›Gospod izpušča zapornike.« (Ps 146,7) ›Upognila te

bom.« »Bog zravna sključene.« (Ps 146,8) »Zavezala bom tvoje oči.« »Bog odpira oči slepim.« (Ps 146,8) Dala mu je tisoč talentov srebra, »da bi jo poslušal, da bi legel z njo in bil z njo« (1 Mz 39,10). On pa ni hotel leči z njo. »Da bi legel z njo« (1 Mz 39,10) na tem svetu [bi imelo za posledico,] »da bi bil z njo« (1 Mz 39,10) na svetu, ki pride.«

(bYom 45b [Weinrerb 2013, 168–169])

V tem odlomku Babilonskega talmuda je zgodba podana v kontekstu, kjer skuša besedilo poudariti pomembnost proučevanja postave (*tôrā^h*). Jožefov primer je podan, ker kljub temu, da je bil lep in so ga ženske želele, postave ni prenehal proučevati in se je s citiranjem psalmov oz. svetega besedila zapeljevanju Potifarjeve žene uprl.

Drugi odlomek iz Babilonskega talmuda, ki zgodbi o Jožefu in Potifarjevi ženi dodaja izvenkanonične motive, se nahaja v traktatu Soṭa („Žena, osumljena prešuštva“):

»Jožef, kaj se s tem? Kot je pisano: »In zgodilo, da je na tisti dan vstopil v hišo, da bi opravil svoje delo.« (1 Mz 39,11) Rabbīn Johanan je rekel: »To uči, da sta obadva nameravala narediti prestopok (*ʿăḇêrā^h*).« »Je vstopil v hišo, da bi opravil svoje delo.« (1 Mz 39,11) Rav in Samuel. Eden izmed njiju je trdil: »Da bi opravil svoje delo, v dobesednem smislu (*mammaš*).« Drugi pa je rekel: »Da bi zadovoljil svoje potrebe (*šarākāyw*).«

»In nikogar izmed služabnikov ni bilo tam v hiši.« (1 Mz 39,11) Je mogoče, da v tako veliki hiši, kakor je hiša tega pokvarjenca, ne bi bilo nikogar? Šola (*bê*) rabina Jišmaela je učila: »Ta dan je bil dan njihovega praznika (*ḥaggām*) in vsi so šli v svoj tempelj češčenja malikov (*bêṭ ʿăḇôḏā^h zārā^h*). Ona pa jim je rekla, da je bolna. Rekla si je: *Na noben drug dan me ne bo Jožef srečal tako kot danes.*«

»In zgrabila je za njegovo oblačilo rekoč: *Leži z mano.*« (1 Mz 39,12) V tistem trenutku je prišla podoba (*dayôqnô*)⁹ njegovega očeta in se mu prikazala v oknu. Rekel mu je: »Jožef, tvoji bratje bodo zapisani na duhovniško oblačilo (*ʿêḇôḏ*) in ti boš med njimi. Ali želiš, da bi bilo tvoje ime izbrisano in da se boš imenoval sodelavec prešuštnic? Kajti pisano je: *Sodelavec prešuštnic bo izgubil svoje bogastvo.*« (Prg 29,3)«

(bSot36b [Weinreb 2015, 222])

V tem odlomku Babilonski talmud ob izbranih detajlih zgodbe o Jožefu in Potifarjevi ženi navaja mnenja rabinov. Nekateri rabini so tako trdili, da je Jožef šel v hišo, da bi zadovoljil svoje potrebe in da je razmerje s Potifarjevo ženo želel imeti tudi sam. Rabini razlagajo, zakaj v hiši ni bilo nikogar in kako se je Jožef ženi uprl. Jožefu naj bi se pokazala podoba njegovega očeta Jakoba, ki ga je spomnil, da bo, če zagreši prešuštvo, izbrisan z duhovniškega oblačila.

⁹ Beseda je aramaizem, v aramejščino pa je izraz prišel pod vplivom grške besede *eikōn*.

1.2 Midraš Prve Mojzesove knjige

Midraš Prve Mojzesove knjige zgodbo o Jožefu in Potifarjevi ženi obravnava v 87. poglavju. Midraš zgodbo najprej vzporeja z odlomkom o razuzdani ženi, ki je zapeljevala naivnega mladeniča iz Pregovorov (7,7-13), čemur sledi vzporejanje z Ps 125,3 (BerR 87.1-2).¹⁰ Midraš vsebuje razlago glagola *wattiššā'* (»in dvignila je«) (1 Mz 39,7), ki naj bi se navezoval na astrološke prakse, ki so jih izvajali častilci nebeških teles (*ôbdê kôkabîm*), ko so kupili sužnja. Po razlagi rabina Mənaḥmā' ter rabina Bêḥaya naj bi sužnja peljali k vidcu, da bi ta ocenil, ali bo prinesel blagostanje ali ne (BerR 87.4).

Midraš se osredotoča na besedo *wayamā'ēn* (»in zavrnil je«) (1 Mz 39,8) ter ponuja različne razlage, kako je Jožef svojo zavrnitev utemeljil. Po prvi razlagi Jožef ženi pravi, da Bog izmed sinov hiše njegovega očeta občasno izbere nekatere, da bi jih darovali v žgalno daritev (*ôlāḥ*), kakor se je to zgodilo npr. z Izakom. Če bi Jožef ženi ustregel, bi se onečastil in tako ne bi mogel postati daritev. Po drugi razlagi se Bog Jožefovi hiši velikokrat razodeva ponoči. Jožef ženo zavrne, saj noče, da bi se mu Bog razodel ravno v tisti noči – on pa bi bil nečist. Po spet drugi razlagi Jožef pravi, da je Adam prekršil samo manjšo zapoved – pa je bil izgnan iz raja. Nečistovanje, ki je veliko večji prekršek kot Adamov, bi torej za Jožefa pomenilo večjo kazen, kot je bil izgon iz raja za Adama. Naslednji Jožefov argument je, da mu bo, če se bo pregrešil in z ženo spal, vzeta pravica prvorojenstva, kot je bila vzeta njegovemu bratu Rubenu, ko je spal z Bilho (1 Mz 35,22). Spet drugi Jožefov argument je, da se boji svojega gospodarja. Ko mu žena odvrne, da bo gospodarja ubila, ji Jožef reče, da bi to pomenilo, da bi postal tako prešuštnik kot morilec. Naslednji argument, ki ga Jožef izreče, je, da se boji Boga, na kar mu žena odvrne, da ga ni tukaj, Jožef pa ji citira Ps 145,3. Midraš ponuja tudi razlago rabina Aḇîna, po kateri naj bi žena Jožefa vodila iz sobane v sobano, od postelje do postelje in ga postavila zraven svoje postelje, nad katero je bil malik. Žena je oči malika pokrila, Jožef pa ji odgovori, da so oči Boga po vsej zemlji, s čimer ji želi povedati, da bi se morala bolj od malikovih bati Božjih oči. (BerR 87.5)

Nadalje midraš vzporeja Mordekaja iz Esterine knjige in Jožefa, vsebuje pa tudi razrešitev dvoma o tem, ali bi se bil Jožef pred gospodarico res zmožen zadržati (87.6). Midraš ne vsebuje kaj dosti nekanoničnih elementov zgodbe o Jožefu in Potifarjevi ženi, pač pa se ustavlja pri nekaterih podrobnostih kanonične pripovedi, ki niso zlahka razumljivi. Tako se npr. zastavlja vprašanje, kako to, da ko je gospodarica Jožefa hotela zapeljati, v hiši ni bilo nikogar. Midraš podaja razlago, da so bili ravno takrat vsi na prazniku reke Nil in da se Jožef tega ni udeležil, saj je imel poganski predznak (87.7). Prav tako je nekanoničen element, da je žena Potifarju med spolnim odnosom povedala, da ji je Jožef hotel storiti silo (87.9)

Zadnji in morda najbolj zanimiv nekanonični element iz midraša *Berešit rabba* je povezan s kaznijo, ki jo je gospodar namenil Jožefu. Midaš pravi, da je Potifar Jožefu rekel: »Vem, da tega nisi storil ti. Toda ne bom povzročil sramote (*lā'āreḇ*

¹⁰ Besedilo Midraša Prve Mojzesove knjige je bilo dostopno v elektronski izdaji zbirke judovskih besedil Sefaria. Elektronsko izdajo besedila je uredil Jason Rappoport (2022).

pāsōleṭ) svojim sinovom.« (87.9) Po tej razlagi se je gospodar zavedal, da Jožef ni kriv, a ga je vseeno kaznoval, saj bi moral v nasprotnem primeru svojo ženo in mati njunih otrok razglasiti za nečistnico – kar bi imelo za otroke negativne posledice.

1.3 Judovska aramejska pesnitev o Jožefu in Potifarjevi ženi

Prevod¹¹

- ⌘ *Pripada mi en mladenič, majhen in deček je.*
Ima izgled Hebrejcev in kupila sem ga od Arabcev.
- ⌘ *Od njega želim, da mi preorje vrt, ampak noče*
in mi pravi »Vol ne orje skupaj z oslom.«
- ⌘ *Njegova modrost (gṭmws)¹² je kot starčeva, ki ima 70 let.*
Imel pa je komaj 17 let, ko sem ga kupila.
- ⌘ *Ima podobo kralja, in besede modreca,*
V njem ni zvijače (dwlws),¹³ ampak je kot sin kraljev.
- ⌘ *O, kolikokrat mu umijem čašo,*
žejen je pijače, a noče piti.
- ⌘ *Pravi mi, ta tat, sin tatu,*
»Zakaj bi pil ukradene vode?«
- ⌘ *Mladenič in deček je moj služabnik Jožef,*
zaradi čigar lepote je prevzet moj um (hwny).
- ⌘ *Milost in prijaznost ga spremljata,*
Ena na njegovi desnici in ena na njegovi levici.
- ⌘ *»Zaprta te bom znotraj svoje palače,*
Kajti zapeljal si me. O, kako si me pripravil do nečistovanja.
- ⌘ *Dan in noč je v mojem srcu ogenj,*
kakor drevo, ki je sežgano v plamenu ognja.
- ⌘ *Vsa ležišča tvojega gospoda so razprostrta zate.*
Katero koli ti ugaja, vstani in leži nanj.«
- ⌘ *»Zavoljo ene noči dobrega ležanja*
ne bom izgnan z ležišč edenskega vrta.«
- ⌘ *Prosim vas, vse moje prijateljice,*
pridite z menoj v palačo,
- ⌘ *jejmo in pijmo skupaj.*
Povedala vam bom svojo besedo, ve pa mi boste povedale resnico.

¹¹ Prevod je narejen po izdaji korpusa judovske palestinske poznoantične poezije v aramejščini, ki sta jo pripravila Sokoloff in Yahalom (1999).

¹² Najverjetneje gre za (popačeno) izposojenko grške besede *gnōmē*.

¹³ Izposojenka iz gr. *dolos* (= demon zvijače).

- Ⓚ *Z njimi je šla gor v palačo
In jih posedla na preproge.*
- Ⓢ *»Služabnik moj«, ga je poklicala Jožefova gospodarica,
»Vstani, zaveži svoje orodje
In nam služi kot služabnik.«*
- Ⓣ *Posode je imel v svojih rokah in stal je in jim mešal pijačo.
Dvigovale so čaše smrti, a jih niso okusile.*
- Ⓥ *Njihovi pogledi so bili na njem,
In v njihovih rokah noži (sykyny) in citrusi.
Citrusov niso razrezale, njihove dlani pa so bile polne krvi.
/.../*
- Ⓦ *In skovale so proti njemu zaroto in ga zadrževale,
Ogovarjale so ga, da bi gledale njegovo lepoto.*
- Ⓨ *»Pojdi z njo«, so mu govorile,
da bi izpolnil njeno željo, toda on ni želel.*
- Ⓩ *In one so vstale in našle, kar je ostalo,
Izliv njegovega semena pod njim.*

(Sokoloff in Yahalom 1999, 136–140)

2. Krščanska dela

2.1 Efremski komentar k Prvi Mojzesovi knjigi

Prevod¹⁴

35

1. Po tem, ko je bil Jožef prodan Potifarju in je tudi on postal bogat zaradi Jožefa, tako kot Laban zaradi Jožefovega očeta, ga je njegova gospodarica vzljubila in mu rekla: »Leži z mano.« In ko je bila naveličana loviti ga z zvijačami in ga ni prepričala, ga je zvito privedla v spalnico, da bi mu naredila silo. Po tem, ko je zgrabila njegova oblačila, jih je pustil v njeni roki in zbežal ven. Ker je menila, da se ji bodo njeni služabniki posmehovali, je zaklicala z močnim glasom in zbrali so se njeni služabniki, da bi ji bili priče. Ne temu, kar je hotela narediti, ampak tistemu, kar je pripravila, da bo rekla.

2. Jožef pa, ki bi lahko zbežal in se zaradi tega vrnil v hišo svojega očeta, ni želel bega, ki bi mu prihranil sramoto. Vztrajal je, da bi videl kako se bodo odvijale sanje, ki jih je videl.

3. Prišel je njegov gospodar in slišal besede njegove gospodarice in da

¹⁴ Prevod je narejen po sirski izdaji, ki jo je za potrebe svojega arabskega prevoda pripravil Assad (2010).

so priče potrjevale njene besede. Videl je tudi, da Jožefova oblačila [govorijo] proti Jožefu in ga brez oblačil pahnili v zapor, tako kot so ga brez njegove srajce vrgli v vodnjak v puščavi.

/.../ (4.–6.: Jožef interpretira Faraonove sanje, ta pa ga postavi za oblastnika čez vso egiptovsko deželo)

7. Jožefov gospodar pa je bil tam v trenutku, ko so bile razložene Faraonove sanje. Ko je videl, da je [Jožef] samo v prestolu manjši od Faraona, se je hitro vrnil v svojo hišo. Ko je vstopil, da bi svoji ženi povedal o Jožefovi visokosti, je v svojem hitenju zelo spominjal na svojo ženo, ko je šla ven, da bi ga srečala in bi obtožila Jožefa. Rekel ji je »Jožef, naš služabnik, je postal naš gospodar. Njega, ki smo ga poslali in ga zaprli brez oblačil, je sedaj Faraon oblekel v laneno oblačilo (*lbušā d-buṣā*). Ta, ki smo ga vrgli v zapor, sedaj sedi na Faraonovi kočiji. Ta, ki smo mu nadeli železne okove, je na svoj vrat prejel zlato ogrlico. Kako se lahko obrnem in ga pogledam, njega, ki ga moje oči ne morejo videti?«

8. Nato mu je rekla: »Ne boj se njega, ki mu nisi storil zla. On namreč ve, da je sramota, ki je prišla nadenj iz naše hiše, pa če po resnici ali po laži, prišla nadenj po mojih rokah. Pojdi torej brez strahu z oblastniki in poveljniki vojsk, ki hodijo za njegovo kočijo, da ne bo mislil, da nas veličastvo, ki ga je prejel, žalosti. Da pa ti bom pokazala, da ni hudoben, bom sedaj izrekla resnico, ki je nasprotna moji poprejšnji laži. Zaljubljena sem bila v Jožefa, ko sem ga lažno obtožila. Jaz sem pograbila njegova oblačila, ker me je osvojil njegov videz. Če je pravičen, bo kaznoval mene in ne tebe. Toda če je pravičen, niti mene ne bo kaznoval, kajti če ne bi bil po krivem obtožen, ne bi bil zaprt. In če ne bi bil zaprt, ne bi razložil Faraonovih sanj in ne bi prišel do tega veličastva, o katerem si mi govoril. Čeprav ga nisva poveljčala, je kot da bi ga midva poveljčala. Kajti zaradi našinega poniževanja se je proslavil in postal drugi za kraljem.«

9. Njegov gospodar je nato šel s temi, ki so bili odličnejši od njega, za Jožefovo kočijo in hodil po egiptovskih trgih. Jožef pa mu ni povzročil zla, kajti poznal je Njega, ki je pustil njegovim bratom, da ga vržejo v vodnjak v puščavi in tudi da ga iz vodnjaka v verigah pošljejo v Egipt. On je pustil, da ga njegov gospodar vrže v zapor, da bi ga iz tega ponižanega sedeža ustoličil na Faraonovo kočijo.

(Efrem Sirski, *Komentar k Prvi Mojzesovi knjigi* 35,1-3; 7-9 [Assad 2010, 310–316])

2.2 Sirska Jožefova zgodovina

Spodaj je prevod odlomka iz *Sirske Jožefove zgodovine*, ki govori o Jožefu in Potifarjevi ženi. Ker je Weinberg, ki je avtor doslej edine objavljene izdaje *Sirske Jožefove zgodovine*, svojo izdajo pripravil na podlagi rokopisa, ki ne vsebuje celotnega

besedila, sem manjkajoči del prevajal po rokopisu, ki ga hranijo v Nadškofiji Kirkuk kaldejske Katoliške cerkve v današnjem Iraku. Rokopis je digitaliziral Hill Museum and Manuscript Library in je dostopen pod oznako ACK 00213.

Prevod

Ko je Jožef hodil in šel ven, ga je gledala njegova gospodarica, kajti njegov izgled je bil privlačen in lep in ni mu bilo enakega med vsemi Egipčani. Zaljubila se je vanj v svojem srcu in v njej se je vnel ogenj želje po njem. Poklicala ga je: »Jožef!« Vstopil je poleg nje in naročila mu je, da vstopi v njeno spalnico. Objela ga je, ga poljubila, ljubkovala in mu rekla: »Ti si moj služabnik in jaz tvoja gospodarica. Imam moč, da s teboj naredim karkoli, kar je dobro v mojih očeh.« Jožef ji je rekel: »Resnično sem tvoj služabnik ti pa si moja gospodarica in bom naredil vse, kar je dobro v tvojih očeh. Ti zapovej kot gospodarica in jaz bom naredil kot služabnik.« Njegova gospodarica mu je rekla: »Nikakor ne bodi moj služabnik, ampak bodi kot moj gospodar, jaz pa bom tvoja služabnica. Kajti dobro ti bo, da boš moja glava, jaz pa bom kot žena tvoje mladosti. Vzemi me, pridi, leži z menoj, in namesto služabnika te bom naredila v gospodarja. Zate sta namreč dobra gospodovanje in svoboda, za tvojo gospodarico pa služabništvo ter služenje.« Ko je Jožef od svoje gospodarice slišal te besede, se je zelo zbal. Barva njegovega obraza se je spremenila in postal je žalosten in ogorčen. Odgovoril je in rekel svoji gospodarici: »Gospod nebes mi prepoveduje, da bi legel s teboj in da bi osramotil posteljo svojega gospodarja, kajti vse je izročil v moje roke. Rekel mi je: »Nad vsem, kar imam, ti dajem oblast, razen nad tvojo gospodarico.« Sedaj pa, glej, želiš, da bi legel s teboj. To je velika podlost (*awlā*).« Nato mu je rekla: »Te stvari zahtevam od tebe, saj sem po razburjenosti tvojih besed zaslužnena tebi. Kajti možje so tisti, ki zapeljujejo in prepričujejo žene, da bi legle z njimi, in ne žene mož. V sebi vem, da tudi ti želiš leči z menoj, ampak te je sram. Ali nisem sebe ponižala pred teboj? Če se bojiš svojega gospodarja, ti pri Faraonovem življenju prisegam, da bom mu takoj, ko izpolniš mojo željo, dala piti smrtni napoj. In ti boš brez strahu postal moj mož.« Jožef je bil zelo pretresen. Rekel je: »Moj gospodar je z mano dobro ravnal in mi dal oblast nad njegovo hišo, jaz pa bi mu vrnil zlo namesto dobrote, ki mi jo je izkazal? Potem me Bog ne bi rešil iz suženjstva in me ne bi vrnil pod krila mojega pravičnega očeta Jakoba.« Rekel je svoji gospodarici: »Celo ten rod mojih očetov in jaz se držimo čistosti in svetosti in se bojimo Boga ter da bi delali sramotna in nečista dela, kajti Bog sodi nečistnike in moralce z ognjem. Sedaj pa Satan namerava, da te uniči z umorom mojega gospodarja. Sedaj moja gospodarica, poslušaj moje besede in bodi potrpežljiva. In Bog mojih očetov bo poskrbel za to zadevo.«

Ona pa se je vsak dan olepšala s kraljevimi oblačili in odišavila svoje telo z izbranimi dišavami. Jožef pa je bil močan in se je želji svojega tele-

sa upiral. Ona pa je vedno bolj večala svojo nezmernost, ko je prisegala pri življenju Faraona: »Če želiš ali ne, ne moreš uiti temu, da izpolniš mojo željo. Pri kroni Faraona, kralja Egipta, prisegam, da bom predpisala zate svobodo in bom uničila spone suženjstva. Leži z mano, Jožef, in bodi svoboden. Gorje tvoji lepoti, Jožef, kajti nisi moder mož. Velika je tvoja lepota, toda v njej nimaš modrosti. Vsi želijo svobode in ubežati suženjstvu. Ti pa ljubiš suženjstvo in zavračaš svobodo. In če se bojiš greha (*ḥṭitā*), kot praviš, vzemi srebra in zlata, kolikor želiš, in ga daj revežem. In Bog bo odpustil tvoj prestop (s) (*saklutāk*). Glej, tebi dajem tvojo svobodo in te prepričujem, da bi postal gospodar. Ti pa v sebi nimaš razuma (*hawnā*).« Jožef je bil še nadalje močan in se je svoji želji upiral. In Satan je Egipčan-ko vzgibal in vznemirjal. Ko ga je vsak dan prepričevala, se ji on ni predal.

Nekega dne ga je poklicala in šel je gor k njej in vstopil v njeno spalnico. Trdno ga je zagrabila in mu rekla: »Ne bom več prenašala, da v moji hiši praviš, da ne boš izpolnil moje želje. Kajti vnel si me s poželenjem po tebi in z ognjem ljubezni do tebe. Kajti nimam več potrpljenja s teboj. Izberi zase eno izmed teh dveh stvari. Vsi služabniki in služabnice so zunaj, tvoj gospodar je v Faraonovi hiši in nikogar drugega ni tukaj. Pridi, leži z menoj in bodi svoboden. In če ne, pri življenju Faraona prisegam, da bom rekla pred njim »k meni je vstopil služabnik, da bi legel z menoj«. Sedaj izberi zase, kar je bolje zate.«

[Rekel je:] »Bog, ki je k meni poslal pomoč in me dvignil iz studenca, on mi bo poslal rešitev, kajti vem, da Bog ne bo zavrnil solza in molitev mojega očeta Jakoba. Kajti nikoli ne bom legel s teboj in ne bom onečastil (*mpalpeḥnā*) svojega telesa z znamenjem prešuštva.« In ko je njegova gospodarica slišala te besede, je Satan vstopil vanjo. Pohitela je in ga močno zagrabila in prijala njegova oblačila. Ko je Jožef videl njeno drznost, se ustrašil prešuštva (*zānyutā*) in bil pretresen zavoljo njene razuzdanosti, je pustil svoja oblačila v njenih rokah ter zbežal od nje. Ona pa je takoj zakričala in zatulila. Ko so ljudje njene hiše slišali, so se vsi zbrali. Rekla jim je: »Primate ga, primite tega bahača, močno primite tega hebrejskega sužnja, dokler ne pride njegov gospodar iz Faraonove hiše, da mu rečem: »k meni je vstopil naenkrat in želel da se ponorčuje iz mene. Podal se je, da bi onečastil tvojo posteljo.«« In Egipčanski možje so tekli in Jožefa vkle-nili v močne vezi.

Ko je Jožefov gospodar vstopil v hišo, je še vedno dodajala k svoji norosti in je kričala ter mu govorila: »Ne bom več ostala v hiši in ne govorila s tvojim služabnikom, kajti plemenita žena (*bat ḥire*) sem in nisem prišla, da bi udejanjila prešuštvo (*zāynutā*) v tvoji hiši. Pridi in glej kaj sem prestala. Kajti ta nizkotnež, ki je s srebrom kupil vse žene drugih sužnjev, si je drznil vstopiti k meni, da bi se ponorčeval iz mene, če se ga ne bi trdno prijala. Ko je slišal, da sem zakričala, se je ustrašil, pustil svoje oblačilo v mojih rokah in zbežal. Pri Faraonovem življenju, napodi ga iz svoje hiše, in prodaj tega predrznega sužnja, kajti ne spoštuje te in se te ne boji

in želi onečastiti tvojo posteljo.« Ko je njegov gospodar slišal te besede, je bil zelo začuden in presenečen. In bil je zelo žalosten. Vzel je Jožefa in ga vrgel v zapor.

/.../ (Besedilo govori o Jožefovem obdobju v zaporu, razlaga Faraonovih sanj in kako je Jožef postal oblastnik Egipta. Potifar, Jožefov bivši gospodar, je prisoten, ko Faraon Jožefa postavi za oblastnika Egipta)

Ko je Potifar, Jožefov gospodar, videl veličastvo, ki je bilo dano Jožefu, se je zelo ustrašil. Rekel je svoji ženi: »Ti si nadme privedla vse te grozote. Ti si onečastila moj obraz in mi naredila sramoto ter povzročila posmeh pred vsemi mojimi prijatelji ter pred Faraonom in vsemi njegovimi odličniki. Kako naj stojim pred Jožefom? Kajti glej, postal je oče in vladar Faraonove hiše. Od prvega dne sem vedel, da Jožef ni bil suženj in zato sem ga postavil za oblastnika nad vsem, kar imam. Jožef ni naredil prestopka (*sakultā*), ampak si ti v svoji pokvarjenosti (*škirutek*) želela njegovo lepoto, on pa je kot svoboden mož (*bar hire*) pustil svoja oblačila in zbežal od tebe. Kajti če bi on šel nadte (Weinberg 1893, 27.14–30.22; 34.12–22)¹⁵

[360v], bi ti pustila svoja oblačila v njegovih rokah. Ker pa sem to vedel, ga zaradi tega nisem pretepel in prebičal.« In njegova žena mu je rekla: »Resnično sem jaz grešila (*hīt*) in naredila prestopke proti njemu. Sedaj pa ne bodi žalosten, kajti jaz ga bom pomirila in počastil te bo bolj kot vse tvoje prijatelje. Naredil te bo za velikega in za oblastnika (*šalitā*) nad vsemi plemeniteži (*hire*) in Faraonovimi odličniki (*rawrbane*).« Napisala mu je pismo in ga zapečatila s svojim pečatom ter ga poslala Jožefu. Tako je napisala: »Od prezira vredne in nezmerne žene, brezsrčne, osramočenega obraza, ponižane po svojih delih, tvoje dekle, ki se klanja tvojemu veličastvu. Čistemu in brezmadežnemu, vzdržnemu, ponižnemu plemenitežu (*bar hire*), ljubitelju plemenitosti (*hirutā*) in nedolžnosti, modrecu, ki je poln strahu svojega [361r] Boga, ki varuje svoje življenje v svetosti, beži od krivičnosti in greha, mogočnemu možu in močnemu bojevniku. Pozdrav. Da sem si poželela, moj gospodar, tvoje lepote, me ne more nihče okriviti. Kdo pa ne ljubi luči in sovraži teme? Kdo, moj gospodar, poželi biser in ne gara, da bi si ga pridobil? In mnogi so, moj gospodar, ki gredo dol v morje zanj in v njem utonejo in postanejo hrana za živali. Nihče pa jih ne krivi, saj vsi garajo, da bi pridobili to, kar je najbolje. Če kralj Faraon in plemeniteži (*hire*) in odličniki Egipta hrepenijo po lepoti mojega gospodarja in po njegovi modrosti, kako ne bi jaz, moj gospodar, ki sem nizka žena, osrovražena imena in osramočenega obraza, hrepenela po izjemni lepoti svojega gospodarja? Toda svojega gospodarja prosim za prisego pri Bogu njegovih očetov in pri oblasti njegovega veličastva, da svoji dekli oprostí njen prestopke (*saklutāh*) in naj izkaže milost služabni-

¹⁵ Rokopis, na podlagi katerega je Weinberg pripravil svojo izdajo (1893), se tukaj prekine in večjega dela zgodbe o Jožefu in Potifarjevi ženi, po tem, ko je bil Jožef postavljen za upravnika Egipta, ne vsebuje. Besedilo od tod naprej prevajam po rokopisu HMML ACK 00213, ki vsebuje celotno zgodbo (fol. 345v–377r) in ga Weinberg pri svoji izdaji ni uporabil.

ku mojega gospoda. In da ta ne uniči samega sebe zavoljo strahu pred svojim gospodarjem, pošlji k meni besede tolažbe in spodbude, kakor tudi k služabniku mojega gospodarja, kajti glej, pobegnil je in se skriva v sobani zavoljo svoje sramote ter strahu. Ja, moj gospodar, prosim te izkaži nam danes veselje [361v] in veselili se bomo s teboj tvojega veličastva skupaj z vsem Egiptom, zavoljo njegovega novega gospodarja.

Jožef je pohitel in napisal [pismo] in ga poslal svoji gospodarici: »Častitljivi ženi, polni umerjenosti, svobodni ženi (*bart hire*), ki je daleč od krivde, moji lastni materi, ki me je spočela v svoji ljubezni in me rodila v svoji milosti. Ti, moja gospodarica, veseli se in raduj, in poveličuj in slavi Boga, ki je dal tvojemu sinu slavo in tvojemu ljubljenelem veliko dostojanstvo. In komu naj bo v ponos in veselje, če ne tebi in mojemu očetu? Ti boš gospodarica vseh plemenitih žena (*hirātā*) Egipta in moj oče bo vodja vseh plemenitih mož (*hire*) Faraonove hiše. In da bosta verjela mojim besedam, glej, pošiljam vama oblačila slave. Oblecita jih in pridita k meni.« Ko je njegova gospodarica prebrala pismo, se je zelo razveselila, ona in njen gospod. Oblekla sta plašče, ki jima jih je poslal Jožef, in ga šla pozdravit. Ko sta prišla k njemu, sta oba padla na svoj obraz ter se mu priklonila. Zapovedal jima je, da vstaneta. Jožef je svojim služabnikom ukazal in prinesli so jima sedeže. Jožef ju je sprejel v veselju in ju posedel predse. Radostil se je z njima, se smejal ter hvalil Boga. Rekel je svoji [362r] gospodarici: »Zelo sem hvaležen za milost (*ṭaybutek*), ki si mi jo izkazala.« In slavil jo je pred vsemi plemeniteži (*hire*) ter odličniki kraljeve hiše. Dal ji je darov ter jo s častjo poslal v njeno hišo. Svojega gospodarja pa je postavil nad vse plemeniteže (*hire*) ter odličneže Faraonove hiše.«

(HMML ACK 00213, 360v–362r)

2.3 Balaj: Pridige o pravičniku Jožefu

Do sedaj obstajajo tri izdaje celotnega dela (Assenami 1737–1746; Bedjan 1891; Lamy 1902). Vsi dosedanji uredniki so pridige pripisovali sv. Efreemu. Delo je bilo v celoti prevedeno samo v latinščino (Lamy 1902). Spodaj navajani prevod je nastal po Bedjanovi izdaji iz leta 1891.

Zgodba Jožefa in Potifarjeve žene se skoraj v celoti dogaja v 4. pridigi iz cikla o Jožefu, ki jo Bedjan podnaslovi »O preizkušnjah pravičnika Jožefa« (*ʿal nesyune d-yawsep kinā*) (Balaj, *Pridige o pravičniku Jožefu* 4 [Bedjan 1891, 83.7]).¹⁶ Balaj že takoj na začetku pove, da je se gospodarica po srečanju z Jožefom vanj zaljubila (83.8-9). Balaj pozna samo ime Potifarja, njegova žena pa ostane anonimna. V pridigi je izpostavljena Jožefova asketskost: »Jožef je preziral svoje telo, dušo pa je oblačil z okraski.« (84.4-5) Temu je v antitetičnem paralelizmu nasproti posta-

¹⁶ Beseda *nesyunā* (»preizkušnja«) se za oznako Jožefove zgodbe uporablja že v rokopisih Pešite, sirskega prevoda Svetega pisma (Heal 2022, 29). Balajeve *Pridige o pravičniku Jožefu* navajam po Bedjanovi izdaji. Letnici 1891 za vejico sledi številka strani, za piko pa navajam številko vrstice, kjer se posamezni verz najde, saj Bedjan v svoji izdaji verzov na žalost ne številči.

vljena Jožefova gospodarica: »Njegova gospodarica je loščila svoje telo, svojo dušo pa je omadeževala z blatom.« (84.6-7) Gospodarica Jožefa zapeljuje, ta pa se ne vda. Nato gospodarica Jožefa prvič ogovori neposredno:

»Potegnili je meč svojega jezika, da bi v nemiru uničila njegova oblačila.¹⁷ »Nisem se trudila, da bi varovala svojo svobodo (*hiruty*), ampak sem pohitela in pokazala svojo voljo. In ker si videl, da sem se vdala, me tvoj um prezira in zasramuje. Ker nisem delovala kot spoštovanja vredne ženske, sem zapisana med prezirane. Če si ti ta, ki varuje svojo čistost (*nakputā*), sem jaz uničila stanje svoje svobode (*hiruty*).« (85.5-10)

Jožef svoji gospodarici odgovori in ji da jasno vedeti, da z njo ne bo prešuštvoval (85.11–87.6). Ona mu odgovori:

»Glej, znano je, da si čist in da se ti krivda ne približa, jaz pa sem prezirana vredna. Naj bo tvoj um združen (*neštawtap*) z menoj in ne bo okrivljeno tvoje početje (*tar'itāk*). Vsa sramota je moja, saj sem hitela h krivičnosti. Ker sem padla in sem pozelela, bom jezna, če mi ne boš odgovoril. Zame je enostavno zlomiti tvojo oblast in prepovedati, kar želiš. Zame je enostavno tudi, da pri tvojem gospodarju povišam ali uničim tvojo slavo. Zavoljo tebe sem govorila »Tvoj služabnik je vreden svobode (*hurārā*)«. Iz tega stanja svobode (*hirutā*) sem se naučila težkega stanja, ko sem stala in brez sramno vprašala za stvar, ki se je razprla zame. Ali nisi ti bolj čist od (drugih) mož in jaz bolj krivična od (drugih) žena? Jaz sem svobodna žena (*bat hire*), ti pa služabnik. Ti si plemenit (*zahyā*), jaz pa nečistnica.« (87.6–88.2)

Balaj nadaljuje:

»Videla je torej, da je bila prezirana in da njeni gibi ljubljenega niso ulovili, in kot volk je iskala trenutek, da bi položila svoje prste na asketa. Izbrala si je trenutek, ko bi vstopila, da se bi, ko bi spoštovani mož nič hudega sluteč vstopil, drzno dvignila nadenj. Zagrabila ga je s svojimi rokami ter pograbila njegovo oblačilo. On pa je bil močan in se je vzdržal. Svoja oblačila je pustil v njenih rokah in njegov obraz se je obrnil od nje. »Temu, kar od mene prosiš, ne bom prisluhnil, saj se bojim svojega gospodarja ter svojega Boga, čigar kazni so zelo težke. Četudi se sedaj ne maščuje, bo moj prestopek (*sakluty*) zapisan pred njim. In ko se želi spomniti nanj, izreče sodbo (*gzar dinā*) o tem, ki se je prekršil. Ne nemir in ne nasilje ne bosta mojega uma prisilila, da izpolni tvojo željo, kajti v svojem umu sem se odločil, da v tvojem grehu (*hṭāhek*) ne bom sodeloval.« (88.3-16)

Jožef steče nag, a Balaj pripomni, da je bil »odet v čistost« (*etkasy men nakputā*) (89.5-6). Med tem, ko je Jožef nag na ulicah, njegova gospodarica že naklepa, kako bi se mu za ponižanje maščevala. V strahu pred tem, da bi se po vsem Egiptu razvedelo, kaj se je v resnici zgodilo, gospodarica sklene, da bo Jožefa obtožila, da jo je napadel in da bo kot dokaz pokazala njegova oblačila, ki so ji ostala v roki (88.16–

¹⁷ Balaj pred tem govori, da je Jožef oblekel oblačila čistosti. V sirski teologiji je oblačenje oz. nadevanje oblačila postalo pomemben teološki motiv (Brock 1992).

90.10). Jožefova gospodarica je videti zaprepadena in to videč jo njeni služabniki vprašajo, kaj se je zgodilo. Z Jožefovimi oblačili v roki jim pove, da ji je Jožef želel storiti silo in da je mu vzela oblačila. Ko se Jožefov gospodar vrne domov, mu bo povedala, kaj je Jožef storil. (90.11–91.13) Ko se gospodar vrne, opazi, da je nekaj narobe, in ženo vpraša, kaj ji je storil njegov služabnik. Ona mu odgovori sledeče:

»Kaj bi ti razkrila, o modri mož? Tvoja modrost je bila zaničevana, kajti zaradi ljubezni, ki si mu jo izkazal, se je tvoj služabnik ponašal in se skvaril. Nad starce si ga povišal in mu dal oblast nad modreci. Vsa tvoja hiša se ga je bala, kajti služabnik je bil počaščen s častjo, ki je prišla od tebe. Poglej kako je bil povzdignjen! Tvojo posteljo, ki ni bila nikoli onečaščena, je želel onečastiti. Moje roke so prijele njegova oblačila, da bi pridobila dokaze (*sāhde*) njegovega dejanja, da bi, če bi razširil govorice, bil obtožen po oblačilih, ki jih je pustil. Poglej njegova oblačila in ne išči dokazov (*sāhde*) njegove izprijenosti (*ruš'eh*). Ne dovoli mu, da bi govoril, saj te bo zavedel s svojo zvitostjo. Kaj bodo vprašanja? Prihrani zaslišanja Egipčanom. Njegova sodba je nastopila in prišli so ga obkolit njegovi tožniki (*qṭegrānawhy*),¹⁸ to je njegova oblačila, ki jih je pustil iz strahu pred tem, kar je naredil. Odneseš ni niti svojih oblačil, kot bi trezen človek mislil, ampak je kot pokvarjenec zbežal. Številna svoja oblačila ti je ukradel, da bi prikrla njegovo bolehnost. Uprla sem se njegovi bolehnosti, da bi ti povedala o njegovi predrznosti.« (92.2–93.4)

Ko sliši ženine besede, je Potifar, Jožefov gospodar, zaprepaden in jim verjame brez pomisleka. Jožefa pošlje v zapor, s tem pa se četrta pridiga iz Balajevega cikla *Pridige o pravičniku Jožefu* tudi konča (93.4–95.8).

Kot predhodna sirska tradicija tudi Balaj pozna nadaljevanje zgodbe o Jožefu in Potifarjevi ženi, ki se dogaja potem, ko Jožef postane upravnik Egipta. Balaj to obravnava v šesti pridigi iz cikla *Pridige o pravičniku Jožefu*,¹⁹ ki vsebuje razmeroma dolg samogovor Potifarjeve žene, v katerem ta sklene, da bo pred Jožefom priznala, da je kriva sama, in Potifarja razglasila za nedolžnega (133.3–137.16). Po tem samogovoru se Potifar in njegova žena ne pojavita več in Balaj srečanja med njima in Jožefom ne opisuje. Pripominja le, da ju Jožef ni kaznoval (138.1–3), nato pa se posveti nadaljevanju Jožefove zgodbe.

2.4 Jakob iz Seruga: Pridige o Jožefu

Četrta pridiga je naslovljena *O Jožefu, ko so ga prodali bratje* (Akhrass in Syryany 2017, 519–525). Pridiga se začne z Jožefovim prihodom v Egipt (vv. 1–54 [Akhrass in Syryany 2017, 519–521]);²⁰ temu sledi obravnava zapleta med Potifarjevo ženo in Jožefom, ki mu je posvečen preostanek pridige (vv. 55–176 [Akhrass in Syryany 2017, 521–525]). Potifarjeva žena je nad Jožefovo lepoto očarana (v. 56 [Akhrass

¹⁸ Beseda je izposojenka iz grščine (κατήγwp = obtoževalec).

¹⁹ Bedjan jo podnaslovi »O povišanju pravičnika Jožefa« (‘*al rumrāmeḥ d-yawsep kinā*) (Bedjan 1891, 128.7).

²⁰ Pridige iz Jakobovega cikla *Pridige o Jožefu* navajam po zaporedni številki verza, na katerega se navezujem, saj sta urednika verze vsake izmed pridig oštevilčila. V oglatem oklepaju podajam referenco na izdajo s številko strani, kjer omenjene verze najdemo.

in Syryany 2017, 521]). Kot preostala sirska tradicija pozna tudi Jakob dialog med Potifarjevo ženo in Jožefom, v katerem ga ona zapeljuje, Jožef pa ji postavlja protiarargumente (vv. 96–140):

»O kako dolgo je modrec (*ḥakimā*) tako govoril, ko je svojo gospodarico vsak dan ustavljal pri škodovanju (*sugpānā*):

»Služabnik sem, n ikoli nisem zataval (*ṭ'it*) in ne bom zataval. Ti si moja gospodarica in moj um (*re'yāny*) se ti klanja in ti služi.

Tvojo zapoved (*puqdāneky*) bom poslušal vedno, ko mi bo zapovedana (*simā li*), ne morem pa udejanjiti tega, kar sem slišal od tebe.

V tem, kar je [pravično] zahtevano, te bom počastil kot gospodarico, glede tega, kar pa se ne spodobi, pa opusti prestopke (*met'abrān*), ko te prosim. Razen tega bom poslušal vse, kar me boš prosila. Tudi v tem sem se ti namreč uprl [kot] pravičen.

Ne bi bilo pravično, da bi izdal in osovražil svojega gospodarja, in bi v velikem brezboštvu (*ruš'ā rabā*) svoje življenje odvrigel od Boga.»

Takrat je malovrednica (*zaliṭā*) rekla plemenitemu Jožefu (*zahyā yawsef*):

»Čemu zavračaš moje plemenite besede?

Ali ni tvoja naloga, da izpolnjuješ mojo voljo, služabnik? Jaz sem se spustila iz svobode (*hi'rutā*), da bi ti služila (*ešta'bad*).

Tebi je v slavo (*rabutā*), da izpolniš, kar ti rečem. Jaz sem se ponižala (*ze'ret*), da bi v revščini (*ba-sniqutā*) prišla do tvojega praga.

Čas je napočil, da te prosim, da udejanjiš mojo voljo (*šebyāny*). Ti imaš namreč svoj lasten sloj in povišala te bom, ko me boš poslušal.

Jaz sem se spustila iz veličastva (*rabutā*), da bi me vzel, ti pa, mladenič (*talyā*), boš povišan (*tirab*), če me poslušaš.»

Jožef je rekel: »Ne bom odpadel od Boga in ne bom naredil madeža tvoji čistosti (*dakyuteky*).

Jaz te bom varoval v svoji čistosti in v poštenosti (*taqnutā*), da ne bom motil reda dobrih stvari (*teksā d-šapirātā*).

Zakaj bi odpadla od ljubezni zakona (*hubā d-šawtāputā*) in tudi mene odvrгла od intimnosti (*ḥulṭānā*) z Bogom?

Pojdi, ti si svobodna žena (*hi'rtā*) in čuvaš resnico (*šrārā*) skupaj z njenim ljubimcem, jaz pa sem služabnik, ki se ne pregreši proti gospodarju Egipčanov.

^[523] Zate je dobro, da varuješ pot [sebe] in svojega moža, zame pa, da varujem svoje zaupanje pri Bogu.

Zakaj bi bila nad tabo sramota, ko bi varala svojega moža (*šawtāpeky*), in nad mano greh, ko bi udejanjil, kar je neprimerno (*wālītā*)?

Ostani, o svobodna žena (*hi'rtā*), brez rane in v gospostvu (*mārutā*), jaz pa v miru in v brezgrešnem služenju (*'abdutā*).

Ne pridruži se sloju prešuštnikov (*tegmē d-gayārātā*), da ne bom tudi jaz zaradi tebe med prešuštniki (*zanāye*).

Glej, sebi varujem čistost (*dakyutā*) in tebi svobodo (*hi'rutā*) in zaradi tega ne bom udejanjil tega, kar me prosiš.»

Nesramnica reče: »Prav je, da slediš moji volji. Jaz sem tvoja gospodarica in če ne boš poslušal, bo to upor.

Uvidela sem tvoj argument in dobro sem razumela (ḥawit) tvoje razmišljanje (pāruṣutāk). To pa je moja volja in zatorej se mi ne moreš upirati.

Če je pri meni krivda, bo ostala [samo pri meni], tudi ko me boš uslišal. In če je prestopek moj, bo ves samo moj, ti pa boš ljubkovan.

O ja, prisilila sem te in nimaš sredstva, da bi mi ne ustregel. Zame je lepo in pravično, da narediš, kar sem ti rekla.

Kakšna je namreč gospodarica, ki v svoji hiši ukazuje, pa ni upoštevana? In kakšen je služabnik, ki ne upošteva žene svojega gospodarja?

Videla sem, ne odpadi od reda služabnikov (ṭeksā d-ʿabde) zaradi svojega ponosa, in ne zavrzi mojih besed, saj sem se sklonila, da sem govorila s teboj!

Jožef je rekel: »Imam še drugega, skritega (kasyā) gospodarja. Čeprav tvoje-ga gospostva (mārouteky) ne zavračam, služim njemu.

S katerim delom sem zavračal tvoje besede ali jih zavračam? [Zavračam samo to], kar je zavržno tako zate kot zame.

Kdaj sem prekršil zapoved tvojega veličastva, če ne samo takrat, ko sem se bal Boga?

Glej, moj skriti gospodar zelo ljubi svetost (qadiṣutā) in če bi padel v past prešuštva, bi se jezil.

Obstaja meja, da kod ti služim. In tudi vem, v čem služim temu gospodarju.

V vsem, kar je zahtevano od sloja služabnikov, te bom počastil, a varoval bom vse, kar zahteva strah pred Gospodom (deḥlat māryā).

Od nekdaj pa je navada našega rodu (gensan), da nihče ne prešuštuje z ženo svojega bližnjega ali s katero koli drugo.

Kako bi lahko prekršil zakon (ṭeksā) hiše svojih očetov in se pregrešil zoper Gospoda in zoper ženo gospodarja ter se vkleil v verige prešuštva?«

(vv. 96–130 [Akhrass in Syryany 2017, 522–523])

Jakob razlaga, da se je to dogajalo vsak dan (vv. 131–140 [Akhrass in Syryany 2017, 523]) in kako se je Jožef upiral (vv. 141–163 [Akhrass in Syryany 2017, 524]). Na samem koncu pridige dogajanje doseže svoj vrh, ko gospodarica Jožefa napade, on pa zbeži (vv. 164–170 [Akhrass in Syryany 2017, 524–525]):

Plemenitega je videla znotraj spalnice in zato se je odišavila, da bi se bojevala (tetkanaš) v tem boju (dārā), v katerem je bila vsak dan nemočna. Vse služabnice (ṭeksē d-neše) je utrujala s svojo tesnobo (ba-rhibutāh), saj jo je prevzela sila njenega poželenja (hipā d-regtāh), da je delala več, kot se spodobi.

Narava njenega mesa ni bila, da ostane mirna, in redu nesramnic (ṭeksā da-sriḥātā) ne pritiče, da ne bi hitele.

Brezsramno je zagrabila mladeniča v notranji sobani (tawāwnā), da bi hitro onečastila pečat njegovi vzdržnosti (nṭiruteh).

Sovražna želja je tlela v bednici, Jožef, plemenitež, pa ni utonil v smrde-

čem morju.

Levinja si je drznila raztrgati antilopo, da bi postala njen plen, ona pa je iz njenih rok zbežala nepoškodovana.

Volkulja je v svoji jami zagrabila jagnje, da bi pojedla njegovo meso, ona pa je pustilo svojo voljo, varovalo svoje telo ter pobegnilo.

(vv. 164–170 [Akhrass in Syryany 2017, 524–525])

Jakob nadaljevanje zgodbe obravnava v peti himni iz istega cikla. Začetek himne je obnova dosedanje zgodbe (vv. 1–65 [Akhrass in Syryany 2017, 526–528]), temu pa sledi odlomek, v katerem Jakob govori o tem, kako je žena Jožefa zatožila svoji služinčadi in možu (vv. 66–81 [Akhrass in Syryany 2017, 528]). Jožefov gospodar ji verjame in da Jožefa zapreti (vv. 100–101 [Akhrass in Syryany 2017, 529]). Potifarjeva žena in Potifar se v Jakobovem ciklu *Pridig o Jožefu* nato ne pojavita več.

2.5 Prva anonimna pesnitev o Jožefu in Potifarjevi ženi

Prevod

Zadnja pesnitev (*sugitā*) o Jožefu pravičniku in njegovi gospodarici učitelja Jakoba²¹

1. Jožefova zgodba je prišla v moj um (*re'yāny*), ko je sodeloval v velikem prerekanju (*drāšā*)
in v prepiru (*taktušā*) z Egipčanko ostal pravičen in miren.
2. Žena je videla, da je lep. Njegov obraz je bil lep, poželenje vzbujajoč.
Vnel se je ogenj, ker ga je ljubila, in njeno delo je gorelo zaradi njenega poželenja.
3. Uporabila je laskanje, a ni bil prepričan, sladko prepričevanje, a se ni uklonil.
Pokleknila je in se priklonila ter ga rotila, on pa se ni ujel v njene mreže.
4. Žena je rekla: »Jožef, poslušaj, udejanji mojo željo in spi z mano.
O, Hebrejec (*'ebrāyā*), ne muči me, da kajti vročica ljubezni do tebe se širi po mojem srcu.«
5. Jožef je rekel: »Žena, poslušaj, umiri se od vsega tega,
kajti tudi če sem žejen, ne bom pil ukradene vode,
ampak samo iz svojega studenca.«
6. »O ukradeni vodi se ne boj, kajti nihče ne ve, kdaj je bila popita.
/izgubljeno/
7. */izgubljeno/*
»Je Skriti, ki ni viden, ki vidi in ve, kaj je popito.«
8. »Tvoji valovi, Jožef, butajo v mojem srcu in ne morem se jim upreti.
Poslušaj me, Jožef, osvobodila te bom in imel boš slavo v Egiptu.«

²¹ Besedilo je pripisano Jakobu iz Seruga, toda Brock (2007), ki je pripravil izdajo pesnitve, se nagiba k temu, da je bila pesnitev šele kasneje pripisana Jakobu.

9. »Tvoji valovi so nad mano kot ladja. Reši se od tega.
Ohranita svobodo (*hi'rutā*) svojega zakona (*zuwāgkun*) in skupnost (*šawtāputā*) vajine poroke (*hatnutkun*).«
10. »Ali morda nisem popolna v lepoti, ali morda nisem olepšana z olepšavami, z dišavo odišavljena, da je tvoja duša iztrebila hrepenenje po meni?«
11. »Ali ima morda moj gospodar kaj, česar mi ni dal in nad čimer mi ni dal oblasti,
razen nad teboj, ki si njegova žena? Kako bi lahko storil to zlo?«
12. »To prosim, Jožef. O obtožbi, če do nje pride,
pa ne skrbi zavoljo vsega tega, kajti nihče ni soudeležen v tej skrivnosti (*rāzā*).«
13. »O, Egipčanka, Bog Abrahama in Izaka, njegovega sina,
in mojega očeta Jakoba, ki me je rodil, razkrije skrivnosti (*rāze*) in jih razišče.«
14. »Gorje ti, Jožef! Kaj se ti je zgodilo? Ali ne boš poslušal, kar rečem,
upognil svojega ušesa pred mojim govorom (*šu'itā*) in bil poslušen mojim besedam ter jim verjel?«
15. »Gorje meni, žena, če bi te poslušal in udejanjil to ter te onečastil.
Kajti tudi če bi bilo to skrito mojemu gospodarju, ne bi bilo skrito Bogu.«
16. »To, kar praviš, je zelo grozno, da se razen tega ne bojiš.
Ti nimaš nobene žene, zakaj bi se torej bal?«
17. »To je grozno pred Gospodom, saj se nihče ne bi smel vdati omoženi ženi,
kajti ta si bo po svoji volji zakuril pekel (*gihanā*), ki ne bo ugasnil.«
18. »Tvoj greh, Jožef, naj bo nad menoj. Pojdi za menoj in udejanji mojo voljo
in jaz bom naredila, kakor je tvoja volja, in tvoj gospodar ti bo služil in te cenil.«

/Preostanek je izgubljen/

(Brock 2007, 45–47)

2.6 Druga anonimna pesnitev o Jožefu in Potifarjevi ženi

Prevod

Pesnitev (*sugitā*) o Jožefu in njegovi gospodarici

1. ⇐ Bratje, pridite in poslušajte zgodbo (*šarbeh*) Jožefa in njegove gospodarice, opogumite svoje ume – Aleluja – da boste slišali o trpljenju, ki ga je prenašal Hebrejec.
2. ➞ Jožefovi lepoti se je čudila pokvarjena Egipčanka,
V podobi ognja je po njenem telesu letala ljubezen do njega, Hebrejca.

3.  Svojo barvo je očistila z vinom in svoje okončine je ozaljšala z zlatom.
Bisus in svilo je oblekla Egipčanka – Aleluja – in se postavila pred Jožefa.
4.  Ne namerno je stopil na pasti, ki jih je nastavila pokvarjenka,
strgal je njene mreže – Aleluja –, zapovedi (*puqdānā*) svojega gospoda pa Hebrejec ni prekršil.
5.  »Glej, tvoj gospodar je šel na pot. Ti Jožef pa, koga se bojiš?
Pridi in udejanji mojo voljo – Aleluja – in povišala te bom ter povelicala tvoj prestol, Hebrejec!«
6.  »Gorje mi, če te poslušam in moja ušesa prisluhnejo temu, kar mi praviš.
Če te poslušam – Aleluja –, me bo Bog v svoji jezi uničil, o hči Egipčanov.
7.  Boj se, žena, sodbe in pekla (*gahenā*), ki ne ugasne,
in poškropi roso na svojo svobodo (*hirutāk*) – Aleluja – pogasi ogenj svoje ljubezni, o, Egipčanka.
8.  Bog ne daj, da bi koval zaroto proti možu, ki me je zelo vzljubil
in me postavil za gospodarja nad svojo hišo – Aleluja – in mi dal oblast nad vsem kar ima, o, Egipčanka.«
9.  »Vse dobrine Egipta bom ti dala, če me poslušáš.
Če me poslušáš – Aleluja –, te bom naredila za oblastnika Egipta, o, Hebrejec.«
10.  »Prisegel bom pri Bogu, Gospodarju nebes in zemlje,
da ne bom nosil krone krivičnosti – Aleluja –, nevestina postelja zvijače ni pravična, o, Egipčanka.«
11.  »Krona, narejena iz zlata, hijacintov in smaragdov,
bo položena na tvojo glavo, Jožef – Aleluja –, če udejanjiš mojo voljo, o, Hebrejec!«
12.  »Ne zlato, ne srebro, ne hijacinti in ne smaragdi
me ne bodo ločili od ljubezni – Aleluja – Gospoda, ki me je zelo vzljubil, o, Egipčanka.«
13.  »Kaj si videl v meni, Jožef, da si me v tem vsem zasovražil?
Ali mar nisem lepa – Aleluja – in ali ne posedujem kraljevega sijaja, o, Hebrejec?«
14.  »Ti si ogenj, o, žena, pekel, ki je pripravljen.
Če se ti približam – Aleluja –, bo tudi mene zajel in opekel ogenj, o, Egipčanka.«
15.  »Jožef upa, da bo vržen v zapor,
in če smrt ne bo pohitela – Aleluja –, ne bo ta Hebrejec nikoli osvobojen.«
16.  Svoje oči je uprla v nebo in prosila svojega gospodarja,
»Deček, Hebrejec, ki se drži tvojih zapovedi (*puqdānayk*) – Aleluja –, naj bo vržen v zapor!«
17.  Lažnivka je odprla svoja usta in svojemu gospodarju razkrila skrivnost:
»Hebrejec, tvoj služabnik – Aleluja –, je padel name, da bi me onečastil.«

18. س. Slišal je besede pokvarjenke in verjel lažnivki.
Peljali so pravičnika Jožefa – Aleluja –, v zapor so vrgli Hebrejca.
19. م. Vstala je Jožefova gospodarica in razkrila krivično skrivnost svojemu gospodu:
»On je želel mene in ne jaz njega – Aleluja –, vzemi daritve in pojdi ter se klanjaj Hebrejcu.«²²
20. ٠. Jožefov gospodar je bil jezen in ga je vrgel v zapor.
Razložil je kraljeve sanje – Aleluja – in Hebrejec je prišel ven, čeprav ni ničesar zagrešil.
21. ٠. Slava Jožefovemu Gospodu, kajti pravični je šel ven iz zapora
in šel pred Faraona – Aleluja – ter stal kot kralj nad Egiptom.
22. ٠. Slavljén bodi Bog, Gospodar nebes in zemlje,
ki je rešil pravičnika Jožefa – Aleluja – iz suženjstva pokvarjene Egipčanke.

(Brock 2007, 51–52)

Kratice

BerR – Midraš Prve Mojzesove knjige.

bSot – Babilonski talmud, traktat Sota.

bYom – Babilonski talmud, traktat Yoma.

HMML – Hill Museum Manuscript Library.

Reference

Rokopisni vir

Hill Museum and Manuscript Library, ACK 00213.
<https://w3id.org/vhmmml/readingRoom/view/504408> (pridobljeno 7. 8. 2024).

Primarni viri

Assad, Sauma Assad, ur. 2010. *The Commentary of Saint Ephrem on Genesis with an Arabic Translation*. New Jearsey, NJ: Gorgias Press.

Sokoloff, Michael, in Joseph Yahalom, ur. 1999. *Jewish Palestinian Aramaic Poetry from Late Antiquity*. Jeruzalem: Israel Academy of Sciences and Humanities.

Weinberg, Magnus, ur. 1893. *Die Geschichte Josefs: angeblich verfasst von Basilius dem Grossen aus Cäsarea, nach einer syrischen Handschrift der königlichen Bibliothek in Berlin*. Zv. 1. Berlin: H. Itzkowski.

Brock, Sebastian. 2007. Joseph and Potiphar's Wife (Genesis 39): Two Anonymous Dispute Poems. V: W.J. van Bakkum, J.W. Drijvers in A.C. Klugkist, ur. *Syriac Polemics: Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink*, 41–57. Leuven: Peeters.

Bedjan, Paul, ur. 1891. *Histoire Complète de Joseph*. Leipzig: Otto Harrassowitz.

Alhrass, Roger, in Imad Syryany, ur. 2017. *160 Unpublished Homilies of Jacob of Serugh*. Zv. 1, *Homilies 1–72*. Damask: Syriac Orthodox Patriarchate.

Weinreb, Tzvi Hersh, ur. 2013; 2015. *Talmud Bavli*. Zv. 9, *Yoma*. Zv. 20, *Sota*. Jeruzalem: Koren.

