

Letnik 65 leto 2005

2

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Terezija Snežna Večko

Molitve, v katerih tožba preide v češčenje

Mojca Bertoncel

Obred kozla za Azazela v 3 Mz 16 in judovskem izročilu

Janez Vodičar

Pot do metafore v filozofiji Paula Ricoeurja

Romualdas Dulskis

Seraphim of Sarov – Saint and Spiritual Teacher of the Ecumenical Dimension

Alenka Arko

Metafora *notranji človek* pri Gregorju iz Nise

Julka Nežič

Frančiškanski, ljudski in jožefinski križev pot

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Izdajatelj / Publisher	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov uredništva / Address of Editorial	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722 1581-2987 (<i>e-version</i>)
Spletni naslov / e-address	http://www.teof.uni-lj.si/bogoslov.html
Glavni in odgovorni urednik / Editor in Chief	Anton Mlinar
e-pošta / e-mail	anton.mlinar@guest.arnes.si
Pomočnika gl. urednika / Editorial Assistants	Edvard Kovač OFM, Vinko Potočnik
Uredniški svet / Scientific Council	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik OFMCap, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM, Jože Plevnik SI (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), Anton Stres CM
Uredniški odbor / Editorial Board	Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec), Bogdan Dolenc, Stanko Gerjolj CM, Borut Košir, Mari Jože Osredkar OFM, Marijan Peklaj, Ciril Sorč, Vinko Škafar OFMCap, Anton Štrukelj, Ivan Štuhec
Prevodi / Translations	Vera Lamut
Lektoriranje / Language-editing	Jože Kurinčič
Oblikovanje / Cover Design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer Typesetting	Družina d.o.o.
Tisk / Printed by	Formatisk d.o.o.
Založba / Publishing House	Družina d.o.o. Krekov trg 1, 1000 Ljubljana
Za založbo / Chief Publisher	Janez Gril
Izvillečke prispevkov v tej reviji objavljata / Abstracts of this review are included in	Elenchus Bibliographicus Biblicus Periodica de re Canonica
Revija je uvrščena v / The Quarterly Review is included in	Ulrich's Periodicals Directory
Letna naročnina / Annual subscription	6800 SIT, za tujino 41 EUR (Evropa), 53 USD (navadno), 61 USD (letalsko);
Transakcijski račun / Bank Account	IBAN SI56020140015204714 Nova Ljubljanska banka d.d., Trg republike 2, 1520 Ljubljana SWIFT CODE: LJBAS12X

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 65 leto 2005

2

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2005

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič

Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

2 Lenart Škof

Sočutje med religijo in filozofijo

3 Peter Kvaternik

Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

Tomaževa proslava *Festivity of St. Thomas*

- 157 Terezija Snežna Večko**, Molitve, v katerih tožba preide v češčenje
Prayers in Which Complaint Turns into Veneration

Razprave *Articles*

- 175 Mojca Bertoncel**, Obred kozla za Azazela v 3 Mz 16 in judovskem izročilu. Oddaljitev Izraela od prvotnih obredov grešnega kozla v luči teorije Renéja Girarda
The Rite of the Goat for Azazel in Lev 16 and in Jewish Tradition. Departure of Israel from Original Scapegoat Rites in the Light of the Theory of René Girard
- 195 Janez Vodičar**, Pot do metafore v filozofiji Paula Ricoeurja
Path to Metaphor in the Philosophy of Paul Ricoeur
- 229 Romualdas Dulskis**, Seraphim of Sarov – Saint and Spiritual Teacher of the Ecumenical Dimension
Serafim iz Sarova – Svetnik in duhovni učitelj ekumenskih razsežnosti
- 245 Alenka Arko**, Metafora *notranji človek* pri Gregorju iz Nise
The Metaphor Inner Man with Gregory of Nissa
- 263 Julka Nežič**, Franciškanski, ljudski in jožefinski križev pot
Franciscan, Folk and Josephinian Ways of the Cross

Vabljen predavanje *Invited Paper*

- 277 Drago Karl Ocvirk**, Catholic Church and Nationalism. Some Doctrinal, Historical and Practical Aspects
Katoliška Cerkev in nacionalizem. Nekateri doktrinarni, zgodovinski in praktični vidiki

Ocene *Reviews*

- 289 Stanislav Slatinek**, Angelo D'Auria, *Gli Impedimenti matrimoniali nel Codice di Diritto Canonico della Chiesa latina*, Lateran University Press, Roma 2002, 235 str., ISBN 88-0229-9
- 292 Stanislav Slatinek**, Reinhild Ahlers, Beatrix Laukemper – Isermann (Hrg.), *Kirchenrecht aktuell. Anfragen von heute an eine Disziplin von »gestern«*, Lunterus Verlag, Essen 2004, 260 str., ISBN 3-87497-250-X
- 295 Stanislav Slatinek**, Zbigniew Suchecki (a cura di), *Il processo penale canonico*, Lateran University Press, Roma 2003, 455 str., ISBN 88-465-0270-1
- 298 Ciril Sorč**, Primož Krečič, *Ontologija ljubezni pri S. N. Bulgakovu*, doktorska disertacija, 648 str.