Rappoport, Jason, ur. 2022. The Sefaria Midrash Rabbah. Sefaria. https://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah.1?lang=bi&with=About&lang2=en (pridobljeno 29. 8. 2024).

²² Ženine besede so ironične, kot pripominja Brock (2007, 56 op. 26).

Druge reference

- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2009. Tema zapeljevanja v izročilu starega Bližnjega vzhoda. *Bogoslovni vestnik* 69, št. 3:259–275.
- — —. 2023. Čustva in vrednote ženskih likov v Stari zavezi. *Edinost in dialog* 78, št. 2:21–49. <https://doi.org/10.34291/edinost/78/02/avsenik>
- Brock, Sebastian.** 1992. Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition. V: *Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology*. Hampshire: VARIORUM.
- Ginzberg, Louis.** 2013. *Legends of the Jews*. Philadelphia, PA: Jewish Publication Society.
- Goldman, Shalom.** 1995. *The Wiles of Women/the Wiles of Men: Joseph and Potiphar's Wife in Ancient Near Eastern, Jewish, and Islamic Folklore*. New York: SUNY Press.
- Goldberg, Abraham.** 1987. The Palestinian Talmud. V: Shmuel Safrai, ur. 1987. *The Literature of the Sages: Part One*, 303–322. *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,
- Gregg, Robert C.** 2015. *Shared Stories, Rival Telling: Early Encounters of Jews, Christians, and Muslims*. Oxford: Oxford University Press.
- Grypeou, Emmanouela, in Helen Spurling.** 2013. *The Book of Genesis in Late Antiquity: Encounters between Jewish and Christian Exegesis*. Leiden: Brill.
- Gribetz, Sarit Kattan, in David M. Grossberg.** 2016. Introduction: *Genesis Rabbah*, a Great Beginning. V: Sarit Kattan Gribetz, David M. Grossberg, Martha Himmelfarb in Peter Schäfer, ur. *Genesis Rabbah in Text and Context*, 1–21. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Heal, Kristian.** 2022. *Genesis 37 and 39 in the Early Syriac Tradition*. Leiden: Brill.
- 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.
- Kalimi, Isaac.** 2001. Joseph between Potiphar and His Wife: The Biblical Text in the Light of a Comparative Study on Early Jewish Exegesis. *Biblische Notizen* 107–108:55–64.
- Krašovec, Jože.** 2022. Symbolism of Names and of the Word 'Name' in the Bible. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 4:841–862. <https://doi.org/10.34291/bv2022/04/krasovec>
- Mathews, Edward G.** 1994. General Introduction. V: *St Ephrem the Syrian: Selected Prose Works*. The Fathers of the Church 91. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Phenix, Robert R.** 2008. *The Sermons on Joseph of Balai of Qenneshrin: Rhetoric and Interpretation in Fifth-century Syriac Literature*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Sinai, Nicolai.** 2024. The Christian Elephant in the Meccan Room: Dye, Tesei, and Shoemaker on the Date of the Qur'ān. *Journal of International Qur'anic Studies Association* 9, št. 1:57–118. <https://doi.org/10.1515/jiqsa-2023-0013>
- Skrالovnik, Samo.** 2017. The Dynamism of Desire: the Root hmd in Relation to the Root 'wh. *Vetus Testamentum* 67, št. 2:273–284. <https://doi.org/10.1163/15685330-12341268>
- — —. 2019. Raba korena hmd na religioznem področju: semantična analiza besednega polja hmd pri Izaiji. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:909–921. <https://doi.org/10.34291/bv2019/04/skrالovnik>
- — —. 2022. *The Meaning and the Interpretation of Desire in the Bible: The Semantic Study of hmd and 'wh Word Fields*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Skrالovnik, Samo, in Maksimilijan Matjaž.** 2020. The Old Testament Background of 'Desire' in 1 Cor 10:6. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 3:505–518. <https://doi.org/10.34291/bv2020/03/skrالovnik>
- Sokoloff, Michael.** 2016. The Major Manuscripts of *Genesis Rabbah*. V: Sarit Kattan Gribetz, David M. Grossberg, Martha Himmelfarb in Peter Schäfer, ur. *Genesis Rabbah in Text and Context*, 23–32. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Stemberger, Günter.** 1992. *Introduction to the Talmud and the Midrash*. Fortress Press: Minneapolis.
- Witzum, Joseph Benzion.** 2011. The Syriac Milieu of the Quran: The Recasting of Biblical Narratives. Doktorska disertacija. Princeton University.
- Zellentin, Holger.** 2013. *The Qur'ān's Legal Culture: The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 84 (2024) 3, 607—634

Besedilo prejeto/Received:09/2024; sprejeto/Accepted:12/2024

UDK/UDC: 82-141:27-34

DOI: 10.34291/BV2024/03/Pobezin

© 2024 Pobežin, CC BY 4.0

Gregor Pobežin

Vzorci kljubovanja in čustvovanja v Prudencijevem *Mučeniškem vencu*

Patterns of Spite and Emotion in Prudentius' *Peristephanon*

Povzetek: Besedilo obravnava nekaj spevov Prudencijeve zbirke pesnitev *Mučeniški venec* (*Peristephanon*), pri čemer se osredotoča na nekatere vzorce, ki se konsistentno pojavijo v vsaki od posameznih pesnitev. Mučeniški venec je namreč kombinacija poganskih pesniških metrumov in krščanske vsebine, ki je nagovarjala zelo specifično občinstvo postkonstantinskega obdobja, torej v času, ko je začel spomin na preganjanje kristjanov v Dioklecijanovem obdobju bledeti. Grozljivi prizori krvavega mučenja in herojsko vzneseno, malodane radostno trpljenje Kristusovih vojakov – pričevalcev njegovih muk – so bili bralcem pred oči postavljeni v dodelanih, pisanih pesniških merah, ki jih je razvilo pogansko pesništvo, kar ima v tem kontekstu prav posebno sporočilno vrednost, odpira pa tudi vprašanje namena in učinka. Posamezne himne so oblikovane po predvidljivem vsebinskem vzorcu, ki deluje retorično, obenem pa znotraj posameznih faz posameznih pasijonov naletimo še na številna druga vsebinska ujemanja oziroma vzorce.

Ključne besede: Prudencij, *Mučeniški venec*, trpljenje mučencev, vzorci čustvovanja

Abstract: This paper examines a handful of poems from Prudentius' poetic collection *Peristephanon* ("Crown of Martyrs"), with a particular focus on recurring patterns that are consistently present across the individual poems. The *Peristephanon* is a combination of pagan poetic metres and Christian content, addressing a very specific audience in the post-Constantinian period, at a time when the memory of the persecution of Christians under Diocletian was beginning to fade. The horrific scenes of bloody torture and the heroically exhilarating, almost joyful suffering of Christ's soldiers – witnesses to his torment – were brought before the eyes of the readers in the elaborate, colourful poetic meters developed by pagan poetry, which has a special communicative value, but it also raises the question of purpose and effect. The individual hymns follow a predictable thematic pattern that invokes a rhetorical impression, but within the individual phases of the Passions we also encounter a number of other thematic correspondences or patterns.

Keywords: Prudentius, *Peristephanon*, the passion of martyrs, emotional patterns

*In loco prologi*¹*Pridi, no, rabelj, sekaj in žgi!**Ude te moje iz gline scefraj!**Zlahka potolčeš to krhko reč!**Tistega, kar je v meni – duha,**tega pa muka ne pokonča!**/.../**Glej, kako rada, o, moj Gospod,**štejem vse te vbode!**Rane oznanjajo Kristusa zmage,**rdeče preliči škrlat krvi**prav tako sveto ime govori!**(Prud. Pe. 3,91–95; 136–140)²*

Besede zgornjega citata je krščanski pesnik Prudencij (*Aurelius Prudentius Clemens*)³ položil v usta protagonistki tretje himne iz zbirke *Mučeniški venec* (*Peristephanon*); v smrtnih mukah jih junaško skandira Evlalija (Butler 1990, 4:530–531), deklica in mučenka iz Emerite (danes Merida v Španiji),⁴ katere mučeniška smrt je dobro dokumentirana prav po Prudencijevi zaslugi.⁵ Kratek povzetek zgodbe naj nadomesti uvod v pričujočo razpravo,⁶ obenem pa nam bo služil tudi kot

¹ Prispevek je nastav v okviru raziskovalnega projekta J6-50212 („Moč čustev in status ženskih likov v različnih literarnih žanrih Stare zaveze“), ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

² *ergo age, tortor, adure, seca,*
divide membra coacta luto.
Solvere rem fragilem facile est:
non penetrabitur interior
exagitante dolore animus.
/.../
scribens ecce mihi, Domine,
quam iuvat hos apices legere
qui tua, Christe, tropaea notant!
nomen et ipsa sacrum loquitur
purpura sanguinis eliciti.

Vsi prevodi so delo avtorja (nekaj delov Prudencijevih pesnitev je sicer izšlo tudi v izdaji zgodnjekrščanske latinske poezije [Špelič 1997]). Za bralce, ki ne razumejo latinsko in niso vešč latinske metrike, poskuša razprava ponuditi metrične prevode, kjer je to smiselno; Evlalijina himna, denimo, je sestavljena v brahikatalektičnem daktilskem dimetru, čemur se skuša prevod približati (čeprav s tem tvega nekaj okornosti), da bralec dobi vsaj vtis, kaj zamuja v izvirniku.

³ Za nekaj biografskih notic (in zelo obsežen seznam literature) gl. von Albrecht 1997, 1076–1085; sumarno Conte 2010, 710–715; razmeroma poglobljena biografija s historičnim in geografskim kontekstom Hershkowitz 2017, 7–17; izčrpna študija v Palmer 1989, 6–31.

⁴ Gl. Haliczzer 2002, 236 za legendo o sv. Evlaliji iz Barcelone kot amalgamu zgodbe o Evlaliji iz Emerite in lokalnih kultov.

⁵ Evlalijin pasijon iz ok. 880 je morda nastajal tudi po navdihu iz Prudencija (Berger 2004, 66).

⁶ Razprava je nastala v okviru raziskovalnega projekta J6-50212 „Moč čustev in status ženskih likov v različnih literarnih žanrih Stare zaveze“ in raziskovalnega programa P6-0440 „(Nova) Kulturna zgodovina intelektualne dediščine: Slovenski historični prostor v evropskem kontekstu“, ki ga izvaja Inštitut za kulturno zgodovino ZRC SAZU, financira pa ju Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

prva provizorična ilustracija vzorcev, ki se jim razprava posveča.

Dvanajstletna deviška heroina Evlalija, ki se je odrekla radostim posvetnega življenja (*Pe.* 3, 18–20: *nec sua membra dicata toro / ipsa crepundia reppulerat / ludere nescia pusiola*),⁷ se v neznačilno odrasli drži (23–25: *ore severa, modesta gradu / moribus et nimium teneris / canitiem meditata senum*) hoté odloči za mučeništvo v trenutku zaostrenega preganjanja kristjanov (26–29: *ast ubi se furiata luis / excitat in famulos domini / christicolosque cruenta iubet / tura cremare ...*).⁸ Mati jo želi v starševski skrbi (*pia cura parentis*) zaščititi pred lastnim junaštvom in jo skrije na podeželje, od koder Evlalija pobegne in se poda na nevarno pot (*per inuia carpit iter*). V gluhi noči ji pomaga zbor angelov in vodi jo luč (49–50: *licet horrida nox sileat / lucis habet tamen illa ducem*). V mestu se odkrito zoperstavi oblastem (64–65: *tribunal adit / fascibus adstat et in mediis / uociferans*) in se javno odreče čaščenju poganskih bogov, javno poniža celo samega cesarja Maksimijana (74–77: *idola protero sub pedibus / ... / Isis, Apollo, Venus nihil est / Maximianus et ipse nihil*). Junaško izziva predstavnike oblasti, naj jo le mučijo (*ergo age, tortor, adure, seca*); pretorju, ki jo obsodi na mučenje, a jo vseeno skuša pregovoriti, naj raje izbere življenje (101–103: *quam cuperem tamen ante necem / si potis est, reuocare tuam / ... nequitiam!*) – v svoji argumentaciji celo relativizira pomen žrtvovanja poganskim bogovom (122–123: *si modicum salis eminulis / turis et exiguum digitis / tangere ... uelis*) – pljune v obraz in potepta malike ter zbrca kadilnico. Rablja jo mučita, deklica pa vzneseno »šteje prizadejane rane« (*quam iuvat hos apices legere*). Končno mučitelji njeno razmesarjeno telo še zažgejo (146–150: *ultima carnificina dehinc / ... / flamma sed undique lampadibus / in latera stomachumque furit*), a celo zdaj devica ne izgubi dostojanstva: lasje zakriva jo njen sram, medtem ko sama željno »srka plamene grmade« v želji po hitri smrti (159–160: *virgo citum cupiens obitum / adpetit et bibit ore rosum*). Ko njena duša zapusti telo, iz njenih ust vzleti bela golobica, telo pa ji prekrije sneg; ob prizoru se zgrozita celo rabelj in liktor, ki pobegneta pred grozo lastnih dejanj (171–175: *vidit et ipse satelles auem / feminae ab ore meare palam / ... sua gesta fugit / lictor et ipse fugit pavidus*).

1. Vzorci

Prudencijev Mučeniški venec je mučno branje: plastično in podrobno opisani prizori nebrzdanega nasilja⁹ v očeh čustveno otopelega, vsega hudega vajenega sodobnega bralca morda res dosežejo že skoraj komični učinek (Conte 2010, 712;

⁷ Temeljni pristop k preučevani materiji je analiza besedila Prudencijevih himn v izvirniku (vsa sklicevanja na izvirno besedilo so iz Prudentius 1953). Kjer kontekst to posebej zahteva, so daljši odlomki prevedeni (načeloma v nevezani formi), citati v izvirniku so v opombah pod črto; drugod so v oklepajih zgolj krajši odlomki besedil v izvirniku, ki služijo za ilustracijo glavnega besedila. Številka himne je označena le ob prvem citatu, pri vseh nadaljnjih pa zgolj št. verza.

⁸ Tj. po sprejetju Dioklecijanovih ediktov v letih 303 in 304.

⁹ Le ena (zelo kratka – šteje komaj devet distihov) himna po vsebini izstopa, in sicer hvalnica krstilnici v Kalagurisu, ki jo vsebinsko uvaja pasijon sv. Kvirina.

Tsartsidis 2020, 1036), vendar v resnici ostajajo povsem znotraj antičnih in poznoantičnih literarnih konvencij (Riess 2016, 1–16; Ross 1995, 326; Witzke 2016; Dimundo 2018; Kyle 2001). Kot literarni dokument je Mučeniški venec sicer zgovern primer žanrske zmesi oblike in vsebine (Tsartsidis 2020, 1035; Witke 1968, 524–525): združuje pesniške mere in forme, ki jih je razvilo pogansko pesništvo (Pucci 1991; Döpp 1988),¹⁰ a jih uporablja za izrazito krščansko motiviko. Razlog je bil med drugim morebiti res ta, da je bilo treba v postkonstantinskem ideološkem okolju, v katerem je pričel spomin na preganjanje kristjanov v Dioklecijanovem obdobju že bledeti,¹¹ oblikovati nov koncept mučeništva, ki se je povsem razlikoval od manj dramatičnih tradicij drugega stoletja (Raby 1953, 51), predvsem pa koncept literature, ki je lahko znova pritegnil literarno razvajeno občinstvo (Palmer 1989, 227).

K *učinkom* posameznih himn – kakor tudi celote – Mučeniškega venca se bomo vrnili v zaključku, kjer jih bomo predvsem skušali povezati s strnjenimi opažanji o *vzorcih*, ki jih pesnitve izkazujejo vsaka zase kakor tudi na ravni celotne zbirke, začeni s njihovo zgradbo. Skoraj vsaka himna namreč sledi dokaj predvidljivemu vzorcu, ki morda najjasneje odstira nekaj osebnega iz pesnikovega življenja (Cunningham 1971): zdi se, da se vsaj v formalnem pogledu ni mogel povsem odtrgati od svoje govorniške preteklosti. Skušajmo zato ujeti zgradbo posameznih himn v shemo retorične terminologije, tudi če s tem tvegamo nekaj anti-poetične banalizacije. S pomočjo retoričnega aparata lahko zgradbo himn skiciramo kot trifazne pripovedi: *prooemium* – *tractatio* – *conclusio*; vsakega od teh delov lahko razdelimo še na posamezne sekcije, ki se po zgradbi (z nekaj izjemami) od himne do himne ujemajo. V primeru Evlalijine himne predlagajmo grobo delitev na naslednje dele: *prooemium* v. 1–25 (*germine nobilis Eulalia /.../ canitiem meditata senum*); *tractatio* v. 26–180 (*ast ubi se furiata luis /.../ pallioli vice linteoli*); *conclusio* v. 181–215 (*cedat amor lacrimantum hominum /.../ carmine propitiata fovet*).

Znotraj *tractatio* si sledijo – ne nujno po istem vrstnem redu in kakopak ne vedno v enakem obsegu – posamezni vsebinski odseki, ki se skozi vso zbirko ponavljajo dovolj vztrajno, da jih lahko razumemo kot vzorec na ravni organizacije besedila:

<i>tractatio</i>	<i>iniuria – lex atrox</i>
	<i>spiritus sacer – ingenium ferox</i>
	<i>forum – carcer</i>
	<i>mille poenae</i>
	<i>(conversio)</i>
	<i>mors lucrum</i>

¹⁰ Za vpliv rimske pesniške tradicije v drugih delih gl. npr. Hozeski 1982, 13.

¹¹ Vendar pa se vsi pasijoni ne navezujejo na preganjanje kristjanov v Dioklecijanovem obdobju; razen pasijona sv. Petra in Pavla (*Pe.* 12) se nanašajo tudi na starejše pojave preganjanja. Sv. Lovrenc (*Pe.* 2) je svoje mučeništvo doživel l. 258 v času preganjanja cesarja Valerijana (vladal 253–256), prav tako Fruktuoz (*Pe.* 6) in sv. Ciprijan (*Pe.* 13); sv. Hipolit (*Pe.* 11) je umrl mučeniške smrti l. 235, torej v obdobju severskega preganjanja kristjanov. Sv. Neža je bila morda žrtev preganjanja l. 304, vendar je možen tudi zgodnejši datum (Schlosser 2001, 24).

V Evlalijini himni *topos de iniuria* uvede kitica o preganjanju kristjanov (*furiata luis*), ki se nanaša na konkreten cesarski edikt obveznega žrtvovanja poganskim bogovom (Barnes 1981, 18–27; de Sainte Croix 1954):

prav ko začel je divjati pogrom
proti Gospodovim slugam, ko nov
zakon prišel je, da mora vsak
človek krščanski kadila in drob
žgati bogovom pogubnim v čast ...
(Pe. 26–27)¹²

V večini drugih himn¹³ imamo podobno situacijo: v himni za Emeterija in Heli-donija iz Kalagurisa (Pe. 1) najdemo *topos de iniuria* v kitici 40–42, ki jo uvede fraza *atrox ductor*: »nekako tedaj je potomcem Izraela nečloveški / vladar sveta zaukazal stopiti do žrtvenika, / se klanjati črnim malikom in zapustiti Kristusa /.../ (Pe. 1, 40–41: *Forte tunc atrox secundos Istrahelis posteros / ductor aulae mundi- alis ire ad aram iusserat, / idolis litare nigris, esse Christi defugas ...*); podobno v pasijonu za sv. Vincencija v šesti kitici: »Vrhovni kralj, vladar vsega / ki z žezlom v roki svet ravna, / odločil je, da vsem bo vzor / poslej bogov nekdanjih zbor« (Pe. 5, 21–24: »*Rex*«, *inquit, »orbis maximus,*« / *qui scepra gestat publica, / servire sanxit omnia / priscis deorum cultibus*); v pasijonu za sv. Kasijana (Pe. 9)¹⁴ v verzih 29–30: »glej, kako hudi so časi napočili vernemu ljudstvu, ki hoče biti vdano Kri- stusovi slavi« (*ecce fidem quatiens tempestas saeva premebat / plebem dicatam christianae gloriae*).

V primeru himn, ki se jim v nadaljevanju posvečamo nekoliko bolj podrobno, se po uvodnem toposu *de iniuria* razvije vzorec svetničinega oziroma svetnikove- ga junaškega kljubovanja, ki ima (nehote?) še pogosto prisoten aspekt zmedene- ga, oportunističnega odziva predstavnikov uradne oblasti, ki (le na prvi pogled!) deluje kakor racionalna kritika te junaške države (Malamud 1989). V Evlalijini himni pretor tako rekoč v hipu revidira svoj edikt (Pe. 3, 97–98: *rape praecipitem, / lictor, et obrue suppliciis*):

¹² *ast ubi se furiata luis
excitat in famulos domini
christicolasque cruenta iubet
tura cremare, iecur pecudis
mortiferis adolere deis*

¹³ Vendar je, denimo, himna št. 4 za osemnajst mučencev iz Cezaravguste močno drugačna: vzorcev, o katerih govorimo v pričujočem besedilu, v tej himni ni, se pa osredotoča na prostor in z njim povezano liturgijo.

¹⁴ V himni za svetega Kvirina (Pe. 7), ki je bil prav tako žrtev preganjanja na podlagi Dioklecijanovih ediktov, ta vzorec deloma odpove – tudi sicer je himna v marsičem posebna tako po zgradbi kakor po izbiri obravnavane teme –, vendar je aluzija na krutost vladajočih jasno razvita v drugi kitici (Pe. 7, 6–8: *Hic sub Galerio duce, / qui tunc Illyricos sinus / urgebat dicionibus ...* – »pod cesarjem Galerijem, ki je tedaj obale Ilirika močil s svojimi razglasi ...«).

Oh, pa kako si želim, da vendár,
preden umreš, si premisliš in to
svojo predrznost popraviš, dekle!
Glej vse veselje, ki mečeš ga proč,
kaj bi prinesel ti zakonski stan!
(Pe. 3, 101–105)¹⁵

In tako naprej skozi ves dolgi odlomek 3, 101–125. Čeprav ni brez zgodovinske podlage (Barnes 1981, 24; Pobežin 2016), ta navidezna *clementia*,¹⁶ ki v več himnah deluje kot neekspliciran dvom v lastno pogansko-rimsko identiteto (Potter 2015, 41), deluje kot literarna hiperbola, ki razgalja ustrezno protislovje: še tako blag (poganski) sodnik nazadnje žrtvi predpiše mučenje in smrtne muke.

Javno izkazanemu uporju proti *iniuria* – *lex atrox* – *topos* smo za rabo analize poimenovali *spiritus sacer* / *ingenium ferox* –, sledi v večini himn izpričan »uraden« postopek, med katerim pride do dokaj tipične izmenjave: na eni strani (junaško) mučeniško kljubovanje, na drugi pa pravni formalizem rimskega dostojanstvenika, ki pre-raste, ko ga mučenec razkrinka kot oportunist, v tiranstvo in mučenje. Razvije se, kakor smo že omenili, vzorec: bodočega mučenca privedejo pred dostojanstvenika z zahtevo, da spoštuje poganske postave, čemur se mučenec upre, da ga naposled mučijo do smrti. Rimski dostojanstvenik je pogosto deležen skoraj identične karakterizacije, ki namiguje na podivjano, skoraj zmešano (*turbidus*) naravo: Fruktuoza odvedejo pred »okrutnega, divjega, prevzetnega, prostaškega« (Pe. 6, 35: *atrox turbidus insolens profanus*) sodnika, ki vztraja pri spoštovanju »demonjskih žrtvenikov« (*aras daemonicas coli iubebat*); Lovrencu grozi »prefekt /.../ divjega pogleda« (2, 82–84: *praefectus horrescit stupens, conversus in Laurentium oculisque turbatis minax*); ob Evlalijinih besedah pretor »pobesni« (Pe. 3, 96–97: *talibus excitus in furias / praetor ...*). In tako naprej. Mučenec se ves čas junško drži in celoten proces spremeni v epski spopad, iz katerega v smrti izide kot zmagovalec. Njegov ali njen upor je ves čas dosleden in neomajen, povsem samozavesten, v trenutkih najhujših muk pa postane že malodane sarkastičen: Evlalijin nagovor rablju, naj jo le muči, saj »zlahka potolčeš to krhko reč« (Pe. 3, 93: *solvere rem fragilem facile est*), ima vedenjske vzporednice v drugih primerih, morda najslavneje v besedah sv. Lovrenca, ki je kakor za šalo (*ludibundus*) izrekel, ko je smrtne muke trpel na žerjavici, besede:

Obrni vendar mi telo:
na tej sem strani ves pečen.
Poskusi in presodi, kaj
opraviš je tvoj bog Vulkan.
(Pe. 2, 401–404)¹⁷

¹⁵ *Quam cuperem tamen ante necem,
si potis est, reuocare tuam,
torva puellula, nequitiam!
respice, gaudia quanta metas,
quae tibi fert genialis honor!*

¹⁶ Prim. Pe. 2, 63: *blande et quiete efflagito*; v primeru sv. Kvirina gl. njegov pasijon pri Ruinar 1713, 499.

¹⁷ *Conuerte partem corporis*

Čeprav ponižan in izmučen, mučenec ni premagan: ravno nasprotno, njegova ali njena čustvena zbranost je v posmeh prefektovi zmedenosti in razburjenju.

Šele po strahotnem mučenju sledi odrešilna smrt – *mors lucrum* –, katere del je zadnji akt kljubovanja, ki je obenem kristomorfni čudež in kot tak pogoj za zadnji topos *de conversione*. Lovrenc v zadnjih trenutkih pred smrtjo »izdahne« (*congemesceus*) molitev za »Romulovo mesto«; Evlalija »z veseljem šteje številne vbode« (*quam iuvat hos apices legere*); Vincencij, ki je deležen podobnih muk kot Evlalija – telo mu trgajo z jeklenimi kavlji –, se mučiteljem smeje v obraz (*Pe. 5, 117: ridebat haec miles dei*), ker pri delu niso dovolj temeljiti; Kvirin, ki mu okrog vratu privežejo mlinski kamen, noče in noče potoniti, voda si ga ne drzne vzeti (*7, 48–50: nec substrata profunditas / saxoque et laqueo et viro / audet sponte dehisce*); Roman, ki mu po dolgem mučenju (tudi sicer je himna s 1140 verzi najdaljša) nazadnje odrežejo še jezik, junaštvo izpriča s sposobnostjo, da kljub krvavemu aktu mučenja, ki ga obsodi na tišino, še vedno na dolgo in široko govori (*10, 561: martyr fluentem fatur inter sanguinem*) proti poganskim liturgijam.

V nekaterih himnah pa naletimo še na en vzorčno prisoten, bolj ali manj eksplicitno izražen antitetični motiv, in sicer *teme* in *luči*, ki poleg že omenjenih stilističnih aluzij na poganske pesnike morda najjasneje deluje kot biblični hipertekst.¹⁸ Če se smemo vnovič vrniti k Evlalijini himni, najdemo ta motiv razvezan znotraj *tractatio* v ‚podpoglavju‘ *spiritus sacer* v kiticah od 41. do 60. verza, v katerih je motiv teme podkrepljen še z bibličnim momentom potovanja po negotovih brezpotjih (*iter per invia*):

Ona pa niti hip za ne strpi,
njej omahljivost je zoprna reč.
Kradoma noč izkoristi za beg,
čvrsti begunka odklene zapah,
že se poda na osamljeno pot.

Stopa in vsak je korak krvaveč,
trnovi grmi ji križajo pot,
toda varuje jo angelski zbor;
resda je gluha in temna noč,
njej pa je vendar svetloba vodnik.

Tudi očake vodila je luč.
Pot jim je kazal žarek svetāl,
prav kakor bakla bleščeča je noč
mračno razparal, pokazal jim, kda,
ko skoz puščavo so merili pot.

satis crematam iugiter
et fac periculum, quid tuus
Vulcanus ardens egerit.

¹⁸ Himne je seveda mogoče ali predvsem *treba* brati v različnih kontekstih; če odmislimo neposredni pesniški učinek, jih lahko najprej razumemo kot dokument duhovne podobe poznega 4. oziroma zgodnjega 5. stoletja (Roberts 1993, 5), obenem pa tudi kot zgodovinsko pričevanje.

Prav tako deklica vestna je pot
 merila v noči, a zanjo je dan
 svetil, da ne bi udúšil je mrak,
 vtem ko iz Egipta jo vodil je beg,
 z njim si utrla med zvezde je pot,
 (Pe. 3, 41–60)¹⁹

Motiv teme in luči, v katerem v Evlalijinem primeru odmeva svetopisemska epizoda iz druge Mojzesove knjige,²⁰ najdemo v Lovrenčevem primeru napol ekspliciran v verzih 361–380: »njemu je obraz žarel od dostojanstva /.../ a slepota nevernikov – noč jim zakriva pod črno tuniko obraz – jim ne dovoli videti te svetlobe« (*illi os decore splenduit /.../ ast inpiorum caecitas, / os oblitum noctis situ / nigrante sub velamine / obducta clarum non videt*), še veliko jasneje pa v himni za Vincencija, ki ga po surovem mučenju vržejo v temnico, posejano z ostrimi črepinjami (Pe. 5, 257–268): »Mučilna orodja je zvijačno zasnoval (sc. pretor, op. prev.), a Kristus je razblinil Belcebubove zamisli. *Slepoto temnice je namreč razsvetlila bleščeča svetloba*, okovje se razleti in klada se razpre ...« (5, 265–272: *Haec ille versutus vafra / meditatus arte struxerat, / sed Belzebulis callida / commenta Christus destruit. / Nam carceralis caecitas / splendore lucis fulgurat / duplexque morsus stipitis / ruptis cavernis dissilit.*) V himni za sv. Romana je motiv subtilno nakazan v njegovem čudodelnem govoru (10, 591–595), zelo eksplicitno pa spet razvit v himni za sv. Hipolita (11, 153–170), v kateri je sončna luč, ki prodira v temne globine votline (*sic datur absentis per subterranea solis / cernere fulgorem luminibusque frui*), glavni razlog za pokop svetnikovega telesa prav poleg oltarja, posvečenega Bogu (*talibus Hippolyti corpus mandatur opertis, / propter ubi adposita est ara dicata deo*).

¹⁹ *Illa perosa quietis opera
 degeneri tolerare mora
 nocte fores sine teste movet
 saepaque claustra fugax aperit,
 inde per invia carpit iter.*

*Ingreditur pedibus laceris
 per loca senta situ et vepribus
 angelico comitata choro
 et, licet horrida nox sileat,
 lucis habet tamen illa ducem.*

*Sic habuit generosa patrum
 turba columniferum radium,
 scindere qui tenebrosa potens
 nocte viam face perspicua
 praestitit intereunte chao.*

*Non aliter pia uirgo uiam
 nocte secuta diem meruit
 nec tenebris adopena fuit,
 regna Canopica cum fugeret
 et supra astra pararet iter.*

²⁰ 2 Mz 13,21: »Gospod pa je hodil pred njimi podnevi v oblačnem stebru, da jih je vodil po poti, in ponoči v ognjenem stebru, da jim je svetil in so lahko hodili podnevi in ponoči.«

V Nežinem pasijonu je dihotomija teme in luči umeščena že v akt njenega vstajenja po smrti, ko se njena duša že dviga v nebo: »in zre svet pod svojimi nogami, z višine opazuje temine pod seboj, smeji se soncu v njegovi krožnici.« (14, 95–97: *miratur orbem sub pedibus situm, / spectat tenebras ardua subditas / ridetque, solis quod rota circuit ...*)²¹

In loco epilogi

Prudencijeva obravnava Nežinega trpljenja, kljubovanja in smrti je izjemno suggestivna in na neki način – podobno kot v Evlalijinem primeru – skoraj bolj kakor druge himne simbolizira prepad med Kristusovim vojakom in njegovimi mučitelji.

V tem pogledu Evlalija in še posebej Neža izstopata:²² njuno pripoved uvede poudarek *nedolžnosti* (Evlalija je v tretjem, Neža pa v četrtem verzu svoje himne označena kot (*sacra*) *virgo*), ki postane resnično očiten prav s pomočjo tekstualnih vzorcev, o katerih govorimo. Zbližanje Nežine himne z elegijo kot formo erotične poezije – o tem več spodaj – bi se zdelo malodane pritične narave, če nam ne bi bila v pomoč naša shema. Erotična govorica Nežinega sprejemanja smrtne kazni, ki jo bomo razvezali v nadaljevanju, je umeščena v poudarjen kontekst kljubovanja kot odgovor na sodnikovo vulgarno predpisano kazen: »›če res zlahka,‹ pravi, prenese mučno kazen in ji življenje ne pomeni nič, pa ji vendar nekaj pomeni dar deviškosti. ›Vtaknimo jo v javno hišo,‹ če ne položi glave na oltar in prosi odpuščanja deviško Minervo, ki jo – sama devica – zaničuje.« (Pe. 14, 21–28: »*si facile est, ait, / »poenam subactis ferre doloribus / et vita vilis spernitur, at pudor / carus dicatae virginitatis est. / hanc in lupanar trudere publicum / certum est, ad aram ni caput applicat / ac de Minerva iam veniam rogat, / quam virgo pergit temnere virginem.*») Prisotni so vsi vzorci iz poprejšnjih himn: sodnik – krut tiran (*trux tyrannus*) – je sprva prijazen (14, 15–16: *temptata multis nam prius artibus, / nunc ore blandi iudicis inlice*²³), nato grozi z mučenjem (*nunc saevientis carnificis minis*), Neža pa kljubuje (*stabat feroci robore pertinax*).

Vrhunec Nežine mučne kazni je pravzaprav njena provokacija: ko prva kazen – ponižanje na sramotilnem stebru – ne učinkuje, jo sodnik obsodi na smrt z obgla-

²¹ Smiselno se je sicer vprašati, koliko je motiv teme in svetlobe izvirna pesniška intervencija in koliko je v tem motivu vpliva predhodnih lokalnih kultov, ki so pesniku služili kot predloga, oziroma starejših pasijonskih besedil, če so obstajala. V primeru himne za svetega Kvirina namreč Prudencij motiva teme in luči ne tematizira, medtem ko je v Kvirinovem pasijonu (Pobežin 2019, 104; 106) podrobno razvezan: »Sredi noči se je iz celice razlila slepeča svetloba. Ko jo je ječar Marcel opazil, je odklenil vrata in padel pred noge blaženemu Kvirinu ter v solzah dejal: ›Moli zame k Bogu, kajti verjamem le v tistega boga, v katerega verjameš tudi ti.‹ Blaženi škof ga je na vse pretege bodril in ga v imenu našega Gospoda Jezusa Kristusa krstil.« (Media autem nocte apparuit splendor magnus in carcere. quem cum vidisset Marcellus custos personarum, aperuit carcerem, et prostravit se ad pedes beati Quirini episcopi, dicens cum lacrymis: Ora pro me Dominum, quia credo non esse alium deum, nisi quem tu colis. Multum autem hortatus est eum beatus Episcopus, et consignavit eum in nomine Domini nostri Jesu Christi) (Ruinart 1713, 499).

²² O posebnih oblikah prizadejane bolečine ženskim mučenkam gl. Clarke 2021.

²³ Gl. op. 16.

vljenjem. Neža se rablja tako rekoč razveseli z govorico, ki se na videz spogleduje z besednjakom erotične elegije:

Vesela sem, da raje tak je tu:
 brezumen, blazen, nor in z mečem,
 kot da prišel bi kak mehak in mlačen,
 mehkužen deček, od pomad dišeč,
 ki bi mi uničil čast in pogubil.
 Ta ljubimec, ta, priznam, mi ugaja.
 Naproti stečem, ko bo navalil,
 ne bom odrekla vročih mu želja.
 Jekleno ost vso med prsi vzamem,
 vso silo meča naj v nedra mi zadre.
 (Pe. 14, 69–78)²⁴

Oglavljenje, ki sledi, je antiklimaks: rabelj ji z enim udarcem odseka glavo, da deklica niti ne začuti bolečine (Pe. 14, 89–90: *uno sub ictu nam caput amputat; sensum doloris mors cita praevenit*). V tem smislu je tudi odlomek, nabit z erotičnimi aluzijami, v bistvu anti-erotičen; spogledovanje z erotično elegijo brez dvoma ni naključno (Tsartsidis 2020; Uden 2009), a ima tu globljo vlogo, ki postane tem očitnejša, če ga beremo v tesni povezavi z epizodo na trgu, ko *edinega* moškega, ki si Nežo drzne ogledovati na lasciven način, udari strela.

Potok krvi, v katerem se mučenki okopata, ju ne umije njunih grehov, pač pa ju reši hujše usode. To je spoznanje, ki izhaja iz opisanih vzorcev tudi v vseh drugih primerih, ko svetniki *radi* gredo v smrt (Stroumsa 2008, 149; Stabriša 1998/99): smrt ni kazen, kazen in prekletstvo bi bilo popuščanje skušnjavi, ki jo simbolizira tema in pooseblja Belcebub v peti himni (5, 267). V tem smislu nas vzorci kljubovanja, teme in luči napotujejo na sklep o zmagi dobrega nad zlim, luči nad temo, miru nad vznemirjenjem, svetega prepričanja nad črkobralskim oportunizmom. Mučenec *premaga* svoje mučitelje, kar je v Nežini himni tudi izpostavljeno, ko sodnik obupan prizna: »poražen sem« (14, 64–65: »*vincor*,« *ait gemens*); mučenje in smrt sta del tega poraza in mučenčeve zmage (*mors lucrum*).

Vloga kljubovanja in trpljenja je ključna. Dejanje mučenčeve oziroma mučenkine smrti je odrešilno in očiščevalno obenem (Petruccione 1995, 248), pri čemer je *način* smrti sekundarnega pomena.²⁵ Neža in Evlalija lahko šele po junaški smr-

²⁴ *Exulto talis quod potius venit
 vesanus, atrox, turbidus armiger,
 quam si veniret languidus ac tener
 mollisque ephebus tinctus aromate,
 qui me pudoris funere perderet.
 hic, hic amator iam, fateor, placet
 ibo inruentis gressibus obviam,
 nec demorabor vota calentia
 ferrum in papillas omne recepero
 pectusque ad imum vim gladii traham.*

²⁵ *Pe. 7, 16–20: nil refert, vitreo aequore / an de flumine sanguinis / tingat passio martyrem, / aequae gloria provenit / fluctu quolibet uvida.*

ti vnovič postaneta, kar sta bili pred začetkom svoje agonije, namreč simbol in vizija otroške nedolžnosti, ki jo na ganljiv način ujamejo povsem nasprotno izražena, otroško nedolžna čustva, ko se Nežina duša že vzpenja v nebo in gleda stvarstvo okrog sebe podobno, kot otrok gleda igrače v otroški sobi:

*Izviije zdaj se duša iz telesa,
svobodna gre v nebo in vse krog nje
po beli stezi gre za njo zbor angelov.
Pod njenimi nogami, glej, ta čuden svet,
pa vsa mračnina, daleč že za njo,
smeje se gleda sončno oblo
in svet, ki se vrti in kroži ...
(Pe. 14, 91–99)²⁶*

Kratika

Pe. – Prudentius 1953 [*Peristephanon*].

Reference

- Barnes, Timothy David. 1981. *Constantine and Eusebius*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Berger, Roger, in Annette Brasseur. 2004. *Les séquences de Sainte Eulalie*. Ženeva: Librairie Droz.
- Butler, Alban. 1990. *Lives of the Saints*. London: Burns & Oates.
- Clarke, Jacqueline. 2021. Female Pain in Prudentius' *Peristephanon*. *The Classical Quarterly* 71, št. 1:386–401. <https://doi.org/10.1017/s0009838821000252>
- Conte, Gian Biagio. 2010. *Zgodovina latinske književnosti*. Ljubljana: Modrijan.
- Cunningham, Maurice P. 1976. Contexts of Prudentius' Poems. *Classical Philology* 71, št. 1:56–66. <https://doi.org/10.1086/366233>
- de Sainte Croix, Geoffrey E. M. 1954. Aspects of the 'Great' Persecution. *The Harvard Theological Review* 47, št. 2:75–113. <https://doi.org/10.1017/s0017816000027504>
- Dimundo, Rosalba. 2018. The Motif of Verberare Puellam in Latin Elegiac Poetry. V: Maria Cristina Pimentel in Nuno Simões Rodrigues, ur. *Violence in the Ancient and Medieval Worlds*, 117–38. Leuven: Peeters Publishers.
- Döpp, Siegmund. 1988. Vergilische Elemente in Prudentius' *Contra Symmachum*. *Hermes* 116, št. 3:337–342.
- Haliczer, Stephen. 2002. *Between Exaltation and Infamy: Female Mystics in the Golden Age of Spain*. Oxford: Oxford University Press.
- Hershkowitz, Paula. 2017. *Prudentius, Spain, and Late Antique Christianity: Poetry, Visual Culture, and the Cult of Martyrs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hozeski, Bruce W. 1982. Parallel Patterns in Prudentius' *Psychomachia* and Hildegard of Bingen's *Ordo Virtutum*. *14th Century English Mystics Newsletter* 8, št. 1:8–20.
- Kyle, Donald G. 2001 *Spectacles of Death in Ancient Rome*. London: Routledge.

²⁶ *exutus inde spiritus emicat
liberque in auras exilit. angeli
saepserunt euntem tramite candido.
miratur orbem sub pedibus situm,
spectat tenebras ardua subditas
ridetque solis quod rota circuit,
quod mundus omnis volvit et implicat ...*

- Malamud, Martha A.** 1989. *Poetics of Transformation: Prudentius and Classical Mythology*. Ithaca: Cornell University Press, Year.
- Palmer, Ann Marie.** 1989. *Prudentius on the Martyrs*. Oxford: Oxford University Press.
- Pelttari, Aaron.** 2019. The reader and the resurrection in Prudentius. *The Journal of Roman Studies* 109:205–239. <https://doi.org/10.1017/s0075435819000893>
- Petrucione, John.** 1995. The Martyr Death as Sacrifice: Prudentius, *Peristephanon* 4.9–72. *Vigiliae Christianae* 49, št. 3:245–257. <https://doi.org/10.2307/1584197>
- Pobežin, Gregor.** 2019. Martyrology, a (pseudo-) historical source: the case of Prudentius' Hymn in Honour of the Martyr Quirinus. V: Adriana Grzelak-Krzymianowska in Maria Judyta Woźniak, ur. *Rzym a Półwysep Iberyjski: różnorodność relacji od starożytności po współczesność*, 101–116. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Potter, David.** 2015. Measuring the Power of the Roman Empire. V: Sanne Roald Dijkstra in Daniëlle Slootjes van Poppel, ur. *East and West in the Roman Empire of the Fourth Century*, 26–48. Leiden: Brill.
- Prudentius Clemens, Aurelius.** 1953. *Prudentius*. Zv. 2. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pucci, Joseph.** 1991. Prudentius, Readings of Horace in the *Cathermerion*. *Latomus* 50, št. 3:677–690.
- Raby, Frederic James Edward.** 1953. *A History of Christian Latin Poetry: From the Beginnings to the Close of the Middle Ages*. Oxford: Clarendon Press.
- Reames, Sherry L.** 1985. *The Legenda aurea: A Reexamination of Its Paradoxical History*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Riess, Werner, in Garrett G. Fagan, ur.** 2016. *The Topography of Violence in the Greco-Roman World*. Ann Arbor: University of Michigan Press
- Roberts, Michael.** 1993. *Poetry and the Cult of the Martyrs: the Liber Peristephanon of Prudentius*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Ross, Jill.** 1995. Dynamic Writing and Martyrs' Bodies in Prudentius' *Peristephanon*. *Journal of Early Christian Studies* 3, št. 3:325–355. <https://doi.org/10.1353/earl.0.0072>
- Ruinart, Thierry.** 1713. *Acta primorum martyrum sincera et selecta ex libris cum editis, tum manuscriptis collecta, eruta vel emendata, notisque & observationibus illustrata*. Amsterdam: Off. Wetsteniana.
- Schlosser, Marianne.** 2001. Agnes. V: Manfred Heim, ur. *Theologen, Ketzer, Heilige*. München: Beck.
- Špelič, Miran.** 1997. *Zgodnjekršćanska latinska poezija*. Ljubljana: Mihelač.
- Stabriła, Stanisław.** 1998/99. The Concept of Martyrdom in Prudentius' *Peristephanon*. *Analecta Cracoviensia* 30/31:561–569.
- Stroumsa, Guy G.** 2008. Sacrifice and Martyrdom in the Roman Empire. *Archivio di Filosofia* 76, št. 1/2:145–154.
- Tsartsidis, Thomas.** 2020. Prudentius' Agnes and the Elegiac puella: Generic Interactions in Late Antique Christian Poetry. *Mnemosyne* 74:1034–1054. <https://doi.org/10.1163/1568525x-bja10011>
- Uden, James.** 2009. The Elegiac 'Puella' as Virgin Martyr. *Transactions of the American Philological Association* 139, št. 1:207–22. <https://doi.org/10.1353/apa.0.0023>
- von Albrecht, Michael.** 1997. *Geschichte der Römischen Literatur*. Zv. 2. München: DTV.
- Witke, Charles.** 1968. Prudentius and the Tradition of Latin Poetry. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 99:509–525. <https://doi.org/10.2307/2935860>
- Witzke, Serena S.** 2016. Violence against Women in Ancient Rome: Ideology versus Reality. V: Werner Riess in Garrett G. Fagan, ur. *The Topography of Violence in the Greco-Roman World*, 248–274. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 84 (2024) 3, 619—632

Besedilo prejeto/Received:09/2024; sprejeto/Accepted:11/2024

UDK/UDC: 27-242-534.3

DOI: 10.34291/BV2024/03/Zajc

© 2024 Zajc, CC BY 4.0

Neža Zajc

Sveti Maksim Grk (Mihail Trivolis, Arta, ok. 1469–Maksim **Grek, Moskva, 1556) in njegov molitveni nagovor Matere Božje²⁷**

Saint Maximos the Greek (Mikhail Trivolis, Arta, c. 1469 – St. Maximus the Greek, Moscow, 1556) and His Prayerful Address to the Mother of God

Povzetek: Prispevek obravnava znanje, razmerje in odnos sv. Maksima Grka do Matere Božje na osnovi njegove „Molitve k Božji Materi“. Natančna literarno-teološka analiza (na osnovi kritičnega branja rokopisnih izvirnikov) vključuje podrobno in sugestivno, komparativistično zasnovano bizantinsko-patristično in liturgično tradicijo. Ponujen je tudi delni vpogled v nekatere druge za to temo relevantne Maksimove spise, ki skupaj z obravnavano molitvijo pripomorejo k preciznejšemu razumevanju njegovega odnosa do Božje Matere. Ključnega pomena je njegova poglobljena recepcija svetopisemskega sporočila Stare in Nove zaveze. Skrb za (tolažbo in očiščenje) duš vseh vernikov, ki je lahko izražena zgolj s posredniško molitveno vlogo Marije, je ob upoštevanju bralca (vernika, meniha) v središču pozornosti prispevka. Analiza lahko bistveno prispeva k rekonstrukciji evhologije Maksima Grka, ki je tesno spojena z njegovo meniško izkušnjo v samostanu Vatopaidi na sveti gori Atos. Njegova molitvena praksa – skupaj z bizantinskim izročilom – je namreč izvirala iz njegove meniške samoidentifikacije.

Ključne besede: Maksim Grk, molitev, molitvena praksa, evhologija, Stara zaveza, biblično sporočilo

Abstract: This paper examines the knowledge, relationship and outlook of St Maximus the Greek towards the Mother of God on the basis of his “Prayer to the Mother of God”. A comprehensive literary and theological analysis, based on a critical reading of the original manuscripts, encompasses a detailed and su-

²⁷ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega projekta J6-50212 („Moč čustev in status ženskih likov v različnih literarnih žanrih Stare zaveze“), ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS), ter programa Inštituta za kulturno zgodovino ZRC SAZU z naslovom „(Nova) kulturna zgodovina intelektualne dediščine. Slovenski historični prostor v evropskem kontekstu, P6-0440“, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

ggestive comparison of the Byzantine patristic and liturgical traditions. Furthermore, insight is provided into select additional writings of Maximus relevant to the topic, which, in conjunction with the aforementioned prayer, facilitate a more precise understanding of his relationship to the Mother of God. It is also crucial to consider his profound reception of the biblical message as presented in both the Old and New Testaments. The author's primary concern is the consolation and purification of the souls of all believers, which can only be achieved through the prayerful intercession of Mary. The text is addressed to the reader, who is presumed to be a believer or a monk. In this way, the contribution constitutes an essential element in the reconstruction of Maximus the Greek's euchology, which cannot be separated from his monastic experience in the Monastery of Vatopaidi on the Holy Mount Athos. Indeed, his prayer practice, together with the Byzantine tradition, originated in his monastic self-identification.

Keywords: Maximos the Greek, prayer, prayer practice, euchology, Old Testament, biblical message

1. Uvod

Mihail Trivolis, rojen v grškem mestecu Arta (Epir), je v letih 1492–1503 doživel renesančno humanistično izkušnjo v Severni Italiji, postal profesionalni prepisovalec rokopisnih knjig (z intenzivnim filološkim, tekstnokritičnim in prevajalskim delom na osnovi grških rokopisov, prinesenih iz Grčije, še zlasti od padca Konstantinopla leta 1453), vključenih v tiskarsko dejavnost Alda Manuzia. Okoli leta 1503 se je duhovno razočaran iz Italije vrnil v rodno Grčijo, kjer je na sveti gori Atos leta 1506 vstopil v samostan Vatoped (Vatopaidi), sprejel posvečenje in postal menih Maksim.

V atoškem obdobju je v njegovih spisih mogoče spremljati vztrajno molitveno češčenje Božje Matere (gr. Theotokos),²⁸ ki ga je gojil vse do smrti. To se odraža v Njej posvečenih spisih in v nekaterih drugih zaključkih besedil. Omeniti velja tudi poseben preplet nagovora Njej skupaj z opevanjem Boga Očeta, Sina Božjega in Svete Trojice v njegovi ultimativno apologetski molitvi z naslovom „Kanon molitveni k Božanskemu Parakletu“. Napisal je tudi daljšo „Molitev k Najčistejši Božji Materi (in delno tudi o vzrokih Gospodovega trpljenja)“,²⁹ ki bo v tem prispevku obravnavana podrobneje. Maksimovo recepcijo pričujočnosti Svete Matere Božje je izrazito nadgradil njegov spis *Proti žaljivcem Božje Matere*, v katerem se avtorjeva drža nujnosti Njenega čaščenja kaže kot utemeljitev teološke premise med- in onkrajbiblične (a ne apokrifne) resničnosti.

Z Atosa je z nekdanjim konstantinopelskim patriarhom Nifontom II. večkrat po- toval na pravoslavne misije v dežele, ki so sicer veljale za krščansko usmerjene,

²⁸ Za več o njegovem čaščenju Božje Matere gl. Zajc 2019, 399–429.

²⁹ V nadaljevanju bo imenovana brez podnaslova: Molitev k Božji Materi.

vendar še ne povsem pravoslavne (Ohrid, Makedonija, Bolgarija, Moldo-Vlahija). Leta 1516 se je moral odzvati na prošnjo ruskega velikega kneza Vasilija III., da bi s Svete gore poslali prevajalca in redaktorja svetih knjig. Leta 1518 je prispel v Moskovsko Rusijo, kjer so ga poimenovali Maksim Grek. Takoj je začel uresničevati svojo nalogo pregledovanja rokopisov in prevajanja – večinoma liturgičnih in hagiografskih besedil.

V Rusiji je bil zaradi medkulturnih izkušenj in bogatega znanja predvsem gramatike, filozofije in pravoslavne (bizantinske) teologije sprva zelo priljubljen in s svojim mnenjem vpliven tako v cerkvenih kot v dvornih krogih. Leta 1525 pa so ga nenadoma obtožili napak pri prevajanju, ki so bile razglašene za krivoverske (zaradi njegovega prevoda glagolskih oblik za Božjega Sina v osnovnem krščanskem veroizpovednem obrazcu *Credo*).³⁰ Zgodil se je neupravičen, montiran proces sojenja na posebej sklicanem cerkvenem zboru proti njemu. Obsodili so ga na večletno najstrožjo kazen. V zaporu loasofovskega samostana ni smel ne pisati ne brati ne s kom govoriti, najhuje za pravoslavnega meniha pa je bilo, da so mu prepovedali vstop v cerkev in odvzeli pravico do prejemanja svetega obhajila (evharistije). Na cerkvenem zboru leta 1531 so bile obtožbe proti njemu obnovljene. Tokrat so ga med drugim obtožili (Sinitsyna 1977, 129–132) domnevnega napačnega razumevanja (obtožba heretičnih napak) – ponovno zaradi jezikovnih razhajanj med razumevanjem določenih prevedenih izrazov v njegovem prevodu *Življenja Svete Matere Božje*³¹ iz zbirke hagiografij v *Menologionu* Simeona Metafrasta Logoteta (Latyšev 1912, 347–383), ki ga je prevedel že leta 1521 (Sinitsyna 1977, 65, op. 20). Po tem sodnem procesu so ga preselili v celico samostana Otroč-Tver. Kazen so nekoliko ublažili in mu dovolili pisati. Leta 1536 je začel spet intenzivno pisati in zbirati svoje spise. Ohranjene so tri najbolj znane zbirke njegovih besedil (gl. Sinitsyna 1977, 223–294), ki jih je kot avtor skrbno popravljal. Šele leta 1552 je bil po premestitvi v samostan Lavro Trojice Sergeja delno osvobojen. Čeprav je bil še za časa življenja kljub represiji cenjen in čaščen, ga je ruska pravoslavna cerkev uradno kanonizirala šele leta 1988 – tj. 432 let po smrti (1556).³²

2. „Molitev k Božji Materi“³³

V tej molitvi se najjasneje uresničuje spokorniška drža, skozi katero Maksim Grk z osebnim nagovorom (z jezikovnim vzorcem „jaz – ti“) izraža svojo zavest o člo-

³⁰ Jedro polemike je bila Maksimova raba določenih starocerkvenoslovanskih oblik (perfekt – aorist). A Maksim je tedaj s pomočjo ruskih prevajalcev prevajal prek latinščine: pri taki rabi je vztrajal do konca svojega življenja, saj je aorist uporabljal v teološko-vsebinskem odnosu do Svete Trojice, perfekt pa mu je omogočal neposredni osebni nagovor v razmerju do Boga-Sina (več o tem v Zajc 2016, 375–382).

³¹ Hagiografska zbirka Simeona Metafrasta, Sankt Peterburg, RNB, mss. Gr. Sof. 1498. I. 119–160.

³² Več o njegovi biografiji: Denissoff 1943; Sinitsyna 1977; Sinitsyna 2008; Zajc 2015.

³³ Čeprav kritična izdaja (Maksim Grk 2014, 59–63) obstaja, vsebuje določene jezikovne prilagoditve, zato je naš metodološki pristop (že dve desetletji) vedno osredotočen na proučevanje rokopisov, ki so nastali še za časa Maksimovega življenja. Tako bo tudi v tem prispevku – seveda v primerjavi s kritično izdajo. Vsi rokopisi, uporabljeni v tem prispevku, so natančneje opredeljeni v seznamu referenc.

veški (lastni) šibkosti, neposlušnosti (nepokornosti) in nezmožnosti spokorjenja v nasprotju z veličino Božje narave; to lahko v molitvi dosega le presveta Božja Mati. S tem odstira razumevanje Božjih skrivnosti. Tudi svoj odpor do zla Maksim navezuje predvsem na človeško neobčutljivost in okamenelost duše.

Maksim molitev začenja z neposrednim prvoosebnim nagovorom; z značilnim izrazom klanjanja Božji Materi (»vseopevana«) zavestno vzpostavlja vzdušje zahvalnih bogoslužnih pesmi, posvečenih Njej. Takoj zatem v osebni dikciji izpostavlja osrednjo temo te molitve – čistost, ki ostaja ljudem nedosegljiva:

»K Tebi, ki presegaš netelesnih in božanskih nazivov nesnovno čistost, molim, Vseopevana, da podlo mojo dušo očistiš od izkrivljenih pomislekov, hudobnih navad. /.../ S tem te moledujem, Najčistejša, ne spreglej mene, ubožno utapljajočega se, in izmij z mene smrad zla z blagim vonjem kadila mire ob molitvah Tvojih. In z najslajšo svetlobo božanske ljubezni razsvetli vso temo dušo moje, in strah, ki naj prebiva vedno do konca, z uzdo zadržuj in z njo obvladuj telo znotraj meja čistosti, da mi bo dovoljeno moliti vedno k Odrašeniku, večno bivajočemu in Edinemu po naravi čistemu. Ker sem Ga neupravičeno razjezil in sem živel nerazumno, podobno živini ter vršil vsakršna grešna in gnusna dejanja. Nisem se bal ne Njegove sodbe ne neugasljivega ognja, ne trde teme ne glodajočega črva ne strašnega škrtanja z zobmi, ampak sem podivjan kakor konj ugriznil v uzdo, nato pa odskočil daleč stran.« (Pariz, Bibliotheque Nationale, Mss. Slave 123, 155v.)³⁴

Liturgične realije (kadilo, mira: »z blagim vonjem kadila mire ob molitvah Tvojih«), vključene v molitev, pričajo o njegovem (biografsko razložljivem) podoživljanju bogoslužja, s čimer se v njegovi notranjosti neposredno poraja metaforično videnje vernikovega osebnega sveta. Opisano bi lahko odražalo tudi avtorjevo poznavanje³⁵ *Mistagogije* sv. Maksima Spoznavalca, v kateri je cerkveni oče s samorefleksijo o cerkveni realnosti komentiral Božansko liturgijo in razvil žanr t. i. liturgične teorije (Bornert 1966, 90). Vendar pa pogled Maksima Grka obsega izključno osebno notranje zrenje (po spominu, mnemotično) nekaterih atributov liturgičnega akta, ne pa cerkvenega prostora kot celote kakor pri Maksimu Spoznavalcu. Tako se pretanjeno izgrajujejo stopinje (trenutki) molitve, ki so za iskrenost kesanja neizogibne. Obenem se s tem že izraža notranji boj proti človeški slabosti, zlu in dvomljivosti (1 Pet 3,3–12).

V hipu zavedanja svetlobe v njegovo dušo prodre misel o ljubezni (z njo se začne notranji proces očiščevanja),³⁶ ki jo Maksim poimenuje s pridevnikom »božanska«. Hkrati s pozitivno kontemplativno mislijo oksimoronsko nastopi strah Božji (pred Bogom), izražen z metaforo (strah – uzda). Šele zatem se odpre tematiziranje niza interpretativnih podob, ki ponazarjajo odsotnost strahu pred Bogom (pri-

³⁴ Vsi rokopisi, označeni Mss., so natančneje opredeljeni v seznamu referenc (primarna literatura).