- 301 Janez Vodičar**, Robert Petkovšek, *Le statut existential du platonisme. Platon dans l'anlytique existentielle de Heidegger*, Peter Lang, Bern 2004, XIV + 714 str., ISBN 3-03910-335-0
- 308 Maksimilijan Matjaž**, Stare Mira, *Durch Ihn leben. Die Lebensthema tik in Joh 6*, Neutestamentliche Abhandlungen NF 49, Aschendorf Verlag, Münster 2004, 360 str., ISBN 3-402-04797-7

- | | |
|---|--|
| <p>za dogmatiko na Inštitutu sv. Janeza Krizostoma v Sankt Peterburgu (filiala Lateranske univerze);
naslov: 6ja Krasnoarmejskaja d. 2, kv. 17, 198005 Sankt Peterburg, Rusija;
e-mail: comloyola@land.ru</p> | <p>Prof. dr. Alenka Arko</p> |
| <p>mlada raziskovalka pri Inštitutu za Sveto pismo, judovstvo in zgodnje krščanstvo na TEOF UL;
naslov: Gor. vas-Reteče 76, 4220 Škofja Loka;
e-mail: mojca.bertoncel@volja.net</p> | <p>Mojca Bertonceł</p> |
| <p>Predstojnik oddelka za verske študije Teološke fakultete Univerze Vytautas Magnus;
naslov: A. Jaksto 1, LT-44279 Kaunas, Lithuania;
e-mail: r.dulskis@ktf.vdu.lt</p> | <p>Prof. dr. Romualdas Dulskis</p> |
| <p>za biblični študij NZ na TEOF UL;
naslov: Slovenska ul. 17, 2000 Maribor;
e-mail: maksimilijan.matjaz@guest.arnes.si</p> | <p>Doc. dr. Maksimilijan Matjaž</p> |
| <p>za področje liturgike na TEOF UL;
naslov: Strossmayerjeva 13, 2000 Maribor;
e-mail: julka.nezic@guest.arnes.si</p> | <p>Dr. Julka Nežič</p> |
| <p>za osnovno bogoslovje, živa verstva in misiologijo na TEOF UL;
naslov: Šentjakob 33, 1231 Ljubljana;
e-mail: drago.ocvirk@guest.arnes.si</p> | <p>Prof. dr. Drago Ocvirk</p> |
| <p>za kanonsko pravo na TEOF UL, oddelek v Mariboru;
naslov: Slomškov trg 20, 2000 Maribor;
e-mail: stanislav.slatinek@guest.arnes.si</p> | <p>Doc. dr. Stanislav Slatinek</p> |
| <p>za dogmatično teologijo na TEOF UL;
naslov: Štula 23, 1210 Ljubljana;
e-mail: ciril.sorc@guest.arnes.si</p> | <p>Prof. dr. Ciril Sorč</p> |
| <p>za biblični študij SZ na TEOF UL;
naslov: Gregorčičev 20, 2000 Maribor;
e-mail: terezija.vecko@guest.arnes.si</p> | <p>Doc. dr. Terezija S. Večko</p> |
| <p>pri katedri za oznanjevalno teologijo na TEOF UL;
naslov: Ob Ljubljani 34, 1110 Ljubljana;
e-mail: janez.vodicar@guest.arnes.si</p> | <p>As. dr. Janez Vodičar</p> |

Terezija Snežna Večko

Molitve, v katerih tožba preide v češčenje

Predavanje na Tomaževi proslavi, Ljubljana, 7. marca 2005

1. Življenjsko okolje spokornih molitev¹

Potresi in valovi, ki v trenutku uničijo množico življenj, vojne s svojim krvavim davkom, samomorilski napadi, ki se zajedajo v telo človeške družbe, pa tudi smrtna žetev, ki jo terjajo sodobne bolezni, pretresajo globalno vas. Z njimi se prikradejo tudi vprašanja: »Zakaj?« in »Ali nisem morda jaz na vrsti?« Razlage, h katerim se človek postmoderne dobe obrača, ne pomirijo v celoti, prej zasejejo zmedo. Tudi odgovori, ki si jih po približnem občutku oblikujejo kristjani, pogosto odsevajo grozljivo podobo Boga. Najsi bo kozmična sila ali krščanski Bog, če je njuno ravnanje samovoljno, se človek pred njima ne doživlja kot oseba z dostojanstvom.

Nesreče, ki so pretresale ljudi starega veka, niso bile manjše in njihovo iskanje rešitve manj strastno. Izginule civilizacije so nam zapustile pričevanja. Glede na razvrstitev mitov o izvoru zla in odrešitvi Paula Ricoeurja se je moral starodavni pripadnik sumersko-akadske civilizacije vdati v usodo, da je kot žrtev vržen v zlo, katerega izvor ni on sam, in da prave odrešitve ni. Če je živel v obnebjju grške civilizacije, se je odkril v Prometeju – ne le, da je zlo neizbežno in ga prestaja brez lastne odgovornosti zanj; če bi hotel izboljšati položaj, mu bogovi tega ne dovolijo, priklenjen na skalo bo nazadnje zgrmel v brezno. Tudi po Orfejevem mitu, ki je prešel v Platonov logos, je človek razpet; rad bi se rešil telesne, zemeljske ječe, toda, ali ga bo spoznanje zares osvobodilo in koliko privilegirancev ima dostop do njega? Paul Ricoeur postavi poleg še, kot ga sam imenuje, biblični – adamski mit. V njem se razodene povsem drugačno temeljno izkustvo. Izraelski vernik priznava samo enega Boga, ki je dober in je ustvaril tudi stvari in človeka dobre. Človek se sam svobodno odloči za zlo, je torej zanj odgovoren. Vendar ga Bog tudi po grehu ne zapusti. Judovsko pojmovanje seže onkraj porušenega odnosa z Bogom. Vidi Boga, ko si prizadeva za človeka, mu

¹ Sestavek je del projekta Teološke fakultete UL, Literarna kritika spokornih molitev in daritev (J6-3257-0170-03/6.11) in spada v raziskovalni program Zgodovina oblik v judovsko-krščanskih virih in tradiciji (P6-262), ki ga financira MŠZS Republike Slovenije.

obljubi odrešenika in njegovo pričakovanje odločilno odpre Izraelovo prihodnost.²

Ta osnovna podoba je v Svetem pismu doživljala svoj razvoj in se izraža v različnih odtenkih. Zlasti je opazna na primer razlika med tožbami nad trpljenjem in priznanjem njegove upravičenosti. V Ps 74,1 psalmist toži: »Zakaj, o Bog, nas zavračaš za vedno, se kadi tvoja jeza proti ovcam tvoje paše?« Medtem pa leviti v Nehemijevi spokorni molitvi priznavajo: »Ti si pravičen v vsem, kar je prišlo nad nas, kajti ti si bil zvest, mi pa smo krivično ravnali« (Neh 9,33). V prvem primeru tožba predpostavlja odnos med Bogom in Izraelom, ki Boga obvezuje, da reši svoje ljudstvo. Zato Izraelova nesreča ljudstvo zbega. Tudi Nehemijeva izjava predpostavlja tesen odnos med Bogom in Izraelom. Toda položena je v usta skupnosti, ki je doživela, da jo je Gospod zavrgel, uničil, porušil, onečastil, opustošil, izročil pozabi, prepustil hiranju in poginu, ... kakor razgrinjajo njihovo tragedijo Žalostinke (prim. Žal 1,15; 2,1-2.5-6). In vendar po vsem tem ljudstvo v izgnanstvu priznava: »Vendar pa si, Gospod, naš Bog, z nami ravnal po vsej svoji dobroti in po vsem svojem velikem usmiljenju« (Bar 2,27). Od kod takšna trditev?

Besedila, ki na trpljenje izraelskega naroda odgovarjajo s priznanjem Božje pravičnosti in svoje krivičnosti, so sad globoke preobrazbe naroda po izgubi njihove samostojnosti 587 pr. Kr. in poznejših verskih preganjanj pod selevkidskimi vladarji. To obdobje, v katerem se v Izraelu dogaja prehod od tožb v psalmih do priznanja krivde in prošnje za usmiljenje v spokornih molitvah, sovпада s širšim družbenim procesom, ki je zajel antične civilizacije od 8. do 2. stol. pr. Kr. s središčem približno leta 500. Zaznamujejo ga globoke spremembe v družbeni, verski in intelektualni zgodovini. Karl Jaspers ga zato imenuje »doba osi«. Neodvisno, vendar analogno je ta doba zaznamovala civilizacije Kitajske, Indije, Irana, Grčije in Izraela.³ V tem času pretežno antropomorfna podoba Boga oziroma bogov preide v predstavo o mnogo bolj transcendentnem božanstvu, ki je zmožno kontrolirati zgodovino. Medtem ko so si v prejšnjih časih ljudstva predstavljala, da nebeški in zemeljski svet delujeta po podobnih načelih in odsevata drug drugega, ju nova doba vidi v ostri razliki. Božanska stvarnost ni več povečana projekcija zemeljske stvarnosti. To pa pogojuje odločilne spremembe

² Prim. P. Ricoeur, *Finitude e colpa: II La simbolica de male*, Società editrice il Mulino, Bologna 1970, 430-577; izvirn. *Finitude et culpabilité: II La symbolique du mal*, Aubier, Paris 1960; M. Bizant, *Paul Ricoeur o sporočilu mita*, v: *Communio. Kristjanova obzorja* 8 (1993), št. 1, 170-179.

³ Prim. K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis-Verlag, Zürich 1949, 19.

⁴ Prim. W. Morrow, *Comfort for Jerusalem: The Second Isaiah as Counselor to Refugees*, v: *Biblical Theology Bulletin* 34/2 (2004) 80-86; isti, *The Affirmation of Divine Righteousness in Early Penitential Prayers. A Sign of Judaism's Entry into the Axial Age*, v: <http://macdiv.ca/prayer> (5. 11. 2004).

v mišljenju človeka in njegovem načinu življenja. Vzporedno z naraščajočo zavestjo o transcendentnem Bogu, ki obvladuje svet in ga upravlja v pravičnosti, se krči možnost pritoževanja nad njegovim ravnanjem.⁴ V pred-eksilskem Izraelu je bil Bog začetnik vseh temeljnih izraelskih ustanov, zaveze, kraljestva in templja. Zato jih je moral vzdrževati; Izraelovo izginotje bi bilo kontradikcija. V literaturi izgnanstva in po njem se to spremeni.⁵ Richard J. Bautch je v primerjavi med po-eksilskimi spokornimi molitvami in prošnjimi psalmi skupnosti poudaril, da zgodovinski povzetek, s katerim so prošnji psalmi spomnili Boga na njegov odnos do Izraela, v spokornih molitvah dobi nov pomen. V njih motivira ljudstvo, da prizna svojo krivdo in odvisnost od Božje milosti. Priznanje grehov pa vodi k prošnji za rešitev. V prošnjih psalmih vprašanje krivde ni bilo v ospredju ali sploh ni bilo navzoče. V njih je krivda zadevala Gospoda, ki je ravnodušen ob Izraelovi nesreči, medtem ko je ljudstvo nedolžno.⁶ V spokornih molitvah se zgodi preobrat: kar je bilo nekdanj prilžnost za tožbo, je zdaj razlog za hvalnico Bogu. Nasprotnost med tožbo in hvalnico, tako značilna za prošnje psalme, v spokornih molitvah izgine.⁷

2. Poskus predstavitve spokornih molitev

Raziskovanje spokornih molitev se je razmahnilo šele v zadnjem času (pred kakšnimi dvajsetimi leti). Vzpodbudile so ga med drugim kumranske najdbe, med katerimi je veliko število molitev. Vendar sistematične analize molitev iz obdobja po izgnanstvu, tako bibličnih, apokrifnih, psevdopigrafskih in kumranskih, še ni bilo.⁸ Spokorne molitve so med njimi po-

⁵ Prim. W. Morrow, *The Affirmation of Divine Righteousness in Early Penitential Prayers*.