³⁵ Ena prvih literarno-liturgičnih molitvenih tematizacij je v *Homiliji o Oznanjenju* Abrahama iz Efeza (Jugie 1973, 434).

³⁶ Prim. tudi pri Gregorju iz Nise (Blowers 1992, 165, op.3).

merjava z živino; podobe glodajočega črva, škripanja z zobmi) in se stopnjujejo v apokaliptično sliko groze, brezizhodnega trpljenja (poslednja sodba, podobe pekla³⁷ v obliki »neugasljivega ognja« in »trde teme« [Raz 6,7]).

Tako se poraja osnova za strukturo osrednje razširjene metafore, ki jo Maksim uporabi na začetku svoje misli (uzda – strah) in jo literarno razveže v podobi podivjanega konja, ki ugrizne v uzdo in predstavlja drugi del uresničevanja te metafore. V procesu spokorniške molitve je ob kesanju neprestano prisotno zavedanje o grešnosti – tudi zaradi Kristusove smrti (Dobrega Pastirja): »Oh, le ne tega meni. Dobrega Pastirja in mojega Gospoda, ki mu ni bilo žal Svoje duše in jo je nečastni smrti predal in nečastne muke pretrpel človekoljubno, da se jaz rešim muk trpljenja, ki me oklepajo.« (Raz 6,7)

Zatem se osredotoči na zamisljivost Matere Božje, kar ponazarja s podobo otrok,³⁸ ki nemo sledijo svoji materi:

»Kakor nemi otroci³⁹ poslušajo materina navodila in z ljubeznijo in s strahom v njej prebivajo, tako je vseh Stvarnik in vsem Gospod, On ki je svetloba svetlobe in sonce sonca, On je rodil Boga-Besedo in določa⁴⁰ pravila življenja in smrti, pred Njega Previdnostjo/Pogledom trepeta Zemlja, morje v drgetu beži pred Njegovim Obličjem /.../ Njega si iz Sebe sprejela brezmadežno, o Najčistejša, da bi stare skušnjave⁴¹ svoje zavrgel in se osvobodil delovanja zlih sil.« (Pariz, Bibliotheque Nationale, Mss. Slave 123, 156r)

Prehajanje od Boga Očeta k Bogu Sinu ni naključno, temveč je v skladu s prvim nicejskim koncilom, kjer je bilo določeno, da je Sin Božji, ki je postal utelešeni Kristus, enake substance kot Bog Oče (*homousios*, ὁμοούσιος). Maksim je to še prilagodil osebnemu (na)govoru Božje Matere, ki jo razume kot obvezno dopolnilo Svete Trojice. To je uresničeval v svojem „Kanonu molitvenemu božanskemu Parakletu“. Kanon kaže na njegovo dobro poznavanje akatistične molitve, ki se mestoma odraža tudi v „Molitvi Materi Božji“, natančneje v citatu: »O, Prečista, da bi stare skušnjave svoje zavrgel in se osvobodil delovanja zlih sil.«⁴² Tako se postopoma ustvarja besednjak, ki ni sestavljen iz neposredno teoloških (tj. abstrahiranih, za vernike težje razumljivih) terminov, temveč iz antropološko osnovanih iz-

³⁷ Prim. Manuel II Paleolog, ki se v *Homiliji o Vnebovzetju* navezuje na pekel (Jugie 1973, 563).

³⁸ Sorodno je mogoče najti le pri sv. Janezu, škofu iz Soluna, v njegovi *Homiliji o Vnebovzetju*, kjer Marija evangelista Janeza nagovarja z besedami: »Janez, moj otrok« (Jugie 1974, 392).

³⁹ Maksim (vede ali nevede) doseže razkritje prvotnega, tj. etimološkega pomena slovanske besede otrok (tisti, ki ne zna govoriti/nima pravice do govora) Fran/Etimološki – vpogled: 20. 8. 2024, (Snoj 2005, 203).

⁴⁰ Dobesedno ,drži' od gr. *Pantokrator*.

⁴¹ To nato opredeljuje kot »stara helenistična čaščenja« (Pariz, Bibliotheque Nationale, Mss. Slave 123, 157r).

⁴² Zadnja sintagma je neposredno prevzeta iz prvega Kontakiona (IV. odmev) (Grande 1948, 35) – natanko tiste verzije Akatista, ki jo je Aldo Manuzio leta 1501 natisnil v Benetkah (*Poetas Christiani veteres*) (Grande 1948, 30). Pri tej izdaji je po vsej verjetnosti sodeloval tudi Maksim, ko je kot Mihail Trivolis delal v krogu Manuzijevih kaligrafov in kritičnih pregledovalcev grških besedil na podlagi rokopisnih izvirnikov.

razov, ki so človeku najbližje. Ti se uporabljajo za sprejemanje nove, nenadoma tudi bogoslovno utemeljene vsebine: Božja volja namreč od človeka zahteva poslušnost kot od sužnja in kot od otroka, kar Maksim slika s podobo matere in nemega otroka. Šele s takimi človeškimi (antropološkimi?) realijami je verniku omogočeno zaznavanje prvih znamenj Božje luči (»On, ki je svetloba svetlobe in sonce sonca«), ki razsvetljuje svet, življenje, pa tudi človekovo smrt (»in določa pravila življenju in smrti«).⁴³ Šele sedaj Maksim lahko preide h Kristusu – z mislijo, da je Njegovo trpljenje in žrtvovanje (prim. podnaslov molitve) tako v vernikovi zavesti kot tudi v molitveno-evangeljski resničnosti vedno evocirano hkrati z Njegovo človeškostjo in Njegovim človekoljubjem: »O, globina velikodušnosti Gospodovega človekoljubja do nas obsojenih /.../ suženj biti je dovolil, Gospod /.../ saj je vse suženjsko – razen zlobe – v človeški podobi človekoljubno sprejel in smrt voljno okusil kakor človek. Bil je vklenjen kakor suženj, obenem tudi razrešen od trpljenja in bil olepšan s svetlostjo prejšnjega netrpečega bivanja.« (Pariz, Bibliotheque Nationale, Mss. Slave 123, 156v–157r)

Če poskušamo prepoznati eksegetske podlage, lahko v Maksimovi molitvi opazimo naslednje ravni percepcije, podobne sv. Maksimu Spoznavalcu (ki je duhovno iniciacijo v misterij Božjih skrivnosti doumeval na tri načine): liturgično, kozmično in svetopisemsko. Podobno je mogoče zaslediti že pri sv. Gregorju iz Nise (Bornert 1966, 91, op. 7; Blowers 1992, 151). Maksim Grk v tej molitvi sprva premišljuje podobno kot oba prejšnja bizantinska cerkvena očeta. O (lastni) človeški naravi (ἁπλωθ ἡκισυφ) razmišlja z vključitvijo recipročne imanence razumskega in čutnega sveta, kar ustreza Platonovi delitvi na duhovno in intelektualno ter materialno in čutno, ki je bila za Gregorja iz Nise pomembna (Boersma 2013, 19–52). Maksimu Grku medtem tak simbolični razmislek molitev izmenično pomika naprej v izrazito globoko osebno spokorniško dikcijo. Doumevanje Božjih skrivnosti (ki jih pojmuje kot čudežno spremenitev darov med zakramentom svetega obhajila) je omogočeno le med liturgičnim udejstvovanjem. Maksimovo vzpostavljanje zanj nujne neprestane nasprotnosti med presežno svetlobo in blagim (zgolj Dobrim) žrtvovanjem za vernike je zoperstavljeno omadeževanosti vsakega človeka. S tem se ustvarja svojevrstno ritmično učinkovanje v prozno-poetičnem slogu, lastnem Maksimu Grku, ki pa je bilo znano že v bizantinski literaturi (denimo v ritmični prozi Gregorja Nazianskega in teoriji poučne retorike Maksimusa Planudesa (Vavilavitcharska 2013, 39; 33). Poleg tega je sorodno misel mogoče najti v *Homiliji o Oznanjenju* Nikolasa Kabasilasa (»Neomadeževana bila pomočnica Stvarniku /.../ Edina med vsemi bitji je Devica pomagala Bogu v manifestaciji Dobrega«; *In annunziazione* 3; Jugie 1974, 463). Podobnosti lahko najdemo tudi v najstarejših spisih (glagolitske) slovanske himnografije, zlasti ob sprejetju meniškega načina bivanja – kar je bilo seveda lastno tudi Maksimu Grku (Kostova 1991; Koycheva 2003); s tem se potrjuje njegovo znanje arhaičnih oblik v starocerkvenoslovanskih svetih besedilih. Svoje molitveno premišljevanje nadaljuje: »Blagoslavlajte verni, podli pa izginite, bolje, da ostrite vaš um. Z vero je vase sprejeta Božja skrivnost

⁴³ Navezava na pravoslavno razumljeno ekonomijo. Gl. v nadaljevanju.

in izgine sleherna zloba. In ne v umu porojeno, a z vero v nas. Niti z zvijačnimi zlimi duhovi,⁴⁴ ki dušo predajajo minljivosti /.../ kot so bila stara helenistična čaščenja.« (Pariz, Bibliotheque Nationale, Mss. Slave 123, 157r)

Poudarjeno je načelo krščanske vere (v nasprotju s helenističnimi verovanji) – razumevanje božanskih skrivnosti je pogojeno prav z njim.

Načelo vere je v nadaljevanju molitve večkrat ponovljeno:

»Natanko z vero je dosegljiva božanska skrivnost tistim, ki si ostrijo um /.../ z izprijenimi zlimi navadami in vraževernim zavajanjem helenske modrosti in nemožato predrznostjo zamegljenih misli, srdito spotikanje je za um velika temà, kakor bolnim zenicam sončna svetloba /.../ z ljubeznijo in gorečo vero v srcu sprejeto in z dejanji svetniškimi je bilo toplo ohranjano zdravje, ki daruje svetlobo božansko in ki izžene vso hudobijo iz duše. Če goreč je vernik razumen in dober, ne preizkuša Gospodovih besed, ki so več od uma. Z vero je moč sprejeti nasvete in častiti z vso dušo in strahom.« (Pariz, Bibliotheque Nationale, Mss. Slave 123, 157v–158r)

Mistagogoško uvajanje je naposled docela razgrnjeno prek eshatoloških videnj (»asketskih modrecev pravilo skrivnosti in nerazrešljiva znamenja dokončne nevednosti«; Pariz, Bibliotheque Nationale, Mss. Slave 123, 158r.), ki uvajajo v teološko apofatiko (mrak nevednosti kot božanska tema, v kateri pa se Bog z gotovostjo občuti).⁴⁵ Razumevanje skrivnosti v vseh razsežnostih je navezano na preroško sporočilnost: izpostavljen je starozavezni Ezekiel (44,2) (enako kot pri Maksimu Spoznavalcu; Bornert 1966, 91), ki naj bi bil iniciator v božansko skrivnost in ki je razumel ortodoksno upravljanje s človekovim bivanjem (pravoslavna ekonomija kot totalnost Božjega delovanja za Njegovo stvarjenje in odrešitev stvarjenja; Cunningham 2008, 293–294). S skrito aluzijo na Janezovo razodetje Maksim Grk oblikuje eshatološko perspektivo in s svojim govorom sega onkraj zgolj svetopisemske eksegeze. S svojim osebnim razumevanjem ustvarja individualno ontološko razsežnost, s katero je mogoče razumeti, da je zlo vedno nasprotno tako Božji kot človeški naravi. In res se Maksim šele sedaj osredotoča na podobe, razrešene metaforične razsežnosti, ki nastopajo kot samostojne entitete in s katerimi lahko svojo osebno pravoslavno teologijo oblikuje dalje z ujemajočimi se besednimi anaforami, ki predstavljajo prag nasprotnih si podob – kontemplativno-asketskih duhovnih razsežnosti: pepel – biser (»Sebe Njim vedno pred poimenuj kot prst, pepel in zemljo črno /.../ saj je nek božanski um v tebi skrit kakor biser v školjki«; Pariz, Bibliotheque Nationale, Mss. Slave 123, 158r), zenica – danica (rima): »Svetloba Parakletova se naseli vate in te vsega obsije kakor danico in bolj od medu iz satovja osladi tvoje grlo božanska skrivnost. In blažen tisti, ki lahko vero brez dvoma sprejme v svojem srcu. Tako tudi izide iz tega življenja, in živi kakor Bog večno, in tako uživa najblažje Božje zrenje in Besedo.« (Pariz, Bibliotheque Nationale, Mss. Slave 123, 158r)

⁴⁴ Dobesedno besi (gr. *daimon*).

⁴⁵ To je izraženo že od Dionizija Areopagita naprej, na primer tudi pri Gregorju iz Nise (Louth 2023, 77), kjer »oblak' pomeni kontemplacijo, »tema' pa unijo (Blowers 1992, 165, op. 3).

Naposled je osvoboditev uma najbolj zbližana z Besedo (Bog-Logos). Božjo Mater Maksim – poleg Kristusa – pojmuje kot med ljudmi edino (»da bi bil sposoben, Najčistejša, moliti vedno k Odrešeniku mojemu, Edinemu resnično Čistemu«; Pariz, Bibliotheque Nationale, Mss. Slave 123, 158r), ki je čista. V tem bi lahko tudi razpoznavali razliko med Kristusovo neomadeževanostjo, ki je po Njegovi naravi, ter Marijino, ki je Njen privilegij izbranosti in se kaže v ohranitvi Njene prisotnosti v molitvah za vernike tudi po smrti.⁴⁶ Njena neomadeževanost,⁴⁷ predstavljena kot ideal človeka po Božjih zakonih in kot »Edina, ki je pokazala moč, ki nam jo je dal Bog, da bi zmagali nad zlom. Samo ona je naši naravi zagotovila obljubljeno nagrado za to zmago, nespremenljivost v dobroti, saj je postala mati popolnoma brezhibnega Sina«, je izrazita tudi v *Homiliji o Rojstvu* Nikolasa Kabasilasa (Jugie 1974, 475) – njegovo eksegezo Božanske liturgije je Maksim Grk poznal. Neomadeževanost je bila sicer v bizantinski patristiki na neki način samoumevna, čeprav vedno znova argumentirana, najpogosteje z utemeljitvijo neoporečnosti Njenega rodu (569).⁴⁸ Za Maksima hkrati predstavlja vstop v možnost odrešenja, ki pomeni tudi sposobnost spremenitve ter vsaj up na očiščenje od nizkotnosti človeškega uma – izhodišča za pomisleke in zle misli. Proti koncu molitve je tako zapisal:

»Pokesati se moram za svoj greh in se skriti v temna brezna zemlje. Saj ni lagal modri mož: hudobni so dosegli globino zla, brez čustev so, do zla so ravnodušni. Gorje, gorje mi, kako naj ubežim bodočim mukam? Katera zemeljska brezna me bodo skrila pred Božjim obličjem? A milostna bodi do mene, moledujem Te, Gospa, ker sem se zaradi pomanjkanja vesti pregrešil, in milosti prosi za mene Gospoda, naj me prek iskrenega kesanja zaradi mojega greha reši bodočih muk; ter takoj iztrgaj mene⁴⁹ iz žrela gneva kačjega, preden me celega pogoltne, saj sem ves trdovratno ujet v te mreže kakor najbolj ubog suženjček, in me je sramotno ugrabilo osem⁵⁰ predstavnikov zlobe /... /, podobnih strupenim kačam,⁵¹ ki grizejo mojo dušo. A velikodušna bodi do mene, Gospa, k Tebi se zatekam, da me rešiš strašnega nasilja.« (Pariz, Bibliotheque Nationale, Mss. Slave 123, 159v)

Čeprav se Maksim navezuje na osrednjo temo nedoumljive čistosti, lastne samo Božji Materi in Njenemu Sinu (»moj Odrešenik je moje edino čisto bitje«; Pariz,

⁴⁶ Podobno pri Georgesu Scholariusu v *Homiliji o Vnebovzetju* (Jugie 1973, 569).

⁴⁷ Taka formulacija pravoslavnemu teološkemu nazoru sicer ne ustreza povsem – koncept čistosti se namreč ne navezuje na trenutek spočetja, temveč na esenco narave Božje matere, ki je bila zato od Boga Očeta tudi izbrana (gr. Οὕτως ἡ πανάμωμος; lat. *Ita Immaculata Virgo*).

⁴⁸ Take argumentacije pri Maksimu ni, saj jo je v tem smislu prevedel že leta 1521 v prevodu *Vita Marii* (zaradi tega spisa drugič obsojen l. 1531).

⁴⁹ Tudi pri Gregorju iz Nise je v 6. *Homiliji o Visoki pesmi* izraženo, da se duša neprestano poskuša iztrgati (gr. ἐπεκτείνωμενος) iz prejšnjih pozabljenih zlih nagonov in se ves čas rešuje v razodeto. V tem kontekstu se uporablja pojem ‚nenehnega razvijanja, napredovanja, vzpenjanja‘ – *epektasis*, čeprav v glagolski obliki (gr. ἐπεκτείνωμενος) (Louth 2023, 77; Blowers 1992, 154, 67, op. 27).

⁵⁰ Evagrij Pontikus (ok. 346–399) je l. 375 naštel osem zlih misli oz. osem strašnih skušnjav: požrešnost, nečistovanje, žalost, odvrčanje, jeza, pohlep, nečimrnost, ponos.

⁵¹ Ena od stalnic Maksimovih podob.

Bibliothèque Nationale, Mss. Slave 123, 158r) – ki se v duši človeka lahko uresničuje z moralno in etično neoporečnim življenjem (zgled, posnemanje, prilikovanje) –, ta tema ni lejtmotiv, temveč je v motivno-tematskem nizu ena od poudarjenih tem. Pomembno pa je, da Maksimu odpira možnost avtocitatnosti poetološkega značaja, kar mu omogoča utemeljevanje osebne teologije. V nizu teološko-antropoloških izrazov, ki so v opozicijski hierarhiji (um-razum, jezik-beseda-dialog, duša-um, strah-bojazen), je edina izjema vera. Nasproti vere stoji le smrt kot mrtvo počelo/začetek, na katerega meji tudi vsak minljiv, prehodni besedni pomen (aluzija na človeško zmotljivost).

Zaključno razkrivanje Božje Milosti leži v evokaciji svetopisemskega prizora »evangeljske svatbe« (2 Kor 11,2; Ef 5,32; Raz 21,2.9; 22,17), tj. duhovne poroke. Maksim Grk prizor o ženinu (nebeškega kraljestva) povezuje s priliko o delavcih (Mt 20,1-16), kar priča o njegovi neprestani odprtosti za sprejemanje znamenj – neposredno od Boga.

»Tvoj sem, Gospa, ponižni suženj, in vate zaupam, in jarem meništva sprejemam z radostjo. Da kakor njim mi bo omogočeno izogniti se neskončnim mukam, ki me čakajo. Dopusti mi, da do konca neskrusen dosledno izpolnjujem dobra dela, darovana mi od Gospoda. Da bom mogel prejeti iz Gospodovih rok dano plačilo enakovredno tistemu delavcu, ki dela od poslednje ure, kakor tisti, ki dela od prve ure. /.../ Da bi tudi jaz slišal glas, ki dovoli znotraj moje notranje izbe/poročne sobe⁵² udeležiti se, prejeti radost Gospodovo. S to radostjo, s katero si je moč stkati iz poštenih del svetlo obleko in ob svečah večno gorečih pričakati ob polnoči ženina.« (Pariz, Bibliothèque Nationale, Mss. Slave 123, 159r–159v)

3. Interpretativnost

3.1 Avtorska intertekstualnost, molitvene in himnografske značilnosti

V Molitvi k Božji Materi⁵³ je opazna prisotnost avtocitativov (na primer v besedah »Milostna bodi do mene, rotim te«; »Kanon molitveni božanskemu Parakletu«). To daje misliti, da ima nagovor Matere Božje v delih sv. Maksima Grka v večini primerov značilnosti globoko osebnih molitev. Gre za vokativno obliko (»Molim k Tebi, Najčistejša«) in velelnik (Taranovski 1968, 377–379) v obliki priprošnje (»Omogoči mi sprejetje božjih skrivnosti«).

V svoje prevode, eksegeze ter starozavezne tematizacije Maksim vnaša izraze devetih bibličnih kantik – skupaj z Magnifikatom, ki se je od 6./7. stoletja naprej po psalmih med večerno mašo pel kot četrta pesem (Ušeničnik 1933, 275). Naj-

⁵² Cejtin 1994, 783.

pogosteje se je navezoval na Mojzesovo⁵³ drugo (tudi prvo) molitev ter na molitev svete (H)anne prerokinje. V mnogih spisih je njegova refleksija oprta na osebno razumevanje Pete Mojzesove knjige (5 Mz 32,19-25). Starozavezne biblične kante so Maksimu predstavljale neprestan vir navdiha.

4. Moč in pomen svetih tekstov. Sveto pismo kot glavni vir razlage: starozavezne prednapovedi (v obliki podob) – novozaveznega uresničenja

Glavni vir (ob hagiografskih, patrističnih in himnografskih besedilih) za češčenje Božje Matere je bilo kanonično biblično sporočilo, kot ga je bilo mogoče dojeti že iz starozaveznih zaznamb.

Tudi v bizantinski himnografiji so besedne podobe in figure, v Bizancu znane pod imenom tipologija ali alegorija (Hannick 2004, 69–76), postale predmet biblične eksegeze. Za Maksimovo teološko argumentacijo kanoničnega izročila o Božji Materi je bilo ključno tudi njegovo sklicevanje na prednapovedi o Njej v Stari zavezi. Svoj odnos do Nje je eksplicitno izrazil v spisu *Proti žaljivcem Božje Matere*. Ob Njeni primerjavi s starozaveznimi ženskami (Sara, Rebeka, Lia, Rahela, Mariam, Estera, Judit, Anna, Suzana, Jael), je opredelil tudi Njeno edinstveno vlogo – da je mater Emanuela, ki se od predhodnih likov razlikuje v tem, da je »vsa Njena slava in dobrot znotraj Nje, Njej naravna, in ovenčana z vsakršnimi svetimi in Bogu všečnimi vrlinami.« (Pariz, Bibliothèque Nationale, Mss. Slave 123, 189r–189v) Jasno razlaga, da sta Njen sloves in svetost prikazana v svetih spisih, s čimer misli predvsem Sveto pismo. Starozavezna predevangeljska zgodovina je zanj predstavljala verodostojni vir nedotakljivosti Device – še zlasti v naslednjih podobah, ki so pomenile starozavezne simbole (notranjih, duhovnih, pomenskih) preobrazb: v Jakobovi lestvi (Gen, 28,11-19); Izaijevi knjigi (Iz 11,1); videnju gore kralja Nebukadnezarja (Dan 2,44-45), gorečem grmu v puščavi (2 Mz 3,1); cvetu lilije v puščavi. S to podobo, pri kateri navaja tudi »Heirmos tretje pesmi (drugi glas)« iz jutranjega bogoslužja, je ob osebni trinitarni razlagi lilije (Pariz, Bibliothèque Nationale, Mss. Slave 123, 130r-130v) interpretiral utemeljitev nujnosti čaščenja Matere Božje v pravoslavnem nauku o Sveti Trojici, povezanim s pravoslavnim praznikom Počitka evangelista Janeza (26. septembra). Omenjal je tudi verze iz psalmov, ki omogočajo uvideti vlogo Božje Matere pri bodočem uresničevanju večnega življenja v Kristusu (Ps 67,16-17; Ps 109,3; Ps 81,1; Ps 88,37-38).

5. Teološka analiza

Ob opisani umestitvi Matere Božje med starozavezne ženske like je Maksimovo pojmovanje mogoče primerjati z nekoliko podobno umestitvijo Marije med sta-

⁵³ Mojzes predstavlja tudi (predznamenje) enega prvih asketov, primerljivih z menihi (tako tudi Gregor iz Nise; Blowers 1992, 155).

rozavezne ženske like v spisih Ambrozija Mediolanskega (njegova eksegeza *Visoke Pesmi; De virginibus* I, 2–9; Moorhead 1999, 52–54; 67, op. 44) in Gregorja iz Nise *De virginitate* 7. Medtem pa je Maksimovo pojmovanje Matere Božje kot povezovalke starozaveznega neomadeževanega (ženske entitete) in preroškega izročila z novozaveznim darom Kristusove prezenice na podlagi zaključnega evangelijskega prizora t. i. duhovne poroke v „Molitvi k Božji Materi“ moč primerjati s specifikom eksegeze teološke antropologije Gregorja iz Nise (Blowers 1992, 151) – jedro duhovno-asketske obravnave v njegovih komentarjih starozavezne *Visoke pesmi (In Canticum Canticorum)* (Blowers 1992, 151–153; Louth 2023, 76–82) in tudi *De vita Moysis* je bila posredniška vloga za ohranitev vseh duš vernikov, razumljenih kot Kristusova Cerkev. Podobno je pri Maksimu Spoznavalcu, ki je v asketsko-mistični teologiji interpretacijo slednjega skušal preseči s sintezo polemične, filozofske misli na osnovi nenehnega moralno-duhovnega razvoja (*epektaze*), lastnega meniškim podvigom (Garrigues 1976, 83–84) – to pa je bilo blizu tudi Maksimu Grku. Pri vseh omenjenih krščanskih mislecih je v središču problem pojmovanja *epektaze* kot nenehnega doseganja, a vendar nikoli doseženega – tistega, ki je nad človekom, neskončen in brezčasen. Zdi se, da ta proces zaznamuje nenehno nezadovoljstvo, nikoli razrešeno razočaranje. Toda pri Gregorju iz Nise oksimoroni, kot je »trezna pijanost«, govorijo o notranji radosti (Louth 2023, 280), ki v resnici ne pomeni onemogočanja vernikove molitvene drže. Tudi pri Maksimu Spoznavalcu so oksimoroni (kot je »večno spreminjajoč se počitek«) prisotni za opis evforičnih stanj. Začetek preobrazbe, transfiguracije je namreč šele začetek procesa metamorfoze v božansko, ki se nikoli ne konča. Oba bizantinska cerkvena očeta svojo eksegezo izražata v ujetosti svobodne volje med nenehno spremenljivost in stalnost neskončnosti, medtem ko Maksim Grk to trenje uresničuje na ravni jezika.

Neprestano prehajanje Maksima Grka od Božje čistosti do človekove padlosti in podlosti se izmenjuje skozi viške in padce njegove dikcije, nekakšne sinusoide, ki morda odraža zavedanje neskončnosti in časovne neomejenosti Boga, hkrati pa stalne spremenljivosti, šibkosti, časovne omejenosti na tuzemskost človekovega bivanja. Vendar je njegova recepcija (grške patristične misli in teološke filozofije) svetega izročila drugačna. Njegovo prepričanje je v vztrajanju pri tem, da je človeški um po naravi usmerjen k Bogu (kakor vse živo k svetlobi), hkrati (temelječ na njegovem razumevanju Mojzesovega Deuteronomija) pa ima svobodno voljo, da se sam odloča, čemu bo sledil: ali lastni človeški zmotljivosti ali pa samó Božji volji (to je pogosto utemeljeval z molitvijo starozavezne Hane), z vidika katere lahko lastno omejenost, končnost, spremenljivost – grešnost – popolnoma preseže.

Opaziti pa je še pomembnejšo razliko. Pri omenjenih dveh cerkvenih očetih je – v bistvu – Cerkev tista, ki povezuje biblično zgodovino, Božja Mati pa je njeno utelešenje. Maksim Grk medtem Marijo razume brez neposredne navezave na Cerkev: kot možnost verniku, da se Bogu v Sveti Trojici kar najbolj približa – prek oblike molitve in globoko osebnega molitvenega nagovora se lahko uresničuje razkrivanje tako Božje ekonomije kot tudi onkrajčasnosti. Vera, čistost in ljubezen – teme, ki v Maksimovi „Molitvi k Božji Materi“ vedno nastopajo v neposredni navezavi na Kristusa in Boga Očeta – vodijo do utemeljevanja Njene vloge kot nuj-

nega molitveno-duhovnega dopolnila Trojične eksklamacije.⁵⁴ V tem je posebna vrednost molitvene drže Maksima Grka, izrazita prav v njegovem čaščenju Božje Matere. Njegova spokorniška doslednost in ponižnost sta razrešeni institucionalnega poziva Cerkve in dosledno uresničevani v njegovi spokorjeni – povsem molitveni – notranjosti. Teleološko-pravoslavni nazor Maksima Grka je pravzaprav izvirno oseben prav v neposredni navezavi na njegovo vero v utešnost osebnega molitvenega nagovora Materi Božji. In le skozi zaupanje v Božje gledišče in molilno naklonjenost Marije je Maksimova individualna interpretacija mišljena tudi oziroma celo kot cerkvena (liturgično-molitvena) presežnost.⁵⁵

6. Epilog

Po prizoru nebesne poroke v „Molitvi k Božji Materi“ sledi molitveni zaključni nagovor:

»O, molim k tebi, najbolj čista, mati Višnjega, moje duše edina tolažba, upanje, sladkost, božanski plašč/zavetje/gr. *Omophorium* (ὠμοφόριον), svetloba, razumevanje in odrešenje. Stori, da bom dostojen sprejeti vse to, s svetimi Tvojimi molitvami. In stori, da se naglo izvrši konec vsemu temu ter pokaži mi, najbolj Čista, da s Teboj bom odrešen, neminljivo slavo Tistega, ki Ti je obljubil Rojstvo, in Vzljubljenega.

In da bom smel slaviti Edinega v Edinem bitju Troedinega Boga, Brez začetka Očeta in Sina Enako-brez začetka in Duha. Njemu naj bo poklon, slava, čast in vlada, ki Mu pripadajo na veke vekov. Amen.« (Pariz, Bibliotheque Nationale, Mss. Slave 123, 159v–160r)

Konec te molitve naposled podpira zaključek, da Maksim Grk v resnici ni mislil le osebnega odrešenja, temveč je (tako kot Cerkev omogoča spoznati vernikovo identiteto v njej [Louth 2023, 82]) njegova molitev onkrajosebna (transcendentna): molitev za vse kristjane.

Ko so ga v njegovem prvem zaporu v Iosafovskem samostanu (1525–1530) skušali zastrupiti z dimom, je z *ogljem na steno* zapisal „Kanon molitveni k božanskemu Parakletu“, ki odraža akatistične *Kanone*, osnovane na recepciji devetih bibličnih kantik (Wellesz, 1998, 199–216), in ga sklenil z „Molitvijo k Svetemu Duhu“. V tej poslednji molitvi pa so zadnji verzi v obliki molitvenega zaključka v celoti namenjeni Božji Materi: priprošenjski nagovor Matere Božje izpričuje esencialno vez med vernikovo trpečo dušo in Marijo:

»Slava tebi, Božja Mati, zatočišče za vernike, rešitev za vse jezne, in božanska tolažba za mojo dušo./.../ Tebi, Bogu enako milostna, Mati Božja zau-

⁵⁴ To je natančno izrazil v svojem programskem spisu *Izpoved pravoslavne vere* (Pariz, Bibliotheque Nationale, Mss. Slave 123, 17r-17v).

⁵⁵ Prim. »Šele ko vidimo nevesto kot Cerkev, se zavedamo narave naše lastne identitete v njej.« (Louth 2023, 282)

pam svojo dušo, ranjeno od strelov, da jo boš nepoškodovano ohranila, pokrila in rešila pred strašnimi morami, in da ti bom lahko vzklilni: »Vese-li se, o nevesta, ki nevesta nisi!«⁵⁶ (Moskva, Ruska Državna Biblioteka, Mss. 173, Fund. 42., 416r)

S temi besedami je sveti Maksim Grk izrazil svoje zavedanje o nujnosti molitvene-ga odnosa do Božje Matere kot edinem, ki more pomiriti dušo v težkih trenutkih človekovega začasnega življenja. V svojem izrazu hvaležnosti presveti Materi Božji pa je izrazil tudi skrb za duhovno rast ne le vsakega molitvi posvečenega meniha, morda celo ne le vseh pravoslavnih kristjanov, temveč slehernega verujočega kristjana.

7. Sklep

Natančna analiza (na podlagi izvirnika rokopisa) Molitve k Božji Materi sv. Maksima Grka je potrdila vplivno bizantinsko-patristično in himnografsko osnovo, obenem pa tudi poglobljeno recepcijo svetopisemske vsebine. Študija je razkrila tudi pov-sem individualen interpretativno-eksegetski postopek, ki predstavlja bistveni del Maksimove teološko-liturgične poetike. Z globoko osebnim molitvenim nagovorom Matere Božje je svoj osebni nagovor prenesel v nadosebno refleksijo cerkvenih razsežnosti, znotraj katerih se identiteta vernika šele rodi.

Reference

Rokopisni viri

Pariz, Bibliothèque Nationale, Zbirka Maksima Grka, **Mss.** Slave 123.

Sankt Petersburg, Ruska Nacionalna Biblioteka, **Mss.** Sof. Gr. 78.

Moskva, Ruska Državna Biblioteka, **Mss.** fond. 173, MDA Fund. 42.

Druge reference

Boersma, Hans. 2013. *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa: An Anagogical Approach*. Oxford: Oxford University Press.

Blowers, Paul M. 1992. Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of 'Perpetual Progress'. *Vigiliae Christianae* 46, no. 2:151–171. <https://doi.org/10.2307/1583788>

Bornert, René. 1966. *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII au XVe siècle*. Pariz: Institut français d'études byzantines.

Cejtlin, Ralja Michajlovna, Radoslav Večerka in Emilija Blagova, ur. 1994. *Staroslavjanskij Slovar': Po Rukopisjam X-XI Vekov*. Moskva: Russkij jazyk.

Cunningham, Mary B., in Elisabeth Theokritoff, ur. 2008. *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Denissoff, Elia. 1943 *Maxime le Grec et l'Occident: Contribution à l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis*. Paris: Bibliothèque de l'Université.

Garrigues, Juan Miguel. 1976. *Maxime le Confesseur: La charité, avenir divin de l'homme*. Theologie historique 38. Pariz: Beauchesne.

Grande, Carlo del, ur. 1948. *L'Inno acatisto in onore della Madre di Dio*. Firenze: Fussi.

Hannick, Christian. 2004. *The Theotokos in Byzantine hymnography: typology and allegory*. V: Maria Vassilaki, ur. *Images of the Mother of God*, 69–76. London: Ashgate.

⁵⁶ Ta besedna zveza je osnovni vzklík Akatistov, ki pa ustreza Kanonu Marijinemu Oznanjenju (Wellesz 1955, 143–146). Maksim ga je v lastnem grškem Psalterju opredelil kot »Kanon Novi Oznanjenju« (Sankt Petersburg, Ruska Nacionalna Biblioteka, Mss. Sof. gr. 78, 59v).

- Jugie, Martin.** 1973. *Homélies mariales byzantines (textes grecs édités et traduits en latin)*. Patrologia Orientalis 16. Turnhout: Brepols.
- — —. 1974. *Homélies mariales byzantines (textes grecs édités et traduits en latin)*. Patrologia Orientalis 19. Turnhout: Brepols.
- Koycheva, R.** 2003. Sound and sense in the hymnographic text: On a troparion from the acrostic Trodion canon cycle of Constantine of Preslav. *Scripta and e-Scripta* 1:147–160.
- Kostova, K.** 1991. Rithmichni skhemi v Sinaiskia Evkhologii. *Kirilo-Methodievska studii* 8:121–138.
- Latyšev, Vasilij V.** 1912. *Menologii byzantini saeculi X supersunt*. 2 zv. Sankt-Petersburg: Akademia nauk.
- Louth, Andrew.** 2023. 'From Beginning to Beginning': Continuous Spiritual Progress in Gregory of Nyssa. V: Lewis Ayres in John Behr, ur. *Selected Essays*. Zv. 1, *Studies in Patristics*, 76–82. Oxford: Oxford University Press.
- Maksim Grek.** 2008. *Sochinenia*. Zv. 1. Moskva: Indrik.
- — —. 2014. *Sochinenia*. Zv. 2. Moskva: Rukopis'nye pamjatniki drevnej Rusi.
- Moorhead, Neil B.** 1999. *Ambrose: Church and Society in the Late Roman World*. Berkley: University of California Press.
- Sinitsyna, Nina Vasil'evna.** 1977. *Maksim Grek v Rossii*. Moskva: Nauka.
- — —. 2008. Rannee tvorcestvo Maksima Greka. V: Maksim Grek 2008 1:15–83.
- Taranovski, Kiril.** 1968. Formy obsheslavianskogo stiha v drevnerusskoi literature 9–13 vv. [The Forms of the Common Slavonic Verse in the Old Russian Literature from 9th–13th century]. *American Contributions to the Sixth International Congress of Slavists*. Zv. 1, 374–380. Pariz: Mouton.
- Ušeničnik, Fran.** 1933. *Katoliška liturgika*. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna.
- Valiavitcharska, Vessela.** 2013. *Rhetoric and Rhythm in Byzantium. The Sound of Persuasion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wellesz, Egon.** 1956. The 'Akathistos': A Study in Byzantine Hymnography. *Dumbarton Oaks Papers* 9/10: 141–174 <https://doi.org/10.2307/1291095>
- — —. 1998. *A History of Byzantine Music and Hymnography*. Oxford, Clarendon Press.
- Zajc, Neža.** 2015. Some Notes on the Life and Works of Maxim the Greek (Michael Trivolis, ca 1470 – Maksim Grek, 1555/1556). Part 1: Biography. *Scrinium* 15:314–325. <https://doi.org/10.1163/18177565-00121p24>
- — —. 2016. Some Notes on the Life and Works of Maxim the Greek (Michael Trivolis, ca 1470 – Maksim Grek, 1555/1556). Part 2: Maxim the Greek's Slavic Idiolect. *Scrinium* 12: 375–382. <https://doi.org/10.1163/18177565-00121p24>
- — —. 2020. Prep. Maksim Grek i (slovensy) obraz Bozhiej materi v ego sochinenijah. V: *Germe-nevtika drevnerusskoj literatury (Problemy interpretatsii pamjatnikov Drevnej Rusi)*, 399–429. Moskva: IMLI RAM.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 84 (2024) 3, 633—643

Besedilo prejeto/Received:09/2024; sprejeto/Accepted:10/2024

UDK/UDC: 27-528-732.3■1962/1965■

DOI: 10.34291/BV2024/03/Krajnc2

© 2024 Krajnc, CC BY 4.0

Slavko Krajnc

Recepcija in udejanjenje liturgične preнове drugega vatikanskega cerkvenega zbora v Cerkvi na Slovenskem *The Reception and Realisation of Liturgical Renewal of the Second Vatican Council in the Church of Slovenia*

Povzetek: Razprava¹ želi pokazati, da je bila liturgična prenova drugega vatikanskega cerkvenega zbora sad večdesetletnega liturgičnega gibanja oz. „spodbud od spodaj“, ki so našle v očeh papežev, še posebej Pija X. in Pija XII., priznanje in potrditev. Te spodbude so postale znamenje in priča neuničljive mladosti Cerkve ter osnova konstitucije o bogoslužju. Recepcija prenovljenega bogoslužja v Sloveniji je spodbudila najprej duhovnike k študiju bogoslužja (»ritus et preces«, B 48), nato pa še vernike k boljšemu razumevanju, plodnejšemu sodelovanju in tudi bolj zavzetemu življenju iz skrivnosti bogoslužja. Pri udejanjanju korakov preнове bogoslužja, ki je temeljila na zvestobi izročilu (zato postopni, počasni koraki posodabljanja) ter upravičeni odprtosti razvoju (it. *aggiornamento*), pa tudi na izdajanju navodil, priročnikov in liturgičnih knjig, slovenska Cerkve za drugimi ni zaostajala, ampak je v svojem navdušenju drugim narodom sledila in jih – to velja vsaj za nekatere posameznike – tu in tam posnemala celo v progresivnih odstopanjih od dovoljenega. Verniki pa so po zaslugi vnetih in z duhovnim žarom prežetih slovenskih duhovnikov, ki jim je liturgija postala »spolnitev duhovniške službe« (D 2,4), bogoslužje sprejeli kot šolo, pa tudi kot »vir in vrhunec krščanskega življenja« (B 10).

Ključne besede: liturgično gibanje, prenova bogoslužja v Sloveniji, drugi vatikanski cerkveni zbor, liturgične knjige

Abstract: This paper seeks to show how the liturgical renewal of the Second Vatican Council was the result of several decades of liturgical movement or rather of “incentives from below”, which found in the eyes of the Popes, especially Pius X. and Pius XII., recognition and approval. These incentives have become a sign and witness of the indestructible youth of the Church and the basis of the Constitution on the Sacred Liturgy. The general acceptance of the renewed

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

liturgy in Slovenia encouraged first the priests to the study of liturgy ("ritus et preces", SC 48), and then the faithful to a deeper understanding, fruitful cooperation and greater enthusiasm for the life from the secret of liturgy. In the realization of renewal steps of the liturgy, which was based on loyalty to the tradition (hence slow update steps) and entitled openness for development ("*aggiornamento*"), as well as issuing instructions, manuals and liturgical books, the Slovenian Church did not lag behind others, but rather in its enthusiasm it followed other nations and, some individuals, here and there imitated even progressive deviations of the permitted. Believers have owing to Slovenian priests, who were inflamed and imbued with spiritual enthusiasm, to whom liturgy has become "the fulfilment of their priestly office" (PO 2,4), accepted liturgy as a school, as well as the "source and summit of Christian life" (SC 10).

Keywords: liturgical movement, renewed liturgy in Slovenia, the Second Vatican Council, liturgical books

1. Liturgična prenova - sad več desetletnega liturgičnega gibanja

Ko se je papež Benedikt XVI. spominjal začetkov koncila, je zapisal, da so na koncilu »ponovno odkrili bogastvo in globino bogoslužja, ki je bilo do tedaj skoraj zaklenjeno v duhovnikovem Rimskem misalu, medtem ko so ljudje molili iz svojih molitvenikov. Tako sta obstajali skoraj dve vzporedni bogoslužji: duhovnik z ministranti, ki je obhajal mašo po Misalu, in laiki, ki so med mašo skupno molili iz svojih molitvenikov in v niso bistvu vedeli, kaj se dogaja na oltarju.« (Benedikt XVI. 2013, 4–5) Zato je bila nujna liturgična prenova, katere glavna naloga je bila pastorala v duhu '*aggiornamenta*', pri katerem pa »ne gre za prilagajanje svetu in njegovemu načinu mišljenja ali življenja, ampak za posodabljanje in podanašnje-nje v smislu poti, ki jo je pokazal Kristus – to pa je pot učlovečenja Božje Besede. Zato lahko govorimo o »*aggiornamentu* kot vedno novem učlovečenju Kristusa po Cerkvi v ta svet« (Valenčič 1983, 105).

Liturgična prenova drugega vatikanskega cerkvenega zbora je sad prizadevanj tako liturgičnega gibanja kot tudi spodbud papežev, ki so liturgičnemu gibanju dali cerkvenopravno razsežnost.

1.1 „Mediator Dei et hominum“ - krona liturgičnega gibanja

Okrožnica papeža Pija XII. „Srednik med Bogom in ljudmi“, ki velja za »*magno charto* liturgičnega udejstvovanja«, je v polnem prevodu izšla leta 1957. Njen prevajalec v slovenščino Jožef Pogačnik je v uvodu zapisal, da okrožnica prinaša teološke temelje, postavlja cilje in meje vsakemu liturgičnemu prizadevanju. Že v prvem desetletju po svojem izidu je vzbudila močne valove novega in zlasti globljega notranjega življenja v Cerkvi. Zato je njen pomen preroško pomemben (Pij XII. 1957, 1). Vrednost okrožnice se kaže v tem, da ob pogledu na liturgično gibanje

ovrednoti njegova prizadevanja, pobude in korake, kot so nujnost študija obredov, osredinjenost krščanskega življenja na zakramente – med katerimi velja evharistija za vir in vrhunec krščanskega življenja –, povabilo k notranjemu in zunanemu dejavnemu sodelovanju, poudarek na občestvenosti in edinosti v bogoslužju itd., po drugi strani pa nakazuje program liturgične preнове in poudarja, da bo bogoslužje v prihodnje osrednja tema dušnopastirstva Cerkve.

1.2 Liturgična priprava na koncil - upoštevanje pobud, od spodaj'

Leta 1955 je papež Pij XII. z odlokom „De rubricis ad simpliciorem formam redigendis“ (22. 4.) liturgični reformi dal novega duha. V opisu odloka je rečeno, da gre za »prvi korak na poti globlje in širše zamišljene liturgične reforme, ki se bo stopnjevala v teku naslednjih let. V škofijskih Sporočilih je zapisano, »da je Kongregacija upoštevala pobude ‚od spodaj‘, kar je znamenje zdravja hierarhično urejenega živega organizma Cerkve /.../, in da vse to dela sveti oče v želji, da ne bi postala cerkvena liturgija podobna muzeju, mimo katerega gre tok življenja, ne da bi se zmenil zanj.« (SpMb 1955, št. 9:58) Tako je ob papeževih korakih »v duhu slutenj velikih reči« (58) in prizadevanjih za dejavno sodelovanje vernikov (OkLj 1956, št. 6:3; 1956, št. 11:1–3; 1958, št. 5:1) tudi slovenska Cerkev pripravljala in tlakovala pot k liturgični prenovi – in to z raznovrstnimi pobudami in koraki. Pri tem so z novimi liturgičnimi navodili, razlagami, predlogi in spodbudami – najprej k poglobljenemu študiju liturgije in liturgičnih navodil, potem pa tudi k vse dejavnejšemu obhajanju bogoslužja – pomembno vlogo odigrali prav škofijska Sporočila (Maribor) in Okrožnice (Ljubljana). Veliko k uresničevanju liturgičnih in pastoralnih smernic drugega vatikanskega zbora vse od leta 1967 prispeva tudi pastoralna revija *Cerkev v sedanjem svetu*, ki je duhovnikom in laikom še danes zelo dragocen in navdihujoč vir pastore.

1.3 Pobude slovenske Cerkve in prvi sadovi priprave na koncil

Liturgično gibanje je od leta 1925 naprej pot liturgični prenovi pripravljalo tudi pri nas. Slovenska Cerkev je liturgično prenovu spodbujala z različnimi smernicami, ki so vernike na reformo ne le pripravljale, ampak jo po korakih na svoj način že udejanjale – še posebej, če pomislimo na izdajo prevoda *Rimskega obrednika* leta 1932 ter inkulturirano izdajo (Zbirka svetih obredov) leta 1933.

Med večjimi pobudami Slovenske Cerkve v letih 1955 in 1957 je naročilo duhovnikom, naj spremenijo način oznanjevanja, to je, naj se izogibajo ‚pridigarskega tona‘ ... in upoštevajo nasvet kardinala Manninga, da mora »pridigar bolj pripraviti samega sebe kakor svoj govor« (54–55); naj na določene nedelje namesto pridig razlagajo obrede velikega tedna (SpMb 1956, št. 1:2, 11; 1956, št. 5:29); se posvetijo razmišljanju in pridiganju o maši in pri katehezi mlade spodbujajo k dejavnejšemu sodelovanju pri maši (št. 10:59). V pomoč naj jim bo ‚zborna maša‘, ki naj jo obhajajo vsaj enkrat na teden (št. 6:32).

V poročilu o ‚mašnem letu‘ 1958 so škofje svoja opažanja strnili takole: »V preteklem mašnem letu so dušni pastirji širom škofij vernike z veselim navdušenjem

uvajali v boljše razumevanje svete maše in jih pritegnili k plodnejšemu sodelovanju. Verniki so se odzvali vabilu duhovnikov in so se z razumevanjem poglobljali v odrešilno bistvo novozavezne daritve in začeli bolj ali manj aktivno pri njej sodelovati.« (1958, št. 2:7)

Leta 1957 so se mnogi spraševali o smislu liturgične preнове in opisovali sado-ve prvih korakov – z izrazito evforičnimi besedami, pa tudi z bogoslužjem, prežetim z navdušenjem nad liturgičnimi spremembami, četudi so bile glede na to, kar je sledilo na drugem vatikanskem cerkvenem zboru, še v zametkih. In čeprav so bili narejeni šele prvi koraki, so jih prepoznavali kot poseben Božji dar, saj so z velikim navdušenjem pisali, da so se verniki cerkveni molitvi končno pridružili in strme odkrili neslutena bogastva, zbrana v teh besedilih. Začeli so segati po Svetem pismu, iz katerega cerkvena molitvena besedila izhajajo. Uvedba novega psalterja, obnova velikega tedna, odobritev obrednikov v ljudskem jeziku, večerna maša, pa tudi olajšanje evharističnega posta – vse to je dostop k studentu odrešenja zelo olajšalo, obenem pa je bila odvrnjena nevarnost otrplosti.

Z navdušenjem so zapisali:

»Imamo največji prepovor v zadnjih tisoč letih. Po stoletjih otrpnjenja je končana, kakor v velikem planetnem veku, neka ledena doba. Ena za drugo se trgajo ledene gore od svojih gmot okoli tečaja in nam odpirajo prosto morje. Dušno pastirstvo postavlja v središče besedo, bogočastje in zakrament /.../ Mrtvaška tišina v Božji hiši je strta. Vse Božje službe so oblikovane kot skupno slavlje. Ljudje poslušajo in umevajo svetopisemska besedila in cerkvene molitve. Verniki se zavedajo, da so soudeleženi pri svetem dejanju, ki se opravlja ob oltarju. Nastaja nova vrsta pobožnega kristjana, kristjana, ki živi s Cerkvijo in ki mu sveta evharistija kot daritveni obed, ki se ga praviloma udeležuje s svetim obhajilom, velja za največje dejanje njegovega verskega življenja. Skratka, liturgična obnova naše dobe je nova priča o neuničljivi mladosti Cerkve, da zna ob vsakem času nastopiti zoper nevarnost otrpnjenja in je pripravljena od podedovanega otresti to, kar je postalo mrtev balast. Tako Cerkev vstopa v novo dobo. In v tej dobi bo odločilno vplivalo na usodo Cerkve to, kako bodo kristjani obhajali Gospodov spomin.« (SpMb 1957, št. 7:40–41)

Ob tem nenavadnem slavošpevu liturgični prenovi pa ne pozabijo izpostaviti vzrokov nepravlega obhajanja bogoslužja. Te so zaznavali predvsem v ljudstvu neprilagojenih obredih, zato menijo:

»Ni dovolj, da se ravnamo zgolj po rubrikah, to je, da obhajamo bogoslužje točno in vse ostane »sicut era in principio et nunc et semper«. Tudi ni dovolj, da se obhaja Božja služba, ampak je pomembno predvsem, kako se obhaja. V cerkvi se mora goditi nekaj, kar ljudi dviga, bogati, jim ima kaj povedati; vršiti se mora daritveno slavlje. Če se obhaja bogoslužje brez resnosti in dostojanstva, brez udeležbe, brez sodelovanja ljudstva, tedaj bo-leha vsa fara na srcu, to pa pomeni na tem področju smrtno bolezen.« (40)

Vse to potrjuje, da se liturgična prenova ni omejevala le na nekaj zunanega, pač pa zlasti na obhajanje v ‚duhu in resnici‘. K takšnemu dejavnemu sodelovanju in soobhajanju bogoslužja so vernike spodbujali novonastali škofijski liturgični sveti,² pastoralne konference (SpMb 1957, št. 7:34), liturgične rekoleksije (1962, št. 3:38), Interdiecezanski liturgični odbor, liturgično-pastoralna revija *Božja služba* (OkLj 1960, št. 12:3; 1961, št. 12:3), liturgični tečaji (1962, št. 1:3; 1964, št. 4:4; 1965, št. 1:3), ki so bili pogosto združeni z duhovnimi vajami (SpMb 1963, št. 2:66), in dekanjski liturgični svetovalci (OkLj 1964, št. 8: priloga).

2. Udejanjenje prenovljenega bogoslužja v luči „Konstitucije o bogoslužju“³

„Konstitucija o bogoslužju“ je *magna charta* prenovljenega bogoslužja in sad dolgoletne liturgične prenov, pa tudi sad razprav in smernic liturgičnega gibanja, papežev in Kongregacije za bogoslužje. Vse to zgovorno potrjujejo tudi najrazličnejše novosti, ki jih konstitucija naroča in ki so jih v nekaterih župnijah že dolgo pred tem vsaj delno upoštevali, razglašali in udejanjali. Tako že leta 1955 zasledimo izpostavljen glavni cilj liturgične prenov z besedami, ki so bolj ali manj identične tistim v sedem let poznejši „Konstituciji o bogoslužju“, namreč »da bi po bogoslužju postali dobri kristjani« (SpMb 1955, št. 7:39), medtem ko je v Konstituciji rečeno, da si je »sveti cerkveni zbor postavil nalogo, poskrbeti, da bodo verniki vedno bolj krščansko živeli« (B 1).

Ena izmed pomembnih novosti liturgične prenov je študijski pristop k bogoslužju. Tako konstitucija (B 15) kot motuproprij Pavla VI. „*Sacram liturgiam*“ (1) naročata, da mora biti na teoloških fakultetah liturgika med glavnimi predmeti, da se bo zagotovo proučevala in da študentje prodrejo v duha bogoslužja, saj nam »zemeljsko bogoslužje nudi predokus nebeške liturgije in nas k njej vodi« (SpMb 1964, št. 1:17) – ali kakor pravi papež Pavel VI. v motu propriju „*Sacram liturgiam*“, »da na tem področju nimamo za važnejše kakor to, da se kristjani, še posebej duhovniki, temeljito posvetijo študiju konstitucije, da bodo njene določbe s popolno zvestobo izpolnjevali« (OkLj 1964, št. 3:1; SpMb 1964, št. 12:75–76). Zato je pomembno, da

»morajo duhovniki to, kar že sedaj imamo in kar še pride, temeljito poznati, ne le po črki, temveč predvsem po duhu. Ne gre le za spremembo jezika v liturgiji, temveč za novega duha, s katerim naj se duhovniki in verniki

² Mariborski liturgični svet je bil ustanovljen z odlokom z dne 5. 2. 1955 št. 387, ljubljanski pa že eno leto prej, medtem ko je do ustanovitve Slovenskega medškofijskega liturgičnega sveta prišlo šele 6. 4. 1964 (OkLj 1964, št. 6:5; SpMb 1955, št. 2:9; 1964, št. 6:51); sledili so dekanjski liturgični svetovalci (OkLj 1964, št. 8:priloga), naslednje leto pa že Slovenska liturgična komisija (1965, št. 12:66).

³ Konstitucija o bogoslužju je prvi dokument drugega vatikanskega cerkvenega zbora in prvi dokument koncila v zgodovini Cerkve, posvečen izključno bogoslužju. Prvič v zgodovini je bilo na koncilu na prvo mesto postavljeno bogoslužje. Vrh tega je drugi vatikanski cerkveni zbor prvi ekumenski koncil, ki je govoril o celotnem bogoslužju – naj bo z biblično-teološkega ali s pastoralno-obrednega vidika. Zato lahko upravičeno rečemo, da je Konstitucija o bogoslužju ‚magna charta‘ prenovljenega bogoslužja.

udeležujejo Božje službe. Nevarno bi bilo, če bi se oklepali predvsem novih oblik in se ne bi dovolj trudili za to, kar hoče Cerkev doseči – da naj bo »bogoslužje vrhunec, h kateremu teži delovanje Cerkve in hkrati vir, iz katerega izvira vsa njena moč« (B 10). Pripravi na zgodovinsko važne spremembe v obredu svete maše moramo v prihodnje prav resno posvetiti vse svoje delo.« (SpMb 1965, št. 1:1)

2.1 Recepcija liturgične preнове med duhovniki

Veličina liturgične preнове se je najprej udejanjala z uvajanjem domačega jezika v bogoslužje. Ker smo imeli Slovenci že od leta 1932 vse obrede, razen mašnega, v domačem jeziku, nova dovoljenja za prevajanje obredov za nas niso bila tako pomembna kot pri drugih narodih. Zato lahko rečemo, da se pri nas vrhunec liturgične preнове kaže predvsem v izdaji mašne knjige oziroma Rimskega misala.

Ko je Pavel VI. utemeljeval izid Misala, je zapisal: »Trdno upam, da se bodo duhovniki in verniki na ta način bolj sveto pripravljali na Gospodovo večerjo.« (1992, 12*) Zato je škof Lenič zapisal: »Knjiga sama je sicer polna prebogate vsebine, ki je ne bomo nikdar izčrpali, pa je vendarle mrtva knjiga. Duha in življenje ji moramo dati sedaj mi duhovniki ob sodelovanju naših vernikov.« (1975, 161) Potem ko je izpostavil potrebo po enotnosti, pa opozarja, da kljub prizadevanju za enotnost ne smemo pozabiti, da nam nova mašna knjiga daje veliko prostora za samoiniciativnost in kreativnost. Tako lahko našim mašam damo mavrično pestrost na tistih mestih, kjer nam je odprto svobodno oblikovanje (162).

Da bi duhovniki slovenska bogoslužna besedila prav razumeli in sprejeli, je predsednik Slovenske liturgične komisije, škof Lenič, zapisal:

»Kdor bi novi tekst primerjal z latinskim izvirnikom, naj se zaveda, da nismo hoteli narediti dobesednega prevoda, ampak da smo v skladu z navodili o prevajanju liturgičnih besedil ohranili vsebino, pa jo skušali izraziti kar najbolj jasno, preprosto in sodobno slovensko, da bi verniki ob poslušanju nove molitve zares razumeli in dojeli njihovo oznanjevalno moč. Pri tem smo upoštevali tudi tiste tuje prevode, ki so nam bili dostopni.« (Reven 1975, 163)

Prevajanje je sledilo naslednjim načelom: najprej, da je mašna knjiga predvsem knjiga molitve, ki naj dviga srca k Bogu, zvesto in razumljivo podaja krščansko oznanilo sodobnemu kristjanu ter odgovarja potrebi njegove duše po pogovoru z Bogom. Kot drugo načelo so privzeli, da novi misal ni samo rimska, ampak tudi slovenska molitvena knjiga. Zato so skušali misli, prošnje, čustva in vzklike veselja, vdanosti, kesanja in zaupanja izraziti čim bolj tako, kot bi jih materni govorec. Trete načelo pravi, da naj bo nova mašna knjiga namenjena sedanjim ljudem. Zato so podobe in izraze, ki so sedanjemu človeku blizu, skrbno ohranjali – tuje, nerazumljive, zastarele ali napačno razumljene pa so skušali nadomestiti z drugimi, bolj domačimi in zato razumljivejšimi. Kot četrto načelo so upoštevali, da bo nova mašna knjiga namenjena zlasti za javno uporabo pri bogoslužju. Zato mora biti

besedilo pregledno, brez zavitih zvez in vrinjenih dostavkov, predvsem pa povedano čim bolj enostavno, da mu misel povprečnega človeka sledi z določeno lahkoto. Ob vseh teh načelih *aggiornamenta* pa so le sledili načelu, da slovenski misal še vedno ostane rimski misal, da je tako priča nespremenjene vere in nepretrganega izročila Cerkve (Vesenjak 1975, 166–168).

Z odlokom z dne 7. marca 1965 je začelo veljati dovoljenje, da se maša lahko obhaja v domačem jeziku. Gre za dovoljenje, ki vključuje celotno mašo, razen hvalospeva z evharistično molitvijo in apologijami, ki so ostale še v latinščini (SpMb 1965, št. 2:11). Slovenski škofje so omenjeni odlok sprejeli z veliko mero previdnosti ter duhovnike in vernike opozorili, da naj zunanja sprememba vodi v notranjo oziroma,

»da nič ne pomaga spremeniti pri maši jezik, če ne spremenimo tudi mišljenja in srca; da ni dovolj, da smo pri maši samo navzoči, temveč moramo z mašnikom dejavno sodelovati, z njim skupaj moliti in mu odgovarjati; da je prisostvovati maši danes veliko premalo, ampak je treba dejavno sodelovati in sicer tako, da verniki, strežniki, bralci in pevci pobožno opravljajo vsak svojo službo, vsak svojo posebno nalogo in da obnova božje službe ni le v tem, da bo nedeljska in praznična maša odslej v domačem jeziku, spremeniti se mora tudi duh, s katerim bomo pri maši.« (Pastirsko pismo za leto 1965)

Medškofijski liturgični svet pa je opozoril, da bo treba paziti, da ne obstanemo, ampak da v notranjem in zunanjem sodelovanju zares napredujemo – predvsem pa, da naj ne opustimo svojega gorečega liturgičnega prizadevanja. Naše geslo naj bo: »vedno globlje, vedno popolneje in vedno širše z vsem občestvom v duhu liturgične konstitucije in koncilskih odlokov.« (SpMb 1966, št. 4:1–2 [priloga])

Dve leti po uvedbi novega mašnega obreda (uradni začetek 7. 3. 1965) je anketa pokazala, da so nekateri duhovniki novo obliko maše in s tem sodelovanja pri maši sprejeli z lahkoto, drugi pa le z veliko težavo. Tam, kjer so imeli že zelo razgibano liturgično življenje, z novostmi ni bilo težav. Starejši in navdušeni latinci – posebej tisti, ki se jim je zdel latinski jezik del skrivnosti – pa so bili ogorčeni in nasprotujoči, češ z uvedbo slovenskega dela bogoslužja Božje besede se je skrivnost maše izgubila. Kljub začetnemu odporu je anketa pokazala, da so vse župnije, skoraj brez izjem, novosti dejavnega sodelovanja sprejele (Jereb 1967, 185). Ker notranjega žara za liturgično prenovo ni zmanjkalo, jo je Cerkev nadaljevala in tako 13. aprila 1967 dovolila, da se sme v domačem jeziku moliti tudi celotna evharistična molitev (OKLj 1967, št. 12:75–76; SpMb 1967, št. 5:33). To so slovenski škofje veselo sprejeli in z 2. septembrom 1967 dovolili uporabo mašnega kanona v slovenskem jeziku. V objavi tega dovoljenja je škof Maksimilijan Držečnik zapisal: »Duhovnik mora brati kanon glasno in razločno, da ga bodo verniki mogli razumeti. To bo lažje izvedljivo pri oltarjih, ki so obrnjeni proti ljudstvu.« (SpMb 1967, št. 9:53)

Iz povedanega je razvidno, da so duhovniki nove obrede na splošno sprejeli z velikim navdušenjem in naklonjenostjo. Le tu in tam so se nekateri posamezniki

določenih odpravljenih znamenj, drž in navad – ki jih je Jože Vesenjaka vztrajno grajal in imenoval juridizem (1967b, 116–117), ceremonizem in ceremonioznost (1967a, 17–19) – še oklepali.

2.2 Recepcija liturgične preнове med verniki

Kako so verniki novosti liturgičnega obhajanja sprejeli že v prvih korakih prenovljenega bogoslužja, nam veliko pove anketa o liturgični obnovi leta 1965, ki pravi, da je bilo nad 90 % vernikov, še posebej mladina, z liturgičnimi spremembami zadovoljnih; da je bilo sodelovanje laikov razveseljivo – in da je to dokaz večletnega vztrajnega dela dušnih pastirjev. Prav tako je izpostavljeno, da je sedaj večje število ministrantov iz višjih razredov; in čeprav je sicer res, da marsikje z bralci niso zadovoljni, so ti organizirani že v mnogih župnijah. Tudi prošnje vernikov imajo ob nedeljah že povsod, v nekaterih župnijah tudi ob delavnikih. Glede ljudskega petja so zelo zadovoljni, še posebej pa, da število vernikov narašča in da imajo oltar *versus populum* že mnoge župnije, v še številnejših so amboni, medtem ko imajo sedeže za mašnika zaenkrat še redkokje (SpMb 1965, št. 7:1–2 [priloga]).

Marjan Smolik pa je nekoliko kasneje ugotavljal, da v Sloveniji nismo zapadli v kakšne skrajnosti, ki bi nam podirale bogoslužno življenje ..., toda če bi udeležence 'tehtali' glede na to, s kakšno miselnostjo prihajajo k nedeljski maši ali drugim zakramentalnim slovesnostim, bi videli marsikaj, kar nam še manjka (1979, 168–169). Zato meni, da bo treba na bogoslužje gledati bolj teološko in manj 'prireditveno', bolj ovrednotiti njegov molitveni in častilni značaj, poskrbeti za več meditativne zbranosti in manj uvajati novo, nepričakovano ali neuveljavljeno – naj bo novo in staro v primernem ravnovesju (168).

Da so verniki liturgične spremembe in duha koncila zares sprejeli, nam ob prvi obletnici maševanja v slovenščini zgovorno poroča Medškofijski liturgični svet, ki pravi, da je liturgija postala življenje naših ljudi; da je povsod uvedeno maševanje v slovenščini, povsod zunanje in notranje sodelovanje ljudstva; povsod se trudijo za obnovo liturgičnih prostorov in obredov, razumevanje maše je boljše, večja ljubezen do svetih skrivnosti in boljša udeležba pri obhajilni mizi, kar je kasneje potrdila tudi anketa v ljubljanski in mariborski škofiji (SpMb 1966, št. 4:1–2 [priloga]).

3. Prevodi liturgičnih knjig v službi recepcije duha prenovljenega bogoslužja

Četudi smo imeli Slovenci liturgični jezik bolj ali manj oblikovan že pred liturgično prenovalo, saj smo imeli (kar za večino drugih narodov ni veljalo) že leta 1932 uradno preveden rimski obrednik in za ljudsko pobožnost celotni mašni obred, so se ob prevodu novega rimskega mašnega obreda zaradi novejšega sloga liturgičnega jezika pojavljale posamezne ostre kritike. Tako je na primer Stanko Kahne nov prevod ostro obsojal z razlago, da nova oblika prevoda ni spevna, še manj ritmična in se je zato zavzemal za stare ustaljene prevode (Kahne 1968, 134–135).

Povsem drugače je razmišljal Lojze Kozar, ki je govoril o neprimernosti ohranjanja trdoživih neslovenskih oblik v slovenskem liturgičnem jeziku. Predlagal je celo vrsto lažje razumljivih, v luči današnjih liturgičnih navodili povsem nesprejemljivih izrazov (Kozar 1971, 60–61).

Vsekakor pa moramo (takratni) novi prevod Rimskega misala vrednotiti v luči opozoril škofa Leniča, ki je zapisal: »Kdor bi novi tekst primerjal z latinskim izvirnikom, naj se zaveda, da nismo hoteli narediti dobesednega prevoda, ampak da smo v skladu z navodili o prevajanju liturgičnih besedil ohranili vsebino, pa jo skušali izraziti kar najbolj jasno, preprosto in sodobno slovensko, da bi verniki ob poslušanju nove molitve zares razumeli in dojeli njihovo oznanjevalno moč. Pri tem smo upoštevali tudi tiste tuje prevode, ki so nam bili dostopni.« (Reven 1975, 163)

Za lažje razumevanje in receptcijo novega sloga bogoslužnih besedil je prav, da si ogledamo še načela, ki so jih pri prevajanju upoštevali: najprej, da je mašna knjiga predvsem knjiga molitve, ki naj dviga srca k Bogu, zvesto in razumljivo podaja krščansko oznanilo sodobnemu kristjanu ter odgovarja potrebi njegove duše po pogovoru z Bogom. Kot drugo načelo so privzeli, da novi misal ni samo rimska, ampak tudi slovenska molitvena knjiga. Zato so skušali misli, prošnje, čustva in vzklize veselja, vdanosti, kesanja in zaupanja izraziti čim bolj tako, kot bi jih materni govorec. Tretje načelo se kaže v tem, da naj bo nova mašna knjiga namenjena sedanjim ljudem. Zato so podobe in izraze, ki so sedanjemu človeku blizu, skrbno ohranili – tuje, nerazumljive, zastarele ali napačno razumljene pa so skušali nadomestiti z drugimi, bolj domačimi in zato razumljivejšimi. Kot četrto načelo so upoštevali, da bo nova mašna knjiga namenjena zlasti za javno uporabo pri bogoslužju. Zato mora biti besedilo pregledno, brez zavitih zvez in vrinjenih stavkov, predvsem pa povedano čim bolj enostavno, da mu misel povprečnega človeka sledi z določeno lahkoto. Ob teh načelih *aggiornamenta* pa so vendarle sledili načelu, da slovenski misal še vedno ostane rimski misal, da je tako priča nespremenjene vere in nepretrganega izročila Cerkve (Vesenjak 1975, 166–168).

Ob zaneseni in povsem upravičeni odprtosti za razvoj, ki jo je papež poimenoval *aggiornamento*, pa lahko tudi pri nas zasledimo, da so nekateri šli tako daleč, da so odstopali celo od dopustnega. Zato je o tem 10. oktobra 1974 razpravljala tudi škofovska konferenca in zavzela naslednje stališče: »Z zaskrbljenostjo gledamo in slišimo, kako nekateri duhovniki, škofijski in redovniški, zavestno ali nevede, kršijo bogoslužne predpise pri liturgičnih dejanjih. Posebej nas boli, da duhovniki celo v evharistični molitvi ne spoštujejo odredb Cerkve in na svojo roko spremenjajo besedilo.« Ob tej ugotovitvi glede novega stanja in duha, ki se širi med duhovniki, naročajo: »Bogoslužni služabniki ne smejo za te obrede uporabljati drugih besedil, bodisi da so bili v nekdanjih, nereformiranih obrednih knjigah, bodisi, da so narejeni na novo brez odobritve škofovske liturgične komisije in brez potrditve Apostolskega sedeža /.../ Prav tako opozarjamo, da ni dovoljeno liturgično funkcijo opraviti brez predpisane liturgične obleke.« (SpMb 1974, št. 11:60–61)

4. Sklep

Za sklep naj omenim, da je papež Pavel VI. pred sklepom koncila sprejel jugoslovanske škofo in se jim za sodelovanje na koncilu zahvalil. Ob tem se je spomnil znamenitega govora kardinala Tisseranta, ki je ob odporu škofov proti uvedbi narodnih jezikov v bogoslužje dejal, da sta narodni jezik v rimski obred pred 1000 leti uvedla že sveta brata Ciril in Metod – in to z dovoljenjem Svetega sedeža; s tem govorom je bil odpor škofov proti uvedbi narodnega jezika v bogoslužje premagan (SpMb 1966, št. 1:4). Po eni strani je to, da se je papež po treh letih tega govora spomnil, zelo pomenljivo – po drugi strani pa kaže na dejstvo, kako je delovanje svetih bratov Cirila in Metoda bilo in ostalo navdihujoče tudi med koncilom.

Liturgična prenova na Slovenskem se je torej bolj ali manj dosledno držala koncilskega načela, ki pravi »zvestoba izročilu in upravičena odprtost razvoju«. Na žalost pa se je ta odprtost za razvoj v zadnjih desetletjih močno zmanjšala – tudi na račun nostalgичnega hrepenenja po predkoncilskem obredu, ki omogoča le notranje sodelovanje; tega bolj ali manj motivira le sledenje duhovnikovim kretnjam in latinskim vzlikom, ki jih spremlja tihota. Zvestoba izročilu nikakor ne izključuje odprtosti za razvoj, ampak pomeni zvestobo Kristusu, ki je vedno nagovarjal in še vedno nagovarja konkretnega človeka v njegovi konkretni življenjski situaciji, pogojeni z družbeno političnim in zgodovinskim okvirjem, kar je v tedanjem času nemalokrat pomenilo tudi prelom z judovsko tradicijo, iz katere je Jezus Kristus sam izhajal. V tem kontekstu je potrebno gledati na izročilo oz. tradicijo, kot na priložnost dialoščnosti, živosti in ne kot na okostenelost ter popolno odsotnost konflikta in napredka. (Pevce Rozman 2012, 622).

V blagor edinosti Cerkve je medtem papež Frančišek znova opozoril, da je edina prava pot Cerkve in njene liturgije načrtana v duhu drugega vatikanskega cerkvenega zbora in da so »prenovljene liturgične knjige, ki sta jih razglasila sveta papeža Pavel VI. in Janez Pavel II. edini izraz ‚pravila molitve‘ (*lex orandi*) rimskega obreda« (Frančišek 2021). To je slovenska Cerkev z velikim navdušenjem – in kot vidimo po 60 letih, nadvse sadu polno – sprejemala, oznanjala in obhajala. Tako je duh prenovljenega bogoslužja drugega vatikanskega cerkvenega zbora še danes osvežujoča studenčnica za življenje in delovanje Cerkve na Slovenskem.

Kratice

B – Konstitucija o svetem bogoslužju [Koncilski odloki 1995].

D – Odlok o službi in življenju duhovnikov [Koncilski odloki 1995].

OkLj – *Okrožnice Nadškofijskega ordinariata v Ljubljani*.

SpMb – *Sporočila škofijskega ordinariata Lavantinski duhovščini / Sporočila škofijskega ordinariata duhovščini Mariborske škofije*.

Reference

- Benedikt XVI.** 2013. Gospod zmaguje. *Communio* 23:1–13.
- Frančišek.** 2021. Pismo papeža Frančiška škofom vsega sveta, ki spremlja apostolsko pismo – motuproprij Traditionis Custodes o rabi rimskega bogoslužja pred prenovo leta 1970. Katoliška Cerkev. 17. 7. <https://katoliska-cerkov.si/papezevo-pismo-skofom-ki-spremlja-motuproprij-traditionis-custodes-varuhi-tradicije> (pridobljeno 24. 9. 2024).
- Jereb, Vladimir.** 1967. Liturgično življenje v naših župnijah. *Cerkev v sedanjem svetu* 1:185–186.
- Kahne, Stanko.** 1968. Slovenski liturgični jezik. *Cerkev v sedanjem svetu* 2:134–135.
- Koncilski odloki.** 1995. Ljubljana: Družina.
- Kozar, Lojze.** 1971. Naš liturgični jezik. *Cerkev v sedanjem svetu* 5:60–61.
- Lenič, Stanislav.** 1975. Slovenski mašni knjigi na pot. *Cerkev v sedanjem svetu* 9:161–162.
- Ljudska zborna maša.** 1957. Ljubljana: [s.n.].
- Okrožnice Nadškofijskega ordinariata v Ljubljani.** 1956–1967. Ljubljana: [s.n.].
- Pastirsko pismo za leto 1965.** 1965. V: SpMb 1965.
- Pavel VI.** 1992. Missale romanum. Apostolska konstitucija. V: *Rimski misal*, 11*–12*. Ljubljana: Slovenska škofovska liturgična komisija.
- Pevce Rozman, Mateja.** 2012. Role and Importance of Tradition in Contemporary Culture. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 4:619–626.
- Pij XII.** 1957. Mediator Dei. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev v Ljubljani. Izvirna objava: *Acta Apostolicae Sedis* 1947, 521–595.
- Reven, Zdravko.** 1975. Ob rojstvu slovenskega misala. *Cerkev v sedanjem svetu* 9:162–165.
- Rimski obrednik.** 1932. Ljubljana: V založbi lavantinskega in ljubljanskega ordinariata.
- Smolik, Marjan.** 1979. Obnovljeno bogoslužje – prvi sad koncila. *Cerkev v sedanjem svetu* 13, št. 11–12:168–169.
- Sporočila škofijskega ordinariata duhovščini Mariborske škofije.** 1962–1975. Maribor: [s.n.].
- Sporočila škofijskega ordinariata Lavantinski duhovščini.** 1951–1961. Maribor: [s.n.].
- Valencič, Rafko.** 1983. Ob dvajseti obletnici začetka 2. vatikanskega cerkvenega zbora (1962–1982). *Bogoslovni vestnik* 43, št. 2:101–126.
- Vesenjak, Jože.** 1967a. Liturgične slabosti – ceremonizem: Popotna opazovanja. *Cerkev v sedanjem svetu* 1, št. 1/3:17–19.
- . 1967b. Juridizem – pismo o liturgičnih slabostih. *Cerkev v sedanjem svetu* 1, št. 7–9:116–117.
- . 1975. Po katerih načelih smo slovenili misal. *Cerkev v sedanjem svetu* 9:166–168.
- Zbirka svetih obredov za lavantinsko in ljubljansko škofijo.** 1933. Ljubljana: V založbi lavantinskega in ljubljanskega ordinariata.
- Zborna maša s petjem: Za škofijski evharistični kongres v Mariboru dne 8. septembra 1934.** 1934. Maribor: [s.n.].
- Žužek, Miha.** 1968. Enkrat pa drugače: Utrinki ob velikonočnih obredih. *Cerkev v sedanjem svetu* 2:59–60.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 84 (2024) 3, 645—673

Besedilo prejeto/Received:08/2024; sprejeto/Accepted:09/2024

UDK/UDC: 27-1-722.7

DOI: 10.34291/BV2024/03/Arko

© 2024 Arko, CC BY 4.0

Alenka Arko

Teologija o laikih

Theology on Lay People

Povzetek: Razprava poskuša osvetliti prispevek katoliške teologije zadnjih dveh stoletij k vprašanju laikov v Cerkvi. Iz kratkega zgodovinskega pregleda je razvidno, da se je teologija osredotočala zlasti na tri vidike: sprva na čut vere pri vernikih (*sensus fidei fidelium*), pri katerem je v skladu z novozaveznim razodetjem soudeležen sleherni krščeni in ki ga je prvi izpostavil J. H. Newman; na teologijo darov oz. *munera*, ki jih vernik prejme pri krstu, v času pred koncilom pa jih je poudarjal Y. Congar; na vprašanje služb in karizem v Cerkvi, ki je posebej značilno za teologijo po drugem vatikanskem koncilu. Teološko razmišljanje o laikih je že od antike spremljala delitev Cerkve, ki je sicer vzpostavljena po Božjemu pravu, na posvečene služabnike in neposvečeno ljudstvo – kar pa nikakor ne utemeljuje delitve na aktivno vlogo prvih (klerikov) in pasivno drugih (laikov) ali njihovega podrejenega položaja. Koncil je to razdeljenost želel preseči tako, da je poudarjal, da so po moči krsta vsi udje Cerkve najprej vključeni v Božje ljudstvo – zato imajo ne glede na svojo vlogo in službo vsi enako dostojanstvo. Resnici na ljubo je treba priznati, da ločnica med obema kategorijama v življenju Cerkve še zdaleč ni presežena. Na to ne morejo vplivati ne kanonične rešitve ne teološke opredelitve, temveč le spreobrnjenje – kenotična drža vseh udov Cerkve in poslušnost Svetemu Duhu.

Ključne besede: eklesiologija, laiki v Cerkvi, *sensus fidei fidelium*, *tria munera*, službe v Cerkvi, J. H. Newman, Y. Congar

Abstract: The purpose of the paper is to shed light on the contribution of Catholic theology of the last two centuries to the question of the laity in the Church. From a brief historical overview, it is clear that theology has focused mainly on three aspects: first, on *sensus fidei fidelium*, in which, according to New Testament revelation, every baptised person shares and was first highlighted by J. H. Newman, on the theology of *tria munera* received in baptism emphasised by Y. Congar in the years before the Council, and on the question of ministries and charisms in the Church, particularly characteristic of theology after the Second Vatican Council. Theological reflection on the laity has been accompanied since antiquity by a division of the Church, established by divine law, into ordained ministers and an unordained people, which however in no way justi-

fies a division between the active role of the former (clerics) and the passive role of the latter (laity), and their subordinate position which we can observe in the Church almost in any period. The last Council sought to overcome this division by stressing that all the members of the Church are first included in the people of God in the power of baptism and that all have equal dignity whatever their role and ministry might be, but in truth it is necessary to acknowledge that, the distinction between the two categories in the life of the Church is far from being overcome, because neither canonical solutions nor theological reflection are capable to do that. It can be only a result of conversion, kenotic attitude of all the members of the Church and of authentic obedience to the Holy Spirit.

Keywords: ecclesiology, lay people in the Church, *sensus fidei fidelium*, *tria munera*, ministries in the Church, J.H. Newman, Y. Congar

1. Kratek pogled v zgodovino

1.1 Od začetkov do 20. stoletja

Besedo λαϊκός prvič srečamo pri Klemenu Rimskem okrog leta 95, in sicer v pridevniški obliki.¹ Nanaša se na nekatere mlade korintske kristjane, ki so se uprli zakonito postavljenim starešinam (πρεσβύτεροι): »Velikemu duhovniku (τῷ ἀρχιερεῖ) so bila podeljena posebna bogoslužna opravila in duhovnikom (τοῖς ἱερεῦσιν) je bilo določeno posebno mesto in leviti so zadolženi za svoja opravila; laik (ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος) pa je vezan na laične zapovedi (τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν).« (1 Kor 40,5) Klemen ne opredeljuje, kakšne naj bi te zapovedi bile. Zdi pa se, da tisti, ki so označeni kot laiki, v odnosu do duhovščine niso nekakšen drugi pol Božjega ljudstva. Edina razlika je nekako v tem, da jim v nasprotju s klerom ni pripisana nobena posebna vloga pri bogoslužju (Faivre 1984, 36–37; 56–57). Na triado – duhovniki, diakoni in laiki – prvič naletimo pri Klemenu Aleksandrijskem (*Stromateis* 3,12,90,1; 5,6,33,3; *Paidagogos* 3,10,83,2), na binom kleriki – laiki (*ordo – plebs*) pa pri Tertulijanu (*De exhort.* 8 [PL 2,971]).

Ob tem velja poudariti, da teologija laikov praktično nikoli ni bila odgovor na delitev cerkvene skupnosti, ki bi ustrezala Božji volji, pač pa na pripisovanje aktivne vloge klerikom in pasivne laikom – s tem pa tudi na prisojanje dostojanstva prvim in zapostavljanje drugih.² Čeprav včasih najdemo prepričanje, da v prvih stoletjih v odnosih med laiki in kleriki ni bilo napetosti (da so bili tako rekoč idealni), velja

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega projekta 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 Takšno delitev, očitno povezano s prisojanjem različnega dostojanstva enim in drugim, kritično ironizira že Origen v prvi polovici 3. stoletja: »Vedite, da ne bodo vsi kleriki nujno zveličani: več kot kakšen duhovnik bo pogubljen in več kot kakšen laik bo razglašen za blaženega.« (*In Jeremiam Homilia* 11,3 [PG 13, 369])

opozoriti, da zgodovina Cerkve, spori v posameznih skupnostih, razkoli to tezo na žalost zavračajo;³ hkrati pa je res tudi, da se je razumevanje aktivne in pasivne vloge posameznih delov Božjega ljudstva skozi stoletja le še krepilo in poglobljalo.

Kanonično se je že obstoječe razlikovanje uveljavilo v prvi polovici 12. stol., ko je bolonjski kanonist Gracijan med dvema vrstama kristjanov [lat. *duo genera christi-anorum*] zarisal jasno ločnico: za prvo vrsto je značilna kontemplacija in bogoslužje (to so kleriki in redovniki); drugi vrsti pripadajo tisti, ki jim je dovoljeno posedovati časne dobrine; lahko se poročijo, obdelujejo zemljo, se ukvarjajo s sodstvom, prinašajo svoje darove na oltar, plačujejo desetino in se na tak način zveličajo – če se seveda izogibajo grešnim nagnjenjem in delajo dobro (*Decretum* [PL 187, 884–885]).

Takšno razlikovanje je bilo formalno potrjeno v ekleziologiji tridentinskega koncila. Teologi in kanonisti jo označujejo kot hierarhologijo, ki Cerkev opredeljuje kot družbo neenakih [*societas inaequalis*], v kateri moramo jasno razlikovati med *Ecclesia docens* in *Ecclesia discens*. Takšno ekleziologijo še v začetku 20. stol. potrjuje tudi Pij X. v encikliki „*Vehementer nos*“ (1906):

»Cerkev je bistveno družba neenakih, to je družba, v kateri sta dve kategoriji ljudi, pastirji in čreda, tisti, ki pripadajo različnim stopnjam hierarhi-je in množice vernikov. Ti dve kategoriji sta tako različni, da pripada pastirskemu delu nujna pravica in avtoriteta delati za razvoj družbe in usmerjati njene ude h končnemu cilju; edina dolžnost množice pa je dovoliti, da jih prvi vodijo in da kot učljiva čreda hodijo za Pastirji.« (št. 8)

Besede Pija X. ne le, da ponavljajo nauk, ki ga je Cerkev gojila stoletja – za takratni čas so tudi izraz nesposobnosti Cerkve, da bi spremembam v družbi in svetu, ki so bile v drugi polovici 19. stoletja posebej izrazite, prisluhnili in nanje odgovorila. Vztrajanje pri delitvi na učečo Cerkev (hierarhijo) in Cerkev, ki se mora prvi podrejati (laiki), je bila v svetu, ki se je bistveno razlikoval od srednjeveške družbe ali situacije v 16. stoletju, neuspešen poskus ohraniti *status quo* – in Cerkev pred izzivi sodobnosti ‚zaščititi‘ z zaprtostjo, danes bi rekli avtoreferenčnostjo. Cerkev se je zaradi agresivnega odnosa družbe do religije in pritiska oblik sodobnega ‚zla‘, kot je poimenovala zavzemanje za svobodo govora, versko svobodo, ločitev države od Cerkve in vse drugo, kar je bilo usmerjeno proti njenemu starodavnemu ustroju, čutila ogrožena. Dovolj je spomniti na *Syllabus* ali pa na boj proti francoskim liberalnim katolikom; posredno spadata sem tudi prvi vatikanski koncil in pa dogma o papeževi nezmotljivosti ter institucionalizacija tomistične

³ Če npr. škof Ciprijan glede vprašanja padlih, ki se želijo kar najhitreje vrniti v Cerkev, uporablja načelo *Nihil sine consilio vestro et sine consensus plebis mea privatim sententia gerere* (Ep. 14,4; prim. Ep. 17, 3,2), pa vidimo, da pozneje vse večji pomen daje soglasju *coepiscopii* in ne *plebs* oz. celotne skupnosti (Bernardini 2005, 123–125; Dunn 2001, 233–258). Poleg tega velja poudariti, da *plebs* niso le laiki, ki se razlikujejo od klerikov v današnjem pomenu besede, ampak vsa skupnost s škofom na čelu (Ep. 67). Podobno razumevanje najdemo še pri Avguštinu. Škofa je volila vsa skupnost, vendar se je pogosto dogajalo, da so med volitvami škofje in preostali kler na laike izvajali pritiske. Res pa je tudi, da se je situacija od skupnosti do skupnosti razlikovala. Celotna skupnost je bila poleg volitev poklicana posredovati samo v posameznih primerih oz. glede posameznih udov – ne, ko je šlo za moralna vprašanja, ampak če bi bila ogrožena enotnost krajevne ali vesoljne Cerkve. Vsekakor pa so bile odločitve glede duhovnikov v pristojnosti duhovnikov, glede škofov pa v pristojnosti koncilov na različnih ravneh (Duval 2001, 128–129).

filozofije preko neosholastike. Resnici na ljubo je treba poudariti, da vsi duhovniki in vsi škofje niso mislili tako. Vsekakor pa je to kontekst, v katerem se sredi 19. stoletja rodi 'teologija laikov' – kot povabilo stopiti v dialog z zunanjim svetom in njegovimi izzivi prav preko tistih, ki v tem svetu delujejo, torej laikov.

Pionir na tem področju je vsekakor John Henry Newman (1801–1890). Newman je vloga vseh vernikov v Cerkvi nagovarjala že v anglikanskem obdobju. V eni od pridig iz leta 1824 tedaj še kot zelo mlad duhovnik pravi: »Božjo Cerkev sestavljajo njeni udje in sleherni ima svojo službo. Celo najbolj ubogi in ponižni lahko pričajo o Božji slavi in prispevajo k širjenju Božjega kraljestva.« (Sharkey 1987, 344) Leta 1833 je izšla njegova knjiga *The Arians of the Fourth Century*, kjer je izrazil prepričanje, da arijanske krize v bistvu ni rešilo cerkveno učiteljstvo – čeprav je na nicejskem koncilu leta 325 razglasilo dogmo, da je Sin enega bistva z Očetom. Križa je bila premoščena šele nekaj desetletij za tem, in sicer zaradi vere laikov, med katere Newman uvršča tudi duhovnike po župnijah, saj škofje pravoverja niso zares in takoj večinsko sprejeli – tako so v življenje Cerkve vnašali bolj zmedo kot jasen nauk (Guitton 1963, 57). V delu *On the Prophetic Office of the Church* tako laike imenuje *a certain body of Truth* (Newman 1837).

V katoliškem obdobju je Newman svoje prepričanje še poglobil. Na to so vplivala srečanja in korespondenca z italijanskim teologom Giovannijem Perronejem, članom teološke komisije, ki jo je Papež Pij IX. oblikoval pred razglasitvijo dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju (prim. „Ineffabilis Deus“ 1854). Pred tem je izvedel neke vrste dopisni koncil, s katerim je želel preveriti, kaj verno ljudstvo o tej verski resnici meni (prim. okrožnica „Ubi primum“ 1849).⁴ V zapisih za srečanje z novinci oriatorijskega reda, ki ga je na angleška tla prenesel sam in kateremu je pripadal, leta 1847 piše: »Cerkev je skupnost vernikov, ki oznanja razodeto Božjo besedo, ki jo je prejela in v katero veruje. Cerkev ni samo hierarhija in ni samo iz laikov, ampak je celotno Božje ljudstvo kot telo [*as a body*].« (Femiano 1970, 51)

Najbolj neposredno je svoje razumevanje vloge laikov v Cerkvi izrazil leta 1859 v prispevku *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*. V njem je skušal posredovati v konkretnem sporu med laiki in angleškimi škofi glede šolstva in se pri vprašanju, kjer se mu je zdelo, da ga laiki razumejo bolj kot hierarhija, postavil na stran prvih, česar pa hierarhija ni bila pripravljena sprejeti⁵ – zato je Newman v svojem času ostal neuslišan.

⁴ Pij IX. – ki velja za nadvse previdnega papeža – se je za to odločil zato, ker je šlo za vprašanje, ki se je v zgodovini teologije vleklo že od sholastike, za bogoslužje (prim. Sikst IV. uvede v Rimu praznik že leta 1484) in za vero ljudstva pa ni bilo vprašljivo. O tem priča t. i. *votum sanguinis*, ki ga je v zaščito nauka o Marijinem brezmadežnem spočetju leta 1600 sprejela univerza v Sevilli, kasneje pa tudi druge univerze, posamezniki in redovne skupnosti.

⁵ Leta 1858 je v katoliškem časopisu *The Rambler*, ki je želel biti kraj za svobodno izmenjavo mnenj in razbijanje predsodkov katoliškega sveta o sodobni kulturi, izšel anonimno objavljen članek, ki je obsodil odločitve škofov, da ne bodo dovolili vmešavanja države v katoliško osnovno šolstvo oz. nadzora, kako Cerkev uporablja državna sredstva v šolah. Uredniki revije so politiko škofov obsodili, ker so v sodelovanju katoliških šol s civilnimi oblastmi videli priložnost, da Cerkev kvaliteto teh šol dejansko dokaže; pa tudi to, da zaradi svoje konfesionalnosti še niso nujno klerikalne. Reakcija škofov na članek je bila žolčna: nekateri škofje so zagrozili z ukinitvijo časopisa. Da bi pomirili napetosti, so tako uredniki kot škofje Newmana posilili, naj prevzame uredništvo časopisa in poskrbi za premirje. Newman

1.2 Teologija laikov v 20. stoletju

Naslednji korak v razvoju teologije laikov opazimo v 20. stoletju v Franciji, in to ne preseneča. Francoska katoliška Cerkev se je po letu 1920 znašla pred izzivom močne sekularizacije, ki je Francijo spremenila v „misijonsko deželo“.⁶ Srčika izziva je bilo intenzivno iskanje ne le novih pastoralnih pristopov in oblik evangelizacije, ampak predvsem prenovljenega pogleda na odnos med Cerkvijo in sodobno družbo (Marrou 1978) – ter odnos med laiki in hierarhijo.

Med pionirje teološkega razmisleka o laikih gre prišteti teologe, ki so z laiki aktivno sodelovali. Prvi je gotovo jezuit Yves De Montcheiul, prijatelj Henrija De Lubaca, aktiven član združenja *Jeunesse ouvrière chrétienne* (JOC) in Katoliške akcije, ki je avgusta 1944 v Grenoblu padel pod nacističnimi strelji. Montcheiul je prvi razširil koncept poklicanosti. Prepričan je bil, da Bog ne kliče le duhovnikov in redovnikov, ampak da je tudi laiški stan poklic.

Omeniti gre tudi laika, filozofa Jacquesa Maritaina, ki v svojem znamenitem delu *Humanisme intégral* (1936) želi uveljaviti nov pogled na krščanstvo in njegov odnos do družbe. Želi, da bi bilo krščanstvo do mnenja tistih zunaj Cerkve bolj odprto in pri tem odločilno vlogo pripisuje krščanskim laikom – če seveda v odnosu do nekristjanov svojo vero tudi izpričujejo (Canobbio 1992, 192–193).

Najpomembnejši prispevek pa je gotovo monumentalno delo (683 strani) Yvesa Congarja – *Jalons pour une théologie du laïc*, ki je izšlo leta 1953 in doživelo še dve popravljeni izdaji. Leta 1962 je Congar svoje razmišljanje poglobil v knjigi *Sacerdoce et laïc* devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation, po koncilu – leta 1971 – pa je dodal še knjigo *Ministères et communion ecclésiale*, kjer avtor po eni strani poudarja, da je o obravnavanem vprašanju treba razmišljati na temelju kristoloških in pnevmatoloških izhodišč, po drugi pa, kot pove že naslov, na temelju občestva; to lahko pripelje do novega razumevanja služb celotnega Božjega ljudstva.

Congarjeva teologija laikov ni bila linearna. To se vidi že pri vprašanju o identiteti laikov, ki jo avtor opredeljuje z dveh vidikov. Po eni strani meni, da pojem „laik“ označuje tiste vernike, ki niso prejeli zakramenta svetega reda oz. se Bogu niso posvetili z redovnimi zaobljubami, torej niso duhovniki oziroma redovniki. To je ustaljeno prepričanje, ki ga potrjuje tudi veljavni „Zakonik cerkvenega prava“ (kan. 207 §1). Congar s tem ne misli, da so laiki v odnosu do klerikov slabotni, da zato, ker se posvečajo svetnim resničnostim, nimajo aktivne vloge pri tem, kar je „sveto“, ampak le prejemajo duhovne darove od duhovnikov. Meni pa, da imajo laiki (ne glede na svojo aktivno vlogo pri evangelizaciji) manj neposreden, manj izključen dostop do evangeljske resnice kot kleriki in redovniki, ker jih pri tem omejujejo

– tedaj je za seboj že imel neuspeli poskus vodenja katoliške univerze v Dublinu, ki jo je želel voditi kot sodobno institucijo, odprto do sveta in drugače mislečih, na kateri naj bi imeli možnost poučevati in biti v njeno vodenje vključeni tudi laiki, škofje pa so nasprotno želeli le semenišče v duhu tridentinskega koncila – je bil seveda na strani laikov.

⁶ Izraz se je pojavil v okviru združenja *Jeunesse ouvrière chrétienne*, v spisu H. Godin in Y. Daniel, *La France, pays du mission?* (Pariz: L'Abeille, 1943).

zgodovinske okoliščine, v katerih živijo. Laiki so seveda poklicani slaviti Boga – vendar v manjši meri kot duhovniki in redovniki, ker se morajo v prvi vrsti posvečati dejavnosti v svetu. Odnos z Bogom je torej zanje manj neposreden in manj bistven (Congar 1953, 31).

Tesno povezano s tako še tridentinsko obarvano ekleziologijo o dveh sferah (nadnaravni, ki je značilna za Cerkev, in naravni, ki ji ustreza svet) je tudi prepričanje, da so laiki tisti verniki, za katere so pri delu, ki jim ga je Bog zaupal, stvari pomembne same po sebi, medtem ko imajo za klerike in še bolj za redovnike veljavo le toliko, kolikor dopuščajo spoznanje Boga in služenje Bogu. Rečeno drugače – imajo zgolj simbolno vrednost (39).

Čeprav se nam danes podobno razlikovanje lahko zdi dualistično, pa je v primerjavi s klasičnim pogledom na laike, ki da se ukvarjajo s tem, kar je nevredno, minljivo in zato zapostavljeno (in takšno je vse, kar je človeško in zemeljsko), že samo po sebi korak naprej. Novost Congarjevega prepričanja je v tem, da se Cerkev – če želi odgovarjati na Božji načrt odrešenja – delovanju v svetu in v času ne more odpovedati; ne more se torej odpovedati zgodovini. Po drugi strani pa opisano razločevanje med kleriki in laiki lahko daje vtis, da avtor želi iz nekega zgodovinskega in sociološkega pojmovanja ustvariti teološki kriterij, kar ni povsem upravičeno (Vergottini 2017, 82).

Congar pa s pojmom 'laik' označuje tudi slehernega krščenega, in sicer na podlagi prepričanja, da je izpeljan iz besede λαός – ljudstvo –, ki naj bi se v Svetem pismu uporabljala izključno za Božje ljudstvo. Na tak način želi pozitivno oceniti lik slehernega vernika. Njegova interpretacija je bila privlačna za mnoge poznejše teologe in jo lahko srečamo še danes.⁷

Šele po odgovoru na vprašanje »kdo je laik?« se Congar vpraša tudi »kaj je Cerkev?«. O tem vprašanju je predhodno razmišljal v knjigi, ki je izšla dve leti prej – *Vraie et fausse réforme de l'Église* (1951). Congar v svoji predstavitvi ekleziologije najprej govori o Božjem ljudstvu, *societas fidelium*, kar omogoča pozitivno oceno vseh vernikov, ki so vključeni v gradnjo telesa Cerkve. Ko pa govori o sredstvih odrešenja – o zakladu vere (*depositum fidei*), o službah in apostolski oblasti –, vidimo, da se Cerkev nenadoma zoži na hierarhijo, s čimer laiki seveda stopijo v ozadje. Čeprav je za Congarja v Cerkvi pomembno občestvo, pa je še pomembnejše dejstvo, da se Cerkev gradi od zgoraj – v eno jo namreč Bog zbira prav preko sredstev milosti in institucionalne razsežnosti (Vergottini 2017, 85–86). Če povemo

⁷ Privlačna in prepričljiva je predvsem zato, ker se je postavila zoper v zahodnih jezikih vse bolj uveljavljeno razumevanje pridevnika 'laičen' v smislu 'sveten', torej 'neposvečen', ločen od 'svetega' (poleg Congarja prim. še G. Philips, R. Spiazzi, S. Trom). O popularnosti te razlage priča dejstvo, da jo še vedno najdemo v sodobnih teoloških slovarjih (prim. Bourgeois 1998, 639–640), pa tudi v knjigah na temo teologije laikov (Forte 1988, 40). Congarjevo interpretacijo je sicer le nekaj let kasneje postavil pod vprašaj Ignace De la Potterie (1958, 840–853), in sicer s filološkega in hermenevitičnega vidika. Avtor opozarja, da v antičnih – torej nebibličnih – besedilih pojem *laos* označuje množice, tisti del družbe, ki ne pripada vladajočemu razredu. Poleg tega ga najde v nekaterih grških prevodih Stare zaveze (Akvila, Simah Ebionit, Teodokij), in sicer v pridevniški obliki, kjer se uporablja za označevanje resničnosti, ki niso posvečene – ki torej ne pripadajo duhovnikom ali levitom (1 Sam 21,5; 2 Mz 22,26; 2 Mz 48,15); nikoli pa se ne nanaša na osebe.

na kratko: hierarhija je poklicana delati za zveličanje duš, in sicer tako, da Kristusovo milost posreduje laikom in s tem pomaga graditi Božje ljudstvo; laiki pa so poklicani h Kristusu usmerjati svetno resničnost, kajti on je edini, v katerem je mogoče odkriti resnično podobo človeka in sveta (Congar 1953, 152).

Nedvomno je treba poudariti, da je prispevek Congarja prepričanje, da laiki v Cerkvi niso samo pasivni prejemniki posvečevanja, ki ga izvajajo kleriki, ampak predvsem živi udje – ker so deležni skrivnosti Cerkve. Drug pomemben poudarek pa je, da Cerkev svetne resničnosti ne sme izvezmati iz perspektive zveličanja, ker je v moči Kristusove velikonočne daritve tudi vse svetno namenjeno h končnemu cilju – osredinjenju vsega v Kristusu (Ef 1,10).

Newman in Congar sta na teologijo laikov drugega vatikanskega koncila vsak po svoje močno vplivala. Congarjev *Jalons* je pogosto predstavljen kot linearna sinteza teologije laikov, ki je pripravila koncilsko razumevanje teme, in sicer v obeh konstitucijah o Cerkvi: „*Lumen gentium*“ (prim. 4. poglavje – št. 30–38), „*Gaudium et spes*“ v poglavju o vlogi Cerkve v sedanjem svetu (posebej v št. 43); in dveh odlokih – „*Apostolicam actuositatem*“ o laiškem apostolatu in „*Ad gentes*“ o misijonski dejavnosti Cerkve (Pellitero 1996; 2001, 327–335; 2004, 471–507; Vilanova 1998, 443–451). Morda je takšno prepričanje pretirano: verjetno ni naključje, da je avtor delo naslovil ‚smernice‘ – ker se je zavedal, da je pisanje na to temo zanj v prvi vrsti osebna pot; iskanje, ki še dozoreva in ki bo moralo biti usklajeno s Cerkvijo, preden ga bo ta potrdila (kot je mogoče videti iz zgoraj povedanega).

V teologiji se glede na hierarhologijo pred koncilom večkrat poudarja ‚kopernikovski preobrat‘ v koncilski teologiji, ki je viden v tem, da „Dogmatična konstitucija o Cerkvi“ govori najprej o Božjem ljudstvu in šele potem o hierarhiji. Tako pokaže, da je tisto, kar je v Cerkvi temeljno in najpomembnejše, celota Kristusovega telesa in šele potem hierarhija. Ta preobrat je nedvomno pomemben, celo ključen, res pa je tudi, da ‚preobrat‘ v preostalih delih konstitucije in v drugih koncilskih, pa tudi pokoncilskih dokumentih najprej ni povsem dosledno upoštevan; pa tudi, da je proces utelešenja spremenjenega razumevanja Cerkve v konkretnem življenju precej počasen in težak, kar se kaže v dveh skrajnostih: v po eni strani še prisotnem klerikalizmu, po drugi pa v relativizaciji vloge hierarhije, zavračanju njenega božjepravnega značaja – torej v nekakšnem svetnem pristopu k Cerkvi in njeni strukturi, ki je nesprejemljiv in nedopusten. Vzrokov za to je verjetno več, med drugimi velja omeniti vztrajanje nekaterih pri bistvenosti karizmatičnega vida Cerkve na račun institucionalnega ali pa pojmovanje ljudstva, kot ga najdemo v teologiji osvoboditve – kjer je prav ono tisto, ki Božjo voljo edino razume v globini (Scannone 2017).

Po koncilu se je teologija laikov razvijala bistveno počasneje kot pred njim – in še to ne toliko zaradi želje učiteljstva in teologov koncilski nauk utelesiti in ‚prevetriti‘, pač pa ker k temu tako ene kot druge sili današnji svet, dogodki in procesi, kultura, miselnost. V zadnjem času to zahteva tudi situacija znotraj Cerkve: zmanjševanje števila duhovnikov, še posebej na severni polobli. Cerkev je Božje ljudstvo, ki roma znotraj časa in prostora, ne nad njima ali mimo njiju. Le pona-

vljanje nauka, ki ga je predložil koncil, brez aktualizacije in posodabljanja (spomnimo, da je bila pred koncilom in med njim prav *aggiornamento* ena od ključnih besed), vodi k temu, da Cerkev izgublja stik s svetom in z zgodovino – posledično pa je nerazumljiva, neprivačna, neverodostojna.

V obdobju malo več kot stoletja in pol lahko opazujemo tri vprašanja oz. teme, v okviru katerih je teologija razmišljala o laikih: *sensus fidei fidelium* (verski čut vernikov); nauk o treh darovih, ki so jih kristjani deležni pri krstu (*tria munera*): kraljevskemu, preroškemu in duhovniškemu; razmislek o službah (*ministerium*) v Cerkvi. Vse tri teme se danes prepletajo v teologiji sinodalnosti, ki se zopet sprašuje o vlogi laikov v Cerkvi.

2. Nauk o *sensus fidei*

Ne glede na to, da samega izraza *sensus fidei* ne najdemo niti v Svetem pismu niti pri cerkvenih očetih, celo v sholastični teologiji ne (oblikovati in razvijati se je začel šele v času reformacije), pa je njegov pomen jasno izražen na številnih mestih v Novi zavezi⁸ in v izročilu.⁹ Morda je najbolj očiten biblični citat prav tisti, ki ga navaja tudi LG 12: »Vi pa imate maziljenje od Svetega in imate vsi spoznanje [οἷδατε πάντες], /.../ maziljenje, ki ste ga od njega prejeli, ostaja v vas in vam ni treba, da bi vas kdo učil [οὐ χρεῖαν ἔχετε ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς].« (1 Jn 2,20.27) Podobno se izražajo tudi cerkveni očetje. Krstno maziljenje (τὸ χρῆσμα), ki je skupno vsem vernikom, je poroštvo pristnega duhovnega spoznanja Boga, ki ga posameznik in skupnost Cerkve za pravilno doumevanje razodetja in življenja v skladu z njim prejemata po Svetem Duhu. Teološki razvoj tega prepričanja najdemo že v sholastici (prim. Viljem iz Auxerre, Albert Veliki in Tomaž Akvinski)¹⁰ in pri avtorjih katoliške obnove (Melhior Cano, Francisco Suarez in Robert Bellarmin). Prvi avtor, ki svoje razumevanje *sensus fidei* posebej povezuje z laiki, pa je nedvomno že omenjeni John Henry Newman.

Newman se je naslonil na ravnanje Pija IX., ki se je pred razglasitvijo dogme o Marijinem vnebovzetju o čutenju in prepričanju Božjega ljudstva posvetoval – in na tej podlagi zagovarjal dejstvo, da je primerno in celo nujno, da se škofje z ljudstvom še toliko bolj posvetujejo tudi, ko gre za vprašanja, ki so povezana z njihovim delovanjem v svetu (Newman 1961, 13).

Za Newmana je *sensus fidelium* eden od *locrum*, ki omogoča prepoznavanje krščanskega izročila.

⁸ Podrobneje o tem: Pié-Ninot (1992, 1248–1250); MTK 2014, št. 7–47.

⁹ Prim. Tertulijan, *De prescriptionem haereticorum*, XXI, 7 [Sch 46,115]; Avguštin, *De praedestinatione sanctorum*, XIV, 27 [PL 44, 980, l. 17–18]. Oba avtorja – in še zdaleč nista osamljena – pravoverje utemeljujeta na dejstvu, da celotna Cerkev (»od škofov do zadnjega vernega laika«) veruje v iste resnice. Najbolj znana je gotovo utemeljitev Vincenca Lerinskega: *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum es* (*Commonitorium*, II, 5 [CCSL 64, 149]).

¹⁰ Tomaž v *Summa theologiae* piše: »Verniki so deležni poznanja [notitiam] reči, ki so povezane z vero, ne ker bi jim bilo to pokazano [quasi demonstrative], ampak zaradi luči vere [in quantum per lumen fidei] vidijo to, v kar morajo verovati.« (IIa IIae, q. 1, a. 5)

»Mislim, da imam prav, ko pravim, da se izročilo apostolov, zaupano celotni Cerkvi v njenih različnih sestavinah in vlogah *per modum unus*, v različnih časih kaže različno – včasih zveni iz ust škofov, včasih iz ust učiteljev, včasih iz ust ljudstva, včasih po liturgiji, obredih, obhajanju in navadah; preko dogodkov, sporov, gibanj in vseh drugih pojavov, ki jih vključuje pojem zgodovina. Iz tega sledi, da nobenega od teh kanalov izročila ne smemo obravnavati nespoštljivo, pri čemer je treba hkrati v celoti priznati, da je dar razločevanja, razbiranja, opredeljevanja, razglašanja in uveljavljanja katerega koli dela tega izročila izključno v *Ecclesia docens*.« (Newman 1961, 63)

Vendar, poudarja Newman, preden *Ecclesia docens* katero od verskih resnic formalno razglasi, mora upoštevati bogoslužno prakso, duhovnost, *ethos* in čut vernega ljudstva. S poudarjanjem teh razsežnosti je hotel premostiti prepad med hierarhijo in verniki – in dati povezanosti med obema teološko podlago.

Še pomembnejše in morda tudi aktualno je Newmanovo prepričanje, da Cerkev ni predvsem institucija, ampak je zanjo – podobno kot je nekaj desetletij prej menil Johan Adam Möhler (1796–1838) – bistven pnevmatološki vidik. Zato Cerkev v prvi vrsti ni organizem, razdeljen na *Ecclesia docens* in *Ecclesia discens*, ampak na dve različni izročili: preroško (ang. *prophetic tradition*) in škofovsko izročilo (ang. *episcopal tradition*). Obe izročili sta apostolski in vir obeh je Kristus. Preroško izročilo je življenje resnice, ki ga Sveti Duh daje vsej Cerkvi, vsem udom – ni vezano na nobeno posebno vlogo ali službo, ampak je navzoče v celotnem Božjem ljudstvu. Vloga škofovskega izročila je v tem, da preroško izročilo prečiščuje in ga dela enotno, potrjuje; včasih poudari tisto, kar je bistveno, in opozori na to, kar je drugotno ali celo nevarno (Mondin 1997, 193–194). Newman torej ni proti hierarhiji, je pa prepričan, da je treba – prav ko gre za vero in moralo – upoštevati *pastorum et fidelium conspiratio*, ker škofje glede teh vprašanj sami ne morejo odločati (Newman 1961, 103–104). Zlasti je to pomembno tedaj, ko gre za pastoralna vprašanja, ker ta laike neposredno zadevajo in imajo ti z njimi izkušnjo (Sharkey 1987, 343).

»Newman je iskreno verjel, da bi Cerkev, ki bi rasla nekako od spodaj, koristila tako hierarhiji kot laikom: hierarhijo bi naučila zmerne in odgovorne ortoprakse, diskretnosti in učinkovitosti, predvsem pa bi jo ozdravila domneve, da mora avtoriteta jurisdikcije vedno ustrezati duhovni avtoriteti. Nič manj blagodejno pa zavzemanje za soglasje ne bi bilo za laike, ki bi videli, da so vključeni v preizkus odgovornosti, zrelosti in predvsem vere. Laiki ne bi bili več v brezizhodnem položaju *fides implicita*, ampak bi bili poklicani k dejavnemu sodelovanju pri ‚razvoju nauka‘ preko zgodovinskega preučevanja spornih vprašanj; ne bi bili več čreda, ki je samo pripravljena reči da, ampak bi postali odgovorni preko ‚razumnega soglasja‘. Tako bi izstopili iz stanja nezrelosti in odtujenosti, ki ji vedno ustrezata nezrelost in odtujenost celotne Cerkve.« (Femiano 1970, 7–21)

Cerkev v času Newmanovega življenja za njegovo odprtost do vloge laikov v njej ni imela posluha. To je očitno vidno v nauku prvega vatikanskega koncila in po njem. Če

je izročilo vse od začetkov pričevalo za dejavno soudeleženo laikov pri *sensus fidei*, pa koncil nezaupanje do *Ecclesia discens* še poglobi in priznava laikom le *indefectibilitas passiva*: verniki so tisti, ki poslušajo nezmotljivo učiteljstvo in so mu poslušni.

Nove perspektive vidimo šele pri drugem vatikanskem koncilu, na katerem je pomembno vlogo imel tudi Newmanov nauk (Ker 2014) – a tudi tu ne brez kritike nekaterih koncilskih očetov (Vitali 2005, 612). Drugi vatikanski koncil o čutu vernih govori predvsem v „*Lumen gentium*“ 12 in ga neposredno navezuje na preroško službo vseh vernikov. Verski čut je tako opredeljen kot „nadnaraven“ čut, ki zagotavlja, da se »celota vernikov /.../ v verovanju ne more motiti«, in sicer glede vprašanj, ki zadevajo vero in moralo.

Kljub temu, da si je na tem temelju teologija po koncilu razdeljenost Kristusovega telesa na hierarhijo in laike prizadevala preseči, pa ji je to ni uspelo najbolje oz. je vprašanje ostajalo na teoretični ravni. Dovolj je, da pogledamo redakcijo novega „*Zakonika cerkvenega prava*“. Če je *textus prior* (1971) v kanonu 55 v celoti navajal LG 12, je v vseh naslednjih shemah pojem *sensus fidei* odsoten – tako v 2. knjigi o Božjem ljudstvu, kot tudi v 3. knjigi o učiteljski službi.

Leta 1971 je Papeški svet za sredstva javnega obveščanja izdal „*Navodilo*“,¹¹ v katerem poudarja, da mora biti vernikom svoboda misli in izražanja sicer zagotovljena, obenem pa poudarja, da morajo njihovo mnenje skrbno pretehtati cerkvene oblasti (št. 32), ki so odgovorne za to, da bdijo nad pravoverjem.

Kongregacija za nauk vere je na omenjeno temo spregovorila dvakrat: v dokumentu „*Mysterium Ecclesiae*“ (1973) – v času ko je bila avtoriteta učiteljstva zaradi enciklike „*Humanae vitae*“ močno postavljena pod vprašaj – in v dokumentu „*Donum veritatis*“ (1990), ki je odmev na primer „*Küng’*“ (Greinacher in Haag 1980). Prvi dokument poudarja nezmotljivost celotne Cerkve – pastirjev in vernikov skupaj, torej ne le enih brez drugih in obratno (št. 2) –, hkrati pa spominja, da je poučevanje vernikov s Kristusovo oblastjo »izključna domena pastirjev« in nikakor ni podrejeno soglasju vernikov. Drugi dokument kongregacije pa poudarja situacijo nesoglasja in to, da mnenje posameznika ali skupine vernikov ni nujno istoветno s *sensus fidei* – saj je lahko zmotno, zlasti pod vplivom večinskega javnega mnenja, ki se oblikuje na podlagi poročanja sredstev javnega obveščanja (št. 35). Pravoverje torej ohranja le učiteljstvo, tudi če se zdi, da to teologe „omejuje“. Teologija je v odgovor na ta stališča namesto o pristnem pomenu *sensus fidei* govorila bolj ideološko – o vlogi ljudstva, ubogih, ki so v kontrastu s hierarhijo.

Izraz se spet pojavi v Katekizmu, in sicer ko se govori o posredovanju razodetja (št. 91–93), o pričevanju celotne Cerkve za Kristusa (št. 785) in o *munus docendi* (št. 889). Prisotnost izraza v Katekizmu, ki je za vero in moralo Cerkve merodajen, je pomembna – to pa seveda še ne pomeni, da je bil nauk o *sensus fidei* tudi splošno sprejet (Vitali 2005, 617).

¹¹ „Pontificium Consilium Instrumentis Communicationis Socialis Praepositum, Instructio pastoralis Communio et progressio ad decretum Concilii oecumenici Vaticani II de instrumentis communicationis socialis rite applicandum de mandato eiusdem Concilii exarata, 23. 05. 1971“, AAS 63 (1971) 593–656; *Enchiridion Vaticanum* 4:498–617.

Ne glede na to Vitali (2005, 624–627) poudarja, da se je o *sensus fidei* v teologiji veliko govorilo tako v nemškem kot v francoskem, italijanskem in španskem prostoru. Izsledki teh teoloških razprav kažejo na to, da je promocija laikov sama po sebi neuspešna, če ni znotraj promocije Cerkve-Božjega ljudstva oz. znotraj občestvene ekleziologije. V nasprotnem primeru je vedno povezana z nevarnostjo klerikalizacije laikov ali pa s poglobljanjem nasprotij med hierarhijo, ki nauk o *sensus fidei* sprejema s težavo, in laiki, ki želijo svoj prostor v Cerkvi neodvisno od hierarhije. Seveda je pri tem treba poudariti, da je nujno tudi pravilno razumevanje pojma Božje ljudstvo, in sicer skladno z naukom koncila ter na temeljih enakega dostojanstva vseh krščenih – pred slehernim ločevanjem glede na službo ali stan v Cerkvi.

Pred 10 leti se je vprašanju posvetila Mednarodna teološka komisija v dokumentu „*Sensus fidei* v življenju Cerkve“ (2014), ki sistematično povzema vire nauka in njegov zgodovinski razvoj; vlogo laikov v Cerkvi ocenjuje pozitivno, a hkrati proti enosmerni interpretaciji pojma poudarja pomen pristne vere (da bi lahko govorili o čutu vere in ne o čemer koli drugem); jasno našteva drže, ki so merilo soudeležnosti pri *sensus fidei*. Res so verniki po krstnem maziljenju pri njem soudeleženi – res pa je tudi, da je globina soudeležnosti odvisna od osebnega in dejavnega odgovora na milost krsta (prim. 4. poglavje). K tem držam se vrača tudi dokument iste komisije „Sinodalnost v življenju in poslanstvu Cerkve“ (2018), ki glede antagonizma med hierarhijo in laiki poudarja, da je za občestveno ekleziologijo bistvena kenotična drža slehernega vernika (št. 112).¹²

3. *Tria munera* in laiki

Nauk, da so po krstu tudi laiki soudeleženi pri treh darovih oz. službah: duhovniškem (*munus sanctificandi*), kraljevskem (*munus regendi*) in preroškem (*munus docendi*), je prvi podrobneje predstavil Yves Congar – verjetno je to najbolj izvirni prispevek njegovega dela *Jalons* k teologiji laikov, saj so bili prej ti darovi vezani le na zakrament svetega reda.¹³ S tem je dejansko pripravil pot koncilski uporabi *tria munera* v Dogmatični konstituciji o Cerkvi (LG 31; 34–36), čeprav je bil osebno prepričan, da shema ni popolna – da je le „udobna tipologija“, s katero je biblični, patristični in zgodovinski material o teologiji laikov mogoče sistematizirati (Congar 1953, 17).