⁶ Prim. R. J. Bautch, *Developments in Genre between Post-Exilic Penitential Prayers and the Psalms of Communal Lament*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2003, 109-121.

⁷ Prim. C. Westermann, *Praise and Lament in the Psalms*, John Knox, Atlanta 1981, 202-203.

⁸ Do izpred dvajset let svetopisemskih molitev (zunaj Psalterja) pa tudi ostalih judovskih in krščanskih molitev iz obdobja drugega templja skorajda niso raziskovali. Po objavi kumranskih molitev *Hodayot* 1955 je izšlo precej komentarjev k tem molitvam (npr. J. Licht, *The Thanksgiving Scroll*, Bialik Institute, Jerusalem 1957 (v hebr.); S. Holm-Nielsen, *Hodayot: Psalms from Qumran*, Universitetsforlaget, Aarhus 1960; M. Mansoor, *The Thanksgiving Hymns*, v: *Studies on the Texts of the Desert of Judah* 3, Eerdmans, Grand Rapids 1961). Vendar so le redki pristopili k primerjalnemu študiju le-teh z že poznanimi apokrifnimi in psevdopigrafskimi molitvami (npr. S. Holm-Nielsen, *Religiöse Poesie des Spätjudentums*, v: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* 2, 19.1 (1979), 152-186) - gl. E. Schuller, *Penitential Prayer in Second Temple Judaism: A Research Survey*, v: <http://macdiv.ca/prayer> (12. 11. 2004). Med monografijami in drugimi publikacijami o spokornih molitvah naj navedem sledeče: H. G. M. Williamson, *Structure and Historiography in Nehemiah 9*, v: *Proceedings of the Ninth Congress of Jewish Studies*, Magnes,

lagoma našle svojo mesto kot ena izmed literarnih vrst.⁹ Eileen Schuller je za predavanje na kongresu Society of Biblical Literature v San Antoniu 20.-23. novembra 2004 skušala pripraviti izčrpen seznam spokornih molitev. Pri tem je ugotovila, da med raziskovalci ni soglasja, katere molitve naj bi in katere ne bi sodile v to skupino. Posamezni avtorji podajajo dokaj različne sezname in definicije spokornih molitev. Nekatero molitve se pojavljajo v večini seznamov, tako Neh 1 in 9, Ezra 9, Dan 9, Bar 1,15-3,8, Azarjajeva molitev

Jerusalem 1988, 117-131; isti, *Isaiah 63:7-64:11: Exilic Lament or Post-Exilic Protest?*, v: ZAW 102 (1990), 48-58; S. C. Reif, *Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish Liturgical History*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, 39-41.45.59; V. Pröbstl, *Nehemia 9, Psalm 106 und Psalm 136 und die Rezeption des Pentateuchs*, Cuvillier Verlag, Göttingen 1997; R. A. Werline, *Penitential Prayer in Second Temple Judaism: The Development of a Religious Institution*, Scholars Press, Atlanta 1998; D. K. Falk, *Daily, Sabbath, & Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls*, STDJ 27, Brill, Leiden / Boston / Köln 1998, 59-94; J. H. Newman, *Praying by the Book: The Scripturalization of Prayer in Second Temple Judaism*, Scholars Press, Atlanta 1999; M. J. Boda, *Praying the tradition: The Origin and Use of Tradition in Nehemiah 9*, BZAW 277, W. de Gruyter, Berlin / New York 1999; M. W. Duggan, *The Covenant Renewal in Ezra-Nehemiah (Neh 7:72b-10:40)*, Scholars Press, Atlanta 2001; R. J. Bautch, *Developments in Genre between Post-Exilic Penitential Prayers and the Psalms of Communal Lament*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2003; A. DiLella, *Two Major Prayers in the Book of Tobit*, v: *Prayer from Tobit to Qumran*; ured. R. Egger-Wenzel in J. Corley; W. de Gruyter, Berlin / New York 2004, 95-116; P. C. Beentjes, *Bethulia Crying, Judith Praying, Context and Content of Prayers in the Book of Judith*, v: *Prayer from Tobit to Qumran*, 231-254; J. Corley, *Divine Sovereignty and Power in the High-Priestly Prayer of 3 Macc 2:1-20*, v: *Prayer from Tobit to Qumran*, 359-388. V letih 2003-2005 v okviru letnih kongresov Society of Biblical Literature potekajo srečanja o spokornih molitvah pod naslovom *Penitential Prayer: Origin, Development, and Impact: Consultation* (Atlanta, Georgia, 22-25 November 2003; San Antonio, Texas, 20-23 November 2004; Philadelphia, Pennsylvania, 19-22 November 2005).