Ko Congar govori o duhovništvu, loči tri ravni: duhovno duhovništvo (*sacerdotes spirituel*), ki vodi k svetosti preko daritve življenja; krstno ali splošno duhovni-

¹² Glej tudi: Frančišek, „Govor ob praznovanju 50-letnice škofovske sinode“, AAS 107 (2015): 1140; isti, „*Evangelii Gaudium*“, št. 119–120.

¹³ V resnici shema izvirno ni ekleziološka, ampak kristološka in soteriološka. V katoliško ekleziologijo je vstopila na prehodu iz 18. v 19. stol. kot trojna služba, da bi zrahljala nauk o dveh oblasteh v Cerkvi – *potestas ordinis* in *potestas jurisdictionis*. Disciplina ustreza vlogi vodenja (*regimen*), zakramenti vlogi posvečevanja (*ministerium*) in doktrina vlogi poučevanja (*magisterium*). Prim. Congar 1983, 97–115; Lécuyer 1996, 851–871.

štvo, ki dopušča aktivno udeležbo pri evharistični daritvi in življenju Cerkve; službeno oz. hierarhično duhovništvo, ki daje oblast za obhajanje evharistije. Takšna razdelitev zgoraj omenjeno razliko med duhovniki in laiki dejansko potrjuje, saj pomeni, da so kleriki s Kristusom tesneje povezani ne zaradi večje svetosti ali aktivnejše udeležbe v delih usmiljenja, ampak zaradi službe, ki so jo prejeli. Laiki pa se udeležujejo zakramentov, ki jih obhajajo duhovniki, in s svojim življenjem pričujejo za Kristusa (Vergottini 2017, 96). Congar svojo misel povzema takole:

»Samo eden je duhovnik, Kristus, ki je A, Ω in pot. Med A in Ω smo deležni njegovega duhovništva na zakramentalen način, in sicer preko zakramentalnega obhajanja njegove žrtve: vsi pri krstu (birmi), da bi se udeležili tega obhajanja; nekateri na hierarhičen način, pri posvečenju, da bi vršili to obhajanje. Vsi so duhovniki po svojem duhovnem življenju v Kristusu in bodo v *nebesih* (kurziva A. A.) opravljali samo eno duhovništvo – tisto, ki ga izražata pojem in resničnost.« (1953, 224)

Tudi ko govori o *munus regendi*, torej o kraljevski službi, ohranja dve ravni. Laikom priznava široko polje pobud in dejavnosti – tako posameznikom kot skupnosti, ki oblikujejo cerkveno življenje v zgodovinski resničnosti –, ne pripada pa jim avtoriteta oz. niso deležni »vodenja ali kraljevske vloge Cerkve kot oblasti«. (354) Congar meni, da se kraljevski značaj laikov v Cerkvi kaže v poslušnosti Bogu, ki zagotavlja dostojanstvo in notranjo svobodo, s katero se laik lahko obrača tako na Boga kot k svetu, v katerem živi. V odnosu do Boga mu *munus regendi* daje moč, da se lahko upre skušnjavam in grehu – in tako služi samo Bogu –, v odnosu do sveta pa ga kraljevski značaj vzpodbuja k delovanju v svetu – in sicer tako, da razvija v njem vrednote, ki so položene v stvarstvo. Tako prispeva k uresničevanju tiste resničnosti, ki se bo v polnosti razodela v eshatološkem redu, tukaj in zdaj.

Kraljevski značaj kot oblast v pravem pomenu pripada le hierarhiji, tistim, ki so posredniki med Bogom in verniki. Kljub zelo jasni poziciji, da oblast izvaja kler, Congar opozarja, da mora hierarhija pri vodenju upoštevati življenje Cerkve, torej laikov: dopuščati njihovo sodelovanje, poslušati njihove zahteve in nasvete, upoštevati njihovo soglasje ali nesoglasje. Kadar ni tako, avtor govori o krivdi, o despotizmu – ki je daleč od odgovornosti in pristnega živetja *munus regendi* (Vergottini 2017, 98–99).

Congar tradicionalnemu razumevanju preroške službe (*munus docendi*), ki da je popolnoma v rokah *Ecclesia docens*, dodaja vidike mističnega spoznavanja, teološkega razumevanja in čuta vere (*sensus fidei fidelium*), ki pripadajo vsem. Avtoriteta glede pastoralne dejavnosti Cerkve je torej v rokah klera, ki ima dolžnost nauk zagotavljati in nadzorovati; ljudstvo oz. laiki pa so poklicani k aktivnemu, ne zgolj mehaničnemu sprejemanju nauka – torej k povezovanju nauka z življenjem in tako tudi k njegovemu razširjanju.

Congarjeva optika odnosa med hierarhijo in laiki ter nauk o *tria munera*, ki so jih deležni vsi krščeni, so, kot že rečeno, neposredno vplivali na učiteljstvo Drugega vatikanskega koncila in na kasnejše razmišljanje Cerkve na temo laikov. Spo-

mnimo le na apostolsko spodbudo Janeza Pavla II. „Christifideles laici“, pa tudi na nauk o laikih v Katekizmu Katoliške Cerkve (št. 901–913).¹⁴

Drugi vatikanski koncil temo *tria munera* v povezavi s krstom razvija v 4. poglavju dogmatične konstitucije „Lumen gentium“: tudi laiki so duhovniki (št. 34), preroki (št. 35), ker jim je Kristus dal delež pri svojem duhovništvu in preroški službi, da bi v Svetem Duhu »proslavljali« Očeta in sodelovali pri odrešenju sveta ter pri učiteljski službi hierarhije – posebej skozi pričevanje življenja. Že prej pa LG govori tudi o pastirski službi laikov, in sicer v zvezi s pojmom družine kot »domače Cerkve« (št. 11). Kljub tej pozitivni oceni pa je vendarle rečeno, da laiki pastirske službe ne opravljajo s Kristusovo oblastjo – ta vloga pripada samo posvečenim služabnikom, ki delujejo *in persona Christi* (št. 37). Koncil tako laikom mesto v poslanstvu Cerkve po eni strani priznava, po drugi pa ohranja tradicionalni nauk, da imajo škofje in njihovi pomočniki (duhovniki) posebno, odločilnejšo vlogo. Laiki lahko preko svojih karizem (št. 30) in duhovne izkušnje, ki jo živijo v svetu,¹⁵ sodelujejo pri treh službah posvečenih služabnikov. Morda še najbolj očitno v vlogi katehetov, kjer so pri učiteljski službi tudi neposredno soudeleženi (AG 17).

Teologi so se po koncilu na nauk o vključitvi vseh krščenih v Kristusa preko sheme *tria munera*, do katere je bil po svoje kritičen že Congar, sprva odzvali kritično. Shema je gotovo dogmatično varna, posebej s stališča kristologije, hkrati pa je tudi biblična. Vendar tak pristop ne more biti edini – tudi zato, ker *tria munera* Jezusove osebe, v katero smo po krstu vključeni vsi verniki, ne ‚izčrpajo‘. Danes teologija poudarja predvsem njegovo edinstveno sinovsko istovetnost, ki se je razodela v oblikah in na načine, s katerimi je razlagal svoj odnos z Očetom in z ljudmi; te istovetnosti smo po njegovi milosti kot posinovljeni Božji sinovi ali sinovi v Sinu deležni vsi krščeni. Hkrati pa tudi Sveto pismo za razumevanje istovetnosti vseh vernikov v Cerkvi ponuja še druge iztočnice: razsežnost zaveze, učenčevstva, karizem – če naštejemo le nekatere.

4. Laiki in službe v Cerkvi

Pogled na zgodovino Cerkve priča, da je bilo sprva prisotnih veliko karizem, ki so opredeljene kot dar Svetega Duha (1 Kor 12,7-11), a zelo kmalu apostol Pavel omeinja predvsem posamezne like oz. službe: apostole, preroke, evangeliste, pastirje in učitelje, ki jih je postavil Gospod (Ef 4,11-16). V pastoralnih pismih se tako govori le še o službah. Teologi zato govorijo o procesu institucionalizacije karizem, ki se spreminjajo v službe, in o procesu hierarhizacije cerkvenih služb, zaključenem konec 2. stoletja z uveljavitvijo monarhičnega škofovstva, ki je zagotavljalo edinstvo posameznih skupnosti. Škofovska služba v sebi združuje dva vidika: duhovniški (*ad sacerdotium*), ki ga škof deli z duhovniki – skupnosti pa zagotavlja evharistično

¹⁴ Za popolnejši spisek dokumentov Cerkve – tako papeških kot posameznih škofov – glej Malnati 2005.

¹⁵ Dekret „*Apostolicam auctoritatem*“ poudarja, da verni laiki delujejo ‚navzven‘, zunaj Cerkve – da imajo svetni značaj (št. 4, 29) –, medtem ko škofje in duhovniki delujejo ‚znotraj‘ Cerkve.

hrano –, in služabniški (*ad ministerium*), po katerem skupaj z diakoni skrbi za potrebe skupnosti. V tem procesu pa je treba videti še eno razsežnost. Ko posvečeni služabniki oblast v Cerkvi strnejo v svojih rokah, kmalu opazimo oblikovanje novih služb, ki izvirajo posebej iz diakonata – to je subdiakonov, hostiarijev, akolitov, bralcev, ekzorcistov. Te službe so laične in so zato pozneje opredeljene kot tiste, ki niso povezane z duhovništvom (oz. kot nižji redovi), medtem ko so škofovstvo, duhovništvo in diakonat višji redovi. Tridentinski koncil je na podlagi te delitve laikom duhovniški značaj odrekel (Vitali 2022, 556–561).

Ko se je k vprašanju služb v Cerkvi vrnil drugi vatikanski koncil, je bil dejansko zelo previden in tradicionalen. LG 10 službe še vedno povezuje samo s kleriškim stanom. Božje ljudstvo se posvečuje preko zakramentov in službenega duhovništva, ki zakramente podeljuje (LG 12; 18); termin *ministerium* se za laike ne uporablja nikjer. Koncilski dokumenti govorijo le o tem, da laiki v moči splošnega duhovništva sodelujejo v poslanstvu Cerkve (31). LG 33 sicer pravi, da so laiki lahko poklicani k tesnejšemu sodelovanju s hierarhijo, vendar tega ne opredeljuje bolj natančno.

Po koncilu je pri nekaterih teologih zaznavna ostra reakcija, saj so prepričani, da v Cerkvi niso prvenstvene službe, ampak karizme (Küng 1965, 282–290; Hassenhutt 1969; Boff 1981). Pri tem gre pogosto za ideologizacijo oz. kritično držo do trditve LG 10, tj. da se službeno duhovništvo od krstnega razlikuje »po bistvu in ne le po stopnji«, kar je pri poistovetenju obeh tipov duhovništva ovira. S to polemiko je bila povezana tudi zahteva po ženskem diakonatu in duhovništvu. V to živo diskusijo je Pavel VI. posegel z odločitvijo, da nižje redove ukine, ustanovi pa službi bralca in akolita, ki se od službenega duhovništva jasno ločita (*motuproprio* „*Ministeria quaedam*“, 15. 8. 1972). Papež sicer dopušča, da lahko škofovske konference po potrebi prosijo tudi za postavitve v druge službe, še posebej hostiarija, ekzorcista in kateheta. Te nove službe, ki so se za pastoralne namene pojavljale postopno, so povezane z vzgojo otrok in mladih v veri, s pripravo na zakramente, s skrbjo za bolne in z drugimi karitativnimi dejavnostmi, duhovnim spremljanjem ipd.¹⁶ Papež Frančišek je leta 2021 z *motuproprijem* „*Antiquum ministerium*“ ustanovil službo kateheta, v katero so posamezniki postavljeni s posebnim obredom. Istega leta pa je bil spremenjen tudi kanon 230 ZCP, ki je predhodno službi bralcev in akolitov dopuščal le moškim. *Motuproprij* „*Spiritus Domini*“ tako dopušča, da ti dve službi lahko opravljajo tudi ženske. Ta razširitev služb, ki niso vezane na zakrament svetega reda, je bila podlaga, da se je začelo govoriti o Cerkvi, ki je vsa službena (it. *Chiesa tutta ministeriale*).

Vendar pa proces uveljavljanja novih služb ni bil niti enostaven niti brez pomslekov. Nanje je posebej opozoril Janez Pavel II. v posinodalni apostolski spodbudi „*Christifidelis laici*“ (št. 23), kjer govori o nasprotovanjih nekaterih sinodalnih očetov temu, da bi govorili o laičkih službah – češ da bi to utegnilo voditi k zmešnjavi glede službenega in splošnega duhovništva ali pa k ustvarjanju cerkvene strukture, ki bi bila posvečenim služabnikom vzporedna. Po drugi strani pomnoževanje tako imenovanih laičnih služb lahko daje tudi vtis, da je vernik, ki mu v

¹⁶ Prim. dokument Italijanske škofovske konference „*Evangelizzazione e ministeri*“ (1977).

Cerkvi ni dodeljena nobena služba, v podrejenem položaju – manj kristjan kot drugi. Nekateri teologi¹⁷ pravijo, da se zdi, da se te službe podeljujejo za to, da bi laikom dali priznanje – ne glede na to, ali so nanje zares pripravljeni in ali so resnično potrebne. To pa pogosto vodi v klerikalizacijo nekaterih laikov (Castellucci 2006, 57–72).

V smeri ‚službenega‘ značaja vseh stanov in poklicev je mogoče razumeti nauk Janeza Pavla II., ki v „*Novo Millennio Ineunte*“ laične službe postavlja v kontekst občestvene ekleziologije – v skrbi, da bi v Cerkvi dobili prostor vsi darovi Svetega Duha (46). V tem kontekstu se je razvila tudi misel o zakonski zvezi kot o posebni službi v Cerkvi, saj ima družina sama po sebi občestveni značaj; že koncil jo imenuje tudi »domača Cerkev« (LG 11). Janez Pavel II. službeni značaj družine izpeljuje iz dejstva, da sta delivca zakramenta zakonca, ki potem svojo službo nadaljujeta v sprejemanju in vzgoji otrok – lahko pa tudi preko prevzemanja odgovornosti tako v cerkveni skupnosti kot v družbi („*Familiaris consortio*“ 38; 49–50; 57). Razumevanje družine kot domače Cerkve je gotovo pozitivno in predstavlja velik izziv, kako naj jo Cerkev primerno in učinkovito podpre, vendar je morda njen službeni značaj preveč vsiljen, saj je družina najprej in predvsem temeljna naravna skupnost – ne pa služba.

Položaja laikov v Cerkvi ne »izboljšujejo« nove službe, ampak zlasti spoštovanje in pozitivna ocena njihovega življenja in dela, ki, četudi posredno, prispeva k rasti Kristusovega telesa, ki je Cerkev. Če se pojavljajo nove službe, naj bi se zato, ker to zahteva pristna podoba Cerkve – ne pa zato, ker so ‚izpraznjena‘ nekatera mesta, ki so jih v preteklosti zasedali duhovniki in redovniki in jih je lažje kot s poslušanjem Svetega Duha ter odprtostjo zanj ‚zapolniti‘ z laiki.

Vitali (2022, 612–613) v svoji prodorni analizi situacije opozarja, da je temeljni problem služb v Cerkvi dejstvo, da nikoli ni bilo postavljeno pod vprašaj izhodišče za opredeljevanje služb – službeno duhovništvo, ki je v klerikalnem modelu zaposnjevalo vsa ‚službena‘ področja in laike sililo v pasiven, podrejen položaj. Če dana izhodišča ne bomo zmogli preseči, potem bo vsak poskus razširjanja služb na laično sfero privedel do enega od dveh rezultatov, ki bosta neizbežno oba enako neposrečena: ali se bodo laiki morali zadovoljiti z drobtinicami, ki padajo z mize posvečenih služabnikov, in sami vstopiti v začaran krog klerikalizma – ali pa se bo drža hierarhije, ki bo svoje pozicije želela obdržati za vsako ceno (saj bo čutila, da jo laiki ogrožajo), še okrepila.

5. Teologija karizem

V okviru razvoja novih služb, ki niso povezane z zakramentom svetega reda, se je izoblikovala tudi teologija karizem. To je do neke mere logično, saj ustreza situaciji

¹⁷ Avtor, ki se je s tem vprašanjem morda ukvarjal še največ, je H. Légrand (1982, 99–134; 1984, 90–106). V Cerkvi vidi tri ravni služb: aktivna udeležba pri poslanstvu Cerkve, ki je utemeljena na zakramentih uvajanja v krščanstvo in na daru Svetega Duha; laiške službe, ki so cerkveno priznane in vključujejo določene odgovornosti; službe vodenja, ki so utemeljene na zakramentu svetega reda.

v prvi Cerkvi, kjer so se službe razvile prav iz duhovnih darov in karizem. Ohranjanje tridentinske klerikalne sheme in diskusija o odnosu med institucijo in karizmami v Cerkvi pa je bila žal za takšen razvoj po koncilu prepreka.

S teologijo karizem so bila in so povezana predvsem nova cerkvena gibanja, združenja, skupine, v katerih imajo poleg duhovnikov in posvečenih oseb pomembno vlogo laiki. To samo po sebi v zgodovini Cerkve ni nič novega. Že pred koncilom in med njim je prav posebno mesto imela npr. Katoliška akcija. Po koncilu pa gotovo preseneča številčnost teh oblik združevanja laikov. Tovrstna gibanja in združenja se med seboj razlikujejo po svoji usmerjenosti: ena se neposredno odzivajo na družbeno situacijo in si želijo prizadevati za boljši svet na socialnem področju, spet druga postavljajo na prvo mesto duhovno rast in formacijo laikov. V nekaterih primerih so bile nove oblike združevanja laikov po koncilu do Cerkve tudi zelo kritične, in sicer predvsem glede avtoritarnosti hierarhije ter nasprotja med karizmo in institucijo (Panizzolo 1989, 31–33).

Ta vprašanja so prišla na dan tudi v času škofovske sinode o laikih, ki je poudarila, da imajo gibanja in združenja zaradi vključevanja in formacije laikov sicer pozitivno vrednost, da pa je treba tradicionalnim organizacijam znotraj župnij in škofij vendarle dajati prednost. V takšnem pogledu je mogoče videti predvsem strah pred očitnim dejstvom, da središča verskega življenja laikov niso več župnije, saj jim nove oblike nudijo bolj stimulativne in njihovi občutljivosti ustrezne načine življenja, rasti in izražanja vere, predvsem pa občestva. V preteklosti so prav iz teh okolij pogosto prihajali bogoslovci, redovniki, aktivni laiki. Temeljni pomislek glede gibanj je bil vedno njihova »cerkvenost« (Brambilla 1988, 461–511; Ratzinger 1999, 23–51).¹⁸

Naposled naj bi ravnovesje in premirje prinesel dokument Kongregacije za nauk vere „*Juvenescit Ecclesia*“ (2016). Ta v času, ko je v središču refleksije Cerkve sinodalnost, vabi tako hierarhijo kot tudi cerkvena gibanja in skupnosti k novemu, poglobljenemu pogledu na Cerkev in na mesto v njej v luči lastne karizme. Ne gre torej za vprašanje ‚prekrivanja‘, struktur, temveč za nujnost odprtosti in spreobrnjenja na obeh straneh. Ne gre za novo ‚razmejitev‘ kompetenc in polja delovanja, ampak za poslušnost Duhu, ki edini oživlja Cerkev, vse njene ude – in želi, da ne bi bila kamen spotike (zaradi človeških slabosti), ampak misijonska resničnost v svetu, ki je žejen Kristusa. Prav ti dve temeljni razsežnosti gibanj in združenj je poudarjal že J. Ratzinger (2006, 16): zavest, da kristjana najbolj opredeljujeta veselje nad krstnim dostojanstvom in želja, da bi ga posredoval tudi drugim.

6. Kaj se lahko naučimo iz preteklosti in kaj ostane?

Iz obsežne literature o laikih, ki je nastajala nekako v treh valovih – po drugem vatikanskem koncilu, pred škofovsko sinodo o laikih 1987 in po njej ter v času pon-

¹⁸ Prim. tudi Janez Pavel II, „*Discorso alla plenaria della Congregazione per il Clero*“, 20. oktober 1984, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, zv. 7, del 2 (Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1984).

tifikata papeža Frančiška –, lahko povzamemo, da so pred teologijo in cerkveno prakso trije izzivi.

Prvi izziv: pravilno razumeti in še bolj živeti *duplex ordo* v Cerkv, torej razliko med kleriki in laiki, ki je po eni strani ne moremo in ne smemo izničiti, po drugi pa ne more biti temelj ali opravičilo za privilegiran položaj prvih – hierarhije – in podrejen drugih – laikov. Povedano drugače: čeprav se je Cerkev odrekla eklezio-logiji kot hierarhiologiji, to samo po sebi še ni rešitev – še več, lahko vodi celo v zmedo, ne le na praktični ravni, ampak predvsem na ravni istovetnosti: kdo je torej duhovnik in kdo laik? Oba sta po krstu vključena v Kristusa, pa vendar zakrament svetega reda ene od drugih ločuje »po bistvu in ne le po stopnji« (LG 10).

Drugi izziv: ko gre za identiteto laika, smo pred vprašanjem, kako preseči hotelo ali nehoteno opredeljevanje laika izhajajoč iz lika klerika – v smislu ocenjevanja dostojanstva laikov in njihove pripadnosti Cerkvi po njihovi neposredni vključenosti v pastoralno delo. To lahko vodi v klerikalizacijo laikov in v dogajanja, ki smo jim v Cerkvi priča danes.

Tretji izziv: preseči je treba tudi včasih kar ‚shizofrenično‘ ločevanje poslanstva laikov zunaj in znotraj Cerkve in pravilno razumeti ne le njihov svetni značaj, temveč svetni značaj celotne Cerkve – ker v svetu živi celotna Cerkev, čeprav naj ne bi bila od sveta (Jn 15,18-21). Cerkev, ki se zapira pred svetom, namreč ni več zvesta logiki učlovečenja in svoji poklicanosti oznanjevati in posredovati odrešenje.

Pionirji teologije laikov dokazujejo, da je lahko teologija, ki nagovarja, tista, ki je pozorna na kontekst, v katerem nastaja, na živo izročilo – in je zaznamovana s skrbjo, kako odgovoriti na načrt Boga, po katerem Cerkev ni cilj, temveč sredstvo zveličanja za vse ljudi (1 Tes 2,4). Zveličanje pa je mogoče le po Kristusu in v Kristusu. Morda v naši ‚skrbi za Cerkev‘, za prihodnost preveč pozabljamo, da je za kristjana »najmanj, kar je absolutno potrebno – povezati vse življenje, misli in dejanja s Kristusom« (Vergottini 2017, 265): vse drugo je drugotnega pomena.

Za to pa je danes (kot nekoč) potrebna vzgoja za življenje v skladu z evangelijem, tudi teološka – ne za nekatere, za izbrane, ampak za vse kristjane. Danes stojimo pred izzivom predložiti vsem prav to – nič več, pa tudi nič manj. Konkretno to pomeni slehernemu pomagati, da odkrije prvinski in najbolj temeljen odnos s Kristusom, na podlagi katerega je mogoča svoboda in v njej razločevanje, kaj zares pomeni *tukaj in zdaj zame* hoditi za Kristusom. Takšno razločevanje omogoča preseganje individualizma, ker nas neizbežno povezuje z vsemi, ki so njegovi in zato tudi naši bratje in sestre – hkrati pa z Očetom, saj je Jezus pot k njemu. Naloga Cerkve je prav omogočati udejanjanje vere kot svobodne privolitve Kristusu, ki zaznamuje in zavezuje celotno življenje. In tisto, kar je v njej čudovito, je, da ne navezuje nase, ampak vsem omogoča, da hodijo za Gospodom.

Seveda je vir in moč za to pot evharistija, ki je tudi vrhunec poti. Morda je srečna okoliščina, da ima obhajanje liturgije skoraj izključno vlogo uresničevanja in potrjevanja njihove cerkvene pripadnosti za veliko večino vernih laikov – in še to morda le ob velikih cerkvenih praznikih, ali pa ob slovesnostih, ki spremljajo živiljenjski cikel. Zato bi morali biti pozorni, da obhajanja svete maše ne bi instru-

mentalizirali v smislu priložnosti za obveščanje, opominjanje, vabilo k sodelovanju, ampak bi ga dejansko izkoristili za kerigmo in katehezo. Pa tudi pri tem ne smemo pozabiti na resnico, da ima evharistija svojo notranjo moč pritegovanja posameznika h Kristusu – saj ne more pred brati in sestrami nikoli zapirati, in sicer preko izpovedi grehov, soočenja z Božjo besedo, pridruževanja življenja Kristusovi daritvi in priobčevanja k njegovi Osebi. Nikoli ne smemo pozabiti, da Cerkev ne raste iz našega načrtovanja, naših idej, paradigem oz. našega prizadevanja, temveč iz Kristusove milosti, Očetove ljubezni in občestva Svetega Duha – kot izpovedujemo na začetku sv. maše. Cerkev je *de trinitatae plebs adunata* (LG 2–4). Morda nas to vse – duhovnike in laike vabi – h kontemplativni drži, znotraj katere bo sleherni odkril svojo poklicanost in Božjo voljo, skupaj pa bomo potem razumeli, kako pričati, kaj konkretno storiti. Res je namreč tudi, da je »vera brez del mrtva«.

Kratice

- AG** – Drugi vatikanski koncil 1965 [Ad gentes]
CCSL – Corpus Christianorum: Series Latina.
CD – Zbirka Cerkveni dokumenti.
LG – Drugi vatikanski koncil 1964 [Lumen gentium]
MTK – Mednarodna teološka komisija.
PG – Patrologia graeca.
PL – Patrologia Latina.
SCh – Sources chrétiennes.
ZPC – Zakonik cerkvenega prava 1983.

Reference

- Bernardini, Paolo.** 2005. Sinodalità e concili africani del terzo secolo: vent'anni di studi. V: Alberto Melloni, Silvia Scatena, ur. *Synod and Synodality: Theology, History, Canon Law and Ecumenism in New Contact: International Colloquium Bruges* 2003, 115–142. Münster: Lit Verlag.
- Brambilla, Franco Giuglio.** 1988. Le aggregazioni ecclesiali nei documenti del Magistero dal Concilio a oggi. *La Scuola Cattolica* 116:461–511.
- Boff, Leonardo.** 1981. *Igreja: carisma e poder*. Petropolis: Editora Vozes.
- Bourgeois, Daniel.** 1998. Laïc/laïcat. In: Jean Yves Lacoste, ur. *Dictionnaire critique de Théologie*, 639–640. Pariz: PUF.
- Castellucci, Erio.** 2003. Il punto sulla teologia del laicato oggi: prospettive. *Orientamenti pastorali* 51, št. 6/7:42–84.
- , 2006. *Il ministero ordinato*. Brescia: Queriniana.
- Congar, Yves Marie-Joseph.** 1953. *Jalons pour une théologie du laïc*. Pariz: Cerf.
- , —, —. 1983. Sur la trilogie Prophète-Roi-Prêtre. *Revue des Sciences Philosophique et Théologiques* 67:97–115.
- Conobbio, Giacomo.** 1992. *Laici o cristiani? Elementi storico-sistemati per una descrizione del cristiano laico*. Brescia: Morcelliana.
- De la Potterie, Ignace.** 1958. L'origine et le sens primitif du mot 'laïc'. *Nouvelle Revue Théologique* 90:840–853.
- Dunn, Geoffrey David.** 2002. The Carthaginian Synod of 251: Cyprians model of Pastoral Ministry. V: *I concili della cristianità occidentale, secoli III–V*, 233–258. Studia Ephemeridis Augustinianum 78. Rim: Institutum Patristicum Augustinianum.
- Duvall, Yvette.** 2001. La Plebs chrétienne au 'siècle de Cyprien' jusqu'à la paix de l'Eglise. *Revue des Études Augustiniennes et Patristiques* 47, št. 2:251–282. <https://doi.org/10.1484/j.rea.5.104837>

- Faivre, Alexandre.** 1984. *Les laïcs aux origines de l'Église*. Pariz: Centurion.
- Femiano, Samuel D.** 1970. *L'infallibilità dei laici: L'eredità di Newman*. Milano: Istituto di Propaganda Libraria.
- Forte, Bruno.** 1988. *Laicato e laicità: saggi ecclesiologici*. Casale Monferrato: Marietti.
- Greichner, Norbert, in Herbert Haag, ur.** 1980. *Der Fall Küng*. München: Piper.
- Guitton, Jean.** 1963. *L'Église et les laïcs*. Pariz: Desclée de Brouwer.
- Hasenhuttl, Gotthold.** 1969. *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche*. Freiburg im Br.: Herder.
- Ker, Ian.** 2014. *Newman on Vatican II*. Oxford: Oxford University Press.
- Küng, Hans.** 1965. Die charismatische Struktur der Kirche. *Concilium* 1, št. 4:282–290.
- Lécuyer, Jean.** 1996. Il triplice ufficio del vescovo. V: Guilherme Baraúna, ur. *La Chiesa del Vaticano II*, 851–871. Firenze: Vallecchi.
- Legrand, Hervé.** 1982. Réflexions théologiques sur la diversité des ministères de l'Église. V: *Future Prospects and preparation for Ministries in catholic institutions of theology*, 99–134. Bologna: Pontificia Universidad Javeriana.
- — —. 1984. Crise du clergé hier et aujourd'hui: Essai de lecture ecclésiologique. *Lumière et Vie* 33:90–106.
- Marrou, Henri Irénée.** 1978. *Crise de notre temps et réflexion chrétienne (de 1930 à 1975)*. Pariz: Beauchesne.
- Malnati, Ettore.** 2005. *Teologia del laicato nel magistero della Chiesa*. Lugano: Eupress.
- Mednarodna teološka komisija.** 2014. *Sensus fidei v življenju Cerkve*. CD 173. Ljubljana: Družina.
- — —. 2018. *Sinodalnost v življenju in poslanstvu Cerkve*. CD 120. Ljubljana: Družina.
- Mondin, Battista.** 1997. *Storia della teologia*. Zv. 4. Bologna: Studio Domenicano.
- Newman, John Henry.** 1837. *On the Prophetic Office of the Church: Viewed Relatively to Romanism and Protestantism*. London: E. G. & F. Rivington.
- — —. 1961. *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*. Uredil John Henry Coulson. New York: Sheed & Ward.
- Panizzolo, Sandro.** 1989. *Coscienza di Chiesa nella teologia e nella prassi*. Bologna: EDB.
- Pellitero, Ramiro.** 1996. *La teología del laicado en la obra de Yves Congar*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- — —. 2001. Congar's Developing Understanding of the Laity and Their Mission. *The Tomist* 65:327–335.
- — —. 2004. La contribución de Yves Congar a la reflexión teológica sobre el laicado. *Scripta Theologica* 36:471–507. <https://doi.org/10.15581/006.36.13713>
- Pié-Ninot, Salvador.** 1992. Le sens de la foi. V: René Latourelle et Rino Fisichella, ur. *Dictionnaire de théologie fondamentale*, 1248–1250. Montréal: Éd. Bellarmin.
- Ratzinger, Josef.** 1999. I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica. V: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa: Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali (Roma, 27-29 maggio 1998)*, 23–51. Vatikan: LEV.
- — —. 2006. *Nuove irruzioni dello Spirito: I movimenti nella Chiesa*. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Scannone, Juan Carlos.** 2017. *La teología del pueblo: raíces teológicas del papa Francisco*. Santander: Sal Terrae.
- Sharkey, Michael.** 1987. Newman on the Laity. *Gregorianum* 68:339–346.
- Vergottini, Marco.** 2017. *Il cristiano testimone: Congedo dalla teologia del Laicato*. Bologna: EDB.
- Vilanova, Evangelista.** 1998. La teologia del laicat segons el pare Congar. *Revista Catalana de Teologia* 33:443–451.
- Vitali, Dario.** 2005. Universitas fidelium in credendo falli nequit (LG12): Il sensus fidelium al concilio Vaticano II. *Gregorianum* 86, št. 3:607–628.
- — —. 2022. Ministero e ministeri nella Chiesa. *Estudios eclesíasticos* 97:591–624.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.

*Liza Primc***Edith Stein – sv. Terezija Benedikta od Križa o duhovnosti ženske*****Edith Stein – St. Teresa Benedicta of the Cross on Spirituality of a Woman***

Povzetek: Nemška filozofinja in teologinja Edith Stein – sv. Terezija Benedikta od Križa (1891–1942) je bila vse življenje obdana z različnimi podobami o ženski, ki so oblikovale njeno razmišljanje o tem, kdo ženska je. Po spreobrnjenju je razmišljanja o ženskah izrazila v osnutkih, ki so posthumno izšli v delu *Die Frau*. V študiji *Duhovnost kristjanke* se Steinova sprašuje o duhovni naravi ženske in njeni poklicanosti v svetu, na drugi strani pa ponuja temelje za vzpostavitev celostnega ravnotežja vsake žene.

Ključne besede: Edith Stein, duhovnost ženske, podoba ženske, *Duhovnost kristjanke*

Abstract: Throughout her life, the German philosopher and theologian Edith Stein - St Teresa Benedicta of the Cross (1891–1942) was surrounded by images of women which shaped her thinking about women. After her conversion, she expressed her thoughts on women in writings published posthumously in *Die Frau*. In her study *Spirituality of the Christian Woman*, Stein questions the spiritual nature of a woman and her vocation in the World, while at the same time offering fundamentals for a comprehensive balance for every woman.

Keywords: Edith Stein, Spirituality of Woman, Image of Woman, *Spirituality of a Christian Woman*

1. Uvod

V današnji družbi je govor o statusu in prispevku žensk v zasebni in javni sferi še vedno predmet široke razprave.¹⁹ Ta večplastna razprava vključuje proučevanje

¹⁹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0262 „Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga“, raziskovalnega projekta J6-50212 „Moč čustev in status ženskih likov v različnih literarnih žanrih Stare zaveze“, ki ju sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS), ter ciljnega raziskovalnega projekta V5-24003 „Religiozna in duhovna oskrba za pripadnike Slovenske vojske v 21. stoletju“, ki ga sofinancirata Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS) ter Ministrstvo za obrambo Republike Slovenije.

vlog, pravic in vpliv žensk v različnih družbenih kontekstih, kar odraža spreminjajočo se naravo dinamike spolov in prizadevanja za enakopravnost spolov. Podobna razprava je stalno navzoča tudi v Katoliški Cerkvi, ki je na to vprašanje že odgovorila z več dokumenti (okrožnica „Marialis cultus“, postsinodalna apostolska spodbuda „Christifideles laici“, pastoralni pismi „Mulieris dignitatem“ in „Lettera alle donne“). (SŠK 2023)

Duhovnost se prepleta z vsemi dimenzijami človekovega življenja (Platovnjak 2008, 50), med katerimi sta prav tako dimenzija spola in posledično razlika, ki jo ta prispeva k duhovnosti. (Furlan Štante idr. 2014, 3)

Tematiki se je podrobno posvetila tudi nemška filozofinja in teologinja sveta Edith Stein – sv. Terezija Benedikta od Križa (1891–1942), ki jo moramo označiti za mater katoliškega feminizma. Osnutki predavanj, ki so posthumno izšli v delu *Die Frau*, s filozofsko-teološke perspektive analizirajo naravo ter vlogo ženske v družbi in Cerkvi.

Svetničin pogled na žensko, njeno naravo in vlogo v družbi se je skozi leta korenito spreminjal. V prvi polovici življenja so njeno podobo posameznice izoblikovale družbene spremembe, povezane z emancipacijo žensk, po spreobrnjenju in z vstopom v karmeličanski red pa sta vir njenega mišljenja postala kontemplacija in prebiranje krščanskih spisov. Zaradi te dvojne izkušnje, ki se prepleta s filozofsko in teološko mislijo, sta njen vpogled in razumevanje podobe ženske in ženske duhovnosti še toliko pomembnejša.

Namen pričujočega prispevka je orisati razumevanje ženske duhovnosti, kot ga je v študiji *Duhovnost kristjanke* zastavila Edith Stein, pri tem pa bomo predstavili tudi razvoj ženske podobe, ki je ključna za razumevanje ozadja o ženski, kot si jo je zamislila sv. Terezija Benedikta od Križa.

2. O Edith Stein

Edith Stein se je rodila leta 1891 v Breslauu, Prusija (današnji poljski Vroclav), kot najmlajši otrok judovskih staršev. Steinova je že zgodaj izgubila vero in pri 15 letih popolnoma opustila molitev. Po opravljenih izpitih leta 1911 se je vpisala na Univerzo v Breslauu in se pridružila Pruskemu združenju za žensko volilno pravico (nem. *Preußischen Verein für das Frauenstimmrecht*) – tako imenovanim pruskim sufražetkam. Med seminarjem pod vodstvom Williama Sterna v zimskem semestru 1912/13 je pri pripravi referata naletela na *Logične raziskave* Edmunda Husserla. Delo jo je popolnoma prevzelo, zato se je leta 1913 prepisala na Univerzo v Göttingenu, kjer je delovala kot Husserlova asistentka. Pod njegovim mentorstvom je leta 1917 doktorirala, po doktoratu pa je želela še naprej raziskovati področje fenomenologije. Leto kasneje se je zaradi nemožnosti habilitacije odpovedala mestu asistentke. (Westerhorstmann [s. a.], 5; Stein 1986, 13–14; 17–18)

Med prvo svetovno vojno se je srečala z vdovo, ki jo je presunila z osebno vero. Po spreobrnjenju je bila na novo leto 1922 krščena v Katoliški Cerkvi. Že kmalu je v njej začela goreti želja po posvečenem življenju. Kot učiteljica je do vstopa v kar-

mel v Kölnu oktobra 1933 delovala na dveh dekliških šolah. Zaradi antisemitizma je bila primorana zbežati v karmel v Echtu, od koder so jo deportirali v Auschwitz. Usmrčena je bila 9. avgusta 1942. (Westerhorstmann [s. a.], 5–6)

3. Podoba ženske

Da bi razumeli nauk o duhovnosti ženske Edith Stein, moramo najprej pobliže spoznati družbeni položaj in podobo žensk, ki ji je bila Steinova izpostavljena v svojem življenju – podoba ženske in duhovnost ženske sta v njenem primeru namreč neločljivo povezani.

Iz svetničinega razmišljanja o ženski je mogoče določiti tri različna obdobja: zgodnje obdobje, obdobje po spreobrnjenju in karmeličansko obdobje.

3.1 Podoba ženske v zgodnjem obdobju

Edith Stein je v otroškem obdobju obkrožena s podobo judovske žene. Čeprav sama ni prakticirala judovstva, sta ji njena mati in babica predstavljali dober vzor judovske žene, matere in vernice. Skozi otroška leta je zelo verjetno prišla v stik tudi s podobami žena iz Talmuda in se tako seznanila z nalogami (skrb za dom, vzgoja otrok, skrb za moža), ki jih prinaša judovsko izročilo. (Stein 1986, 31)

V času študija se pri svetnici oblikuje podoba zatirane, trpeče ženske. Na splošno je bil družbeni položaj ženske v zgodnjih letih njenega življenja opredeljen s tako imenovanimi 'trema K-ji' – v nemščini: *Kinder*, *Küche*, *Kirche* (otroci, kuhinja, Cerkev). Šele v njenih najstniških letih se je družbeni položaj ženske pričel izboljševati (Kiciński 2011), čemur so sledili začetki feminističnih gibanj z bojem za volilno pravico žensk. Tudi Steinova se je pridružila pruskim sufražetkam. »Bila sem odločna zagovornica volilne pravice žensk, ki je takratno meščansko žensko gibanje še ni razumelo. Prusko zvezo za žensko volilno pravico – ki sem se ji pridružila s prijateljicami, ker je želela ženskam zagotoviti popolno politično enakopravnost – so sestavljale predvsem socialiste.« (Westerhorstmann [s. a.], 6)

V njenih študijskih letih je postalo v javnosti vse glasnejše vprašanje o učiteljski službi in zavezanosti življenju v celibatu: poročene ženske namreč niso smele opravljati učiteljskega poklica. »Vprašanje pravic žensk nas je v tistem času vse močno vznemirjalo. /.../ Pogosto smo govorile o problemu dvojnega poklica. Erna in obe prijateljici sta bili zelo negotovi, ali se je treba odpovedati poklicu v korist poroke. Samo jaz sem nenehno zatrjevala, da svojega poklica ne bom nikoli žrtvovala.« (Westerhorstmann [s. a.], 6)

Ta podoba je še naprej vztrajala tudi v letih, ko je delovala kot asistentka očeta fenomenologije Edmunda Husserla. Leta 1919 se je s Husserlovo podporo poskušala habilitirati na Univerzi v Freiburgu, vendar na seji upravnega odbora kljub priporočilu Husserla o njeni vlogi niso razpravljali, ker je bila ženska. Zaradi tega je začela s peticijo, ki jo je minister za znanost leta 1921 sprejel kot odlok: spol ne sme vplivati na habilitacijski postopek ali znanstveno kariero. (Borden 2006, 171)

3.2 Podoba ženske po spreobrnjenju

Po spreobrnjenju leta 1922 se je začelo obdobje srednje poti, kjer skrajno feministično usmerjeno razmišljanje nadomesti krščansko izročilo. To obdobje predstavlja skupek zgodnjega in poznega karmeličanskega obdobja, v katerem nam Steinova predstavi resnično izdelano misel o obravnavani temi. Med učiteljskim poklicem, ki ga je na dekliški šoli v Speyerju in kasneje v Münstru opravljala deset let, so vprašanja o ženski naravi in njeni vlogi v Cerkvi ter družbi vodila k nastanku različnih razprav, ki so bile kasneje izdane v zbirki *Die Frau*.

V tem obdobju je predhodna podoba trpeče in zatirane ženske zamenjana s popolnoma presenetljivo podobo: ženska je predstavljena kot bitje dostojanstva s svojevrstno naravo, ki bi jo bilo nujno upoštevati na vsakem koraku. Pomembnost in poklicanost ženske se kaže v materinstvu, vzgoji in partnerstvu.

3.3 Podoba ženske po vstopu v redovno skupnost

V karmeličanski samostan je svetnica vstopila v oktobru 1933, tam pa se je njena podoba krščanske ženske dokončno izpopolnila. Steinova ugotavlja: »Podariti se v ljubezni, postati popolna last nekoga drugega in ga hkrati popolnoma posedovati – to je najgloblja želja ženskega srca. /.../ Samo Bog lahko sprejme takšno predanost in samo Bog se lahko daruje tako, da s seboj napolni celotno človeško bitje, ne da bi pri tem izgubil karkoli od sebe.« (Adamska 2011)

Glavni lik, po katerem se zgleduje, je Mati Marija. Božjo Mater prepozna za tisto osebo, ob kateri se je naučila biti pozorna in prepoznavati razsežnosti človeškega duha, da ga more napolniti Božji Duh. (Adamska 2011; Stanford 2022)

4. Duhovnost kristjanke

Po spreobrnjenju je Edith Stein pripravila vrsto predavanj²⁰ na temo o življenju in izzivih poročenih, samskih in posvečenih žena, s katerimi se je svetnica srečevala kot katoliška laikinja (Sweeney 2007; Laurel 2017, 381). Študija *Duhovnost kristjanke* je osnovana na osnutkih štirih predavanj, ki jih je Steinova imela v Zürichu med 18. in 28. januarjem 1932 na povabilo Organizacije katoliških žensk. Osnutek celotnega rokopisa obsega 104 strani, prvič pa je bil v tiskani obliki objavljen leta 1932 v *Mädchenbildung auf christlicher Grundlage*. (Gelber 1996; Oben 1996) V študiji svetnica predstavi krščansko pojmovanje ženske, njene narave in poklicanosti, predvsem pa ponudi perspektivo za uravnoteženo življenje vsake ženske. (Laurel 2017, 381)

4.1 Ženska duša

Steinova se najprej osredotoči na človekovo notranjost. Na podlagi tomistične formule *anima forma corporis* ugotavlja, da kolikor je struktura duše vsakega posameznika v

²⁰ Osnutki predavanj, objavljeni pred letom 1996, so dostopni v fragmentih, zato se v članku sklicujemo na dve izdaji *Die Frau* (1991; 1996).

osnovi enaka in poseduje univerzalne lastnosti ter zakonitosti, mora zaradi specifičnih telesnih lastnosti moškega in ženske obstajati moška in ženska duša. Jasno je, da je vsaka duša edinstvena in neponovljiva, kar pomeni, da vsaka ženska izkazuje individualne poteze, vseeno pa svetnica k vprašanju pristopa s širše perspektive: ali obstaja univerzalna struktura duše, ki je skupna vsem ženskam? (Stein 1990, 37–38; 41)

Iskanja dogovora na vprašanje se loti z analizo treh literarnih del, pri katerih se osredotoči na ženske like. To so Ingunn Steinfinnstochter avtorice Sigrid Undset, Nora Henrika Ibsena in Ifigenija Johanna Wolfganga von Goetheja. Ob primerjavi ženskih likov ugotovi, da: prvič, so vse like ustvarili različni avtorji, drugič, so vsi liki postavljeni v različna dogajalna okolja, tretjič, si liki med seboj niso vizualno podobni, in četrtič, se liki srečujejo z različnimi življenjskimi situacijami. (Stein 1991, 38–41) A Steinova vendarle najde skupno točko, ki je »hrepenenje po danju in sprejemanju ljubezni in v tem pogledu hrepenenje po tem, da bi se dvignili nad ozek, vsakdanji obstoj v sfero višjega obstoja« (41).

»Najgloblje žensko hrepenenje je doseči ljubečo zvezo, ki s svojim razvojem potrjuje zorenje ter hkrati spodbuja in pospešuje željo po popolnosti pri drugih; to hrepenenje se lahko izraža v najrazličnejših oblikah in nekatere od teh oblik so lahko videti izkrivljene, celo degenerirane. /.../ takšno hrepenenje je bistveni vidik večne usode ženske. To ni zgolj človeško hrepenenje, temveč je specifično žensko in nasprotuje specifično moški naravi.« (41)

Hrepenenje po ljubezni ima svoj izvor v večni Božji ljubezni, ki ga ženska ureničuje v izkazovanju ljubezni »z namenom utelešenja Božje ljubezni v času, da bi bila v njej za vedno udeležena v večnosti« (Laurel 2017, 381). To hrepenenje je temeljna prisila, da postaja to, k čemur je njena duša poklicana. Svet duha temelji na duhovni in telesni čutnosti, ki se od posameznika do posameznika razlikuje, še posebno med moškim in žensko, saj »ženska doseže popoln razvoj svoje osebnosti le z aktiviranjem svojih duhovnih moči« (Stein 1991, 42). Pri ženski je torej duša še intenzivneje prisotna v vseh delih telesa in vpliva na vse notranje procese (2015), to povezanost pa svetnica še posebno povezuje s poklicanostjo v materinstvo. »Skrivnostni proces nastajanja novega bitja v materinem organizmu predstavlja tako intimno enotnost telesnega in duhovnega, da lahko dobro razumemo, da se ta enotnost vsiljuje celotni naravi ženske.« (1991, 42)

Pri ženski v središču te enotnosti najdemo čustva, ki skrbijo za celovit razvoj njene narave. Ženska duša v čustvenih vzgibih namreč zaznava svojo lastno bitnost in odnos do drugega bitja. Steinova je zato prepričana, da bo ženska duša dozorela le, če bodo sposobnosti posameznice ustrezno usposobljene. Svetnica zato zaključí, da je nujno iskati formacijo, s pomočjo katere je mogoče žensko dušo pripeljati do narave, ki ji je namenjena, in jo obvarovati pred morebitno degeneracijo. (43)

4.2 Izobrazba ženske

V drugem delu študije se svetnica osredotoči na razvojni proces duha. Izvorne sposobnosti oziroma notranjo obliko prepozna kot edinstveno za vsako dušo po stopnji in vrsti, ki že poseduje lastnosti za določeno usmeritev. (43)

»Duša se lahko razvija le z uporabo svojih zmožnosti; /.../ čutila preko vtisov, ki jih sprejemajo in obdelujejo, razum preko miselnega delovanja, volja preko dosežkov, ki so zanjo značilni, čustva preko različnih občutkov, razpoloženj in stališč. Za vse to so potrebni določeni motivi, ki spravljajo sposobnosti v gibanje.« (43–44)

Steinova izpostavlja, da je »otroška duša mehka in občutljiva. Kakršen koli vpliv vstopi vanjo, jo zlahka oblikuje za vse življenje« (2008, 239). Za razvoj duše je zato nujno zastaviti vzgojne vsebine, »ki bodo postavile dolžnosti pred razum in voljo, vzbudile čustva in izpolnile dušo« (1991, 44). Zunanji vzgojni dejavniki so vezani na naravno predispozicijo – človeku ne morejo dati lastnosti, ki mu niso dane po naravi. »Vzgoja lahko le zagotovi vsebino /.../ ne more pa prisiliti k sprejemanju ali posnemanju.« (44) Nemška filozofinja iz tega izpelje, da narava določa meje oblikovanja duše. Ne le narava, tudi svobodna volja. Kakor pravi Steinova (44), so:

»/.../ spoznavno delo in dosežki volje so svobodna dejanja; prav tako je stvar svobode prepuščanje ali zavračanje prvotnih, neprostovoljnih, samoupravnih čustvenih dražljajev. Tako človek, ki se je prebudil v svobodo, ni preprosto izročen zunanjim oblikovalnim vplivom, temveč se jim lahko, nasprotno, prepusti ali jih zavrne, ko išče možne oblikovne vplive ali se jim izogne.«

Pri tem pa svetnica ne pozabi, da obstaja Vzgojitelj, za katerega te meje ne obstajajo: Bog, ki naravo podari, jo lahko kadarkoli odvrne od naravnega poteka razvoja. (44)

Svetnica na podlagi specifično ženske duše poda naslednje vprašanje: kakšna bi bila prava metoda za vzgojo žena? Navaja tri elemente, na katere mora biti pozoren vzgojitelj (*Bildner*) (45):

- upoštevanje predispozicij vsakega posameznika;
- upoštevanje in razumevanje edinstvenih elementov (ženske) duhovnosti;
- predispozicije, ki jih prinaša posameznikovo zunanje okolje.

Pri vsem je vzgojitelj tisti, ki se mora zavedati zastavljenih ciljev (skupnih, specifično ženskih in individualnih). Darovi, ki jih ljudje posedujemo, se pojavljajo pri obeh spolih, vendar v različnih razmerjih.²¹ Če se ozremo na ženo, jo Stara zaveza opisuje kot pomočnico možu, njena primarna naloga pa je materinstvo in vzgoja otrok; zadnji dve nalogi Sveto pismo navaja kot ekskluzivni pravici žene in ju postavlja za njeno sredstvo izpolnitve nadnaravnega cilja. (1 Mz 3–4; Stein 1991, 45–46; 48)

Nova zaveza poleg materinstva in vzgoje v ospredje enakovredno postavlja tudi devišstvo. »Ponujeno je najintimnejše, osebno občestvo z Odrešenikom, razvijanje

²¹ »Dejstvo, da lahko duhovno zrele osebe združujejo tako moške kot ženske lastnosti, po mojem mnenju ne zanika teze Edith Stein o ženski duši in duhovnosti. V skladu z analizo s. Prudence Allen bodo ženske izražale lastnosti, ki veljajo za moške, na ženski način, moški pa bodo izražali ženske lastnosti na moški način. To ne spremeni resničnosti njihove duše, ki je konstitutivno moška ali ženska.« (Sweeny Kurren 2007)

vseh sposobnosti v njegovi službi in duhovno materinstvo, tj. pridobivanje duš in njihovo oblikovanje za Boga.« (Stein 1991, 45–46)

Dela za Božje kraljestvo (v zakonski zvezi ali redovništvu) niso tuja ženski naravi, ampak so, nasprotno, njena najvišja izpolnitev in tudi najvišja mogoča izboljšava človeškega bitja. »To velja, dokler se delovanje osebnega odnosa rojeva iz ljubezni do Boga in bližnjega, deluje prek ljubezni do Boga in bližnjega ter vodi k ljubezni do Boga in bližnjega.« (46) Steinova (48) tako zaključí: »/.../ vzgoja kristjanke ima torej dvojni cilj: voditi jo k temu, da bo sposobna izpolnjevati svoje dolžnosti žene in matere v naravnem in nadnaravnem smislu ter posvetiti sebe in vse svoje moči Božjemu kraljestvu preko bogoslužja.«

Narava in usoda ženske zahtevata vzgojo, ki lahko navdihuje dela učinkovite ljubezni. Zato je čustvena vzgoja najpomembnejši dejavnik, ki je potreben pri oblikovanju ženske; vendar je takšno pristno oblikovanje povezano z intelektualno jasnostjo in energijo ter s praktično usposobljenostjo. Ta vzgoja oblikuje ustrezno naravnost duše v skladu z objektivnimi vrednotami in omogoča praktično izvajanje te naravnosti. Postavljanje nadnaravnih vrednot nad vse zemeljske je v skladu z objektivno hierarhijo vrednot. Zato mora biti bistvo vsake ženske vzgoje (in vzgoje na splošno) verska vzgoja, ki zna odločno posredovati resnice vere na način, ki nagovarja čustva in navdihuje dejanja. (48)

4.3 Poklicanost ženske

Prek prejšnjih dognanj se Edith Stein usmeri h konkretnemu vprašanju: h kakšni poklicanosti se mora nagibati posameznica, da bi zadostila svojim notranjim hrepenenjem?

Uvodna poglavja Prve Mojzesove knjige (1 Mz 3–4) pokažejo poklicanost ženske k skrbi za moža, otroke in dom – poklicana je k nesebičnemu služenju: »/.../ drugih ne more imeti za svojo lastnino niti za sredstvo svojih namenov; nasprotno, druge mora imeti za darove, ki so ji zaupani, to pa lahko stori le, če jih vidi kot Božja bitja, do katerih ima sveto dolžnost, ki jo mora izpolniti.« (Stein 1991, 50)

Nemška filozofinja prvo možno poklicanost vidi v vlogi žene in matere. Ženska je moškemu pomočnica, ki ga dopolnjuje in mu predstavlja duhovno ravnovesje. Otrokom na drugi strani predstavlja prvo vzgojiteljico, kar ji nalaga posebno materinsko odgovornost. Zaradi naravne poklicanosti žene k skrbi in vzgoji drugih Steinova za specifično ženske poklice označi vse tiste, ki takšna prizadevanja omogočajo tudi zunaj zakona in družine. Eden takih je zdravniški poklic, ki je dolgo veljal za izključno moškega. Ženska empatija je tista, ki je ključna za delo z bolnimi, še posebno pri tistih, ki potrebujejo celostno (telesno in duhovno) obravnavno. Poleg poklica zdravnice so drugi 'ženski' poklici pravzaprav vsi drugi socialni poklici (skrb za uboge, socialno odrinjene, mlade ipd.), saj v posameznici vzbudijo čut za skrb in nesebično podarjanje v ljubezni. (50–52)

4.4 Pričevalke večne Luči

Posebno mesto ima ženska ravno tako v cerkvenem občestvu. Steinova daje poseben poudarek na vernice kot gradnice krščanske skupnosti. Po besedah Edith

Stein je kristjanka »navsezadnje /.../ poklicana, da uteleša samo bistvo Cerkve v najvišjem in najčistejšem razcvetu svojega lastnega bistva in postane njen simbol« (Stein 1996). Ta podoba se ujema s podobo Cerkve kot žene v Janezovem razode-tju: Cerkve je mati vseh odrešenih. (Stanford 2022)

Steinova poleg naravne poklicanosti (materinstvo) vidi tudi nadnaravno pokli-canost žensk (duhovno materinstvo). (Stanford 2022) Oboje sledi iz zakramental-ne zveze: nevesta s pritrditvijo postane eno z ženinom, tako kot je Cerkve Kristu-sove neveste eno s svojim Ženinom; podobno z zaobljubami posvečenega življenja redovnica postane Kristusova nevesta. (Stein 1996) Svetnica ne spregleda niti ti-stih, ki so se odločili za samsko življenje. V samskosti vidi Božje delo in posebno milost, ne pa neuspeha: »/.../ če na svoje življenje gleda kot na neuspeh, postane njena duša zakrnela in zagrenjena, da ji ne daje moči, da bi plodno delovala kot ženska.« Osebnost poslanstva se v tem primeru razkriva korak za korakom. (1996)

Kot pravi, »ni pomembno, ali je ženska poročena in ostaja doma, ali zaseda od-govoren položaj v javnem življenju ali živi za zidovi samostana: povsod mora biti Gospodova služabnica« (1996).

Karmeličanka v zvezi z žensko naravo ne more mimo Device Marije. Svetnica čisto žensko naravno najde le v njeni podobi in jo prepozna kot popolno podobo razvite narave žene in matere. S sprejetjem vloge Gospodove dekle je Marija po-stala ‚vrata‘, »skozi katera je On vstopil v človeštvo« (1996). Zaradi Marijine nara-ve nemška filozofinja postavi Kristusovo mater za ideal: Božja Mati odseva moč služee ljubezni in uteleša žensko naravo v njeni izvorni čistosti. »Kot žena je tiha, neskončno zaupljiva, tiho ubogljiva in zvesto so-trpna. Kot mati z blaženim priča-kovanjem pričakuje rojstvo svojega Sina, čuva njegovo otroštvo, ga spremlja v ži-vljenju, je navzoča na Golgoti, ga mrtvega drži v naročju in v celoti uresničuje nje-govo voljo.« (Kiciński 2011) Marija kot učiteljica daje kristjankam zgled, kako po-globiti svojo vero, biti pogumen, obvladan, poslušen in vztrajen, a ne le pri sebi, tudi v moževem življenju. (Sweeny Kurran 2007)

5. Zaključek

Za Edith Stein lahko rečemo, da je bila v svojih razmišljanjih o ženski naravi in njeni poklicanosti pred svojim časom: postavila je trden teološko-antropološki temelj za krščanski feminizem ter s tem žensko predstavila kot enakovredno članico družbe in krščanske skupnosti.

Svetnica pokaže, da je posameznica, čeprav čustvena in prilagodljiva, sposobna skrbeti, varovati in spodbujati sebe in bližnje. Univerzalnost vsake žene je v daja-nju in prejemanju zastonske ljubezni, ki jo prek vzgoje in izpolnjevanja poslanstva vodi do njene notranje izpolnitve. Globoka povezava med dušo in telesom posa-meznici omogoča najbolj intimno in edinstvo izkušnjo, ki se kaže v zmožnosti ustvarjanja novega življenja.

Hrepenenje po večni Ljubezni daje ženskam, še posebno kristjankam, posebno nalogo, da postanejo pričevalke večne Luči, iz katere črpajo moč in upanje za svo-

je (duhovno) poslanstvo. Vzor vsaki ženi je Devica Marija, ki v svoji tihoti izkazuje popolno žensko naravo.

Z besedami sv. Edith Stein tako zaključimo, da »le s črpanjem iz večnega Vira moči lahko ženska opravlja naloge, h katerim jo kličeta narava in usoda. Po drugi strani pa lahko vsaka ženska, ki živi v luči večnosti, izpolni svojo poklicanost, ne glede na to, ali je to v zakonu, v cerkvenem redu ali v posvetnem poklicu.« (Stein 1996)

Kratika

SŠK – Slovenska škofovska konferenca.

Reference

- Adamska, Immaculata J.** 2011. Posłannictwo duchowe Edyty Stein. *Communio Crucis*. 18. 5. <http://communiocrucis.pl/2011/05/18/posannictwo21/> (pridobljeno 19. 8. 2024).
- Borden, Sarah.** 2006. Edith Stein's Understanding of Woman. *International Philosophical Quarterly* 46, št. 2:171–190. <https://doi.org/10.5840/ipq20064623>
- Furlan Štante, Nadja, in Marjana Harcet.** 2014. Žensko obličje duhovnosti: zborniku na pot. *Poligrafi* 19, št.73/74:3–5.
- Gelber, Lucy.** 1996. Editors' Introduction to the Second Edition. V: Lucy Gelber in Romaeus Leuven, ur. *Essays on Woman*. Zv. 2. Washington D. C.: ICS Publications.
- Kićiński, Jacek.** 2011. Edyta Stein o kobiecie. *Communio Crucis*. 18. 5. <http://communiocrucis.pl/2011/05/18/o-kobiecie/> (pridobljeno 18. 8. 2024).
- Laurel, Jane D.** 2017. Spiritual Care of the Woman Physician: Insights from Edith Stein and the Catholic Tradition. *The Linacre Quarterly* 84, št. 4:380–392. <https://doi.org/10.1080/00243639.2017.1375066>
- Oben, Freda Mary.** 1996. Translator's Preface to the Second Edition. V: Lucy Gelber in Romaeus Leuven, ur. *Essays on Woman*. Zv. 2. Washington D. C.: ICS Publications.
- Platovnjak, Ivan.** 2008. Duhovno vodstvo i psihologija: suprotstavljenost ili integracija?. *Obnovljeni Život* 63, št.1:47–59.
- Slovenska škofovska konferenca.** 2023. Vloga žensk v Katoliški cerkvi v Sloveniji. Katoliška cerkev. 8. 3. <https://katoliska-cerkve.si/vloga-zensk-v-katoliski-cerkvi-v-sloveniji2023> (pridobljeno 23. 8. 2024).
- Stanford, Mary.** 2022. St. Edith Stein: Understanding the Feminine. Inside the Vatican. <https://insidethevatican.com/magazine/culture/st-edith-stein-understanding-the-feminine/> (pridobljeno 19. 8. 2024).
- Stein, Edith.** 1986. *Life in a Jewish Family: Her Unfinished Autobiographical Account*. Uredila Lucy Gelber in Romaeus Leuven. Zv. 2. Washington D. C.: ICS Publications.
- . 1990. *Žena*. Zv. 2. Zagreb: Krščanska sadašnjost.
- . 1996. *Essays on Woman*. Uredila Lucy Gelber in Romaeus Leuven. Zv. 2. Washington D. C.: ICS Publications.
- . 2008. *Znanost križa*. Celje: Celjska Mohorjeva založba.
- . 2015. *Končna in večna bit*. Ljubljana: Družina.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze.** 2015. Študijska izdaja. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Sweeney Kurran, Kathleen.** 2007. Is There a Specifically Feminine Spirituality? Catholic Education. <https://www.catholiceducation.org/en/controversy/feminism/is-there-a-specifically-feminine-spirituality-an-exploration-of-edith-steins-thesis.html> (pridobljeno 22. 8. 2024).
- Westerhorstmann, Katharina.** [s. a.]. On the Nature and Vocation of Women: Edith Stein's Concept against the Background of a Radically Deconstructive Position. Laici. <http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/donna/filosofia/english/on-the-nature-and-vocation-of-women-edith-steins.pdf> (pridobljeno 18. 8. 2024).

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 84 (2024) 3, 675—691

Besedilo prejeto/Received:12/2024; sprejeto/Accepted:12/2024

UDK/UDC: 94(497.12Ljubljana):27-564■1821■

DOI: 10.34291/BV2024/03/Simac

© 2024 Šimac, CC BY 4.0

Miha Šimac

Med tronom in oltarjem: O ljubljanskem kongresu iz dnevnika cesarja Franca I.

Between the Throne and the Altar: The Congress of Laibach from the Diary of Emperor Franz I

Povzetek: Leta 2021 je minilo dvesto let od ljubljanskega kongresa, ko so se v tedaj deželnem glavnem mestu Kranjske srečali cesar Franc I., car Aleksander I., neapeljski kralj Ferdinand IV. in številni predstavniki drugih evropskih držav tedanje dobe. Te obletnice so se takrat spomnili v različnih radijskih in televizijskih oddajah, prav tako pa so se tega kongresa dotaknili različni domači in tuji raziskovalci, ki so z različnih vidikov osvetljevali takratne dogodke in osebnosti. Kljub temu pa se zdi, da je ostalo še precej raziskovalnega prostora in predvsem še neraziskanega in neobdelanega arhivskega gradiva. Med slednje prav gotovo sodijo tudi dnevniški zapisi cesarja Franca, v katerem je sicer v zelo lapidarnem slogu obeležil nekatere dogodke, opise krajev in predvsem stavb, ki jih je ob svojem bivanju v Ljubljani opazoval in obiskoval. Zanimivo pa je, da so njegovi opisi cerkva ali cerkvenih slovesnosti (npr. velikega tedna) presenetljivo bolj bogati. Tako si je cesar v dnevniku dal duška in temeljito opisal notranjost uršulinske cerkve. Nič manj zanimiv ni njegov opis ljubljanske stolnice, zlasti še, ker jo predstavi ob slovesnosti škofovskega posvečenja pomožnega neapeljskega škofa, ki so se je udeležili vsi vidnejši cerkveni in posvetni predstavniki. Cesarjevi zapisi nam ob opisu posameznih prazničnih dogodkov in cerkvenih slovesnosti, zlasti še velikonočnega tridnevja, skoraj plastično prikažejo utrip posameznega dne med tedanjimi meščani glavnega mesta Kranjske. Pričujoči prispevek želi nekoliko osvetliti praznovanja cerkvenih slovesnosti v luči cesarjevih opažanj ter širšo javnost opozoriti tudi na to – vsaj v slovenskem prostoru – še ne uporabljeno gradivo.

Ključne besede: cesar Franc I., dnevniški zapisi, ljubljanski kongres, Ljubljana, cerkvene slovesnosti

Abstract: 2021 marks the bicentenary of the Congress of Laibach, when Emperor Franz I, Tsar Alexander I, King Ferdinand IV of Naples, and many representatives of other European countries of the time met in the then provincial capital of Carniola. The anniversary was recalled in various radio and television broadcasts at the time, and the Congress was also touched upon by various national

and international researchers, who shed light on the events and personalities of the time from different perspectives. Nevertheless, it seems that there is still a lot of research space and, above all, archival material that has not yet been researched and processed. This certainly includes the diary entries of Emperor Franz, in which he recorded some events in a very laconic style, descriptions of places and, above all, buildings that he observed and visited during his stay in Ljubljana. Interestingly, his descriptions of churches or church ceremonies (e.g. Holy Week) are surprisingly richer. Hence, in his diary, the Emperor took time to describe the interior of the Ursuline church in detail. No less interesting is his description of the Ljubljana cathedral, especially as it is presented at the ceremony of the episcopal consecration of the auxiliary bishop of Naples, which was attended by all the most prominent representatives. The Emperor's writings, in describing individual festive events and Church ceremonies, especially the Easter Triduum, give us an almost plastic picture of the pulse of a particular day among the citizens of the capital of Carniola at that time. The present paper aims to shed some light on the celebrations of Church festivals in the light of the Emperor's observations and to draw the attention of the general public to this - at least in Slovenia - unused material.

Keywords: emperor Franz I, diary records, Congress of Laibach, Ljubljana, Church ceremonies

1. Uvod

Leta 2021¹ je minilo dvesto let od ljubljanskega kongresa, ko so se v tedaj dežel-nem glavnem mestu Kranjske srečali avstrijski cesar Franc I. (1768–1835), ruski car Aleksander I. (1777–1825), neapeljski kralj oziroma kralj Kraljevine dveh Sicilij² Ferdinand I. (1751–1825) in številni predstavniki drugih evropskih držav tedanje dobe. O letu ljubljanskega kongresa 1821 je takratni ljubljanski škof Avguštin Gruber (1763–1835) zapisal, da gre za leto »okrašeno z večnim spominom na praznovanje kongresa monarhov v našem mestu« (AES, KAS 1/19, Gruber: Liber Memorabilium in administratione Dioeceseos Labacensis, postea Salisburgensis; odslej: AES/KAS 1/19, Gruber: Liber Memorabilium). Še bolj poetično jih je slavil Henrik Costa (1796–1870): »Prav gotovo pozna zgodovina Kranjske več bleščečih trenutkov, vendar pa tako sijajnih, kot jih je preživljala v petih mesecih leta 1821, še ni doživela. V glavnem mestu Kranjske so se zbrali najboljši vladarji, največji

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0262 „Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga“, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS), ter ciljnega raziskovalnega projekta V5-24003 „Religiozna in duhovna oskrba za pripadnike Slovenske vojske v 21. stoletju“, ki ga sofinancirata Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS) ter Ministrstvo za obrambo Republike Slovenije.

² Po Dunajskem kongresu je po dogovoru iz Casalanze Ferdinand I. dveh Sicilij združil pod svojo krono Neapeljsko kraljestvo in Kraljevino Sicilijo. V praksi sta obstajali dve glavni mesti; Palermo in Neapelj. Kralj Ferdinand je na Siciliji vladal kot Ferdinand III., v Neaplju pa kot Ferdinand IV. Po združitvi obeh je nosil še naslov Ferdinand I. dveh Sicilij.

državniki svoje dobe in odločali o najpomembnejših državnih zadevah.« (1997, 45) Ivan Tavčar (1851–1923) pa je v svojem delu *Izza kongresa* zapisal: »Kongres v Ljubljani! Oči vsega olikanega sveta so se obračale leta 1821. V naše glavno mesto, a dandanes pri nas ljudstvo skoraj ne ve, da se je takrat v Ljubljani odločevala usoda Evrope /.../.« (Tavčar 1905, 390) Ob dvestoti obletnici so leta 2021 domači in tuji raziskovalci v svojih prispevkih na mednarodni konferenci, izdanih pozneje v zborniku z naslovom *Kongres po kongresu: ob 200-letnici ljubljanskega kongresa* (Antoličič 2022), z različnih vidikov osvetljevali zgodovino ljubljanskega kongresa. Ob tej priložnosti je bila natisnjena tudi kritična izdaja študije Vladimirja Šenka (1902–1969), s katero je Šenk promoviral na ljubljanski Univerzi leta 1944 (2020). V njej je skušal orisati diplomatsko dogajanje izza kulis. Ob vsem diplomatskem preigravanju na političnem parketu pa je bilo zunanje dogajanje kongresa še kako vpeto v praznovanja, ko so se vršile različne cerkvene in državne slovesnosti, zabave in gledališke predstave. Prav o tem, ceremonialnem delu kongresa so leta 2023 pisali Boštjan Udovič, Tanja Žigon in Petra Kramberger v razpravi, ki jo je objavila tretja številka *Studia Historica Slovenica* (2023, 639–668). O vseh teh slovesnostih najdemo zabeleške tako v vseh doslej znanih zapiskih ali dnevnikih udeležencev. Zato ne preseneča, da je o dogodkih v Ljubljani v svoj dnevnik lapidarne beležke in notice delal tudi avstrijski cesar Franc I. (ÖSTA/HHSTA, Hausarchiv, Hofreisen, Ktn. 46, Reinschrift der eigenhändigen Aufzeichnungen von Kaiser Franz I. über seine Reise von Wien nach Laibach und Klagenfurt; odslej: ÖSTA/HHSTA, Hofreisen, Ktn. 45, Aufzeichnungen von Kaiser Franz I.). Zdi pa se, da to gradivo v slovenskem širšem prostoru sploh še ni bilo ustrezno obravnavano. Pričujoči prispevek želi na podlagi nekaterih doslej še neuporabljenih arhivskih virov in dnevniških zapiskov, časopisnih poročil in literature predstaviti nekoliko različna srečevanja in dialog, ki se je tkal med drugače verujočimi, udeleženi pri svečanostih, praznovanjih obletnic in različnih cerkvenih praznikov ter ob tem spomniti tudi na pomembnost vloge papeškega nuncija Giuseppeja Spine (1756–1828), ki je na kongresu zastopal papeža Pija VII. (papež v letih 1800–1823) in obnovljeno Papeško državo.

2. Obnova Papeške države in kardinal državni tajnik

Leto 1814 je bilo leto poraza za Napoleona I. (1769–1821). Po 'bitki narodov' pri Leipzigu leta 1813 je namreč francoski suveren 30. maja 1814 s pariškim mirom končal t. i. vojno šeste koalicije in bil prisiljen abdicirati ter se umakniti na Elbo, meje francoske države pa so se skrčile na tiste iz leta 1792. Čas po koncu francoske nadvlade je bil čas preurejanja evropskih meja in obnovitvenih teženj posameznih držav. Zahtevno nalogo preoblikovanja političnega zemljevida Evrope so predstavniki velikih sil uresničevali na Dunajskem kongresu od 18. septembra 1814 do 9. junija 1815. Vmes je sicer prišlo do stotih dni ponovne Napoleonove vlade, kar pa na sam potek kongresa ni vplivalo, saj je bila končna listina kongresa podpisana 9. junija, torej devet dni pred Napoleonovim porazom pri Waterlooju. Na kongresu so sprva menili, da bodo ton vsemu dogajanju dajali predstavniki štirih

velikih sil (Avstrija, Prusija, Rusija in Anglija), a je izjemno spretni nekdanji Napoleonov zunanji minister Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord (1754–1838), ki je tedaj zastopal poraženo državo, dosegel, da so morali upoštevati tudi Francijo. V času kongresa so obravnavali številna vprašanja; od vprašanja Poljske in Saške pa do vprašanja Nizozemske in Sardinije ter drugih vprašanj novih državnih meja. Avstrijsko cesarstvo je denimo tedaj dobilo vrnjene nekdanje Ilirske province, Tirolsko in Predarlško, Innenviertel ter naposled tudi Salzburg (1816) (Bruckmüller 2017, 250–251).

Na Dunaju je bila takrat v ospredju tudi dilema o obnovi Papeške države. Papež Pij VII. pri tem ni dobil veliko podpore pri avstrijskem cesarju Francu I., ki je sicer bil osebno veren in pobožen mož, a si je vendarle želel ohraniti vpliv na Cerkev tudi v duhu še vedno prisotnega jožefinizma. Zato pa so podporo Svetemu sedežu izkazali na angleškem dvoru. K temu je veliko pripomogel tudi papeški državni tajnik kardinal Ercole Consalvi (1757–1824). Mož, ki je leta 1801 sprejel le diakonsko posvečenje, je bil izvrsten državnik in diplomat, kar so opazili tudi drugi. Njegov sodobnik, diplomat in pozneje državni kancler Klemens Wenzl von Metternich (1773–1859) je o njem menil, da je bil to »edini človek v Rimu, ki je sposoben vladati«, a že kardinalov veliki nasprotnik na diplomatskem parketu Napoleon Bonaparte ga je nekoč prej označil za »volka v ovčjih oblačilih« (Reinerman 1978, 37; Robinson 1987, 77). Dejansko je bil prav Consalvi eden tistih redkih, ki si je denimo drznil takrat še uspešnemu francoskemu suverenu direktno nasprotovati. Navsezadnje je bil prav on zaslužen za konkordat s Francijo leta 1801, ki pa ga je pozneje Napoleon s t. i. »organskimi členi« temeljito predelal. A ne glede na to je bil kardinal Consalvi tisti, ki si je po Napoleonovem padcu na Dunajskem kongresu najbolj prizadeval za obnovo Papeške države in je dosledno zagovarjal interese Svetega sedeža. Kljub temu, da kardinalu državnemu tajniku sicer ni uspelo dobiti nazaj Avignona, je s svojo diplomatsko spretnostjo vendarle uspel obnoviti Papeško državo. V naslednjih letih je papež Pij VII. z njegovo pomočjo na diplomatskem področju uspel doseči vrsto konkordatov in drugih dogovorov z državami, saj si je nenehno prizadeval, da bi Cerkev našla nek *modus vivendi* v po-revolucionarnem času. Pri tem je imel kardinal Consalvi izjemen občutek za realno politiko in zavedanje, da je treba marsikatero zadevo sprejeti pa tudi spremeniti znotraj Cerkve ter si je v ta namen »prizadeval, da bi cerkveno obnovo ločeval od politične obnove« (Sauvigny 1999, 209). Pri slednji je Consalvi prevečkrat naletel na nasprotovanja v lastnih vrstah kardinalov, ki so težili k »obnovi preteklosti« namesto k resnim reformam. Zato je velik del nalog obnove Papeške države ob papeževi podpori prevzel na svoja pleča. Tako je na kardinalovo pobudo in ob skrbnih pripravah naposled prišlo do papeškega *motu proprio*, ki je reformiral državni aparat zlasti v upravi, financah in sodstvu.³ To pa seveda ni šlo brez nasprotovanj različnih političnih združenj (npr. karbonarji⁴), in določene skupine kardinalov (t.

³ Podrobneje o Consalvijevih obnovitvenih in reformnih delih ter programu glej Robinson 1987, 125–146.

⁴ Karbonarji (oglarji) – člani tajne revolucionarne družbe, ki se je pojavila v neapeljskem kraljestvu. Člani so nasprotovali oblasti in v tem duhu nastopili denimo proti papeški oblasti (1817), proti kralju v Neaplju (1820), kar je pripeljalo do kraljeve obljube o ustavi. Leta 1821 je papež Pij VII. z bulo »Ecclesiam a Jesu

i. kardinalov-zelantov), ki so v Rimu spodkopavali dokaj napredno Consalvijevo politiko obnove državne uprave (Sauvigny 1999, 207–209). Na mednarodnem področju pa je kardinal državni tajnik veliko časa posvetil zlasti razmeram v Avstrijskem cesarstvu, kjer mu je bil cilj, da bi se odpovedali jožefinizmu. Kljub podpori kneza Metternicha pa državni tajnik Consalvi pri tem ni bil prav uspešen (Reinerman 1978, 40).

To je bil tudi čas, ko se je vzpostavljala »ideja o ravnovesju sil – nobena sila v novi Evropi naj ne bi mogla prevladati ali dobiti preveč moči. In samo koordinirani ‚koncert‘ sil je mogel držati v šahu stremjenja po ozemelskem širjenju in hkrati zagotavljati preživetje in interese manjših držav.« (Bruckmüller 2017, 252) V tem oziru je bila 26. septembra 1815 v Parizu na pobudo ruskega carja Aleksandra I. med ruskim, avstrijskim in pruskim vladarjem Friderikom Viljemom III. (1770–1840) sklenjena t. i. ‚Sveta aliansa‘, ki naj bi bila branik obstoječega političnega reda. Ta zveza, kakor je pisal Šenk, ni bila »niti ‚sveta‘ niti ‚alianša‘, vzvišeni nauk o krščanski ljubezni pa je bil profaniran« (Šenk 2020, 189). Z Drugim pariškim mirom 20. novembra 1815 so dvori Avstrije, Prusije, Rusije in Anglije podpisali „Pogodbo o aliansi“, s katero so potrdili vse dotedanje dogovore ter se dogovorili, »da se bodo vselej, kadar bi bil moten obči mir, sestali in določili potrebne ukrepe« (19). Za te skupne interese bi bilo zaradi moralne moči zelo dobro pridobiti tudi Sveti sedež, česar se je najbolj zavedal avstrijski knez Metternich. V ta namen je skušal papeško oblast opominjati na nevarnost predvsem karbonarskega gibanja na Apeninskem polotoku in je klical oblasti v Papeški državi na boj proti njim. A papež Pij VII. oziroma njegov kardinal državni tajnik Consalvi se na te klice nista odzvala in jima kljub posameznim ukrepom sicer nista predpisovala tolikšnega pomena. Metternichovo prizadevanje vključiti Sveti sedež oziroma ga vsaj približati zamišljenemu sistemu je našlo odmev tudi v francoski pobudi, da naj bi prav papež oziroma Sveti sedež prevzel vlogo mediatorja pri reševanju neapeljskega vprašanja (Tambora 1960, 191). Prebujene narodne in liberalne ideje v posameznih državah so namreč živele in se krepile, kar se je odražalo v vse večjih zahtevah ljudstev po ustavi. Poleti 1820 je do takšne zahteve prišlo tudi v Neaplju, kjer je bil kralj Ferdinand I. naposled prisiljen sprejeti ustavo, kar je imelo za posledico tudi odziv velikih sil in sklic kongresa v Opavi (Troppau) (od 20. oktobra do 20. decembra 1820), na katerem so podajali pobude za posredovanje proti revolucionarnemu gibanju v Neaplju in za vzpostavitev prejšnjega stanja. Vendar niso našli dokončne rešitve, so pa zato sprejeli predlog diplomata kneza von Metternicha, da naj se kongres preseli v Ljubljano, nanj pa povabi še neapeljskega kralja (Holz 1997, 6). Odziva na vabilo pa dolgo ni bilo, kar razberemo iz Metternichovih zapisov, ki je potrditev udeležbe neapeljskega kralja izvedel šele na božični dan leta 1820: »Ravnokar je prispel kurir. Kralj pride in mi gremo v Ljubljano. Jaz odpotujem jutri, moj cesar pojutrišnjem, car Aleksander dne 27. Odločitev prihaja.« (Šenk 2020, 32)

Christo“ gibanje prepovedal. Papeževo pismo, ki je prepovedalo karbonarje, je bilo leta 1822 objavljeno tudi v slovenskem jeziku: „Presvétiga gospoda nashiga Piusa VII. po boshji previdnost papesha apostolsko pismo s ktrím je drushba, imenovana karbonarska, preklizana“ (Pij VII. 1822).

3. Na kongres v Ljubljano

Glavno mesto Kranjske, kamor so v začetku januarja nato začeli prihajati diplomati različnih dvorov in njihova spremstva, je po podatkih, ki so jih uradniki posredovali dunajskemu dvoru, štelo 12058 prebivalcev, med katerimi je bilo 4774 moških in 6103 žensk, 1181 pa je bilo tujcev (*Fremde*). Ti so prebivali v 863 hišah, razporejenih v petih župnijah, s petimi župnijskimi cerkvami, štirimi podružnicami in tremi kapelami. V mestu sta se nahajala tudi frančiškanski samostan, v katerem je bilo 25 redovnikov, in samostan uršulink, kjer je delovalo 27 oseb. Ne gre pa seveda pozabiti še na to, da je bil v mestu sedež ljubljanske škofije, ki jo je vodil Dunajčan Avguštín Gruber, ter večje število izobraževalnih ustanov (npr. licej) (ÖSTA/HHSTA, Hausarchiv, Hofreisen, Ktn. 46: Statistische Notizen des Gouvernements Gebiethes von Laibach).

Med prvimi je v mesto kot gostitelj kongresa prispel avstrijski cesar Franc I. s soprogo. V Ljubljano se je 6. januarja 1821 pripeljal iz Celja. O njegovem prihodu je Costa (1997, 47) v dnevnik zapisal: »/.../ Popoldne ob 2h sta se inkognito v eni kočiji pripeljala cesar Franc I. in cesarica Karolina. Vse slovesnosti v čast njunega prihoda so bile prepovedane. Nastanila sta se v deželnem dvoru.« Cesar Franc I. je bil v svojem dnevniškem zapisu o poti od Celja do Ljubljane še precej bolj lapidaren: »Vozili smo se dobre tri ure in pol, in se nastanili v dvorcu.«⁵ (ÖSTA/HHSTA, Hofreisen, Ktn. 45, Aufzeichnungen von Kaiser Franz I.) Nastanili so se torej v deželnem dvorcu, ki je stal na mestu današnje univerzitetne stavbe, in še istega dne se je cesar srečal tudi z guvernerjem Ilirije Josefom grofom Swéerts-Sporckom pa tudi z ljubljanskim škofom Gruberjem (ÖSTA/HHSTA, Hofreisen, Ktn. 45, Aufzeichnungen von Kaiser Franz I.). Poleg cesarja in cesarice je v mesto v naslednjih dneh prišla še vrsta uglednih visokih gostov, na čelu z ruskim carjem Aleksandrom I.: »V mestu so bili naš cesar s cesarico, cesar Rusov, kralj obeh Sicilij z ženo, vojvoda Modenski nadvojvoda Franc, nadvojvodinja M[aria] Clementina z možem Leopoldom. Prav tako sta prišla naša nadvojvoda Ferdinand in Franc Karel. Prisotni so bili poslanci glavnih dvorov: kardinal Josef Spina v imenu papeža, Prusije, Anglije, Sardinije, Francije in mnogi ministri,« je zapisal ljubljanski škof Gruber in dodal: »V moji hiši je od 7. januarja do 13. maja prebival Aleksander, cesar vseh Rusov, jaz pa sem se umaknil v svoje semenišče.« (AES/KAS 1/19, Gruber: Liber Memorabilium)

4. Kardinal Giuseppe Spina in zastopanje Svetega sedeža

»Najpomembnejše vprašanje, o katerem so se pogovarjali na ljubljanskem kongresu, je bilo dogajanje v Kraljestvu obeh Sicilij, ki ga je leta 1820 zajela revolucija«, piše Šedivý in navaja sloviti opavski protokol, v katerem so vzpostavili temelje za politiko vojaških intervencij. Metternich si je pri tem posebej prizadeval, da bi ta-

⁵ Tu uporabljeni slovenski prevod notic iz cesarjevega dnevnika je delo gospe Angelike Hribar, za kar se ji na tem mestu iskreno zahvaljujem.

kšno vojaško intervencijo potrdil tudi vladar; v neapeljskem primeru torej Ferdinand I.: »Kralj je nazadnje obiskal slovensko mesto in prosil za vojaško intervencijo proti lastni kraljevini.« (Šedivy 2022, 147) Toda Metternich pri političnih računih kljub vsemu trudu ni mogel zaobiti mnenja Svetega sedeža, ki pa pričakovano ni bilo v soglasju z drugimi. Papeška država v osrčju Italije je bila neobhodna ovira vsakršne intervencije, česar se je Consalvi še kako zavedal in zato je v Ljubljano poslal kardinala Giuseppeja Spino, takratnega legata v Bologni, enega boljših diplomatskih predstavnikov tistega časa. Kardinal Spina je bil namreč močnega značaja in izjemen diplomat, ki se je prvi pogajal z Napoleonom o francoskem konkordatu, kar je potem uspešno izpeljal kardinal državni tajnik Ercole Consalvi. Kardinal Spina je nato od leta 1816 deloval kot legat v Forliju, od leta 1818 pa v Bologni. S tem je bil tudi dodobra seznanjen s politiko dunajskega dvora, kar mu je še dodatno pomagalo pri zastopanju Svetega sedeža. Papež Pij VII. je venomer poudarjal, da se ne želi vmešavati v zadeve drugih držav, kot papež pa ne more izbirati strani. Consalvi je skladno s tem sestavil navodila Spini, ki je moral ohranjati nevtralnost držo ter pri vseh sklepih spoštljivo opozarjati na škodo, ki bi jo lahko utrpel Sveti sedež. Obenem je dobil navodila, da se bo moral kot papeški predstavnik o zadevah Neaplja vzdržati pri podajanju mnenj, oziroma bo ta lahko izražal le zasebno, če se bo to zdelo potrebno. V vseh ozirih pa je moral varovati dostojanstvo in nevtralnost svetega očeta (Tambora 1960, 193–194).

Kardinal Spina je v Ljubljano sicer prispel šele 21. januarja, ko so na kongresu velike sile, na čelu s knezom Metternichom, že sklepale dogovore. Papeški predstavnik se je po prihodu v Ljubljano takoj informiral o dogodkih prek francoskega veleposlanika, grofa Pierra Louisa Jeana Casimirja de Blacasa (1771–1839), nato pa pozneje 24. januarja tudi pri Metternichu poizvedel o namerah Avstrijcev; zlasti še glede možnosti zasedbe Ancone, o kateri so se dejansko tudi pogovarjali (Tambora 1960, 193–194). Vprašanje Ancone oziroma morebitne okupacije mesta je bilo dejansko odprto že prej, česar se je še kako zavedal kardinal državni tajnik, ki je naročil poveljniku tamkajšnjega garnizona, da pod nobenim pogojem ne sme dovoliti vstopa nobeni tuji sili. O teh zadevah je obvestil tudi francoskega predstavnika na ljubljanskem kongresu, ki je predstavljal tradicionalnega nasprotnika Avstrije v bojih za interese na Apeninskem polotoku (Reinerman 1964, 198). Toda Metternich se ob tem ni predal, saj je to vprašanje vnovič izbruhnilo več mesecev pozneje, ko so avstrijske čete dejansko zasedle trdnjavo Ancona (Tambora 1960, 201).

Knez Metternich je na kongresu računal, da bodo vsi udeleženci potrdili sklepe kongresa, a pri tem ni računal na nasprotovanje papeškega predstavnika. Papež in njegovi diplomati so se namreč še kako zavedali nevarnosti, ki ji je bila izpostavljena Papeška država. Ta se je znašla med kladivom nevarnosti širitve liberalnih idej na njeno ozemlje z območja Neaplja in nakovalom, ki ga je predstavljal prehod intervencijskih čet preko njenega ozemlja. Slednje se je zdelo bolj verjetno in bolj neposredna nevarnost, zato je torej kardinal Spina po navodilih iz Rima vedno znova opozarjal na zavzemanje papeža za nevtralnost Papeške države in tako nasprotoval oboroženi intervenciji (197). Neuspešno. Na kongresu so namreč pooblastili Avstrijsko cesarstvo, da pošlje intervencijske čete v Kraljestvo obeh Sicilij

in zaduši upor (Vodopivec 2001, 56–58). Kardinal Spina torej ni želel odobriti sklepov o vojaški intervenciji, kar je povzročilo tudi nelagodje pri ostalih predstavnikih italijanskih opolnomočencev (Šenk 2020, 72). Kardinal Spina se s sklepi kongresa ni strinjal in je podal naslednjo izjavo: »Ker se sedaj zdi, da se predvidevajo ukrepi, ki bi utegnili dovesti do sovražnosti, odposlanec Njegove Svetosti ni pooblaščen udeležiti se kakor koli konference ali dajati nasvete.« (Šenk 2020, 85) Kakor je ocenil že Angelo Tambora (1960, 201), nasprotovanje predstavnika Svetega sedeža na ljubljanskem kongresu sicer ni prineslo nobenih vidnejših rezultatov, a je kardinal Spina s svojim nastopom in neomajnostjo pokazal jasnost in skladnost idej ter pogum nasprotovati politiki kneza Metternicha in celotne aliance.

5. Cerkevne slovesnosti in cesar Franc I.

Vladarji so sicer motrili delo diplomatov, a je bil ta čas sicer v veliki meri namenjen tudi drugim, zunanjim dogodkom; od vojaških defilejev in pregledov čet do obiskov gledališč, udeležb na plesih ali pa pri verskih opravilih. O tem so pisali tudi tedanji časopisi, ki so poročali o družabnem življenju (Žigon in Kramberger 2022, 25). Prav analiza slovesnosti in dogodkov, ki so se odvijali v Ljubljani med januarjem in majem 1821, navaja, da so ti prevladovali ves čas kongresa, izjemo predstavlja le mesec marec. Avtorji pri tem navajajo, da gre to pripisati slabemu vremenu (Udovč, Žigon in Kramberger 2023, 652). A ob tem bi najbrž veljalo upoštevati tudi to, da je pepelnična sreda tedaj padla na 7. marec, kar je pomenilo začetek postnega časa in posledično ustrežno manj družabnih dogodkov. Z drugimi besedami: družabnemu dogajanju na ljubljanskem kongresu je ton vseeno dajal tudi cerkveni koledar. Tega se je še kako držal tudi avstrijski cesar Franc I., ki je – značilno za Habsburžane – veljal za iskrenega, dejavnega vernika; kljub svojemu zagovarjanju jožefinske politike do Cerkve.

5.1 Cesar pri svetih mašah ob različnih priložnostih

Tako kot v znanih Coštovih zapisih tudi v cesarjevih dnevniških noticah pogosto-krat zasledimo omenjene cerkvene slovesnosti in denimo cesarjevo udeležbo pri sveti maši. Največkrat je bilo to pri uršulinkah. Splošno je od takrat naprej veljalo, da je uršulinska cerkev postala versko središče v Ljubljani navzočih predstavnikov dunajskega dvora: »Od ljubljanskega kongresa pa do najnovejših časov je bila uršulinska cerkev takorekoč ‚dvorna cerkev‘; kajti kolikorkrat so bivali v Ljubljani udje najvišje vladarske hiše, vselej se je izvolila za njih bogoslužje ta cerkev.« (*Spomenica* 1902, 49) Na to je najbrž vplival prav cesar Franc I., ki je večino časa obiskoval svete maše prav v tej cerkvi. Tako je že v nedeljo, 7. januarja, torej dan po prihodu v Ljubljano, bil tam pri sveti maši, ki jo je daroval ljubljanski škof Avguštin Gruber (Costa 1997, 47). Cesar Franc je o tem dogodku v dnevnik zapisal: »Potem sem bil pri tihi maši škofa Gruberja pri uršulinkah in sicer v oratoriju⁶ v prvem nadstropju

⁶ Oratorij tu pomeni ‚molilnica, kapela ali prostor namenjen za molitev‘.

prezbiterija na epistolski strani;⁷ tja se pride skozi samostan, oratorij je dobra, ogrevana soba.« (ÖSTA/HHSTA, Hofreisen, Ktn. 45, Aufzeichnungen von Kaiser Franz I.) Po tej tihi sveti maši si je cesar ogledal še cerkev in podal njen podroben opis:

»Cerkev je lepa, lepa moderna arhitektura s stebri in venčnim zidcem – vse v belem; prezbiterij je ožji od cerkve, v njem na vsaki strani v prvem in drugem nadstropju oratorij, na evangelijski strani so vrata v zakristijo; za oltarno mizo iz marmorja je lep, velik glavni oltar z velikimi marmornimi stebri; cerkev ima na vsaki strani dve kapeli s stranskimi oltarji, ki sta ločeni s slopi; pred vsako kapelo sta dva zaobljena prostostoječa stebra, ki podpirata obok, nad oboki pa so veliki odprti oratoriji z ograjo iz lesenih rešetk; ti oratoriji so prav tako veliki kakor kapele pod njimi; iz enega oratorija v drugega se pride skozi vrata v slopu;⁸ v teh oratorijih so okna, ki segajo do obokov, in tudi v kapelah; cerkev je velika, lepa in svetla.« (ÖSTA/HHSTA, Hofreisen, Ktn. 45, Aufzeichnungen von Kaiser Franz I.)

Iz prebranih Costinih in cesarjevih dnevnikov bi, osredotočeni na vprašanje svetih maš, le-te mogli razdeliti na več kategorij. V prvo vrsto sodijo svete maše, ki se jih je cesar kot dober vernik udeleževal v skladu s cerkvenimi zapovedmi (npr. delavniške in nedeljske maše). Tako je pogosto moč prebrati zapise, podobne temu, ki ga je cesar zapisal 4. februarja: »Ob 10. uri sem bil v oratoriju uršulinskega samostana pri tihi maši ljubljanskega škofa Gruberja.« (ÖSTA/HHSTA, Hofreisen, Ktn. 45, Aufzeichnungen von Kaiser Franz I.)

V drugo skupino bi bilo moč umestiti vse praznične svete maše, pri katerih vladar Avstrijskega cesarstva tudi ni manjkal. Cesar Franc I. je tako o praznovanju zapovedanega deželnega praznika zapisal: »19. marec. Zapovedani praznik deželnega svetnika vojvodine Kranjske. Zjutraj ob 10. uri sem se peljal k uršulinkam, tam bil v oratoriju pri tihi maši, ki jo je bral škof, in se potem odpeljal domov.« (ÖSTA/HHSTA, Hofreisen, Ktn. 45, Aufzeichnungen von Kaiser Franz I.) Podrobno je zabeležil tudi vse slovesne, praznične svete maše, ki so se odvijale v skladu s cerkvenim koledarjem. Med drugim je podrobno opisal obrede velikega tedna v ljubljanski stolnici, ki se jih je udeležil. Morda za ilustracijo cesarjevega opažanja slovesnosti navedemo le – za cesarjeve notice neznačilen – bogat opis velikega četrтка v ljubljanski stolnici, 19. aprila 1821:

»Zjutraj ob 8. uri sem se peljal k zakristiji stolne cerkve in bil tam pri službi božji, ki jo je škof zelo lepo obhajal; najprej so med peto mašo opravili postopek blagoslova raznih svetih olj, ki ga je Pontificale Romanum Clementis VIII., ex Urbani VIII. auctoritate recognitum določil za predpisane kraje.

Posode za svéta olja so srebrne, videti so kakor veliki vrči z ročaji in s pokrovi in so deloma prekrite s kosi svilenega blaga.

⁷ Desna stran oltarja, kjer duhovnik bere berila.

⁸ Ta vrata so zdaj zazidana.

Po maši je bila procesija z Najsvetejšim, ki ga je škof nesel v eno stranskih kapel, na desni strani, če vstopimo v cerkev, kjer naj bi ostalo; v koru so molili večernice. Med večernicami in mašo je eden od duhovnikov, ki sta ga spremljala dva cerkovnika z baklami, odnesel Najsvetejše iz tabernaklja na glavnem oltarju na oltar za Najsvetejše, oltarni prt zvil in ga položil na oltar.

Po večernicah je škof v cerkvi umil noge 12 revežem iz škofijskih gospostev po cerkvenem predpisu. Reveži so bili oblečeni kot so tu kmetje, toda v črnem, s svetlomodrimi nogavicami, čevlji, in z okroglim klobukom; škof jim je z gobo umil po eno nogo, ki so jo postavili v majhno leseno kad na štirih nogah, nogo potem obrisal s prtom, jo poljubil, in vsakemu ubožcu obesil okoli vratu na rdečo vrvico ali rdečo pentljo privezan rdeč mošnjiček, v katerem je bil /.../.⁹

Med slovesnostjo je pri obhajilu škof obhajal navzoče duhovnike, skoraj vse prisotne škofove vazale, večino revežev, ki so bili določeni za umivanje nog, nato še od ljudstva tiste, ki so želeli. Po umivanju nog sem šel iz cerkve skozi zakristijo in se peljal domov. Škof potem reveže, ki jim je umil noge, pogosti nekje drugje zunaj cerkve. /.../ Popoldne ob štirih so bile večernice postnega bogoslužja; Mene tam ni bilo, ker se nisem dobro počutil.« (ÖSTA/HHSTA, Hofreisen, Ktn. 45, Aufzeichnungen von Kaiser Franz I.)

Ob tu omenjenih prazničnih in navadnih svetih mašah velja kot tretjo skupino izpostaviti še vse zadušnice, ki so se opravljale v spomin na pokojne predhodnike ali sorodnike. Tako je denimo 20. februarja 1821 cesar Franc I. v družbi svoje soproge v ljubljanski stolnici prisostvoval sveti maši, ki jo je daroval ljubljanski škof. V dnevnik je zapisal: »Zjutraj sem bil v stolni cerkvi pri maši zadušnici in molitvah za dušo cesarja Jožefa, ki jo je daroval škof Gruber. Na sredi križišča je bil postavljen castrum.«¹⁰ (ÖSTA/HHSTA, Hofreisen, Ktn. 45, Aufzeichnungen von Kaiser Franz I.) Podobno se je cesar 7. aprila udeležil še svete maše zadušnice za pokojno tretjo soprogo Marijo Ludoviko Beatriko Modensko (1787–1816): »Potem sem se ob 10. uri peljal v stolnico in tu bil pri molitvah in maši zadušnici, ki so jo darovali za Mojo pokojno soprogo Ludoviko, in se potem spet peljal domov.« Manj kot deset dni pozneje pa je bil cesar 13. aprila znova v ljubljanski stolnici, tokrat pri sveti maši zadušnici za obema pokojnima sprogama, cesarjevo prvo ženo Elizabeto Viljemino Luizo (1767–1790) in cesarjevo drugo soprogo Marijo Terezijo (1772–1807), ki jo je daroval ljubljanski škof Gruber (ÖSTA/HHSTA, Hofreisen, Ktn. 45, Aufzeichnungen von Kaiser Franz I.). Svete maše pa so se darovale tudi ob osebnih praznikih. Tako so v Ljubljani s sveto mašo 8. februarja praznovali tudi rojstni dan cesarjeve četrte soproge, cesarice Karoline Avguste Bavarske (1792–1873). Cesar je o tem zapisal: »Zjutraj sem bil pri uršulinkah v oratoriju pri tihi maši. Ker je bil rojstni dan Moje soproge, so se samostanske novinke, ki se jim je pridružilo še veliko v belo oblečenih deklic notranje in zunanje šole, postavile v

⁹ Manjka besedilo. Verjetno gre za denarno vsoto.

¹⁰ *Castrum doloris*, lat. začasna žalna kapela.

špalir po hodnikih in stopniščih, po katerih Smo šli. Po maši je imela ena od deklic v sobi prednice kratek nagovor za mojo ženo.« (ÖSTA/HHSTA, Hofreisen, Ktn. 45, Aufzeichnungen von Kaiser Franz I.) O tej slovesnosti je sicer pisal tudi že Josip Mal (1994, 290).

Ta pogosta udeležba dunajskega dvora pri bogoslužju, na čelu s cesarjem Francem, je dobro vplivala na ljudstvo: »Zelo koristna za moje čredo je bila interakcija našega najvišjega dvora v mestu. Vsak praznični dan je dvor prisostvoval maši, ki sem jo vodil v uršulinski cerkvi: cesarjeva maša je bila pogosto med tednom praznovana s strani mojega kaplana tam,« je pisal ljubljanski škof Gruber (AES/KAS 1/19, Gruber: Liber Memorabilium). A če so bile te slovesnosti bolj namenjene dušnemu blagru družinskih članov, so bili slovesne maše ob državnih dogodkih namenjene javnosti in diplomatskim predstavnikom. V to, okvirno četrto skupino, bi bilo moč uvrščati vse zahvalne slovesne svete maše, ki so se odvijale ob nekatereh prelomnih dogodkih na političnem parketu. Ljubljanski škof Gruber je denimo slovesno zahvalno mašo daroval 3. aprila v ljubljanski stolnici, udeležil pa se je je tudi cesar: »Ob 10. uri sem se peljal do stanovanja carja Aleksandra, potem šel v stolno cerkev in tam prisostvoval pri *Te Deumu* in slovesni službi božji, ki jo je opravil škof Gruber v zahvalo za srečni konec neapeljskega bojnega pohoda. Med *Te Deumom* in mašo je streljal bataljon, sestavljen iz štirih stotnij Varaždincev, ki je bil razporejen pred licejem, in streljali so tudi iz topov na Gradu.« (ÖSTA/HHSTA, Hofreisen, Ktn. 45, Aufzeichnungen von Kaiser Franz I.) Podobno se je v stolnici pel »Te Deum« tudi 22. aprila, »ker sta bila v Piemontu spet red in mir«, kakor piše Costa (1997, 66), in tudi to ni potekalo brez prisotnosti avstrijskega suverena.

Pri tem je zanimivo, da so cesarjevi opisi različnih slovesnosti in rednih udeležb pri bogoslužju navadno kratki, ob opisih večjih cerkvenih praznikov pa, kakor smo videli, precej bolj zgovorni in obširni, kar nakazuje na to, kako resnično veren je cesar bil. V dnevniških noticah pa se kaže tudi iskreno zanimanje za potrebe cerkvenih ustanov kakor tudi za življenje duhovnikov, samostanskih skupnosti in semeniščnikov. O slednjih si je svoje mnenje, kakor govori časopisna notica, ustvaril tudi ob poslušanju njihovega petja v šenklavski cerkvi: »Vladar jih je osupel poslušal. Malo dnij potem je prišel cesar k tedanjemu škofu Avguštinu Gruberju (pозnejšemu nadškofu solnograškemu), omenil med drugim tudi petje v Šenklavžu, in je jako laskavo pohvalil. Škof Avguštin je dejal: »Ti pevci so bili moji bogoslovci«, na kar je cesar odvrnil: »Prevzvišenost! Ako vaši alumni tako znajo peti, moram Vam že častitati.« (Levičnik 1896, 632) A če je to le časopisna notica, se iz dnevniških zapisov lahko razbere zanimanje cesarja za bogoslovce. Pred svojim odhodom na Dunaj je tako 19. maja obiskal tudi ljubljansko semenišče, kjer so, kakor je opazil cesar, po trije ali štirje bogoslovci bivali skupaj po sobah. Posebej je v dnevnik zapisal, da so tiste sobe, v katerih prebivata dva, majhne. O gojencih pa je cesar podal naslednji zapis: »Gojenci so videti dobro; le da jih ni dovolj za potrebe škofije; so tudi nekateri, ki študirajo teologijo, a ne stanujejo v semenišču.« Zabeležil je tudi zanimiv opis tamkajšnje kapele: »Želijo si majhne orgle za kapelo; ta je velika, lepa dvorana z oltarjem na eni strani, na treh straneh naokoli pa ima lesene galerije, ki jih nosijo leseni stebri, na katerih je tudi lesena prižnica; ta dvo-

rana rabi tudi za druge namene. Takrat oltar zaprejo, ker imajo krilna vrata.« (ÖSTA/HHSTA, Hofreisen, Ktn. 45, Aufzeichnungen von Kaiser Franz I.)

6. Car Aleksander in srečanja s katoliškimi predstavniki

Cesar Franc I. seveda ni bil edini državnik, ki bi hodil po ljubljanskih cerkvah, si ogledoval tamkajšnje znamenitosti ali se udeleževal bogoslužja. Neredko je to storil tudi ruski car Aleksander I., o katerem je Josip Mal zapisal, da je bil »mehka romantična duša in mistično veren; hotel je, da bi bil evropskim narodom varih in zaščitnik njihovega miru.« (Mal 1993, 292) Car je tedaj, kakor omenjeno, prebival v škofijski palači in v njegovem spremstvu je bil tudi pravoslavni duhovnik arhimandrit Berlin-sky, z njim pa še osem pevcev (Holz 1997, 94). V palači je car očitno imel tudi svojo kapelo. Dne 13. aprila 1821 si je to kapelo ogledal tudi cesar Franc I., ko je po zadušnici odšel v škofijski dvorec na obisk k ruskemu carju »... in si v eni od sob škofijske palače ogledal postavljeno grško, ne uniatsko, kapelo ruskega carja« (ÖSTA/HHSTA, Hofreisen, Ktn. 45, Aufzeichnungen von Kaiser Franz I.). Henrik Costa v svojih zapisih z dne 22. aprila 1821 poroča, da je v škofijskem dvorcu potekalo tudi praznovanje pravoslavne velike noči: »Danes opolnoči so v rezidenci ruskega carja praznovali vstajenje. Povabljeni so bili tudi staroverci (Grki) iz bataljona, ki je sedaj v garnizonu. Ti so se vabilu odzvali in car jih je zelo prijazno sprejel. /.../« (Costa 1997, 66) Toda car Aleksander I. se ni zadržal le pri tem, saj se je o verskih vprašanjih rad pogovarjal tudi s predstavniki Katoliške cerkve. Tako se je, kot se zdi, car Aleksander I. večkrat srečal s škofom Gruberjem in se z njim pogovarjal o verskih vprašanjih ter bil presenečen nad podobnostjo med pravoslavno in katoliško Cerkvijo in obredjem. Pri tem je nastalo več različnih nepreverljivih govoric, tudi o tem, da bi si naj prizadeval za združitev obeh verskih skupnosti v eno Cerkev. O ekumenskem pogledu carja, ki je poseben odnos do Katoliške cerkve dobil po svojem očetu Pavlu, se je nekaj notic ohranilo tudi zaradi ljubljanskega škofa Avgušтина Gruberja. Ta je v pismu z dne 29. aprila 1821 benediktincu in poznejšemu tarnówskem oziroma linškemu škofu Gregorju Thomasu Zieglerju (1770–1852) omenjal tudi izražene želje »visokega gosta, ki živi v njegovi hiši«, ki naj bi vsebovale tudi željo po združitvi obeh Cerkva (Unkelbach 1999, 164). Svoj naklonjen odnos do katoliških predstavnikov je na nek način prav gotovo izpričal tudi ob slovesu, ko je denimo ljubljanskemu škofu podaril »z dragimi kamni okrašen križ« (Holz 1997, 69). A če je škof dobil to odlikovanje, je v škofijski palači za ruskim carjem ostalo še več različnih predmetov. Škof Gruber je namreč po odhodu ruskega carja 13. maja poveril gozdarskemu komisarju von Zarubi naj pregleda prostore in sestavi inventar. Komisar je najprej pregledal sobe v drugem nadstropju škofijske palače, kjer je v prvi sobi našel šest pozlačenih stenskih svečnikov/lestencev in eno papirnato raztrgano špansko steno. V vseh prostorih je našel to in ono in v končnem inventarju povzel, da je v palači za carjem ostalo 110 različnih kosov opreme (od npr. pepelnikov, pekačev do španskih sten, ogledal in miz) (NŠAL 4, ŠAL 4, f. 3/52, šk. 17). Žal ni znano, kaj se je zgodilo s temi predmeti oziroma če je katerega od teh še danes mogoče najti v palači.

Car Aleksander I. je svojo naklonjenost do predstavnikov Katoliške cerkve na svoj način izražal tudi v srečevanju z duhovniki in obiski cerkva ter samostanov. Časopisni zapis iz leta 1854 pripoveduje o tem, da se je car pod imenom svojega služabnika srečeval in rad družil s katoliškim duhovnikom, delujočim v eni izmed župnij izven Ljubljane. Pri tem ga je ob enem od obiskov povabil, da naj ga duhovnik obiše v mestu in mu v ta namen izročil listek, pisan v ruski cirilici, z zagotovilom, da bo svojega gostitelja zanesljivo našel. Duhovnik ni vedel, kaj piše na listku, a se je pogumno odpravil na pot in se znašel na škofiji, kjer je listič pomolil prve mu, ki ga je srečal. Ruski stražarji so bili seveda obveščeni o duhovnikovem obisku in so se temu ustrezno spoštljivo tudi obnašali ter ga častno pozdravljali, kar je duhovnika skorajda prestrašilo: »Z derhtajočem sercom pride pred dvoranine vrata, ktere mu strežaj, ceduljo prebravši, uljudno odprè, in glej – tu strah fajmoštru do verhunca prikipi: v lesketajoči se dvorani zapazi veličanstvene osebe cesarja Franca in Aleksandra in še družih velicih gospodov, kteri se tù nikakor nadjal ni. Ves osupnjen jo vdere po stopnicah nazaj, nečuvši prijaznega glasa, ki ga je klical v dvorano.« (Novice 27. 12. 1854, 441) Žal v tem zapisu ni zapisano za koga je šlo in kljub nekaj hagiografičnosti ni mogoče reči, da stiki med carjem in duhovščino niso obstajali. V časopisju namreč najdemo tudi notico o carjevem obisku kapucinskega samostana v Škofji Loki, kjer je tamkajšnjega brata kapucina prosil za blagoslov (*Slovenec* 16. 12. 1876). Da ta notica ni bila le novinarska rasa, potrjuje zapis v samostanski kroniki.¹¹ Tja so leta 1868, ob smrti redovnega brata Pija Müllnerja, doma iz Podgorja na Koroškem, zapisali, da se je pokojni brat posebej rad spominjal naslednjega dogodka:

»Ko je leta 1821 bil v Ljubljani kongres vladarjev, je nekega dne prišel gosposko oblečen človek in vprašal fr. Pija, če mu odpre vrata, da bi si ogledal samostan. Čeprav ga brat ni poznal, mu je odprl in ga odvedel v obednico. Posedela sta nekaj časa v pogovoru, potem sta šla na vrt, kjer ga je gospod spraševal marsikaj o življenju v samostanu. Zanimale so ga celo sandale, ki jih je fr. Pij imel na nogah. Pri vratih je gospod pokleknil in prosil za blagoslov. Brat je povedal, da ni duhovnik in nima pravice blagoslavljanja. Pa pojasnilo ni zaleglo; moral ga je blagosloviti in pokropiti z blagoslovljeno vodo. Gospod mu je hotel stisniti v roke zlatnik, pa ga brat ni vzel. Končno je vprašal: »Ali me poznate?« Brat je menil: »Velik gospod ste, najbrž vojak.« »Ja, to sem« in je odšel. Ta gospod je bil ruski car Aleksander I.« (Benedik 2021)

Vladimir Šenk je o carjevem odnosu do Katoliške cerkve zapisal: »Bil je versko tolerant, saj se je v Ljubljani udeleževal katoliške službe božje in je na vso moč zahteval posredovanje papeža v neapeljskem sporu.« (Šenk 2020, 35) Znana carjeva verska tolerantnost se je dejansko kazala v udeležbah pri različnih cerkvenih slovesnostih. O tem je poročal že Costa (1997), a tudi v cesarjevem dnevniku se najde kakšen zapis. Tako je cesar Franc I. za svečnico 2. februarja 1821 pisal: »Zjutraj ob 10. uri sem bil v oratoriju uršulinskega samostana pri tihi maši škofa Gru-

¹¹ Za opozorilo in posredovano gradivo se dr. Metodu Benediku (OFM Cap) iskreno zahvaljujem.

berja; z Menoj se je peljal tja car Aleksander in je bil tudi pri maši.« (ÖSTA/HHSTA, Hofreisen, Ktn. 45, Aufzeichnungen von Kaiser Franz I.) Tudi car se je torej udeleževal posameznih cerkvenih slovesnosti in bogoslužij.

7. Ob posvečenju novega škofa v ljubljanski stolnici

Enega vrhuncev med temi cerkvenimi slovesnostmi je najverjetneje predstavljala izredna slovesnost, ko je bil dotedanji spovednik neapeljskega kralja, kapucin Giovanni Ignazio Ambroe Giovanni Angelo Porta (1767–1835) v ljubljanski stolnici prejel škofovsko posvečenje. Takrat je bil, zanimivo – kakor dvesto let pozneje ob posvečenju denimo celjskega škofa msgr. Maksimilijana Matjaža v Gornjem gradu (2021) –, glavni posvečevalec prav papeški predstavnik kardinal Spina. O tej slovesnosti posvečenja »spovednika sicilijanskega kralja« je pisal Costa (1997, 54) in v svojem delu je ni pozabil omeniti niti Mal (1994, 290), a je vseeno prav, da se to slovesnost tu posebej izpostavi. Navsezadnje, izjemno redko je moč dobiti opis slavnosti z vseh strani: od preprostega opazovalca meščana Coste do najvišjega predstavnika dvora cesarja Franca I., posamezne notice so ohranjene tudi v zapisih obeh soposvečevalcev in akterjev pri tem obredu, ljubljanskega škofa Gruberja in zagrebškega nadškofa Maksimilijana Vrhovca (1752–1827). In, nenazadnje, v arhivskih zaprašenih listih generalnega arhiva kapucinskega reda v Rimu se je našel tudi kratek zapis, kako je vso slovesnost doživljal slavljeneec sam (AGC, ML: Porta Ioannes Angelus de Cuneo).¹²

Za dan posvečenja je bila izbrana nedelja, 11. februarja, in Costa (1997, 54) je sam začetek slovesnosti opisal takole:

»Sprevod do cerkve je bil veličasten. Najprej so šli kardinalovi služabniki in oba asistirajoča škofa, sledila je duhovščina, kapitelj, kardinal s tremi škofi, oba cesarja, neapeljski kralj, prestolonaslednik, vojvoda Franc Karl, poleg modenskega vojvode in vojvoda Ferdinand, poveljujoči general na Ogrskem. Tem je sledil ves diplomatski zbor ter drugi visoki tujci. Knezi in nadvojvodinja Clementina so slovesnost spremljali s posebej za to postavljene tribune.«

Zanimivo, da cesar Franc v dnevniških noticah ne omenja tega 'veličastnega spreveda', zato pa tega dne podrobneje opiše stolno cerkev in posebej tudi že omenjeno tribuno:

»Ob 10. uri sem se peljal z neapeljskim kraljem k ruskemu carju; od njega sem šel peš v stolno cerkev, ki je nasproti škofijskega dvorca na strani že omenjenega dvorca; med dvorcem in cerkvijo je uličica; tu je glavni vhod

¹² Za vso pomoč pri iskanju tega zanimivega pisma se prijazno zahvaljujem arhivistki v generalnem arhivu kapucinskega reda dr. Patrizii Morelli.

v cerkev; daljša stran cerkve je obrnjena proti trgu;¹³ cerkev je znotraj precej velika, v obliki križa, arhitektura je moderna, zgoraj obokana in lepo poslikana, stene z moderno arhitekturo, deloma bele, deloma poslikane, prezbitერიj je v gornjem delu križa dvignjen za nekaj stopnic, glavni oltar v njem je prosto stoječ, na njem tabernakelj kakor majhen tempelj; prezbitერიj zadaj je polkrožen, ob stenah so korne klopi, rjave zgoraj pozlačene. Na vsakem koncu prečne ladje je oltar; na tistem a cornu evangeliu¹⁴ je Najsvetejši; na obeh straneh ob glavnem oltarju so vrata; na evangelijski strani vodijo v zakristijo; na vsakem vogalu križišča je kip škofa v naravni velikosti; ob vzdolžni ladji so na vsaki strani tri kapele, med seboj ločene s slopi in nad njimi so oratoriji; nad krakoma prečne ladje se pne obok tako visoko, da zajema tudi tisti del, kjer so nad kapelami oratoriji, ki imajo lesene ograje; ob prvem slopu, gledano z evangelijske strani, je lepa prižnica; in ob stranici križa na isti strani je v prvem nadstropju kor z orglami; tudi nad glavnim vhodom je nad tremi loki kor, ki ga nosita dva stranska slopa in še dva slopa na sredi; ob straneh, kjer se začenjajo zgoraj lunete, so v cerkvi na vsaki strani klopi. V stranskem delu ladijskega križa a cornu Epistolae¹⁵ so postavili tribuno s tapetami na stranicah, prekrita pa je bila s preprogami; tu smo sedeli ruski car, Moja družina in neapeljski kralj in tako prisostvovali škofovskemu posvečenju spovednika neapeljskega kralja, ki je bilo med tiho mašo. Mašo je bral kardinal Spina, papeški legat iz Bologne, asistiral sta škof Verhovacz iz Zagreba in škof Gruber iz Ljubljane s stolnim kapitljem in kleriki.« (ÖSTA/HHSTA, Hofreisen, Ktn. 45, Aufzeichnungen von Kaiser Franz I.)