⁹ J. H. Charlesworth, ki je tožil nad pomanjkanjem raziskovanja judovskih molitev in sploh judovske liturgije in prvi pripravil seznam hvalnic in molitev, še ni omenjal posebne vrste »spokornih molitev« – gl. *Jewish Hymns, Odes and Prayers (ca. 167BCE-135CE)*, v: *Early Judaism and its Modern Interpreters*; ured. R. A. Kraft in G. W. E. Nickelsburg; Scholars Press, Atlanta 1986 (predložil javnosti 1981), 411-436. D. Flusser pa je pod skupino »molitve v stiski (*Tahanunim*)« uvrstil Neh 9 in Dan 9 skupaj s prošnjami molitvami v času potrebe (Esterina molitev v grški Esteri; Azarjajeva molitev v grškem dodatku Danielu; Bar 2,6-3,8, 3 Mkb 2,2-20; 6,2-15; molitve v 1 in 2 Mkb, Sir 36,1-17; Jdt 9) - gl. *Psalms, Hymns and Prayers*, v: *Jewish Writings of the Second Temple Period: Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum 2*; ured. M. Stone; Fortress, Philadelphia 1984, 551-577. Opozoril je, da kesanje in molitev za odpuščanje grehov skupaj s prošnjo predstavlja posebno literarno vrsto in navaja kot primer Besede luči iz kumranske 4. votline. J. Heinemann je raziskoval molitve v Talmudu in uvrstil spokorne/izpovedne molitve kot pod-vrsto med zasebne prošnje molitve – gl. *Prayer in the Talmud: Forms and Patterns*, SJ 9, W. de Gruyter, Berlin 1977, 198. Raziskovalci kumranskih molitev razvrščajo molitve v različne skupine glede na njihovo uporabo v bogoslužju. Besede luči, Izpoved skupnosti, Kumranski zavezni obred in druge, ki imajo spokorni značaj, so pri različnih avtorjih v različnih skupinah – gl. npr. B.

v grškem dodatku k Danielu, Esterina molitev kot dodatek v grškem prevodu Estere, Besede luči iz kumranske 4. votline (4Q504), Manasejeva molitev, 3 Mkb 2,1-20; nekatere molitve se nahajajo le na kakšnem seznamu, tako npr. Iz 63,7-64,11, 1 Ezra 8,73-90, Salomonov psalm 9, Tob 3,1-6, 3 Mkb 6,1-15, 2 Bar 48,2-24; 54,1-22 itd. Tudi oznake, po katerih bi spokorne molitve definirali, se pri različnih avtorjih razlikujejo. Največkrat jih opredeljujejo po izpovedi grehov, priznanju pravičnosti Božje sodbe ter prošnji za odpuščanje.¹⁰ Najti pa je tudi kakšno vprašanje, ali smemo ob tolikšni raznolikosti teh elementov govoriti o posebni literarni vrsti spokornih molitev.¹¹

V pričujočem predavanju se bom dotaknila nekaterih spokornih molitev iz hebrejskega Svetega pisma, ki veljajo za »klasične«, to so molitve v Ezrovi, Nehemijevi in Danielovi knjigi, ter Baruhove molitve, ki je ohranjena samo v grškem prevodu Septuaginti. Navedene molitve so položene v usta glavnim osebam teh knjig,¹² ki uživajo spoštovanje ali visok položaj v državi, ki ji je judovska eksilska oziroma po-eksilska skupnost podrejena. Tako pismouk Ezra prihaja s pooblastili perzijskega kralja Artakserksa I. v Judejo poučevati Božjo postavo in izvajati potrebne reforme (gl. Ezra 7). Nehemija je točaj istega kralja Artakserksa I in uspe dobiti od njega potrebna dovoljenja za izvajanje daljnosežnih reform v judovski skupnosti v Judeji (gl. Neh 1,11sl.). Daniel s tovariši se v ujetništvu na babilonskem dvoru odlikuje v modrosti nad vsemi modreci, vedeževalci in zvezdogledi, zato je tudi povišan nad nje (gl. Dan 2,48sl.). Kot avtor spokorne molitve v Baruhovi knjigi se predstavi pisar velikega preroka Jeremija. Spokorno molitev v slovesni obnovi zaveze v Nehemijevi knjigi pa molijo leviti. Tudi ostale molitve, ki se najdejo na

Nitzan, *Qumran Prayer and Religious Poetry*, v: STDJ 12, Brill, Leiden / Boston / Köln 1994; E. Chazon, *Hymns and Prayers in the Dead Sea Scrolls*, v: *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years* 1; ured. P. Flint in J. C. VanderKam; Brill, Leiden / Boston / Köln 1998, 244-270; D. Falk, *Prayer in the Qumran Texts*, Cambridge History of Judaism 3, Cambridge University Press, Cambridge 1998. Šele v *Psalms and Prayers*, v: *Justification and Variegated Nomism*; ured. D. A. Carson, P. T. O'Brien in M. A. Seifrid; Mohr Siebeck, Tübingen 2001, 7-17, je D. Falk imenoval skupino »spokornih prošenj« in vanjo vključil Besede luči, Izpoved skupnosti in Kumranski zavezni obred – gl. E. Schuller, *Penitential Prayer in Second Temple Judaism: A Research Survey*, v: <http://macdiv.ca/prayer> (12. 11. 2004).

¹⁰ Prim. E. Schuller, n. d. Toda avtorica opozarja na pasti v vprašanju, kateri elementi označujejo spokorne molitve, oziroma kako raztezljiv in prehodan je pravzaprav pojem spokorne molitve, da ne bi z oženjem njenih oznak zgrešili kakšno ključno sestavino v razvoju molitev iz obdobja drugega templja. Po drugi strani pa opozarja, da bi se prav to zgodilo, če bi vsako besedilo, ki govori o grehu in izpovedi, uvrstili v isto kategorijo.