Bolj lapidarna kot omenjena pisca dnevnikov sta bila škof Verhovacz, ki je v svojem dnevniku z notico omenil ta dogodek (Barle 1911, 244), in le potrjuje zapis, ki ga je zabeležil ljubljanski škof Gruber: »11. februarja je bil s strani kardinala Spine v asistenci zagrebškega škofa Maksimilijana Verhovca in mene v prisotnosti našega in ruskega cesarja ter neapeljskega kralja, posvečen v škofa kapucin, spovednik neapeljskega kralja.« (AES/KAS 1/19, Gruber: Liber Memorabilium)

Kako pa je vso to slovesnost doživljal glavni akter, je v kratkem pismu, pisanem v italijanščini¹⁶ in poslanem v Rim, popisal novi škof msgr. Angelo Porta sam:

»/.../Škof posvečevalec je bil Njegova Eminenca kardinal Spina, ki sta mu asistiral zagrebški knezoškof in ljubljanski škof. Avstrijski cesar, ruski car, kralj obeh Sicilij, nadvojvoda Ferdinand, avstrijski prestolonaslednik, njegov sin nadvojvoda Franc Karel, nadvojvoda Franc d'Este, vojvoda modenški, njegov sin nadvojvoda Ferdinand, generalni guverner Madžarske, in nadvojvodinja Klementina, salernska princesa, so se udeležili dogodka na

¹³ Zdaj Ciril-Metodov trg.

¹⁴ A cornu evangeliu = na evangelijski strani, kjer se bere evangelij.

¹⁵ Na epistolski strani, kjer se še pred evangelijem bere berilo.

¹⁶ Za vso pomoč in prevod pisma se zahvaljujem br. Janu Dominiku Bogataju.

veličastni tribuni, ki je bila tam posebej postavljena. Udeležili so se ga tudi celoten diplomatski zbor, prisoten na kongresu, princi, dame in komorniki kraljevega spremstva, guverner trga, častniki garde in celotno plemstvo. Zbor ljudstva, ki je prišlo od daleč, je bil povsem izjemen, tako da cerkev, čeprav zelo velika, prezbiterij, atrij, zakristija in balkoni sami niso mogli zadržati množice, ki je, kot rečeno, napolnila trg in sosednje ulice. Obred je bil presenetljiv tudi zaradi velike spodobnosti, s katero je bil izveden, glasbe, opreme (?) itd. Skratka, verjamem, da še nobeno posvečenje ni bila opravljeno s tako slovesnostjo kot moje. Gospod je želel v moji skromni osebi odlikovati našo ubogo ustanovo – naj bo zahvaljen!« (AGC.ML: Porta Ioannes Angelus de Cuneo)

Zanimivo, da je v pismu novi škof posebej izpostavil tudi prisotnost domačega prebivalstva, česar denimo v zapisu škofa Gruberja ali cesarja Franca I. ni posebej izpostavljeno. A slednji že tako ni veliko in rad pisal o ljudeh, precej pogosteje in raje se je zadrževal pri omembah stavb, cerkva in tudi pokrajin.

8. Namesto sklepa

Pričujoči prispevek nam le s posameznimi drobci na novo nekoliko osvetli prisotnost cesarja Franca I. na ljubljanskem kongresu in njegovo iskreno vernost, ki se kaže v doslej v slovenskem zgodovinopisju še ne uporabljenih dnevniških zapiskih. Ti ne sežejo le v čas kongresa, pač pa jih je cesar pisal skorajda ob vseh obiskih glavnega mesta dežele Kranjske. A le v času ljubljanskega kongresa je imel priložnost zares občutiti in dihati skupaj z mestom ter si ogledati prenekatero cerkev v mestu in v okolici. Njegovi zapisi nam prikažejo, kako je bil vpet v vsakdanji svet politike in družbe pa tudi, kako pomembna je bila, značilno za vse Habsburžane, zanj tudi vera. Ob tem pa zapisi odkrivajo, da je tudi o ljubljanskem kongresu – kljub minuli 200. obletnici in mednarodnem simpoziju – mogoče odkriti še prenekatero zanimivost in jo predstaviti širši javnosti ter tako dopolniti in še poglobiti že znano vedenje o njem.

Kratice

AGC – Archivio Generale Capucini.

AES, KAS 1/19 – Archiv der Erzdiözese Salzburg, Erzbischöfliches Konsistorialarchiv Salzburg 1/19.

NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana.

AT-OeStA/HHSTA – Österreichisches Staatsarchiv, Haus-, Hof- und Staatsarchiv.

Reference

Arhivski viri

- Archivio Generale Capucini, ML: Porta Ioannes Angelus de Cuneo.
- Archiv der Erzdiözese Salzburg, Erzbischöfliches Konsistorialarchiv Salzburg 1/19, Liber Memorabilium in administratione Dioeceseos Labacensis- postea Salisburgensis.
- Nadžkofijski arhiv Ljubljana, NŠAL 4, ŠAL 4, f 3/52, šk. 17: Inventarium.
- Österreichisches Staatsarchiv, Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Hausarchiv, Hofreisen, Ktn. 46, Reinschrift der eigenhändigen Aufzeichnungen von Kaiser Franz I. über seine Reise von Wien nach Laibach und Klagenfurt.

Časopisna vira

- Slovenec*. 16. 12. 1876. Št. 145, Ruski car Aleksander I. je želel katoličan postati.
- Novice*. 27. 12. 1854. Št. 103, Car Aleksander in fajmošter M. v kongresu ljubljanskem.

Druge reference

- Antoličič, Gregor, ur. 2022. *Kongres po kongresu: ob 200-letnici ljubljanskega kongresa* Ljubljana: Slovenska matica in ZRC SAZU.
- Benedik, Metod. 2021. Elektronsko pismo dne 15. 1. 2021. Hrani avtor prispevka.
- Barle, Janko. 1911. Ljubljanski kongres I. 1821, po dnevniku zagrebškega škofa Maksimilijana Vrhovca. *Carniola II*, št. 2:240–248.
- Bertier de Sauvigny, Guillaume de. 1999. Cerkev v času restavracije. V: *Zgodovina Cerkev*. Zv. 4, *Cerkev v času razsvetljenstva, revolucije in restavracije (1715–1848)*, 175–336. Ljubljana: Družina.
- Bruckmüller, Ernst. 2017. *Avstrijska zgodovina*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Holz, Eva, in Henrik Costa. 1997. *Ljubljanski kongres 1821*. Ljubljana: Nova revija.
- Levičnik, Jožef. 1896. Ob stoletnici Riharjevega rojstva. *Dom in svet* 20 (15. 10.):632.
- Mal, Josip. 1993. *Zgodovina slovenskega naroda*. Zv. 2. Celje: Mohorjeva družba.
- Pij VII. 1822. Presvétéga gospoda nashiga Piusa VII. po boshji previdnost papesha apostolsko pismo s ktirim je drushba, imenovana karbonska, preklizana. Dlib. <https://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-NMZ1HF15/90ede1a0-6e57-415c-82d3-61cbf830d775/PDF> (pridobljeno 10. 11. 2024).
- Reinerman, Alan J. 1964. The Austrian Policy of Cardinal Consalvi 1815–1823: An Experiment in Austro-Papal Co-Operation. Doktorska disertacija. Loyola University Chicago.
- — —. 1978. Papacy and Papal State in the Restoration (1814 – 1846): Studies since 1939. *The Catholic Historical Review* 64, št. 1:36–46.
- Robinson, John Martin. 1987. Cardinal Consalvi 1757–1824. New York: St. Martin's Press.
- Spomenica ob dvestoletnici uršulinskega samostana v Ljubljani 1702–1902*. 1902. Ljubljana: Katoliška tiskarna.
- Šedivy, Miroslav. 2022. Metternich in vprašanje vojaških intervencij v predmarčni dobi. V: Gregor Antoličič, ur. *Kongres po kongresu: ob 200 letnici ljubljanskega kongresa*, 145–159. Ljubljana: Slovenska matica in ZRC SAZU.
- Šenk, Vladimir. 2020. *Ljubljanski kongres 1821: diplomatsko-zgodovinska študija Vladimira Šenka – znanstvenokritična izdaja*. Uredili Andrej Rahten, Gregor Antoličič in Oskar Mušej. Celovec: Mohorjeva.
- Tambora, Angelo. 1960. I Congressi della Santa Aleanza di Lubiana e di Verona e la politica della Santa Sede (1821 – 1822). V: *Archivio Storico Italiano* 118, št. 2:190–211.
- Tavčar, Ivan. 1905. Izza kongresa. *Ljubljanski zvon*, št. 1:390.
- Udovič, Boštjan, Tanja Žigon in Petra Kramberger. 2023. Diplomatic Ceremonial Events at the 1821 Congress of Ljubljana. *Studia Historica Slovenica* 23, št. 3:639–668. <https://doi.org/10.32874/shs.2023-17>
- Žigon, Tanja, in Petra Kramberger. 2022. Poročanje iz Ljubljane v času kongresa. V: Gregor Antoličič, ur. *Kongres po kongresu: ob 200-letnici ljubljanskega kongresa*, 15–33. Ljubljana: Slovenska matica in ZRC SAZU.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 84 (2024) 3, 693—707

Besedilo prejeto/Received:09/2023; sprejeto/Accepted:12/2024

UDK/UDC: 27-76-051(=163.6)(714.47=81)

DOI: 10.34291/BV2024/03/Kolar

© 2024 Kolar, CC BY 4.0

Bogdan Kolar

Stiki slovenskih misijonarjev s kanadskimi indijanci *Slovenian Missionaries in Touch with the Canadian Native Americans*

Povzetek: Slovenski misijonarji, ki so delovali v Združenih državah Amerike, so zaradi poznanja indijanskih jezikov prevzemali misijonske naloge tudi med indijanskimi plemeni v kanadski provinci Ontario. Za to so jih prosili kanadski škofje. Indijanci so uporabljali knjige, ki so jih pripravili slovenski misijonarji. Šlo je za vzpostavljanje stikov na ravni razvoja verskega življenja, ustvarjanja cerkvenih struktur in vključevanja v življenje indijanskih plemen elementov, ki so jih misijonarji razumevali kot izraz izboljševanja njihovih življenjskih razmer in uveljavljanja pravic kot etnične skupnosti. Na prispevek¹ slovenskih misijonarjev še danes spominjajo nekateri kulturno-sakralni in tiskani spomeniki ter jubilejni dogodki.

Gljučne besede: Kanada, Indijanci, Friderik I. Baraga (1797–1868), Janez Čebulj (1832–1898), Franc Pirc (1785–1880), misijoni

Abstract: Slovenian missionaries working in the United States of America, because of their knowledge of Indian languages, also took up missionary tasks among Native American tribes in the Canadian province of Ontario. They were asked to do so by the Canadian bishops. The Native Americans also used books prepared by Slovenian missionaries. The aim was to establish contacts at the level of the development of religious life, the creation of church structures, and the incorporation into the life of the Native American tribes of elements which the missionaries understood as an expression of the improvement of their living conditions and the assertion of their rights as an ethnic community. The contribution of Slovenian missionaries is still commemorated today in some cultural and religious monuments and printed material, as well as in commemorative events.

Keywords: Canada, Native Americans, Frederic I. Baraga (1797–1868), John Čebulj (1832–1898), Franc Pirc (1785–1880), missions

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega projekta 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).

1. Uvod

Zgodovina Kanade kot samostojne države se začne 1. julija 1867, ko ji je s tako imenovano „angleško-severnoameriško listino“ angleški parlament po dolgoletnih pogajanjih priznal status dominiona, relativno neodvisnega od Velike Britanije: sestavljala jo je prva skupina provinc (Ontario, Québec, New Brunswick in Nova Škotska), kasneje so se jim pridružile še druge.² Imela je značaj konfederacije in je dobila ime Kanada. Za prestolnico je bila izbrana Ottawa. Cerkvene skupnosti so bile organizirane že veliko pred tem, v določeni meri vzporedno s priseljevanjem evropskega prebivalstva. 24. julija 1534 je Jacques Cartier pristal na polotoku Gaspé in novo zemljo razglasil za last francoske krone ali francosko kolonijo. S priseljevanjem francoskega prebivalstva so prihajali katoliški misijonarji, predvsem redovniki in redovnice, ki so svojo pozornost namenjali tako novoprišlekom kot avtonomnemu prebivalstvu; osrednji sta bili indijanski plemeni Huronov in Irokezov. Prve organizirane oblike verskega življenja so nastale na bregovih reke Svetega Lovrenca in so bile pod vplivom francoskih oblasti (Jan 1967a, 9–10). Od začetka 17. stoletja so se za kanadska ozemlja začeli zanimati še Angleži, ki so ozemlja osvajali z vojaškimi pohodi; zvrstila se je vrsta večjih in manjših vojn.

Sredi 17. stoletja so začele nastajati prve cerkvene strukture. Leta 1659 je bil Francois de Laval imenovan za apostolskega vikarja „Nove Francije“, kakor so tedaj imenovali Kanado. Sedež je imel v Québecu, podrejen je bil metropolitu v Rouenu v Franciji. V letu 1674 je bila ustanovljena škofija v mestu Québec, ki je obsegala celotno ozemlje današnje Kanade in večino Združenih držav Amerike in je bila prva škofija na ozemlju celotne Kanade. Druga škofija St. John's, Nova Fundlandija, je bila ustanovljena leta 1784, tretja škofija Halifax, Nova Škotska, pa leta 1817. Začele so nastajati prve župnije in cerkvene izobraževalne ustanove (npr. kolegiji jezuitov, sulpiciancev, sestrskih skupnosti) (1966, 248–249). Po letu 1763 se je v jugovzhodnem delu Kanade začela oblikovati še britanska oblast in uprava; vodilno vlogo so začeli dobivati angleški guvernerji. S tako imenovanim „Quebeškim aktom“ iz leta 1774 je bila francoskim naseljencem zagotovljena pravica do lastnega jezika in vere.

Število članov katoliške skupnosti in struktur je pripomoglo, da je bila v letu 1819 škofija Québec povzdignjena v nadškofijo in da so bili ustanovljeni apostolski vikariati: Kingston (Ontario), Charlottetown (Prince Edward Island), St. Boniface (del Winnipega, Manitoba). Število škofij se je hitro večalo na celotnem ozemlju od sredine 19. stoletja dalje. Za voditelje škofij so bili izbrani sinovi evropskih priseljencev, zlasti Irci. Mnogi med njimi se niso naučili jezika indijanskih plemen in niso bili sposobni, da bi pastoralno oskrbovali vse prebivalce, ki so živeli na ozemljih njihovih škofij. V južnem delu province Ontario, ki je mejila na ameriške indijanske misijone, je bila prva škofija Toronto ustanovljena leta 1841, Hamilton in London leta 1856, Thunder Bay (indijanska naselbina na istem mestu se je ime-

² Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0262 („Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga“), ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

novala Fort William) leta 1952 in škofija St. Catherine's leta 1958. Številčno najmočnejše so bile škofije, ki so delovale v francosko govorečem delu Kanade, ker je bilo tam sorazmerno največ katoličanov (1966, 250).

2. Misijonar Friderik Irenej Baraga

Pionirsko delo pri iskanju sledov delovanja slovenskih misijonarjev med indijanskimi plemeni v Kanadi je opravil slovenski lazarist Anton Zrnc (1921–2016), organizator slovenske skupnosti v Torontu in misijonar v vseh pomembnih kanadskih središčih, kjer so se oblikovala slovenska cerkvena občestva. Kot urednik revije *Božja beseda*, kot postulator v beatifikacijskem postopku in kot avtor vodnikov po Baragovih krajih je sistematično preučeval ne le življenje misijonskega škofa in njegovo delo na ameriških tleh, temveč tudi njegovo mesto med kanadskimi Indijanci (Letonja 2016, 96). Svoje razprave je objavljial v reviji *Božja beseda* in vodnikih, ki jih je pripravil kot pripomočke za obiskovanje krajev, kjer je deloval škof Baraga. Med rojaki v Združenih državah in Kanadi je imel možnost, da je poznanje Barage, njegovega dela in njegovih spisov razširjal na različnih srečanjih, v predavanjih in publikacijah.

Preučevanju vpliva slovenskih misijonarjev na razvoj ameriških in kanadskih Indijancev je del raziskovalne pozornosti namenil zgodovinar in sociolog dr. Rudolf Čuješ (1916–2007), ki je objavil krajšo razpravo „The Slovenian Contribution to the Canadian Indians“ ter nato monografsko delo z naslovom *Ninidjanissidog Saiaginagog (Contribution of the Slovenes to the Socio-Cultural Development of the Canadian Indians)* (F. H. 2007).

Misijonar Friderik I. Baraga (1797–1868) je prvi znani Slovenec, ki je stopil na kanadska tla. Njegova misijonska vnema ga je spodbujala, da se je za Indijance na kanadski strani meje zanimal že od vsega začetka svojega delovanja v Združenih državah Amerike. Prva leta po prihodu na ozemlje škofije Detroit je občasno (1831–1853) obiskoval indijanska plemena v okolici današnjega mesta Sault Ste. Marie; na kanadski strani je bila misijonska postaja Garden River. Njegovih bogoslužnih srečanj so se udeleževali katoličani s kanadske strani slapov, francosko ali angleško govoreči belci, mešanci in Indijanci. V Baragovem dnevniku je večkrat zabeleženo, da se Kanadčani niso udeleževali njegovih nedeljskih srečanj, ker reka sv. Marije ni bila zamrznjena. Na drugih mestih zapiše, da je veliko ljudi prišlo „z druge strani“, ker je bil na reki zadostil debel led. O obiskovalcih „z druge strani“ ali o obiskih „na drugi strani“, ko so ga klicali k bolnikom, govori na več mestih, tudi ko je v Sault Ste. Marie deloval kot apostolski vikar in škof (Čuješ 1968a, 36–37).

Kot duhovnik in misijonar je Friderik I. Baraga misijonsko delo opravljal s pomočjo dveh slovenskih rojakov Franca Pirca (1785–1880) in frančiškana p. Otona Škole (1805–1874). Kot škof je Baraga nato (1855–1868) na prošnjo sosednjih škofov in po pooblastilu Svetega sedeža imel pooblastila za delovanje med indijanskimi plemeni na ozemljih sosednjih škofij. Kanadski škofje so mu prepustili

jurisdikcijo nad indijanskimi misijoni, ki so mejili na Gornje jezero in Michigansko jezero (Rezek 1907, 398), to je v kanadski provinci Ontario.

Že leta 1832, ko je deloval v kraju Arbres Croche, je vodstvu Leopoldinine ustanove na Dunaju poročal:

»Indijanci tega področja so srečno, mirno in svobodno ljudstvo. /.../ Angleži, narod, ki zelo velikodušno vrača, izkazujejo Indijancem veliko dobrot. Med vojno z Združenimi državami so bili namreč Indijanci angleški zavezniki in zato jih angleška vlada še vedno nagraduje. V Kanadi, ki pripada Angležem, so nekateri kraji, kjer vsako leto julija in avgusta obdarujejo Indijance, ki pridejo tja. Delijo jim obleko, različno orodje in posodje itd. Če pa kdo pride tja s svojo družino, je obdarovana tudi njegova žena in otroci. Skoraj vsi moji Indijanci gredo vsako leto v Kanado. Je sicer zelo daleč, vendar tega potovanja ne opustijo, v Kanado pa se vozijo čez jezero v svojih lahkih čolnih.« (pismo z dne 10. 3. 1832; [Baragova misijonska pisma 1983, 62])

V letih od 1838 do 1843 je imel za središče svojega delovanja kraj La Pointe. Od tam je potoval na misijonska potovanja na severozahodno obalo Gornjega jezera, kjer so bili Indijanci. Med postajami je bil na kanadski strani kraj Fort William (sedaj Thunder Bay). Po preselitvi v Sault Ste. Marie leta 1854 se je kanadskim indijanskim plemenom še bolj približal, sam kraj pa je pred tem že večkrat obiskal. Vsakokrat so v katoliški misijon prišli tudi Indijanci z druge strani jezera. V pismih rad omenja njihovo prisotnost: »Tukaj se je zbralo že lepo število katoličanov, Kanadčanov, Ircev in Indijancev. Tudi tukaj zelo mnogo spovedujem, zlasti v angleščini in indijanščini. Indijanci že vsi vedo, da govorim indijansko, in radi prihajajo k spovedi.« (pismo sestri Amaliji dne 28. 9. 1837 [Baragova misijonska pisma 1983, 142]) Z ustanovitvijo apostolskega vikariata za Gornji Michigan leta 1853 in imenovanjem za škofa je Baraga prevzel v svojo oskrbo tudi Indijance sosednjih škofij. »Okoliški škofje so prosili Barago za uslugo, ker niso znali jezika Indijancev in so zaradi velike oddaljenosti le redkokdaj utegnili obiskati Indijance.« (Zrnec 1968a, 41) Njegove pristojnosti in s tem možnosti delovanja so se še povečale štiri leta kasneje, ko je leta 1857 vikariat Gornji Michigan postal škofija s sedežem v Sault Ste. Marie. Za svojega soseda je najprej dobil torontskega nadškofa (leta 1841), čigar škofija se je raztezala ob celotni severni obali Gornjega jezera, vse do kraja Fort William v zahodnem Ontariu, in nato hamiltonskega škofa (po letu 1856).

Do tedaj je imel Baraga stike s kanadskimi Indijanci že več kot dvajset let. Dobro jih je poznal in zato je delo med njimi tudi prevzel. Nekatera pisma, ki so se ohranila po različnih škofijskih arhivih, to potrjujejo. Ko je torontskemu škofu leta 1854 predlagal, da bi še naprej oskrboval Indijance, ki so bili na ozemlju njegove škofije v zahodnem delu Ontaria, to je od kraja Bruce Mines ob Huronskem jezeru do Fort Williama ob Gornjem jezeru, je bil škof Armand-François-Marie de Charbonnel (1802–1891, škof v Torontu 1847–1860) s predlogom zadovoljen, saj mu je Baraga s tem odvzel veliko breme. Torontski škof je v Rimu pridobil potrebna so-

glasja in prošnjo utemeljil z nekaterimi razlogi, med katerimi je bilo neznanje jezika, ki so pripomogli, da je oskrbovanje kanadskih Indijancev še naprej ostala skrb škofa Friderika I. Barage.

V prošnji v Rim 30. oktobra 1854 je de Charbonnel zapisal: »Gospod Baraga govori vse jezike teh misijonov, so mu lažje dostopni in ne samo da privoli v tako ureditev, temveč si jo želi, kar je meni zelo prav. Prepričan sem, da bo tudi novi hamiltonski škof – če ga Sveti sedež potrdi – ker prav tako kot jaz ne govori indijanskih jezikov, popolnoma zadovoljen z jurisdikcijo, dano v prid krajev, ki so 500 do 900 milj oddaljeni od Toronta in Hamiltona.« (Zrnec 1968a, 43–44) Tako je Baraga za tri leta prejel v oskrbovanje vso severno obalo Gornjega in Huronskega jezera od Bruce Mines na vzhodu do Fort Williama na zahodu ter kraje severno in vzhodno od Sault Ste. Marie. V pismu tajniku Francoske misijonske družbe dne 9. oktobra 1855 je Baraga zapisal, da so mu delo med indijanskimi plemeni poverili škofje Detroita, Milwaukeeja, St. Paula in Toronta, ker niso znali indijanskih jezikov. Za torontsko škofijo je dodal, da mu je škof zaupal vso obalo Gornjega jezera od Fort Williama na zahodu do Bruce Mines na vzhodu. Med obema večjima misijonomoma Fort William in kanadski Sault Ste. Marie so bile manjše misijonske postaje: Lake Nipigong, Pic, Michipicoton, Badjuanang, Goulais Bay, Garden River, St. Joseph, Bruce Mines in še nekaj drugih (Čuješ 1968a, 103–104).

Velik del ozemlja torontske škofije je bil po ustanovitvi škofije v Hamiltonu leta 1856 dodeljen novi škofiji. Zaradi številnih potovanj po vikariatu in priprav novih besedili, ko je za Indijance hotel storiti še nekaj več, je Baraga izkoristil priložnost ustanovitve nove škofije in prvemu škofu v Hamiltonu Johnu Farrellu (1820, škof 1856–1873) takoj sporočil, da ga stari dogovor ne obvezuje več. »Ne nameravam sklepati novega dogovora v zadevi teh misijonov. Sprejel bi jurisdikcijo samo nad kanadskim delom Sault Ste. Marie, ki je prav na nasprotni strani mojega sedeža, ker je tamkaj mnogo Indijancev, ki govorijo le indijansko, in ker g. Menet (sc. tamkajšnji misijonar) ne govori indijanskega jezika, kličejo Indijanci k bolnikom mene, da jim delim svete zakramente.« (Zrnec 1968a, 74)

Nova škofija in njen prvi škof sta se srečevala s številnimi problemi, saj je bilo treba na novo postaviti vso strukturo in iskati misijonarje, ki so še vedno prihajali od drugod. Škof Farrell ni znal nobenega indijanskega jezika. Zato je vztrajal, da bi škof Baraga še naprej oskrboval Indijance na bolj odročnem delu hamiltonske škofije in ga je za to pisno zaprosil. Škof Baraga mu je 29. septembra 1856 odgovoril, »da ne nameravam sprejeti vaših misijonov ob Gornjem jezeru. Vaši Ekscelesi ne bo prav nič teže skrbeti za te misijone kot meni. V nekaj urah ste iz Hamiltona v Detroitu, od tam pa odpelje parnik skoraj vsak drugi dan v Sault Ste. Marie. In ko ste tu, imate isto možnost kot jaz.« Spomnil ga je, da dogovor s torontskim škofom de Charbonnelom, po katerem je skrbel za njegove indijanske misijone, ne drži več. Izjemoma je bil pripravljen skrbeti za indijanske misijone na kanadski strani Sault Ste. Marie, to je nasproti njegovemu škofijskemu sedežu (Zrnec 1968a, 75; Čuješ 1968a, 55). Kljub vztrajanju škofa Farrella Baraga ni popustil in je zgolj pomagal jezuitskim misijonarjem, ki so delovali na kanadski strani Sault Ste. Marie. Ker pa je od njih pričakoval več, to je, da bi več pozornosti namenjali verskemu

pouku Indijancev, so se odločili za odhod iz tistega dela hamiltonske škofije, kjer so bivali Indijanci in so misijonske postaje ostale štiri leta (1860–1864) brez misijonarjev. Zato je moral škof Baraga v teh letih poleg oskrbovanja škofijskega sedeža in okoliških krajev opravljati še vsa duhovniška opravila v Sault Ste. Marie in v misijonih na kanadski strani. Velikokrat je šel v naselbino Garden River, kamor so ga klicali k bolnikom, od tam pa so Indijanci prihajali v Sault. Prav tako se je začel zanimati za Goulais Bay, sicer že krščansko naselje, ki pa so ga misijonarji redko obiskovali.

V Goulais Bay, na bregu istoimenskega zaliva, kjer je živelo indijansko plemo Batchewana, je že leta 1859 kupil zemljišče, kjer je imel namen postaviti cerkev. Pozimi 1861/62 je napravil načrt in poslopje dogradil še isto leto. V svoj dnevnik je za datume od 14. do 16. julija 1862 zapisal: »V Goulais Bay, pa spet nazaj! Bogu hvala za vse tamkaj! Bog daj, da bi jo vedno dobro uporabljali.« (Baraga 1990, 271) 30. avgusta 1862 je pisal Leopoldinini ustanovi: »Indijanci se veselijo in so hvaležni, da imajo to cerkev; tudi sam sem zadovoljen, da sem jo postavil, kajti Indijanci se tam, kjer imajo cerkev – tudi če pri njih ni misijonarja – vsako nedeljo in vsak praznik dopoldne in popoldne zberejo v cerkvi, molijo sveti rožni venec in pojejo svete pesmi ob uri, ko je navadno božja služba.« (*Baragova misijonska pisma* 1983, 227) Poskrbel je za vso cerkveno opremo, zvon je dobil iz Anglije, križ so mu podarili rojaki. 28. septembra 1862 je v cerkvi prvič maševal. V dnevniku je na isti dan zabeležil: »Nedelja, praznik sedem žalosti preblazene Device Marije. Danes sem bral prvo mašo v novi cerkvi blažene Device Marije in pridigal indijansko dopoldne in popoldne. Namesto večernic smo opravili pobožnost križevega pota.« (Baraga 1990, 277)

Velika stiska, v kateri se je škof Baraga znašel v začetku šestdesetih let, ko je poleg jezuitov odšlo še več duhovnikov iz njegove škofije in je brez duhovnika ostalo več misijonskih postaj, ga je silila, da je prosil za pomoč druge kanadske škofo, med drugim škofa Ignacija Bourgeta (1799–1885, škof 1840–1876) v Montrealu, kjer so duhovniki obvladali angleščino in francoščino, vendar je prosil zaman. Brez sadov so bile tudi prošnje, ki jih je naslovil na škofa v Ottawi (Čuješ 1968a, 56). T. Zrnec je po preučevanju izvirnega dopisovanja lahko zaključil: »Kolikor je do danes znanega, bi smeli trditi, da Baraga ni prejel od kanadskih škofov pomoči, ne duhovnikov ne drugih sredstev.« (Zrnec 1968a, 112) Na Baragovo prošnjo v Rim in na vrhovnega predstojnika jezuitov so se člani skupnosti jeseni 1864 vrnili v Sault Ste. Marie in prevzeli skrb za Indijance tudi na kanadski strani.

Tudi če je ostajal v okviru meja Združenih držav Amerike, je Baraga imel veliko priložnosti, da je prihajal v stik s Kanadčani. To so bili v glavnem francoski priseljenci, ki so zapustili Kanado, pa jih zato pogostokrat imenuje kar Francozi ali francoski Kanadčani, in so se naselili v krajih, kjer je misijonaril. In v tem smislu je že oktobra 1840 pisal iz La Pointa, misijona sv. Jožefa ob Gornjem jezeru, vodstvu Leopoldinine ustanove: »Mnogo kanadskih Francozov, ki so vsi katoličani in so doslej živeli raztreseni po deželi med Indijanci, se je tukaj naselilo in vsako leto se jih še nekaj naseli. Ti Kanadčani so poročeni z Indijankami in nekateri imajo številne družine. Njihove žene in otroci se spreobrnejo h katoliški veri, čim sem pri-

dejo in ko so primerno poučeni, jih krstim.« ([*Baragova misijonska pisma* 1983, 155]) Med priseljenci je našel nekatere dobre sodelavce, ki so mu bili v pomoč pri gradbenih delih in opremljanju cerkva.

Zanimiv vidik v delovanju misijonarja Friderika I. Barage kot duhovnika in škofa pomeni pogled v njegovo ravnanje z Indijanci rodu Očipvejcev v luči podeljevanja zakramenta spovedi (Pomedli 2003). Za Barago je bil ta zakrament, čigar vrednost je spoznal v šoli redemptorista Klementa Hofbauerja v času študija na Dunaju, pomembna sestavina verskega življenja, za katerega se je vedno našel čas. Kmalu je ugotovil, da so se Indijanci radi spovedovali in mu zaupali svoje življenjske zgodbe, slabosti in kreposti. Delu v spovednici je namenjal ure in ure, ne glede na kraj, kjer se je nahajal. Ni mu bilo žal poti in tveganj, če so ga klicali k bolnemu ali umirajočemu priseljencu ali Indijancu, tudi onstran ameriško-kanadske meje. Prek komunikacije z Indijanci je spoznaval njihove življenjske usmeritve, odnose v družini in širši skupnosti, odnos do Boga in samega sebe.

Dokler jezika Očipvejcev ni dobro obvladal, je spovedoval s pomočjo prevajalcev, ki je bil zaupna oseba zanj in za Indijance. Ko je lahko vzpostavil neposredni stik, je imel vse možnosti, da je vplival na ravnanje Indijancev, ne le v njihovem osebнем verskem življenju, temveč tudi pri izbiranju njihovih življenjskih usmeritev. Ravno tako so oni vplivali nanj, na njegovo zmožnost izražanja, na njegove poglede na indijansko življenje, na duhovnost in na razumevanje izvirnosti življenja, ki so ga imeli Indijanci. S tem ko je latinske (evropske) koncepte prevajal v indijanske jezike, je bogatil njihovo izrazoslovje in jezik nasploh. Izrazov ni imel možnosti prevzemati iz priročnikov, temveč od ljudi v neposrednih stikih z njimi. Navodila, ki jih je dajal svojim sodelavcem misijonarjem, kažejo na pomen zakramenta spovedi v vzpostavljanju stikov z ljudmi. Naročal jim je, da so dnevno molili za spovedance in da so bili vedno pripravljeni iti na pot, če so jih klicali za spoved, in ne le ob določenem času (Pomedli 2003, 12) Tudi zanje, zlasti še, če so lahko komunicirali neposredno, je bilo spovedovanje vir spoznavanja indijanske duhovnosti in sredstvo za sporočanje krščanskih resnic v očipvejski duhovni okvir.

3. Misijonar Franc Pirc

Nekdanji podbreški župnik Franc Pirc (1785–1880), ki se je odločil, da se pridruži takrat na Slovenskem najbolj poznanemu misijonarju Frideriku I. Baragi, čeprav je bil od njega starejši, je že od začetka svojega misijonskega dela pokazal posebno zanimanje za Indijance. Septembra 1835 je prispel v New York in bil poslan Baragi za pomočnika. Sedemnajst let je preživel v Gornjem Michiganu, kjer so bile njegove glavne misijonske postaje kraji La Croix, Sault Ste. Marie, od koder je obiskoval postojanke okoli Gornjega jezera, in Arbre Croche. Po letu 1852 je odšel na ozemlje novoustanovljene škofije St. Paul v Minnesoti in oskrboval indijanske naselbine ob reki Misisipi. Središče njegovega delovanja je bilo naselje Crow Wing, od koder je odhajal na dolga potovanja po severni Minnesoti, vse do kanadske meje. Prvotni namen Pirčevega misijonskega življenja je bilo delovanje v Združenih dr-

žavah. Številni podatki pa nam vendarle kažejo, da je vpliv segal tudi preko meja Amerike, na kanadsko stran. To se je dogajalo predvsem v času, ko je deloval v Gornjem Michiganu in ko cerkvene strukture na kanadski strani še niso zaživele v polni meri (Hrovat 1887).

V jeseni 1836 je Pirc prispel v Sault Ste. Marie. Sprejeli so ga z navdušenjem, »posebej so ga bili veseli že krščeni Indijanci in kanadski Francozi, ki so predstavljali večji del prebivalstva. Toda na veliko začudenje je odkril, da so katoličani samo po imenu, kajti niso hodili v cerkev niti niso prejeli zakramentov.« (Rezek 1906, 347). Delo v Saultu ni bilo posebej uspešno, čeprav je zgradil novo cerkev in obiskoval bližnje naselbine.

Junija 1838 je odšel na daljšo pot ob severni obali Gornjega Jezera in pri tem ustanovil dve novi misijonski postaji, v Michipicotenu in Okwanikisinongu. Povsod je tudi poučeval in krščeval, vendar si ni upal ostati dlje časa. Sam je tako navedel razlog: »Žal mi je, da nisem mogel dalje ostati na tem kraju, kjer sem položil temelj misijonski postaji. Ta kraj namreč pripada torontski škofiji v angleški pokrajini Kanadi. Obljubil sem pa vernim, da jih bom čestokrat obiskal, če jim ne bode poslal škof na mojo prošnjo lastnega misijonarja.« (Hrovat 1887, 26; Brvar 2018, 186) Po obisku v Okwanikisinongu, ki je 45 angleških milj oddaljen od prvega kraja, se je vrnil v Sault. »Obljubil pa sem jim, da jih bom pogosto obiskal, če bo le mogoče, medtem pa jim bom poslal branja veččega, dobro poučenega Indijanca, ki jih bo naučil še drugih molitev, branja in petja (ki ga imajo Indijanci zelo radi).« (Brvar 2018, 187)

Naslednja Pirčeva misijonska postaja, na kateri je bil stike s kanadskimi Indijanci, je bil kraj Grand Portage, na zahodni obali Gornjega jezera. Tja je odšel julija 1838, ker je bil Baraga zadržan. Z Barago, ki ga je ravno takrat detroitski škof imenoval za generalnega vikarja za indijanske misijone, se je posvetoval o nadaljnjem delu. Pri njem je preživel jesen in zimo istega leta. Misijon v Grand Portageu je veliko obetal. V pismu dne 17. septembra 1838 je Baraga vodstvu Leopoldinine ustanove sporočil:

»Gospod Pirc je šele v letošnjem poletju prišel semkaj, se tukaj pomudil nekaj dni in nato odšel v Grand Portage, kjer je našel Indijance v najboljšem razpoloženju. /.../ Pirc jih je že mnogo krstil in vsi zelo goreče živijo po veri. Tudi v nekem drugem kraju, ki ni daleč od Grand Portaga, v Fort Williamu, je letošnje poletje napravil misijonski obisk, ob katerem je tudi tamkajšnje Indijance našel v najboljšem razpoloženju za vero.« (*Baragova misijonska pisma* 1983, 150)

Fort William na kanadski strani jezera je bila prva podružnica, ustanovljena iz Grand Portagea, ki jo je Pirc ustanovil na prošnjo ondotnih Indijancev jeseni 1838. Na njej se je večkrat ustavil, jim zgradil začasno cerkev in prinesel knjige, ki so jih uporabljali pri skupnih molitvah. Po ustanovitvi nove škofije Hamilton je Fort William cerkveno-upravno prišel pod hamiltonskega škofa (Rezek 1907, 395).

B. Kotnik je v svojem opisu indijanskega misijona v Grand Portageu slikovito

zarisal prvo Pirčevo pot v Fort William in delo, ki ga je opravil na novi postojanki. 45 milj, kolikor je Fort William oddaljen od Grand Portagea, so naredili po vodi. Spremljala ga je skupina že krščenih Indijancev. V novem kraju so bili prijazno sprejeti, v svoje domovanje jih je povabil tamkajšnji trgovski agent in jim ponudil večji prostor, kjer so lahko pripravili shod. Med njimi je ostal tri dni. Na tamkajšnje Indijance pa so naredili največji vtis njihovi rojaki, ki jih je Pirc pripeljal s seboj, kajti znali so lepo moliti, brati in peti in celo latinsko odgovarjati pri maši. »Ker pa mi čas ni dopuščal, da bi se mudil v tej dobri srenji toliko časa, da bi bili zadostno pripravljeni na krst, sem krstil za enkrat le otroke in pustil pri njih enega dobro podučenega, branja veččega Indijanca, ki jih bo poučeval do prihodnje pomladi v molitvah in petju, v branju iz Baragovega katekizma, nakar jih upam vse krstiti,« je poročal ljubljanskemu kanoniku Juriju Pavšku. (Brvar 2018, 198) V pismu Leopoldinini ustanovi pa je 5. novembra 1838 spregovoril še o novih obiskovalcih, ki so k njemu prihajali s severa, kar je bilo s kanadskega ozemlja. Zapiše:

»Nedavno je prišel poglavar divjakov pet dni hoda daleč iz severa v Grand Portage, da poizve, kakšna je to (vera?), ki je povzročila med njegovimi divjaki že toliko govorjenja. /.../ Obljubil je, da pride spomladi s svojim divjim krdelom tu sem, da bodo deležni tolažbe sv. vere. V raznih severnih krajih je še mnogo divjih poganov, ki žive ali v skupinah ob jezerih in rekah, kjer je veliko rib, ali pa se selijo po gozdovih in iščejo hrano.« (Kotnik 1963, 114)

Spomladi 1839 se je misijonar Pirc odpravil na daljše potovanje ob severni obali Gornjega jezera, v katerem je hotel obiskati že prej ustanovljene misijonske postaje. V čolnu in ob spremstvu petih Indijancev je naredil vso pot od Grand Portagea mimo Fort Williama, kjer je krstil več otrok in odraslih, pa ob vsej severni obali Gornjega jezera, kjer je na več krajih krščeval Francoze in mešance. Ustavil se je tudi v Michipicotenu in Okwanikisinongu, kjer je našel vse Indijance zveste verskim vrednotam. Bil je prepričan, da bodo kmalu dobili lastnega misijonarja: »Spreobrnjene naselbine na angleški strani jezera lahko vsak čas pričakujejo duhovnika iz Kanade,« je poročal 1. julija 1839. (Brvar 2018, 220) Končno je prišel v Sault Ste. Marie, od koder je bil odšel leto pred tem. Ugotovil je, da novi misijonar še ni prišel, zato je opravil nekatere stvari in uredil, kar je bilo najnujnejše. Imel se je namen vrniti v Grand Portage, vendar ga je na poti dohitela odločitev misijonarja Barage, naj gre v Arbres Croche. 30. septembra 1839 je prevzel skrb za ta kraj in skrbel za prebivalstvo do junija 1852, ko je zapustil Otavce »svojim naslednikom kot olikano in krepostno ljudstvo« (Hrovat 1887, 38–39; Rezek 1906, 349).

Tudi iz Arbres Croche si je od časa do časa vzel nekaj dni in obiskal misijone, ki jih je na bregovih Gornjega jezera ustanovil v predhodnih letih. Tako je spomladi 1842 na lastno pest odšel med Očipvejce in ob reki Pigeon River (Omimi Sibina), ki je bila mejna reka med Minnesoto in kanadsko provinco Ontario na severni obali Gornjega jezera, ustanovil nov misijon, za čigar ustanovitev so pobudo dali Indijanci sami. Skupaj z indijanskimi poglavarji je sestavil pravila ravnanja v tem misijonu (Brvar 2018, 251–252). Ko Režek govori o tem delu, pravi, da se je »proti svoji volji« moral vrniti v Arbres Croche, ne da bi bil lahko dokončal cerkev, ki jo je

začel graditi (Hrovat 1887, 45; Rezek 1906, 350). Za oskrbovanje misijona ob Pigeon River so se nato zavzeli jezuiti, ki so tam ostali do poletja 1849. Takrat so se preselili v Fort William in Pigeon River obiskovali od tam. Ob pripravi na zakramente, gradnji cerkva in poučevanju, je Pirc videl koristnost učenja vsakodnevnih življenjskih veščin. »Tudi s poljedelstvom in vrtnarijo se moram pečati; kajti učiti mi je Indijane vere in razumnega gospodarstva, da pospešim in dosežem njih večni in časni blagor. Pogostokrat jim moram kazati lastnoročno, kako gre rabiti srp, koso, plug, cepec itd., da bi jih vedno bolj olikal,« je sporočil 1. oktobra 1843 (Hrovat 1887, 48).

Ko je leta 1842 Kmetijska družba na Kranjskem podelila misijonarju Pircu srebrno medaljo zaradi kmetijskih novosti, je misijonar v zahvali še bolj utemeljil svoje vsestransko prizadevanje za napredek Indijancev na vseh področjih življenja, ne le za napredek na verskem področju:

»Zakaj, kedar sem nasitil duše svojih Indijanov z Božjo besedo, učil sem jih tudi po očetovo, kruha si pridobiti. Sam sem jim kazal, kako morajo orati, kositi, žeti, mlatiti in druga dela opravljati; kako se sejejo raznovrstna žita in semena povrtninska. Učil sem jih tako dobrotljivost ljubega Stvarnika bolj spoznavati. Orodja in semena, ktera so mi poslali moji dragi misijonski prijatelji iz Ljubljane, bili so mi darovi po Božji previdnosti, po moji želji, ker so mi bila pomoč pri mojih opravilih. Pa tudi mojim ljubim Indijanom so storili veselje in osnovali tako začetek Indijanskega kmetijstva. Res je tudi, da so me začeli sovražiti, zavoljo tega samogoltni kupci s kožami in kožuhi, ki si prizadevajo nad vse, da bi le stavili napotja mojemu prizadevanju, da podučim in priučim divjake kmetijstvu in poljedelstvu.« (Hrovat 1887, 50; Brvar 2018, 269)

Pirčevi misijoni v bližini kanadske meje, predvsem so to bili kraji Sault Ste. Marie, Grand Portage in Pigeon River, kjer je pokazal svoje kmetijske spretnosti, so gotovo imeli vpliv na Indijance onkraj kanadske meje, saj so ti redno prihajali na njegove misijone.

Misijonarja Baraga in Pirc sta s svojim vplivom sodelovala pri pomembnem prehodu, ki se je ravno takrat dogajal pri različnih indijanskih plemenih. Medtem ko so bili kot nomadi v neprestani nevarnosti, da jim država zaradi omogočanja naseljevanja evropskih priseljencev odvzame zemljo in jih potiska proti zahodu, to je onstran reke Misisipi, so s sedentarnim načinom življenja to preprečevali. Zato pa jih je bilo treba uvesti v poljedelstvo in živinorejo, jim opredeliti njihovo posest in jim zagotoviti neodtujljivo pravico do posesti. Ob enem svojih obiskov kanadske indijanske skupnosti v kraju Michipicoten je misijonar Pirc ugotavljal: »S temi ljudmi, ki si iščejo hrano in pogosto menjajo kraj bivanja, ni lahko ustanoviti rednega misijona, razen če jim je omogočeno, da si na enem in istem kraju zagotove redno prehrano z obdelovanjem polja ali živinoreje, česar pa ubogi misijonar nima na razpolago.« (Brvar 2018, 187) Baraga in Pirc sta bila prepričana, da se bodo Indijanci ohranili tudi kot samostojna etnična skupina, da ne bo prišlo do plenjenja

njihove posesti in da ne bodo povsem asimilirani v ameriško/kanadsko družbo, če bodo postali sedentarno ljudstvo in se bodo ustalili. Pri tem sta jim pomagala s sredstvi, ki so jima bila na razpolago.

Veliko priljubljenost pri Indijancih si je misijonar Pirc pridobil s poznavanjem zdravilstva in uporabo zdravil, pri čemer so mu prav prišle homeopatske metode. Te je preskušal na sebi, zlasti v poznih letih življenja, in tudi na Indijancih. Ob izbruhu epidemije črnih koz v Gornjem Michiganu jih je na stotine cepil in rešil gotove smrti. Ko je v enem od svojih poročil opisal delo v letu 1861, je tudi zapisal: »Po vseh indijanskih misijonih so me z veseljem sprejemali ne le kot oznanovalec sv. vere in dušnega pastirja, tudi kakor telesnega zdravnika z mojimi homeopatičnimi zdravili so me veselo, ljubo pozdravljali. Pretečeno leto je bilo namreč prav veliko Indijanov bolnih; z Božjo pomočjo sem večinoma vse homeopatiško ozdravil.« (Hrovat 1887, 82)

Pri svojem delu z indijanskimi rodovi je misijonar Pirc uporabljal knjige, ki jih je pripravil Baraga, nekatere pa je sestavil kar sam. Pri slednjem naj bi šlo za *Veliki katekizem*, v katerem je bila obširna razlaga verskih resnic. Po mnenju misijonarja Barage je bilo besedilo pripravljeno v otavščini, ki ga rod Očipvejcev ne bi razumel. Besedilo je bilo predolgo in prezapleteno za preprosto izobrazbo ljudi. Škof Baraga je do tiska rokopisa izrazil odklonilno stališče (Brvar 2018, 292–293). Za tisk je pripravil večje število svojih pridig, križev pot in molitvenik ter knjigo o treznosti. Za nekatere knjige ni znano ali so izšle ali pa so ostale v rokopisu (Čuješ 1968a, 21). Kot najpomembnejšo in izvirno knjigo, ki jo je ob spremljanju življenja Indijancev različnih plemen sestavil misijonar Pirc, zgodovinopisje obravnava njegov popis zgodovine in etnologije *Die Indianer in Nord-Amerika, ihre Lebensweise, Sitten, Gebräuche, u.s.w.* Knjiga je bila natisnjena v St. Louisu leta 1855.

4. Drugi misijonarji

Po razglasitvi samostojnosti Kanade leta 1867 in jasni določitvi meje z Združenimi državami Amerike so v delovanje indijanskih misijonarjev stopile nove okoliščine. Cerkvene skupnosti v Kanadi so same začele prevzemati skrb za indijanska plemena, ki so bila na njihovih ozemljih (kot je bilo pokazano na predhodnih straneh, vsi škofje niso bili sposobni, da bi neposredno komunicirali z Indijanci, ki so prišli pod njihovo pristojnost). Kljub temu so neposredne ali posredne stike z indijanskimi plemeni v Kanadi imeli tudi nekateri drugi slovenski misijonarji in to v času, ko je že bila vzpostavljena redna cerkvena organizacija.

Za Baragovega sodobnika, »verskega in družbenega reformatorja« *Bernarda Smolnikarja* (1795–1869) je znano, da se je konec petdesetih in na začetku šestdesetih let 19. stoletja zadrževal v severnih predelih Amerike in Kanade. Prav iz Quebeca se je leta 1862 nameraval vrniti v domovino, vendar si je tam premislil. Smolnikar se je zaradi svojih idej razšel in sprl tako z Barago kot tudi s Pircem (SBL, 3:392–396). Pirc o njem ni imel dobrega mnenja, »tukaj je sramotno odpadel,

povzroča katoliškim misijonarjem veliko žalost in nečast«, in je prav ob njegovem primeru predlagal dunajskemu nadškofu kot pokrovitelju Leopoldinine ustanove, da bi bilo primerno pri tistih duhovnikih, ki se javljajo za misijone in jih bo družba sprejela, prej »preizkusiti sposobnosti in versko zadržanje« (Brvar 2019, 247).

Na Baragovo prigovarjanje je za misijonarja v Ameriko šel frančiškan p. *Oton Škola* (1805–1874). Po prihodu v New York decembra 1841 je nekaj časa deloval med Nemci, leta 1843 pa je s Pircem odšel v Mackinac. Otok je bil v veliki meri naseljen s kanadskimi Francozi in polindijanci. Svojega dela ni omejil na otok, ampak je večkrat odhajal v okoliške kraje, v času Pirčeve odsotnosti je oskrboval *Arbre Croche* in leta 1845 skrbel za *Sault Ste. Marie*. Vpliv je gotovo segal preko ameriške meje na sever, saj so Indijanci s kanadske strani redno prihajali na obiske v njegov misijon, kot se je to dogajalo v Baragovem in Pirčevem času. V letih 1845–1853 je bil Škola Baragov pomočnik v *L'Ansu*, oskrboval pa je več indijanskih naselbin. Osem let je deloval med Očipvejci okrog Gornjega jezera in v tem času obiskoval skupnosti, pri katerih se je pred tem zaustavljal Pirc. Zadnja leta svojega misijskega življenja je preživel med Indijanci rodu *Menominee*, v njihovem največjem rezervatu *Keshena*, *Wisconsin* (Rezek 1906, 359–374; SBL, 3:333–334).

V vodstvu škofije *Sault Ste. Marie-Marquette* je Frideriku I. Baragi sledil *Ignacij Mrak* (1810–1901, škof 1868–1879), ki je v ameriške misijone odšel leta 1845 in najprej bil pomočnik Francu Pircu (SBL, 2:158). Ob njem se je uvedel v delo z Indijanci, po šestih letih pa začel samostojno pot. Deloval je okrog Gornjega jezera in obiskoval misijske postaje, ki jih je ustanovil Pirc; središče njegovega dela je bil najprej kraj *La Croix*, nato *Grande Traverse*. Friderik Baraga, ki ga je predlagal za svojega naslednika v vodstvu škofije, je zelo cenil Mrakovo delo in predanost misijonom med Indijanci. V pismu Leopoldinini ustanovi je Baraga novembra 1864 zapisal: »Že dolgo deluje v indijanskih misijonih in ima zelo težavno službo. Razen svoje misijske postaje v *Grande Traverse* mora oskrbovati še deset drugih majhnih misijskih postaj, ki jih od časa do časa obišče in jim pridiga v štirih jezikih: v indijanščini, angleščini, francoščini in nemščini.« (*Baragova misijska pisma* 1983, 240) Srečeval se je s številnimi Kanadčani, ki so se preseljevali v Združene države ali tam bili že dalj časa. To je mogoče videti tudi iz pogostne uporabe francoščine, ki je bila eden od njegovih jezikov za vzpostavljanje odnosov z verniki. V njegovem času so bile na ozemlju škofije ustanovljene prve etnične cerkve. V pomoč so mu začeli prihajati posamezni duhovniki iz kanadskih škofij, ker so kanadski škofje pokazali večjo pripravljenost za to kot v Baragovem času. Po odpovedi vodstvu škofije leta 1879 se je Mrak vrnil v indijanske misijone in bil v pomoč duhovnikom, ki niso bili večči indijanskih jezikov (Rezek 1906, 228; 243).

Po svoji službi kot voditelj škofije *Sault Ste. Marie-Marquette* in drugi naslednik škofa Friderika Barage se je za indijanske skupnosti okoli Gornjega jezera in kanadske priselence zanimal *Janez Vertin* (1844–1899). Hitro rastoča industrijska mesta na južnem bregu Gornjega jezera so potrebovala nove prebivalce, od katerih so, poleg stalnega dotoka evropskih priseljencev, mnogi prihajali s kanadske strani jezera. Zato je bilo v njegovem času ustanovljenih več narodnostnih župnij, katerim je poskrbel za cerkvena in šolska poslopja ter za usposobljene voditelje. So-

deloval je s kanadskimi škofi, od katerih je dobival tudi cerkveni tisk in veroučne priročnike (290; 1907, 319).

Misijonar *Janez Čebulj* (1832–1898) se je v zgodovino indijanskih misijonskih dejavnosti v Ameriki in tudi v Kanadi zapisal kot glasbenik in avtor besedil cerkvenih pesmi. Uglasbil je več indijanskih pesmi. Bil je znan po tem, da se je zelo hitro naučil indijanskega jezika in je v očipvejščini lahko sestavljal besedila za liturgično petje.

»Poleg kitare je igral klavir, orgle, violino in harmoniko. Veliko pozornosti je posvečal cerkvenemu petju, tudi sam je rad prepeval. V njegovem misijonu je delovalo več indijanskih zborov, nekateri so peli troglasno. Na melodije slovenskih pesmi je pisal nabožna besedila v očipvejščini, te so prepevali pri cerkvenih obredih. Dve deklici je naučil igrati melodeon, glasbilo, podobno pianinu. Dokler mu Baraga po vseh cerkvah ni zagotovil zvonov, je vernike k obredom klical s trobento.« (Rezar Grilc 2024, 37)

Kot potrjuje Ivan Zaplotnik, so uglasbitve indijanskih besedil prepevali tudi kanadski Indijanci. Napev slovenski ljudske pesmi *Stoji, stoji tam lipica* je uporabil za očipvejsko pesem o križevem potu in je bila dobro sprejeta. Za pobožnost križevega pota so jo od leta 1865 dalje uporabljali Očipvejci v več ameriških državah in tudi v Ontariu (Zaplotnik 1928, 72).

5. Ohranjanje spomina

Baragove sledi so ostale v Kanadi še po njegovi smrti, predvsem s pisano besedo. Ob prihodu v ameriški misijone je Friderik I. Baraga že našel nekatere knjige, nekatere izdane tudi v Kanadi, ki so bile tiskane v indijanskih narečjih, ki jih druga plemena niso razumela. Baraga se je zavzel, da je besedila pripravil v jezikih, ki so bila razumljiva za več indijanskih plemen. Že leta 1832 je pripravil molitvenik pod naslovom *Ottawa. Anamie Misinaigan*, ki jo je dal tiskati v Detroitu. Bil je večkrat ponatisnjen in razširjen (Čuješ 1968a, 12). Vodstvu Leopoldinine ustanove na Dunaju, ki je v veliki meri pripomogla, da so njegove knjige lahko izhajale, je 10. oktobra 1832 zapisal: »Prejšnji molitvenik, ki ga je moj prednik v tukajšnjem misijonu dal natisniti /.../ je napisan v algonkinskem jeziku, ki ga govorijo kanadski Indijanci, od teh Kanadčanov je ta rokopis tudi dobil. Ta govor je otavskemu sicer zelo podoben, vendar ga Otavci popolnoma ne razumejo. /.../ Tako sem napisal nov in celoten molitvenik ter mu dodal še katekizem.« (*Baragova misijonska pisma* 1983, 70) Pet let kasneje, to je leta 1837, je pripravil še molitvenik v jeziku Očipvejcev in mu dal naslov *Otchipwe. Anamie-Masinaigan*. Molitvenik, ki je obsegal 300 strani, je bil natisnjen v Parizu (*Baragova misijonska pisma* 1983, 125). Čeprav to ni bila sploh prva knjiga, tiskana v tem jeziku, so jo Indijanci največ uporabljali, ker je bil redna pomoč pri bogoslužnih srečanjih v cerkvah in kot učna knjiga v šolah (Čuješ 1968b, 6).

Indijanci so Baragove knjige radi uporabljali. V pismu dunajskemu nadškofu Vincencu Edvardu Mildeju je 25. avgusta 1849 zapisal: »Indijanci imajo svoje molitvenike izredno radi. In kadar kam gredo, vzamejo te knjige s seboj, da zvečer, kjer se utaborijo, iz njih berejo in pojejo.« (*Baragova misijonska pisma* 1983, 193) Ker so se v tem času številna indijanska plemena premikala iz Združenih držav v Kanado, so s seboj jemali tudi knjige, ki so jih pripravljali misijonarji. Prav iste knjige pa so v kanadskih misijonih uporabljali jezuiti in člani skupnosti Marijinih oblatov, ki so delovali med Indijanci. Zato ni povsem slučajno, da je največ Baragovih knjig ohranjenih prav v jezuitski ustanovi Regis College, Willowdale, Ontario (Čuješ 1968a, 15; 1968b, 8). Več Baragovih knjig je doživelo ponatise ali nove izdaje v Kanadi še konec 19. in na začetku 20. stoletja. Baragove pridige so izšle v Montrealu leta 1858 in 1887. Leta 1939 je v Winnipegu izšla knjiga njegovih premišljevanj, prvič natisnjena v Detroitu leta 1850 pod naslovom *Katolik enamiad Inanagatawendamovinan* (1968a, 19).