¹¹ Tako R. J. Bautch, *Developments in Genre*, 160-161.

¹² O vprašanju nastanka in avtorstva posamezne molitve ter njeni postavitvi v obstoječe sobesedilo obstajajo med razlagalci različna mnenja, od tega, da je bila kot že obstoječe besedilo postavljena na sedanje mesto, ali dodana v kateri kasnejših redakcij, do trditev, da je bila izvirno sestavljena za obstoječe sobesedilo.

nekaterih seznamih, se ponašajo s tem, da so jih kot prvi molili ugledni ljudje. Čeprav je bilo pripisovanje literarnih del visokim osebnostim v antiki razširjeno, zgodovinska, literarna ter redakcijska kritika vsaj v nekaterih primerih (Ezra in Nehemija) vidijo realno možnost, da te molitve izvirajo od njih.

Zgodovinske okoliščine, v katerih je nekdo izrekel spokorno molitev, so v vsakem primeru predstavljene. Povsod gre za stisko, ki je zadela izraelski narod. Ezra moli spokorno molitev, ker se je po-eksilska judovska skupnost z mešanimi zakoni ponovno podajala v nevarnost, da si prisvoji verovanja in navade poganskih sosedov, ko se je komaj vrnila iz izgnanstva, v katerem je bila prav zaradi njih (Ezra 9,1-2). Nehemija na perzijskem dvoru moli, ko zve za težak položaj svojih rojakov v Jeruzalemu (Neh 1,3). Druga molitev v Nehemijevi knjigi je izrečena v času spokornega bogoslužja in obnove zaveze na koncu obnoviteljske dejavnosti Ezra in Nehemija. V Baruhovi knjigi ljudstvo moli spokorno molitev v petem letu izgnanstva v Babilonu (Bar 1,1sl.). Daniel se s spokorno molitvijo obrne k Bogu (Dan 9,3sl.), ko naj bi se po Jeremijevi napovedi približeval konec babilonskega izgnanstva, ljudstvo pa še ni izpolnilo pogoja, tj. spreobrnjenja, po katerem jih bo Bog privedel iz izgnanstva (Jer 29,12-14a). Celo Danielovi tovariši, ki so zaradi nepokorščine kraljevemu ukazu, naj molijo zlato podobo, vrženi v ognjeno peč, molijo spokorno molitev (Dan 3). Stiske so predstavljene tako v dobesednem kot metaforičnem pomenu. Gotovo se je ljudstvo na preizkušnje odzivalo tudi drugače, s tožbo, uporom, obupom, odpadom ..., toda v Sveto pismo so našle pot spokorne molitve kot najprimernejši ali celo edini primerni odgovor v takšni situaciji. Molitve spremljajo spokorna dejanja, ki vključujejo nekatere ali vse elemente spokornega bogoslužja, tj. pretrgali so si oblačila, se posipali s pepelom, jokali, postili, kar vse simbolično ponazarja smrt.

3. V spokornih molitvah ni mesta za tožbo

Ena najvidnejših potez, po katerih se prepoznajo spokorne molitve, je, da se v njih Boga ne sprašuje, zakaj je poslal nad ljudstvo določeno nesrečo. Molivec vzrok za vse hudo pripiše grehu svojega ljudstva, v čemer je tudi sam solidaren z njim. To razlago navede, če ve za konkretno krivdo, sicer pa uporabi ustaljene izpovedne obrazce. Spokorno molitev molijo pravičniki, ki se zavedajo teže Izraelove krivde in želijo svoje rojake pripeljati na pot spreobrnjenja.

3.1. Ezra 9,6-15

Ezra je v sklepanju zakonov s tujkami videl grožnjo za po-eksilsko skupnost in je v dogajanje korenito posegel. Z novo eksegetsko metodo je združil različne odlomke Svetega pisma, ki prvotno niso bili povezani, in tako iz-

vedel sklep, po katerem je treba iz izraelske skupnosti izključiti tiste, ki jim je Mojzesova postava prepovedovala priti vanjo (5 Mz 7,1-4 in 23,3-9), pa so nekako (po poroki) vanjo prišli (Ezra 9,1-2.10-12; 10,2-3sl.).¹³ Pred postopkom za izgon tujih žen Ezra moli spokorno molitev, ki se s svojim izrazoslovjem navezuje na različna svetopisemska besedila. Njegova molitev je dejansko pridiga, ki se vrača h klasičnemu preroškemu oznanjevanju nesreče (Amos, Mihej, Ezekiel). Po izgnanstvu se preroštvo z oznanilom nesreče ne obrača več v prihodnost, temveč predoči preteklost kot čas kazni za grehe. S tem omogoči poslušalcem, da obžalujejo svoje grehe in jih priznajo (Zaharija). To se zgodi v Ezrovem primeru. V Ezra 9,6-15 bi lahko videli po-eksilsko nadaljevanje protestnega preroštva, ki je doživljalo preganjanje.¹⁴ Njegovo reformo podpirajo tisti, ki so »se bali besed Izraelovega Boga« oziroma »zapovedi našega Boga« (Ezra 9,4; 10,3).¹⁵

Richard J. Bautch ugotavlja, da se Ezrova molitev na šestih mestih srečuje s prošnjimi psalmi. Toda v spremenjenem pomenu; v večini primerov tako, da ljudstvo, ki ga Bog kaznuje, ni nedolžno, temveč ponovno in ponovno priznava svojo krivdo (9,6a.6b-7.10-12.15); spričo nje je Božja kazen naravnost mila (9,8-9.13).¹⁶ Po priznanju krivde se Ezra celo odreče prošnji za odpuščanje.¹⁷ Ezra se povsem solidarizira z grešno skupnostjo. Na začetku poudari, da se sramuje in zardeva, ne da bi povzdignil svoje obličje k Bogu

¹³ Prim. M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford University Press, Oxford 1988, 116-121; T. S. Večko, *Krivda, kazen in odpuščanje v Ezrovi spokorni molitvi*, v: *BV* 64 (2004) 2,257-258.