Kljub stoletju in pol časovnega razmika se je na delo slovenskih misijonarjev med kanadskimi indijanskimi plemeni le ohranilo nekaj spominov. Razen uradnih dopisov, pisem in knjig je ostala cerkvena žalostna Matere Božje v Goulais Bay, ki danes velja za kulturni spomenik prvotnih prebivalcev, edini spomin na Barago, ki se je ohranil do današnjih dni na kanadskem ozemlju. Cerkev še danes služi domačinom. Ob cerkvi je provinca Ontario postavila Baragi zahvalno spominsko ploščo. Ko T. Zrnec poroča o današnjem spominu na Barago, zapiše: »Čeprav je škof Baraga v prvih letih svoje nadpastirske službe imel jurisdikcijo nad kanadskimi kraji na severni obali Gornjega jezera od Fort Williama do Bruce Minea in je mnogokrat zahajal v Grand River, na otok Sv. Jožefa in v bližnjo okolico kanadskega Saulta, se vendar o njem ni ničesar ohranilo. Res pa je, da mnogi čistokrvni in mešani Indijanci od Goulais Bay do Bruce Minea poznajo Baragovo ime in ohranjajo spomin na svojega svetniškega škofa.« (Zrnec 1968b, 270) Tudi ko je leta 1865 po odločitvi papeža Pija IX. sedež škofije prenesel v Marquette, je ohranil povezanost z Indijanci v kraju Goulais Bay. Posamezni Indijanci so ga obiskovali v novem kraju in mu poročali o razmerah v Kanadi.

Spomin na Baragovo delo v Kanadi ohranja tamkajšnja slovenska skupnost. Tako so 46. slovenski dan in spominski dan 150-letnice Baragovega delovanja v Kanadi (dodali so še praznovanje 14. obletnice slovenske samostojnosti) proslavili na Slovenskem letovišču pri Boltonu blizu Toronta 3. julija 2005. Spomnili so se obletnice, ko je leta 1855 škof Baraga prevzel odgovornost za pastoralno oskrbo Indijancev v večjem delu province Ontario, to je vse od Thunder Baya do Toronta. Slavnostni govornik Tone Zrnec je predstavil Baragovo veličino v Kanadi in njegovo delo za kanadske Indijance. Na Baragov prispevek pri razvoju Ontaria je spomnil tudi slovenski zunanji minister dr. Dimitrij Rupel, osrednji gost dogodka (Proslava na Slovenskem letovišču, 2005). S smrtjo dveh dobrih poznavalcev dela Friderika I. Baraga v Kanadi, R. Čuješa in T. Zrnca, se je v določeni meri zaključilo zanimanje kanadskih Slovencev za slovensko misijonsko zgodovino v Kanadi in v njeni južni sosedbi.

6. Sklep

Slovenski misijonarji, ki so svojo misijonsko pot začeli v Združenih državah Amerike, so v službi indijanskih plemen prišli z njimi v stik tudi na kanadskih tleh. Največ spominov in zapisov se je ohranilo na delo misijonarja Friderika I. Baraga. Kot potujoči misijonar je obiskoval indijanske skupnosti na severni obali Gornjega jezera, jih poučeval, podeljeval zakramente, jim postavljaj sakralne prostore in poskrbel za opremo. Nekaj let je za Indijance skrbel tudi uradno, ko so ga za pomoč prosili kanadski škofje, ko pa so se cerkvene strukture v kanadski provinci Ontario ustalile, so pastoralno oskrbovanje tamkajšnjih Indijancev prevzeli misijonarji iz kanadskih škofij, člani jezuitskega reda in drugih redovnih skupnosti. Pri delu misijonarjev Barage in Pirca med kanadskimi Indijanci ni šlo zgolj za občasne obiske, temveč za načrtno delo, ki je obsegalo ustanavljanje in oskrbovanje njihovih skupnosti. Med kanadskimi Indijanci so bile poznane knjige, ki jih je pripravljaj Friderik Baraga in so jih pri svojem delu uporabljaj ter ponatiskovali drugi misijonarji. Z uporabo indijanskih jezikov je prispeval, da so nekateri med njimi postajali literarni jeziki, pri čemer mu je bilo v veliko pomoč bogato filološko znanje. Na kanadsko stran meje so odhajali tudi drugi slovenski misijonarji, ki so nadaljevali Baragovo delo.

Reference

- Baraga, Friderik I.** 1990. *The Diary of Bishop Frederic Baraga, first Bishop of Marquette, Michigan*. Detroit: Wayne State University Press.
- Baragova misijonska pisma (zbral in prevedel, uvod in opombe napisal Jože Gregorič)*. Ljubljana: Družina, 1983.
- Brvar, Bogomil.** 2018. *Življenje in delo Franca Ksaverja Pirca. Dokumentirano z njegovim dopisovanjem*. Peče: Kulturno in športno društvo.
- Carriere, Gaston Joseph in Higgins, Michael W.** 2003. The Catholic Church in Canada. *New Catholic Encyclopedia*, zv. III, 3–12. Washington: Catholic University of America.
- Čuješ, Rudolph P.** 1967. The Slovenian Contribution to the Canadian Indians. *Contemporary – Alumni News*, 5, št. 3, 13–15.
- Čuješ, Rudolf P.** 1968a. *Ninidjanissidog Saiagiinagog. Contribution of the Slovenes to the Socio-Cultural Development of the Canadian Indians*. Antigonish: St. Francis Xavier University.
- Čuješ, Rudolf P.** 1968b. Ob stoletnici Baragove smrti. *Božja beseda* 19, 5–8.
- F. H.** 2007. Dr. Rudolf Čuješ. *Družina*, št. 34, 26. 8. 2007, 21.
- Hrovat, Florentin.** 1887. *Franz Pirc, oče umne sadjereje na Kranjskem in apostolski misijonar med Indijanci v severni Ameriki*. Celovec: Družba sv. Mohora.
- Jan, Ivan.** 1966. Katoliška Cerkev v Kanadi. *Božja beseda* 17, 248–252.
- Jan, Ivan.** 1967a. Početki Kanade. *Božja beseda* 18, 9–12.
- Jan, Ivan.** 1967b. Konfederacija Kanade. *Božja beseda* 18, 44–47.
- Kotnik, Bertrand.** 1963. Indijanski misijon v Grand Portage-u. Od 1837 do 1841. *Ave Maria Kalendar*, 105–120.
- Letonja, Franc.** 2016. V zahvalo in spomin. *Božja beseda* 67, 94–97.
- Pomedli, Michael M.** 2003. The Ojibwa and Bishop Frederick Baraga: Mutual Influences through the Confessional. *Dve domovini/Two Homelands* 17, 9–27.
- Proslava na Slovenskem letovišču v Boltonu.** *Glasilo kanadskih Slovencev*, 2005, št. 7–8, julij–avgust, 9–15.
- Rezar Grilc, Barbara.** 2024. *Janez Čebulj, misijonar, pesnik in popotnik*. Adergas (Kulturno umetniško društvo »Pod lipo«).
- Rezek, Antoine Ivan.** 1906–1907. *History of the Diocese of Sault Ste. Marie and Marquette containing a full and accurate account of the development of the Catholic Church in Upper Michigan*. Vols. I – II. Houghton.
- Slovenski biografski leksikon*. I–IV. zvezek. Ljubljana 1925–1991.
- Zaplotnik, Ivan L.** 1928. *Janez Čebulj: misijonar v Ameriki*. Groblje: Misijonišče.
- Zrnec, Tone.** 1968a. Baraga in kanadska hierarhija. *Božja beseda* 19, 41–45, 74–77, 110–112.
- Zrnec, Tone.** 1968b. V Baragovi Kanadi. *Božja beseda* 19, 234–236, 267–270.

Andrej Saje

Reforma Rimske kurije kot model prenove za vso Cerkev

The Reform of the Roman Curia as a Model of Renewal for the Entire Church

Povzetek: Razprava¹ s pomočjo zgodovinsko-analitične metode obravnava pomen apostolske konstitucije „Praedicate Evangelium“ papeža Frančiška (2022) in reforme Rimske kurije za univerzalno Cerkev. Temelji reforme so tesno povezani s papeževo vizijo Cerkve, ki naj se odraža v misijonarskem duhu, sinodalni poti vseh krščenih, krepitvi občestva ter soudeležbi in poslanstvu pri oznanjevanju evangelija. Rimska kurija je po svoji naravi poklicana oznanjati evangelij o Božjem usmiljenju in postati model prenove za delne Cerkve. Je spodbuda za proces rasti in pastoralnega spreobrnjenja, pri katerem so v ospredju sprememba miselnosti in dialoški medosebni odnosi. Kurija je v službi papeža, škofov in škofovskih konferenc, pri čemer deluje v papeževem imenu in z nadomestno močjo. Izstopa novost pri vlogi laikov, ki lahko v kuriji odslej prevzamejo najvišje vodstvene službe, kar bo imelo posledice tudi za krajevne Cerkve. V smislu decentralizacije in subsidiarnosti so spremembe vidne pri večji pristojnosti škofovskih konferenc. Prvenstvo evangelizacije in nova vloga laikov sta glavna poudarka, ki obravnavano apostolsko konstitucijo papeža Frančiška povezujeta z drugim vatikanskim cerkvenim zborom (1962–1965) in ga udeležata na nov način.

Ključne besede: evangelizacija, papež Frančišek, Rimska kurija, laiki, sinodalna pot, škofovska konferenca

Abstract: The author uses the historical-analytical method to discuss the significance of Pope Francis' Apostolic Constitution "Praedicate Evangelium" (2022) and the reform of the Roman Curia for the universal Church. The foundations of the reform are closely linked to the Pope's vision of the Church, which is reflected in the missionary spirit, the synodal journey of all the baptized, the strengthening of the communion and its participation in the mission of the proclamation of the Gospel. The Roman Curia is called by its very nature to

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

proclaim the Gospel of God's mercy and to be a model of renewal for the particular Churches. It stimulates the process of growth and pastoral conversion, where a change of mindset and dialogical interpersonal relationships are at the forefront. The Curia is at the service of the Pope, the Bishops and the Bishops' Conferences. It acts in the name of the Pope and with vicarious power. What stands out in particular is the novelty of the role of the laity, who can now be appointed to the highest leadership positions in the Curia, which shall have consequences for local Churches. In terms of decentralization and subsidiarity, changes are visible in the increased powers of the Bishops' Conferences. The priority given to evangelization and the new role of the laity are the main emphases that link Pope Francis' new Apostolic Constitution to the Second Vatican Council (1962–1965) and constitute a new way of putting it into practice.

Keywords: evangelization, Pope Francis, the Roman Curia, laity, synodal path, episcopal conference

1. Uvod

Naloga Rimske kurije je papežu pomagati pri konkretnem vsakodnevem vodenju Cerkve. Drugi vatikanski cerkveni zbor (1962–1965) v zvezi z naravo Rimske kurije pojasnjuje, da papež pri izvrševanju svoje najvišje, polne in neposredne oblasti nad celotno Cerkvijo uporablja vanjo vključene dikasterije – dikasteriji v njegovem imenu in pod njegovo oblastjo opravljajo svoje delo v korist Cerkva in so v papeževi službi (Š 9). Iz tega izhaja, da je kurija organizem za pomoč papežu. Hkrati je določeno, da Rimska kurija službo vrši v imenu in pod avtoriteto rimskega papeža. Delo kurije je usmerjeno v dobro posameznih krajevnih Cerkva in v podporo krajevnim škofom. Delne Cerkve, ki se praviloma uresničujejo v obliki škofij, so oblikovane po podobi vesoljne Cerkve – v njej in iz nje obstaja ena in edina katoliška Cerkev (C 23).

Apostolska konstitucija „*Praedicate Evangelium*“ (PE) (Francišek 2022) o reformi Rimske kurije, ki je nadomestila do tedaj veljavno apostolsko konstitucijo „*Pastor Bonus*“ (PB) (Janez Pavel II. 1988), predstavlja sklep reforme, ki jo je sveti oče napovedal ob nastopu pontifikata v letu 2013. Naslov omenjene konstitucije izhaja iz Jezusovega naročila učencem, naj oznanjajo evangelij vsemu svetu (Mr 16,15). Nakazuje vsebino reforme in tudi njen namen. Reforma spada v kontekst misijonskega poslanstva Cerkve in je namenjena pastoralnemu spreobrnjenju cerkvenih struktur, da bi te papežu in delnim Cerkvam po svetu služile bolje in bolj učinkovito. Evangelizacija je poklicanost Cerkve in njena najgloblja identiteta (Pavel VI. 1975, 14). Po besedah papeža Franciška se rodovitnost in učinkovitost dela kurije meri po tem, koliko ta izpolnjuje misijonsko poslanstvo. Misijonar in posredovalec ve-sele novice odrešenja je preko svojega pričevanja vsak krščeni (Francišek 2015b).

Nov dokument je sad posvetovanj kardinalov iz časa pred volitvami Petrovega naslednika oz. konklavom ter rezultat devetletnega zorenja in posvetovanj z dikasteriji Svetega sedeža, škofovskimi konferencami, papeškimi univerzami in drugimi

ustanovami v Rimu in po svetu (Ganarin 2022, 1). V času trajanja reforme so se posamezni dikasteriji že preoblikovali, obenem so se izoblikovala načela reforme, ki jih je papež Frančišek sodelavcem podrobno predstavil v božičnem nagovoru. Načela sprememb so zlasti individualnost, pastoralni in misijonski značaj, racionalnost, funkcionalnost, sodobnost, treznost, subsidiarnost, sinodalnost, katoliškost, strokovnost in postopnost (Frančišek 2016).² Konstitucija večjo vlogo namenja laikom, ki lahko odslej v Rimski kuriji sprejemajo tudi najvišje vodstvene službe, večji poudarek pa v smislu subsidiarnosti daje tudi škofovskim konferencam.

2. Zgodovinski okvir Rimske kurije

Izraz ‚kurija‘ (lat. *curia*) se je prvotno nanašal na oddelke rimskih patricijev in pozneje tudi na sedež rimskega senata (Ghirlanda 2022a, 356). Cerkev je ta izraz iz rimskopravne ureditve prevzela za označevanje uradov, ki papežu pomagajo pri vodenju vesoljne Cerkve – škofu na lokalni ravni pa pri vodenju krajevne Cerkve (Martens 2015, 202).

V prvem tisočletju kurija nima stalnega značaja – v smislu stalnih uradov, odgovornih za posamezna področja cerkvenega življenja. Papežu je pri vodenju Cerkve pomagala skupina sodelavcev, ki je poleg administrativnih del skrbela tudi za upravljanje papeške države in gmotnih dobrin. Šlo je bolj za neke vrste družino kot pa za določeno institucijo v smislu pravih uradov ali dikasterijev (Tanner 2013, 30). Reforma papeža Gregorja VII. (1073–1085), ki je vključevala novo opredelitev odnosov med papeštvom in krščanskimi vladarji, je zahtevala, naj se Rimska kurija organizira bolje. Njen razvoj je nato potekal vzporedno s konstituiranjem kardinalskega zbora. Papež Urban II. (1088–1099) je po gregorijanski reformi posebej poudaril vlogo konzistorija, kjer so se kardinali redno sestajali in papežu svetovali pri konkretnih odločitvah, ki jih je objavljala v obliki dekretalov (Fantappiè 2011, 144).

V poznem srednjem veku se je uveljavil redni sklic kardinalskega konzistorija, ki velja za neposrednega predhodnika Rimske kurije. Zaradi vse večjih potreb je papež pooblastila za odločanje začel prenašati na posamezne urade. S prenosom papeštva v Avignon se je spremenil tudi pogled na kurijo, ki dobiva vse večjo moč (Ghirlanda 2022a, 357). Avignonska kurija je bila zelo velika in učinkovita, zaznamovali pa sta jo nepotizem in koristoljubje (Fantappiè 2011, 33). V sredini 16. stoletja so se nato kongregacije kardinalov združile v stabilne komisije, ki predstavljajo začetke kongregacij v poznejšem pomenu besede. Prva med njimi je bila kot pritožbeno sodišče za sojenje v zadevah krivoverstva ustanovljena Sveta rimska inkvizicija, pred njo pa so to službo vršili ubožni redovi (Wernz in Vidal 1943, 561; Stickler 1990, 5–6).

Sveto rimsko inkvizicijo je leta 1542 ustanovil papež Pavel III. (1534–1549). Papeža Pavel IV. (1555–1559) in Sikst V. (1585–1590) sta njene pristojnosti okrepila, jurisdikcijo pa razširila. Papež Sikst V. je leta 1588 s konstitucijo „*Immensa aeterni Dei*“ Rimsko kurijo preoblikoval v enoten pravni sistem petnajstih stabilnih kon-

² V istem papeževem nagovoru so podrobno predstavljene že izpolnjene reforme, preoblikovanje in združitve nekaterih in uradov z navedbo vseh dokumentov in pravnih virov.

gregacij. Ko je papež posvetno oblast izgubil, so se pristojnosti kurije omejile zgolj na notranjecerkveno področje. Papež Pij X. (1903–1914) je kurijo z namenom razjasnitve njenih pristojnosti leta 1908 ponovno reorganiziral z apostolsko konstitucijo „*Sapienti Consilio*“. Upravne zadeve so ostale v pristojnosti kongregacij, sodne zadeve pa so postale pridržane trem sodiščem: Rimski roti, Apostolski signaturi in Apostolski penitenciariji (Ghirlanda 2022a, 357–359).

Papež Pavel VI. (1963–1978) je ob upoštevanju nauka o škofovski službi drugega vatikanskega cerkvenega zbora leta 1967 z apostolsko konstitucijo „*Regimini Ecclesiae universae*“ ponovno posegel v delovanje Rimske kurije in jo preoblikoval. Poleg državnega tajništva in sveta za javne zadeve Cerkve so jo od takrat naprej sestavljale naslednje ustanove: devet kongregacij, tri tajništva s študijskimi in animacijskimi na-logami, papeški sveti, študijska komisija in različni uradi (Ghirlanda 2022a, 359–360).

Po novem je bil mandat prefektom kongregacij in njenim članom praviloma omejen na pet let. (REU 1 §5; 5 §§1; 2). Laiki so dobili več možnosti sodelovanja. Do nove reorganizacije Rimske kurije je prišlo leta 1988 z apostolsko konstitucijo papeža Janeza Pavla II. (1978–2005) „*Pastor Bonus*“. Ta konstitucija je svet za javne zadeve vključila v državno tajništvo, ki je imelo dva oddelka (PB 39–47). Preostala kurija je bila razdeljena na devet kongregacij in dvanajst papeških svetov. Konstitucija PB je še posebej izpostavila pastoralni smisel Rimske kurije, kar je razvidno že iz samega naslova, ki pomeni »Dobri pastir«: Kristus je edini pravi vrhovni pastir, iz katerega izhajajo vsi drugi pastirji, ki njegovo Cerkev vodijo tu na zemlji. Zato so pastirske službe, med katerimi izstopa služba rimskega papeža, prave službe služnja Cerkvi, ki stremlje k vse večji krepitvi občestva v celotnem Kristusovem telesu, ki je Cerkev (1). Rimska kurija, ki papežu pomaga pri vodenju Cerkve, ima cerkvenostni (7), službeni in nadomestni značaj. Njena avtoriteta izhaja iz papeške službe in na njej temelji (7). Ne deluje iz sebe, temveč z močjo, ki jo prejema od rimskega papeža (8). Skupna značilnost Rimske kurije je njena pastoralna narava (33–35).

Prvo obdobje razvoja Rimske kurije se je začelo z reformo papeža Siksta V. leta 1588 in je trajalo do reforme istega tipa kurije pod papežem Pijem X. (1903–1914) leta 1908, ki je bila zaradi izgube posvetne papeške oblasti nujna. V prvem obdobju izstopajo pojav reformacije, nastanek protestantizma in dolgotrajno zasedanje tridentinskega koncila (1545–1563). Papež Pij X. je v novih razmerah začel tudi pripravo prvega „Zakonika cerkvenega prava“ v zgodovini Cerkve, ki ga je po njegovi smrti izdal njegov naslednik papež Benedikt XV. (1914–1922) leta 1917 (ZCP/17). Drugo obdobje zaznamujeta drugi vatikanski cerkveni zbor (1962–1965) in novo razumevanje Cerkve kot Božjega ljudstva ter s tem nove vloge laikov. Pokoncilski čas zaznamuje reforma kurije papeža Pavla VI. leta 1967, ki ji sledita reformi papeža Janeza Pavla II. leta 1988 in papeža Frančiška leta 2022, pred katero sta papeža Benedikt XVI. in Frančišek že izvedla določene delne reforme (Melino 2022, 1–2). Iz zgodovine prenavljanja Rimske kurije je razvidno, da so strukture vladanja prožne ter glede na spremenjene razmere in nove potrebe podvržene stalnim spremembam. Papeži so kurijo kot instrument vodenja Cerkve prilagajali potrebam in svoji viziji Cerkve. Aktualna reforma papeža Frančiška razkriva njegov pogled na Cerkev in njeno poslanstvo v sedanjem času.

3. Od uradovanja k misijonskemu poslanstvu

Medtem ko Zakonik cerkvenega prava iz leta 1917 Rimski kuriji posveča 23 kanonov (ZCP/17, kan. 242–264), sedaj veljavni zakonik iz leta 1983 o njej spregovori le na dveh mestih (ZCP, kan. 360–361). Celostna vsebina urejanja papeške administracije je prenesena na posebno pravo, ki ga odslej ureja apostolska konstitucija PE. Kurija je ustanova, s katero papež običajno ureja zadeve vesoljne Cerkve. Službo vrši v papeževem imenu in z njegovo avtoriteto (PE II., 1). Je v službi Petrovega naslednika in škofov v skladu z načini, ki so lastni naravi vsakega od njih. Deluje v evangelijskem duhu in v dobro Cerkve, pri čemer upošteva čas in družbeni kontekst, v katerem je Cerkev svoje poslanstvo evangelizacije poklicana izpolnjevati (kan. 360; PB 133).

Rimska kurija ima kot ustanova, ki papežu pomaga pri vodenju Cerkve, misijonarski značaj. Namenjena je izpolnjevanju poslanstva, ki ga je Kristus zaupal Petru in drugim apostolom – oznanjanju evangelija (Mr 16,15; Mt 28,19–20) (PE I., čl. 1; 2; 5). To nakazuje naslov omenjene konstitucije, ki ponuja način, kako Rimsko kurijo razumeti. Papežev namen – ki je razviden iz naslova in uvoda v konstitucijo – je izvajanje službe kurije bolje uskladiti s potjo evangelizacije (PE I., čl. 3).

Papež želi kurijo racionalizirati in njeno delo poenostaviti tako, da bi se izognili prekrivanju pristojnosti in povečali učinkovitost dela (PE čl. 11). Primerjava med konstitucijama PB in PE dejansko pokaže, da se število papeških uradov kljub prestrukturiranju in združevanju nekaterih dikasterijev ni zmanjšalo. Združena sta bila Kongregacija za evangelizacijo narodov in Papeški svet za pospeševanje nove evangelizacije – v Dikasterij za evangelizacijo (PE V., čl. 53–68) – ter Kongregacija za katoliško vzgojo in Papeški svet za kulturo – v Dikasterij za kulturo in izobraževanje (čl. 153–162). V skladu s PB iz leta 1988 je kurija štela osemindvajset enot (državno tajništvo, devet kongregacij, tri sodišča, dvanajst papeških svetov in trije uradi), po sedanji ureditvi pa šteje devetindvajset enot; ni več delitve na kongregacije in svete, ustanove se enotno imenujejo ‚dikasteriji‘. Med papeškimi uradi so odslej: državno tajništvo, šestnajst dikasterijev,³ trije pravosodni organi,⁴ šest gospodarskih ustanov⁵ in trije drugi uradi.⁶

Papež Frančišek novo podobo kurije vidi v strukturnem in osebnem spreobr-

³ Dikasterij za evangelizacijo (čl. 53–68); Dikasterij za nauk vere (69–78); Dikasterij za službo ljubezni (79–81); Dikasterij za vzhodne Cerkve (82–87); Dikasterij za bogoslužje in disciplino zakramentov (88–97); dikasterij za zadeve svetnikov (98–102); dikasterij za škofo (103–112); dikasterij za duhovščino (113–120); dikasterij za inštitute posvečenega življenja in družbe apostolskega življenja (121–127); Dikasterij za laike, družino in življenje (128–141); Dikasterij za pospeševanje edinosti kristjanov (142–146); Dikasterij za medverski dialog (147–152); dikasterij za kulturo in izobraževanje (153–162); dikasterij za služenje celostnemu človeškemu razvoju (. 163–174); dikasterij za zakonodajna besedila (. 175–182); dikasterij za komunikacijo (183–188).

⁴ Apostolska penitenciarija (čl. 190–193); Vrhovno sodišče Apostolske signature (194–199); Sodišče Rimske rote (200–204).

⁵ Svet za gospodarstvo (čl. 205–211); Tajništvo za gospodarstvo (212–218); Uprava dediščine Apostolskega sedeža (219–221); Urad generalnega revizorja (222–224); Komisija za zaupne zadeve (225–226); Odbor za naložbe (227).

⁶ Prefektura papeške palače (čl. 228–230); Urad za liturgična praznovanja (. 231–234); Camerlengo Sve-te rimske Cerkve (235–237).

njenju, ki je proces tako Cerkve kot institucije kot vsakega posameznega sodelavca kurije. Misijonski poudarek je za papeža posebej pomemben zaradi stanja sveta (EG 25). Medtem ko je bilo prej mogoče med krščanskim svetom, ki je evangelij poznal, in svetom, ki ga je še treba evangelizirati, jasno razlikovati, danes povsod obstajajo populacije, ki so potrebne evangelizacije (Avsenik Nabergoj 2020, 524). Upoštevati je treba tudi krizo vere, ki je posledica sekularizacije družbe, kakor je poudarjal že papež Benedikt XVI. (2010, 1).

Papež Frančišek tu ne govori o novi evangelizaciji, temveč le o evangelizaciji – ki pa je zaradi razmer, v katerih Cerkev živi, dejansko nova (Ghirlanda 2022a, 371; Martens 2015, 198–200). Papež Frančišek je že na začetku svojega pontifikata (EG 14–15) evangelizacijo povezoval z redno pastoralno skrbjo ne le za redne obiskovalce bogoslužja, temveč tudi za oddaljene, ki katoliško vero ohranjajo, vendar se bogoslužja ne udeležujejo pogosto. Potem je tu pastoralna skrb za krščene, ki ne živijo iz zakramentov, in za tiste, ki Kristusa ne poznajo ali so ga zavrnili. Papež vidi potrebo po prehodu od pastoralne oskrbe ohranjanja sedanjega stanja k poudarku na misijonskem značaju Cerkve – da naredi evangelij viden predvsem tistim, ki so vero in smisel izgubili. Ta dinamika je del Kristusovega velikega poslanstva prinašanja življenja. Cerkev je v tem gibanju. Vsak kristjan, še poudarja papež v nagovoru udeležencem plenarnega zasedanja Papeškega sveta za pospeševanje nove evangelizacije, je poklican, da gre drugim naproti in vzpostavi dialog s tistimi, ki mislijo drugače, imajo drugačno vero – ali so brez nje (Frančišek 2013b, 1–2). Iz te vizije Cerkve izhaja dejstvo, da je v skladu z reformo kurije prvi dikasterij, ki je obravnavan za državnim tajništvom, dikasterij za evangelizacijo (PE V., 53–68).

Papež Frančišek reformo kurije umešča v širšo vizijo reforme celotne Cerkve – to pa pomeni spremembo odnosov pri izvajanju cerkvene oblasti, da bi ta postala učinkovitejša pri doseganju cilja, ki ga je Cerkev namenil njen ustanovitelj: oznanjati evangelij odrešenja po vsem svetu. Tu so izpostavljeni vidiki sinodalnosti, poslušanja in sodelovanja. Korenine te vizije najdemo v drugem vatikanskem cerkvenem zboru (Š 5). Sinodalnost – najprej v sami kuriji in potem v vsej Cerkev – je metoda in pot, ki vključuje vse Božje ljudstvo in je povezana z načinom temeljnega poslanstva Cerkve (PE I., 4). Rimska kurija kot institucija, ki papežu pomaga pri vodenju Cerkve, ne stoji med njim in škofi, ampak je v službi vseh deležnikov (8).

Iz razumevanja narave sinodalnosti Cerkve izhaja, da je – ne glede na svojo funkcijo v Cerkev in stopnjo poučenosti o veri – dejavni subjekt evangelizacije prav vsak krščeni. Sinodalnost je konstitutivna razsežnost Cerkve, ki se kaže kot skupna hoja celotnega Božjega ljudstva: slednje ob poslušanju Božje besede, ki jo oživlja Duh, v različnih življenjskih situacijah razločuje in uresničuje to, kar Kristus v danem zgodovinskem trenutku želi (Spadaro in Gali 2018, 65–66).

Sinodalna perspektiva, v katero je po novem postavljena Rimska kurija, je poleg misijonskega značaja te ustanove in njenega poslanstva evangelizacije – v primerjavi z reformama Rimske kurije pod papežema Pavlom VI. in Janezom Pavlom II. – nov pomemben poudarek papeža Frančiška in njegove vizije Cerkve.

4. Novosti glede vloge laikov v strukturi Cerkve

Človek teži k rasti. Svoje stanje želi preseči in si prizadeva za napredek. Zaveda se, da ni zgolj danost, temveč subjekt, ki je odgovoren za izoblikovanje samega sebe (Globokar 2019, 612). Sveta ne more zožiti na materialno danost stvari in dogodkov. Vključuje vse, kar doživlja; nanj močno vpliva tudi medijska kultura in digitalizacija (Klun 2024, 20; Kraner 2023, 1004). Kot kristjan pa se človeška oseba nenehno sooča z vprašanjem o svojem poslanstvu v Cerkvi. Med vidnimi spremembami v Rimski kuriji je tako v ospredju nova vloga laikov.

V merilih za službo Rimske kurije (PE II., 5) je poudarjeno, da kurialna ustanova izpolnjuje svoje poslanstvo na podlagi moči, ki jo je prejela od rimskega papeža. Deluje v njegovem imenu in z nadomestno močjo. Zato lahko dikasteriju ali drugi službi v kuriji glede na svoje znanje in sposobnosti predseduje tudi verni laik. Ta odločitev temelji na interpretaciji papeža Frančiška, da kdor vodi dikasterij, nima oblasti zaradi hierarhičnega položaja, ki mu je podeljen, ampak zaradi moči, ki jo prejema od rimskega papeža. V nasprotju s predhodno uredbo Rimske kurije, kjer so bile vodstvene službe pridržane posvečenim služabnikom (PB 7), lahko papež odslej na vodstvena mesta dikasterijev imenuje tudi laike (PE III., 15). V tem primeru laiki službo vodenja izvajajo z običajno nadomestno oblastjo upravljanja enako kot škofje ali duhovniki. Ta novost potrjuje, da oblast upravljanja v Cerkvi ne izvira iz zakramenta svetega reda, temveč iz kanoničnega poslanstva.

Nova interpretacija vloge laikov v Cerkvi, ki jo posebej podpira (Ghirlanda 2022a, 382) in o njej polemizira nekdanji prefekt Kongregacije za škofo (Ouellet 2022), je utemeljena v pravnih predpisih Cerkve (ZCP, kann. 208; 204; CCEO 11; 7 §1) – izhaja pa iz nauka drugega vatikanskega cerkvenega zbora (C 31a; 32b). Vrhovni zakonodajalec priznava, da med vsemi verujočimi obstaja resnična enakost v dostojanstvu in delovanju (ZCP, kan. 208), po kateri smo k sodelovanju pri gradnji Kristusovega telesa poklicani vsi. Podobno določa drug predpis (kan. 204 §1), ki izpostavlja, da so verniki s krstom včlenjeni v Kristusa in zato deležni njegove duhovniške, preroške in kraljevske službe. Nova konstitucija PE jasneje interpretira doslej veljavno določilo (129 §2), da laiki pri izvrševanju oblasti lahko sodelujejo s kleriki – doslej ni bilo jasno, na kakšen način. Ob sodelovanju vsak prispeva svoj delež pri opravljanju istega dela. Sodelovati pri izvrševanju oblasti, poudarja Melino, pomeni izvajati isto oblast kot tisti, s katerimi sodelujemo. Tako ima opredelitev »cooperari possunt« isti pomen kot »partem habere possunt« (2022b, 7).

Odgovornost za oznanjevanje evangelija v kar najširšem pomenu besede temelji na zakramentu svetega krsta. Krščansko skupnost tvorijo različni hierarhični in karizmatični darovi, ki so delo Svetega Duha. Prav tako so v njej tudi različne službe (Platovnjak 2020, 358). V skladu z zgoraj pojasnjeno pravno podlago obstajajo med člani cerkvenega občestva – izpostavlja Ghirlanda – različni pravni pogoji in mnoštvo razmerij. Načini graditve Kristusovega telesa in uresničevanja poslanstva Cerkve v svetu se med seboj lahko razlikujejo in hkrati dopolnjujejo (2022b, 2).

Zakonodajalec je z novo interpretacijo vloge laikov v najvišjih strukturah Cerkve glede teme, o kateri avtorji diskutirajo že desetletja, to je glede razmerja med

»potestas ordinis« in »potestas iurisdictionis« (Mellino 2022b, 7), zavzel pogumno stališče. Gre za vprašanje, ali je oblast upravljanja škofom in duhovnikom podeljena s kanoničnim poslanstvom ali z zakramentom svetega reda. Če je oblast upravljanja podeljena s kanoničnim poslanstvom, se lahko podeli tudi laikom; če je podeljena z zakramentom svetega reda, laiki v Cerkvi ne bi mogli prejeti nobene službe, ki vključuje izvajanje oblasti upravljanja. Razprava o tem je potekala že na drugem vatikanskem cerkvenem zboru in nato v času priprave ZCP (1983), vendar zaradi neenotnosti stališč diskusija ni prinesla jasnega zaključka.

Nova interpretacija vloge laikov, ki oblast v Cerkvi prejmejo s kanoničnim poslanstvom, je razvidna tudi iz *motu proprio* „*Mitis Iudex Dominus Iesus*“ (Frančišek 2015a). Dokument v kan. 1673 §3 ZCP dopušča, da sta lahko v zboru treh sodnikov na cerkvenem sodišču dva laika, pri čemer določa, da mora biti predsednik klerik. V primerjavi z dotedanjim predpisom (kan. 1421 §2), da je bil v sodnem senatu lahko le en laik, tako prihaja do vidne spremembe. Tudi iz tega lahko sklepamo, da Cerkev sodno oblast podeljuje s kanoničnim poslanstvom in imenovanjem od pristojne oblasti – in da ta oblast ne izhaja iz svetega reda. V Rimski kuriji bodo laiki odslej lahko vršili tiste vodstvene službe, ki so v sozvočju z njihovo izobrazbo in sposobnostmi in ne zahtevajo zakramenta svetega reda (kot to velja npr. pri dikasterijah za evangelizacijo, za škofo ali za duhovnike). Razumljivo je, da bodo laiki odslej lahko vodili dikasterije za laike, družino, celostni človeški razvoj ali komunikacije (Ghirlanda 2022a, 383).

5. Nove pristojnosti škofovskih konferenc

Eno od vidnejših vodil papeža Frančiška je prizadevanje za decentralizacijo strukture Cerkve, kar spremlja sprejemanje konkretnih zakonskih uredb za to področje. Papež Frančišek je takšno odločitev izrazil že med pripravami na reformo Rimske kurije, ko je odločil, da škofovskim konferencam (ZCP, kann. 447–459) pri pripravi liturgičnih knjig podeli več pristojnosti.

Z *motuproprijem* „*Magnum principium*“ (Frančišek 2017) je spremenil zakonski predpis (ZCP, kan. 838) in škofovski konferenci na novo podelil pristojnost za pripravo in potrditev liturgičnih besedil (dotlej v pristojnosti Svetega sedeža). Dikasterij za zakramente je odslej odgovoren le za preverjanje in potrjevanje prilagojenih besedil, ki so jih škofovske konference že odobrile; obenem ohranja pristojnost za potrjevanje narejenih prevodov, ki jih je škofovska konferenca že odobrila. Potrditev je ukrep, s katerim višja oblast (v tem primeru Sveti sedež), potem ko je legitimnost in primernost akta nižje oblasti preverila, dovoli njegovo izvajanje. Zato prehod od pristojnosti odobritve, ki določeni instituciji pripada, k zgolj potrditvi ni le pojmovna različica, temveč bistvena sprememba v smeri decentralizacije (Mellino 2022a).

Konstitucija (PE I., 8; C 23) določa, da je Rimska kurija v službi papeža, ki je temelj edinosti s škofi in verniki. Na podlagi te vezi je delo Rimske kurije v organskem

odnosu s škofovskim zborom (pa tudi s posameznimi škofi), s škofovskimi konferencami, njihovimi regionalnimi in kontinentalnimi zvezami ter s hierarhičnimi strukturami vzhodnih katoliških Cerkva. Rimska kurija ni vmesni člen med papežem in škofi, temveč se postavlja v službo vseh v skladu s pristojnostmi, ki so lastne naravi vsakega od njih (PE I., 8). V duhu decentralizacije odločanja je pastirjem Cerkve dana pristojnost, da rešujejo vprašanja, ki jih dobro poznajo in se ne tičejo enotnosti nauka, cerkvene discipline ter občestva vesoljne Cerkve. Rimska kurija škofom nudi podporo pri oznanjevanju evangelija in jim svetuje (II., 1–2).

Pojem decentralizacije je vsesplošen, pomensko pa se prekriva s pojmom odgovornosti in subsidiarnosti. Soodgovornost vsebuje zavedanje o izvrševanju nalog, ki so nam zaupane – konkretizira se v prenesenih pristojnostih in nalogah. Decentralizacija vključuje porazdelitev nalog na lokalno raven, vendar pa v Cerkvi zaradi same narave njenega ustroja in Božje-pravne utemeljitve nikoli ne more biti absolutna (Del Pozzo 2022, 73). Po načelu subsidiarnosti, ki se uveljavlja zlasti na družbenem področju, nižja oblast opravlja naloge, za katere je pooblaščen, višja oblast pa se v to ne vmešava.

Drugi vatikanski zbor uči, da imajo škofje v škofijah, ki so jim zaupane, v vlogi naslednikov apostolov vso potrebno oblast za opravljanje svojega pastoralnega poslanstva, pri čemer oblast rimskega papeža ostaja neokrnjena (Š 8). Škofje so na omenjenem vesoljnem zboru razpravljali o vprašanju odnosa med krajevnim škofom in vrhovno oblastjo v luči načela subsidiarnosti. Poglobili so se v vprašanje odnosa med škofom in Rimsko kurijo v smislu večje decentralizacije vrhovne oblasti Cerkve. Proučevali so možnost uporabe tega načela v življenju krajevnih Cerkve ob upoštevanju ohranjanja pristojnosti škofovske oblasti ter hierarhičnega občestva med škofi in rimskim papežem, vendar v koncilskih besedilih izraza subsidiarnost ne najdemo. Škofje so menili, da je pojem subsidiarnosti preveč dvoumen in bi njegova raba lahko povzročila napačno razumevanje pojmovanja oblasti v Cerkvi (Janez Pavel II. 2001, 56). Kljub temu so spodbudili razmislek o naravi škofovske službe ter tudi o odnosu do papeža in Rimske kurije v smislu razumevanja Cerkve kot občestva – organskega občestva, ki ga navdihuje podoba Kristusovega telesa; o njem govori apostol Pavel, ko poudarja funkcije dopolnjevanja in medsebojne pomoči med različnimi členi enega telesa (1 Kor 12,12–31).

Konstitucija PE je v smislu decentralizacije Rimske kurije naredila korak naprej, vendar bodo nekatere opredelitve, kot je pojmovanje občestvenosti škofovskega zbora, meni Del Pozzo, zaradi zelo splošnih norm potrebovale dodaten študij in razlago (2022, 57). V tem normativnem dokumentu so škofovska konferenca in njene pristojnosti omenjene kar šestdesetkrat. Pozornost vrhovnega zakonodajalca je tako usmerjena v krepitev potenciala tega organizma Cerkve na lokalni ravni.

Škofovske konference niso posrednik med papežem in škofi, temveč v službi obeh (Del Pozzo, 2022, 75; Mellino 2022 b, 5). So protagonist misijonarskega in pastoralnega dela Cerkve (PE I., 7). Njihova vloga je predvsem svetovanje, podpora in sprejemanje pobud (V., 55; 56; 63; 72 §1; 89 §2; 97; 104; 110; 128). Pomagajo Rimski kuriji in so na voljo za pomoč krajevnim škofom. Decentralizacija v

smislu EG 16 pomeni, da je cerkveni oblasti na nižji ravni dovoljena obravnava nekaterih zadev vodenja in odločanja – da bi bilo tako mogoče izkoristiti lokalne zmožnosti pastoralnega poslanstva pastirjev, ki ga omogoča bližina škofov ljudem in njihovo poznavanje problematike (Ganarin 2022, op. 31).

6. Razprava in sklep

Apostolska konstitucija PE o Rimski kuriji ter njeni službi Cerkvi in svetu je celostno zajela in sistematizirala reforme, ki so se v praksi deloma že izvajale. Papež Frančišek je z normativno ureditvijo v strukturi kurije poudaril njen misijonarski značaj. Njeno poslanstvo je usmerjeno v služenje posameznim delnim Cerkvam in v evangelizacijo. Oznanjevanje evangelija je naloga, ki jo je Gospod Jezus zaupal svojim učencem. To naročilo predstavlja prvo službo, ki jo Cerkev v današnjem svetu nudi vsakemu človeku in celotnemu človeštvu, začenši s svojo hierarhično strukturo.

Po zakramentu svetega krsta je v službo misijonarja poklican vsak kristjan. Verni laiki lahko odslej v Rimski kuriji opravljajo vodstvene funkcije. Ta organ je orodje v službi rimskega škofa, kot tudi v korist vesoljne Cerkve in s tem krajevnih Cerkva. Reforma kurije ni sama sebi namen – je spodbuda za proces rasti in prizadevanja za potrebne spremembe v duhu časa. Papež to imenuje pastoralno spreobrnjenje, ki naj zadeva celotno Cerkev. Konstitucija PE bo tako v prihodnje model za reforme na ravni krajevnih Cerkva in spodbuda za večje umeščanje laikov v škofijskih strukturah na odgovornejša mesta – in za sprejemanje večjih odgovornosti na ravni škofovskih konferenc. Konstitucija PE se ne omejuje samo na opis prenovljene Rimske kurije kot instrumenta služenja papežu, ampak nakazuje način služenja ter papeževo vizijo Cerkve na krajevni ravni in njenih cerkvenih struktur v prihodnje.

Iz dokumenta izhaja poudarek na Rimski kuriji kot tisti, ki skupnosti ne vlada, temveč ji služi v duhu evangelija. Gre za zavrnitev klerikalizma in izvajanja moči nad drugimi, predvsem nad podrejenimi, sklicujoč se na vero in Boga, o čemer papež Frančišek pogosto govori in opozarja na nedopustnost takšne neevangeljske države. Model služenja ter pot spreobrnjenja na osebni in strukturni ravni Cerkve predstavljata pot, ki izhaja iz samega evangelija. Ta pot nujno vključuje pripravljenost na spremembe in rast ter na izkoreninjanje nezdravih drž in praks. Soodgovornost vseh krščenih v življenju Cerkve pomeni porazdelitev vlog in služb glede na lastno poklicanost, izobrazbo, izkušnje in sposobnosti. Pastirjem Cerkve je naložena skrb za stalno usposabljanje na akademski in pastoralni ravni.

Vidna sprememba ob reformi papeža Frančiška, ki bo imela posledice za pravni red Cerkve v prihodnje, je na novo definiran koncept nadomestne oblasti, ki so je deležni laiki na vodilnih mestih v Rimski kuriji. Po analogiji sodeč v prihodnje ne bo več teološko-pravnih razlogov, ki bi ob prenovi ZCP preprečevali imenovanje npr. škofovega (ZCP, kan. 478 §1) ali sodnega vikarja (1420 §4) iz vrst laikov, kar je bilo do sedaj rezervirano samo za duhovnike. Nenazadnje bi v tem smislu iz vrst laikov lahko imenovali tudi diplomate Svetega sedeža, enako velja za druga odgovorna mesta v Cerkvi.

Reforme Rimske kurije ni mogoče ločevati od reforme vesoljne Cerkve, saj namen prenove cerkvenih struktur ne zadeva zgolj pravnih okvirov, temveč predvsem medsebojne odnose med hierarhijo Cerkve in vernimi laiki. Cilj je doseči bolj učinkovito pričevanje o evangeliju v svetu na vseh ravneh. Sinodalni proces o Cerkvi, ki teče vzporedno s prenovo kurije, je dobra podlaga za sprejem in uresničitev konstitucije PE v krščanskih občestvih. Reforme ne moremo šteti za dokončano, temveč je pot Cerkve v prihodnost. V sozvočju s sinodalno potjo se bo prenova Cerkve udejanjala v občestvu, pri soudeležbi in poslanstvu evangelizacije vseh krščenih ter v spremembi miselnosti (Frančišek 2016).

Kratice

AAS – *Acta Apostolicae Sedis*.

ASS – *Acta Sanctae Sedis*

C – Koncilski odloki 1980 [Lumen Gentium].

CCEO – *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* 1995

EG – Frančišek 2013b [Evangelii gaudium].

PB – Janez Pavel II. 1988 [Pastor Bonus].

PE – Frančišek 2022 [Praedicate Evangelium].

REU – Pavel VI. 1967 [Regimini Ecclesiae universae].

Š – Koncilski odloki 1980 [Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi].

ZCP – Zakonik cerkvenega prava 1983.

ZCP/17 – Zakonik cerkvenega prava 1917.

Reference

- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2020. Izvori in strukture biblične pridige. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 3:519–536. <https://doi.org/10.34291/bv2020/03/avsenik>
- Benedikt XVI.** 2010. Omelia alla festa dei santi Pietro e Paolo. Vatican. 26. 6. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100628_vespri-pietro-paolo.html (pridobljeno 4. 9. 2024).
- Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium.** 1995. Vatikan: Libreria editrice Vaticana.
- Del Pozzo, Massimo.** 2022. Una lettura strutturale di „Praedicate Evangelium“. Stato, Chiese e pluralismo confessionale. <https://statoechiese.it/en/authors/del-pozzo-massimo#> (pridobljeno 11. 9. 2024).
- Fantappiè, Carlo.** 2011. *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*. Bologna: Il Mulino.
- Frančišek.** 2013a. Evangelii gaudium. Esortazione apostolica. AAS 105:1019–1137.
- . 2013b. Discorso ai partecipanti alla plenaria del pontificio consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione. Vatican. 14. 10. https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131014_plenaria-consiglio-nuova-evangelizzazione.html (pridobljeno 4. 9. 2024).
- . 2015a. Mitis iudex Dominus Iesus. Lettera apostolica. Vatican. 15. 8. https://www.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20150815_mitis-iudex-dominus-iesus.html (pridobljeno 2. 9. 2024).
- . 2015b. Allocutio dum Summus Pontifex faustis omnibus occasione Natalis Christi Curiam Romanam prosequitur. Vatican. 21. 12. https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/december/documents/papa-francesco_20151221_curia-romana.html (pridobljeno 11. 9. 2024).
- . 2016. Presentazione degli auguri natalizi della Curia romana. Vatican. 22. 12. https://www.vatican.va/content/francesco/en/curia/2016/12/20161222_presentatione-auguri-natalizi-curia-romana.html (pridobljeno 11. 9. 2024).

- www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/december/documents/papa-francesco_20161222_curia-romana.html (pridobljeno 2. 9. 2024).
- . 2017. *Magnum Principium*. Motu proprio con la quale viene modificato il can. 838 del diritto Canonico. Vatican. 3. 7. https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20170903_magnum-principium.html (pridobljeno 22. 9. 2024).
- . 2022. *Praedicate Evangelium*. Costituzione Apostolica sulla Curia Romana e il suo servizio alla Chiesa e al Mondo. Vatican. 19. 3. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2022/03/19/0189/00404.html> (pridobljeno 5. 9. 2024).
- Ganarin, Manuel.** 2022. La Costituzione Apostolica *Praedicate Evangelium* di Papa Francesco. 6. 7. L-jus. <https://l-jus.it/la-costituzione-apostolica-praedicate-evangelium-di-papa-francesco/> (pridobljeno 1. 9. 2024).
- Ghirlanda, Gianfranco.** 2022a. La costituzione apostolica „*Praedicate Evangelium*“ sulla Curia romana. *Periodica* 111:355–420.
- . 2022b. Conferenza Stampa di presentazione della Costituzione Apostolica „*Praedicate Evangelium*“ sulla Curia Romana e il suo servizio alla Chiesa nel mondo. Vatican. 21. 3. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2022/03/21/0192/00417.html> (pridobljeno 12. 9. 2024).
- Globokar, Roman.** 2019. Normativnost človeške narave v času biotehnoškega izpopolnjevanja človeka. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:611–628. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/globokar>
- Janez Pavel II.** 1988. *Pastor bonus* de Romana Curia. La costituzione Apostolica. AAS 80: 841–930.
- . 2003. *Pastorem Gregis*. Posinodalna apostolska spodbuda. Vatican. 16. 10. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost-exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20031016_pastores-gregis.html (pridobljeno 5. 9. 2024).
- Klun, Branko.** 2024. Problem religioznega izkustva v digitalno transformiranem svetu: Eksistencialno fenomenološki pristop. *Bogoslovni vestnik* 84, št. 1:19–32. <https://doi.org/10.34291/bv2024/01/klun>
- Koncilski odloki.** 1980. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Kraner, David.** 2023. Osamljenost in raztresenost v mreži socialnih medijev. *Bogoslovni vestnik* 83, št. 4:1003–1022. <https://doi.org/10.34291/bv2023/04/kraner>
- Martens, Kurt.** 2015. The Reform of the Roman Curia at the Service of the New Evangelization. *The Jurist* 75:197–228.
- Mellino, Marco.** 2022a. Il Papa trasferisce ai vescovi competenze riservate alla Santa Sede. Vatican. 15. 2. <https://www.vaticannews.va/it/papa/news/2022-02/papa-motu-proprio-competenze-vescovi-seminari-catechismi.html> (pridobljeno 6. 9. 2024).
- . 2022b. *Praedicate Evangelium*. La Curia Romana alla luce della Costituzione apostolica. Vatican. 9. 5. <https://www.osservatoreromano.va/it/news/2022-05/quo-105/la-curia-romana-alla-luce-della-costituzione-apostolica-praedica.html> (pridobljeno 19. 9. 2024).
- Ouellet, Marc.** 2022. La riforma della Curia romana nell'ambito dei fondamenti del diritto nella Chiesa. 20. 7. <https://www.osservatoreromano.va/it/news/2022-07/quo-164/la-riforma-della-curia-romana-nell-ambito-dei-fondamenti-del-di.html> (pridobljeno 2. 9. 2024).
- Pavel VI.** 1967. *Regimini Ecclesiae universae*. Costituzione Apostolica. AAS 59:885–928.
- . 1975. *Evangelii nuntiandi*. Apostolska spodbuda. Vatican. 8. 12. https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/apost-exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html (pridobljeno. 1. 9. 2024).
- Pij X.** 1908. *Sapienti Consiglio*. Costituzione Apostolica. ASS 41:440–461.
- Platovnjak, Ivan.** 2020. Družine s predšolskimi otroki potrebujejo pri svojem poslanstvu posredovanja vere več razumevanja, sprejetosti in bližine v Cerkvi na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:355–370. <https://doi.org/10.34291/bv2020/02/platovnjak>
- Sikst V.** 1588. *Immensa aeterni Dei*. Costituzione Apostolica. Vatican. 22. 1. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_pro_14071997_it.html (pridobljeno 2. 9. 2024).
- Spadaro, Antonio, in Carlos Gali.** 2018. La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa. *La Civiltà Cattolica* 169, št. 4:55–70.
- Stickler, Alfons.** 1990. Le riforme della curia nella storia della Chiesa. V: Pierantonio Bonnet in Carlo Gullo, ur. *La Curia Romana nella Costituzione Apostolica „Pastor Bonus“*, 1–15. Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana.
- Tanner, Norman.** 2013. La riforma della curia romana nella storia. *Concilium* 49, št. 5:29–41.
- Wernz, Franz Xaver, in Pietro Vidal.** 1943. *Ius canonicum*. Zv. 2, *De personis*. Rim: Universitatis Gregorianae.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

Peter G. Kirchsclaeger. 2023. *Ethical Decision-Making*. Baden-Baden: Nomos, 140 str. ISBN 978-3-7560-1341-8.

Profesor teološke etike v Luzernu v Švici Peter G. Kirchsclaeger je v zbirki „NomosTextbook“ v angleščini izdal delo z naslovom *Ethical Decision-Making* (*Etično odločanje*).

Delo je razdeljeno v sedem poglavij. V prvem poglavju avtor predstavi potrebo po oblikovanju modela za etično odločanje danes. Človek se namreč ne more izogniti nujnosti etičnega odločanja, saj je svobodno in avtonomno bitje. Avtor povzame glavne elemente različnih že obstoječih modelov, pokaže na skupne točke in si zastavi cilj, da bo oblikoval preprost in uporaben splošni model, ki bo temeljil na prepričljivih argumentih. Kot glavna kriterija za etično presojanje že v izhodišču navede spoštovanje svobode in dostojanstva vsakega človeka.

Drugo poglavje je posvečeno globalni razsežnosti etičnih vprašanj, ki jo zaznamuje pluralnost etičnih pristopov. Kirchsclaeger ponovno izpostavi, da sta prvi načeli vseh etičnih načel spoštovanje svobode in človekovega dostojanstva, ki imata univerzalno veljavo. Spoštovanje teh dveh načel zagotavlja, da noben človek ni nikoli instrumentaliziran in da lahko samo ob brezpogojnem spoštovanju teh načel sobivamo znotraj različnih partikularnih etičnih vrednotenj. Pomembno pa je, da znamo ob spoštovanju teh načel oblikovati svoje razumske razloge, ki bodo prepričljivi za

ostale sogovornike v skupni etični razpravi. Avtor poudarja, da pluralnost v etiki nikakor ne vodi v arbitrarnost ali relativizem, ampak v zahtevo po oblikovanju dobrih argumentov za posamezna stališča.

Tretje poglavje obravnava odnos med etiko in pravom. Izpostavljena je nevarnost demokratičnega sistema, ki lahko z odločitvijo večine sprejema zakone brez temeljitega etičnega premisleka in brez procedure etičnega odločanja. Pri sprejemanju političnih odločitev ima vedno večji vpliv moč kapitala in medijev.

Četrto poglavje spregovori o prihodnosti etičnega odločanja v povezavi z uporabo umetne inteligence. Avtor se sprašuje, če nam bo uporaba umetne inteligence olajšala breme etičnega odločanja in pride do zaključka, da še tako izpopolnjen stroj ne more nadomestiti človeka na področju etičnega razmišljanja in odločanja. Umetna inteligenca namreč nima zavesti, svobode, ranljivosti, odgovornosti, avtonomije in sposobnosti predvidevanja prihodnosti. Zato etične odločitve ostajajo tudi v dobi umetne inteligence v izključni odgovornosti ljudi.

Peto poglavje predstavi specifikko etičnega odločanja, ki ga zaznamuje enkratnost vsake konkretne situacije. Za rešitev primera namreč nikoli ni možna zgolj dedukcija načel in norm. Etika zato ni zgolj kazuistika. Kirchsclaeger izpostavi pomen vesti in kreposti epikije, ki posamezniku omogoča, da opredeli največje

možno dobro v konkretni situaciji. Prav tako ne moremo o etičnosti določenega dejanja odločati z mnenjem večine udeležencev v procesu. Avtor poudari, da etika ni demokracija, saj lahko preko demokratskega procesa pridemo do etično slabe odločitve. Etika mora na racionalen in prepričljiv način predstaviti svoje argumente, ki morajo imeti splošno veljavo, predvsem pa morajo zagotavljati svobodo, človekovo dostojanstvo in enake pravice za vse ljudi.

Osrednje je šesto poglavje, v katerem Kirchsclaeger razvije svoj model etičnega odločanja, ki ga poimenuje SAMBA. Z njim želi ponuditi pomoč za reševanje etičnih vprašanj na številnih področjih našega življenja: od odločitev v zasebnem življenju do skupnih odločitev na področju ekonomije in politike. ‚Sambo‘ sestavljajo štirje koraki: S nas najprej vabi »Poglej in razumi resničnost« (*See and understand the reality*), A nam nato veva »Analiziraj resničnost pod Moralnim zornim kotom«. B nas spodbuja »Bodi moralni sodnik« in A nas poziva »Deluj temu ustrezno« (*Act accordingly*). Avtor želi ponuditi preprost in učinkovit model, ki bi posamezniku in skupnostim služil, da bi sprejeli poglobljeno etično odločitev in ne bi spregledali katerega od pomembnih korakov pri oblikovanju utemeljenih in verodostojnih zaključkov. Za vsakega od štirih korakov oblikuje še vodilna vprašanja, ki naj bi poglobila posamezen korak. V prvem koraku nas spodbuja, da se zavemo lastnega obzorja razumevanja, znanja, prepričanj in zavzameмо kritično distanco ter da čim bolj celostno, objektivno in nevtrarno presodimo resničnost. V drugem koraku identificiramo etični problem oz. izziv in oblikujemo etično vprašanje. Poiščemo

etična načela, norme, teorije in pristope, ki nas usmerjajo pri iskanju rešitve. Seveda je nujno etično opravičiti in utemeljiti razloge, zakaj smo dali prednost določenim načelom in normam ter uporabili določeno etično teorijo, drugih pa nismo upoštevali. V tretjem koraku je treba zavzeti etično stališče in narediti etično ovrednotenje. Ta raven že vsebuje tudi normativno zahtevo po izvršitvi tega, kar smo spoznali za etično dobro. Pri tem je pomembno, da oblikujemo razumsko utemeljene in prepričljive razloge za naše stališče. ‚Dobri razlogi‘ so tisti, ki morajo biti razumljivi in prepričljivi za vse ljudi, tudi če se sami osebno ne strinjajo z našim stališčem. Zadnji korak pa je uresničitev etične odločitve v konkretni situaciji, pri čemer je treba izbrati način in strategijo implementacije. Pri tem je pomembno upoštevati enkratnost vsake situacije.

V sklepnem poglavju avtor poudari, da model SAMBA ne bo zmanjšal teže etičnim izzivom, lahko pa bo omogočil, da sprejmemo bolj celostno informirano in pretehtano etično odločitev.

Delo je napisano na sistematičen in pregleden način. Na začetku vsakega poglavja je povzetek vsebine. Vsebina besedila je večkrat slikovno ponazorjena v shemah in preglednicah. Gre za shematično predstavitev procesa etičnega odločanja po posameznih korakih z uporabnimi posameznimi vprašanji, na katera si je dobro odgovoriti, če želimo priti do utemeljenih in prepričljivih etičnih argumentov. Delo je uporabno za študente, ki se poglobljajo v etična vprašanja, za odločevalce v politiki in gospodarstvu, v končni fazi pa tudi za vse ljudi, ki se vsakodnevno soočamo z etičnimi izzivi na različnih področjih.

Roman Globokar