¹⁴ Prim. R. J. Bautch, *Developments in Genre*, 84-86.

¹⁵ J. Blenkinsopp v njih vidi skupino, ki je bila v verskem sporu s svojimi sodobniki, sorodno tisti v Iz 66,2.5. Označuje jih stroga razlaga Postave, svoje nasprotnike obtožujejo sinkretizma ter naglašajo žalovanje in post. Niso bili priljubljeni pri verskih oblastnikih – gl. *Ezra-Nehemiah: A Commentary*, OTL, Westminster, Philadelphia 1988, 178-179. Toda gl. ugovor zaradi različne usmeritve Tretjega Izaija in Ezra v R. A. Werline, *Penitential Prayer in Second Temple Judaism*, op. 144.

¹⁶ R. J. Bautch je pokazal na sledeče stične točke: Ezra 9,6a //Ps 44,16; 9,6b//69,6; 9,8//13,4b; 9,9//37,25; 22,2; 9,9//80,13sl.; 9,13//78,50 – gl. *Developments in Genre*, 73-79. V molitvi so tudi elementi levitske pridige. Molitev je torej »mešane oblike« *sui generis*. Tako razdeljena družba, kot je bila po-eksilska skupnost v primeru mešanih zakonov, se ni mogla zadovoljiti s sklicevanjem na obstoječe pravo, temveč se je poslužila eksegetske razlage le-tega. To pa je s svoje strani vzpodbudilo zlitje različnih literarnih vrst v besedilo, kakršno je Ezra 9,6-15 – gl. *Developments in Genre*, 80-84.

¹⁷ D. J. A. Clines komentira to odpoved kot ustrezno značaju molitve, ker da teža Izraelovega greha, ki je postavila pod vprašaj ves Izraelov obstoj, ne sme biti zmanjšana s prehitrim klicem k Božjemu usmiljenju – gl. *Ezra, Nehemia and Esther*, NCB, Eerdmans, Grand Rapids 1984, 122. Vendar prošnja za odpuščanje sama po sebi ne zmanjšuje teže greha in ima primerno mesto ob izpovedi. Da se je Ezra vzdržal prošnje, lahko iščemo v tem, da je odpuščanje možno šele, ko človek pokaže resno voljo, da se odpove grehu. Ezra je hotel z izpovedjo ljudstvo najprej pripraviti, da odpusti tuje žene.

(9,6). Tako čutijo tudi molivci prošnjih psalmov: »Ves dan me spremlja moje zasramovanje, obraz mi pokriva sramota« (Ps 44,16). Toda podobnost samo poudari razliko med besediloma, ko preobrne teologijo tožbe. V psalmu ljudstvo trpi sramoto zaradi Boga: »Zares, zaradi tebe nas ves dan pobija-jo, imajo nas za klavne ovce« (v. 23), medtem ko je samo nedolžno: »Vse to je prišlo na nas, a te nismo pozabili, nismo se izneverili tvoji zavezi« (v. 18). Ezra pa, nasprotno, priznava, da *so* krivi: »Kajti naše krivde so velike nad našo glavo in naša krivda je zrasla do nebes« (Ezra 9,6b), medtem ko je Bog pravičen (v. 15). V izvorniku sta dva izraza, 'āwōn in 'ašmāh, greh in krivda. Sorodno mesto najdemo v Tretji Mojzesovi knjigi, ki z istima izrazoma govori o prestopkih zoper *sveto*, namreč nepostavno uživanje svetih darov po neki osebi napravlja krivo tudi osebo, ki je prinesla te darove Bogu (3 Mz 22,16). Nadaljnjo sorodnost imamo v Jeremiju 2,3: »Svet je Izrael GOSPODU, prvina njegovega pridelka. Vsi, ki ga jedo, postanejo krivi, nesreča jih zadene, govori GOSPOD.« V primeru Ezrove knjige Jud, ki se poroči s tujko, meče krivdo na vso skupnost, kakor nekdo, ki onečasti sve-te darove. Zato morajo darovati spravno daritev (prim. Ezra 10,19) in od-pustiti tuje žene (10,3sl.).¹⁸

Ezrova spokorna molitev nosi značaj svetopisemske devteronomistične literature. Izraelovo izgnanstvo predstavi kot kazen za grehe od njihovih očetov dalje (9,7). Zapustili so Božje zapovedi, njegov veliki dar, s katerim poučuje ljudstvo in ga hkrati postavlja na preizkušnjo (9,10-12). Po devteronomističnem nauku pa je Bog tudi prizanesljiv, naklonjen in pravičen, kar jim je izkazal v samem dejanju kaznovanja (9,8-9,15). Vendar molitev in njen neposredni kontekst (9,1-4; 10) predstavljata najstrožjo razlago Postave, po kateri naj bi se odrešena skupnost takoj in v prihodnje varovala nevarnosti odpada od Boga.¹⁹

3.2 Neh 1,5-11

Tudi Nehemija na perzijskem dvoru najde v žalovanju (Neh 1,4) in spokorni molitvi (1,5-11) najprimernejši izraz za svoje občutje ob slabi novici iz Jeruzalema.²⁰ Njegova molitev je tako rekoč spletena iz bibličnih navedkov, ki vsebujejo spoštljiv naziv Boga (v. 5), prošnjo za uslišanje (v. 6a), iz-

¹⁸ Prim. R. J. Bautch, *Developments in Genre*, 74-76. Avtor navaja razlago J. Milgroma, ki kaže pot do pojmovanja Izraela kot svetega v kulturnem pomenu, ter pot do prepovedi mešanih zakonov v Ezrovi knjigi. J. Milgrom trdi, da je Ezra povezal teološki koncept in preroško podobo v midraš – gl. *Leviticus 1-16*, AB 3, Doubleday, New York 1991, 359.

¹⁹ Prim. R. J. Bautch, *Developments in Genre*, 86-91.

²⁰ Morda je šlo za nasprotovanje Judovih sovražnikov, da bi vrnjeni izgnanci obnovili tempelj (prim. Ezra 4). Gl. več o možnem zgodovinskem ozadju v H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, WBC 16, Word, Waco 1985, 168-169; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah and Esther*, 136.

poved Izraelovih grehov (v. 6b-7), prošnjo, naj se Bog spomni na zavezne obljube (v. 8-9) in svoje ljudstvo (v. 10) ter prošnjo za uspeh posredovanja pri kralju (v. 11a). V molitvi ni nobenega začudenja nad Božjim ravnanjem, ki je dal svojemu ljudstvu, da so se lahko vrnili iz izgnanstva, zdaj pa v domovini doživljajo stisko in sramoto. Molitev v skladu z devteronomistično teologijo neuresničeno obnovo dežele povezuje z grešnostjo ljudstva. Če je Ezra mogel pokazati na določen prestop, zaradi katerega je žaloval in molil, Nehemija šele iz preizkušnje rojakov sklepa na grešno krivdo naroda. Formulacija izpovedi in navedki iz Pete Mojzesove knjige (4,25-31; 30,1-5) ter Prve knjige kraljev (8,46-53) vključujejo ves Izrael, vključno z Nehemijem in njegovo družino, ter vse rodove Božjega ljudstva od Mojzesa dalje v zadolženo skupnost. Za stisko in sramoto svojih rojakov v Jeruzalemu, za porušeno mestno obzidje in požgana vrata (Neh 1,3) ne kliče Boga na odgovor. Pred velikim in strašnim Gospodom, nebeškim Bogom, ki ohranja zavezo in naklonjenost njim, ki ga ljubijo in izpolnjujejo njegove zapovedi (prim. 1,5), Nehemija žaluje, se posti, joka, izpoveduje grehe in ga prosi za milost. Nikakor pa ga ne sprašuje, zakaj je pahnil svoje ljudstvo v stisko in sramoto. Takšno spraševanje Boga ne bi bilo skladno s človekom, ki je s socialnimi in verskimi reformami postavil temelje po-eksilski judovski skupnosti (prim pogl. 5;8-13), kakršna v bistvenih elementih obstaja še danes.

3.3 Neh 9,5-37

Nadaljnjo spokorno molitev v Nehemijevi knjigi (Neh 9,5-31) je urednik postavil v kontekst spokornega dneva, kjer so se zvrstili post, izpoved grehov, branje Postave, češčenje in molitev (v.1-5), potem pa se je skupnost obvezala k izpolnjevanju Postave (pogl. 10). V molitvi se zrcali duh spokornega bogoslužja. Njen prvi del je himnična pripoved o zgodovini Božjega odnosa do Izraela in Izraelovega do Boga (v. 6-31), drugi del pa sestavljajo prošnja (v. 32), izpoved (v. 33-35) ter opis Izraelove sedanje stiske (v. 36-37). Zgodovina odnosa med Bogom in Izraelom je pričevanje o neodjenljivi Božji ljubezni navkljub Izraelovi nezvestobi. Je slavospev Božjemu usmiljenju in odpuščanju, ali kot pravi H. G. M. Williamson, »najbolj objektivna in zato najzvišenejša oblika izpovedi, kar jih pozna Stara zaveza.«²¹ Pripoved o Božjih delih v stvarjenju in rešitvi Izraela (v. 6-15) se v v. 16 nenedoma prekine z Izraelovo upornostjo v puščavi. Potem ko je Izrael na Sinaju prejel Postavo in s tem vstopil v »odraslo« dobo z odgovornostmi, odgovori z uporom.²² Toda za razliko od drugih besedil iz obdobja poto-

²¹ Gl. H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 307.

²² R. J. Bauckham poudarja pomen podelitve Postave tako, da po tem deli zgodovinsko pripoved na dva dela, v. 6-16 in 17-31. Šele po njej so Izraelova dejanja moralno opredeljena – gl. *Developments in Genre*, 113-115.

vanja po puščavi (2 Mz 32; 4 Mz 14; Ps 78,21-22.31.32-34; 106,13-15,17-18) se v Nehemijevi molitvi Bog vzdrži kaznovanja, dokler svojemu ljudstvu ne izroči Obljubljene dežele.²³ V pretresljivem opisu se izmenjujeta Izraelova brezobzirnost in Božja prizanesljivost, ko jih še naprej vodi in varuje in jim ne odtegne nobenega svojih darov. V skrbno preiščeni zgradbi vsak element Božjega vodenja ljudstva pred njihovim upiranjem ustreza enakemu elementu po njem, obljuba dežele iz prvega dela pa se v drugem izpolni.²⁴ Na ozadju človeškega odklona ljubezni blesti Božja velikodušnost. Ko je seznam Izraelovih grehov poln (v. 16-17.18), je Božje usmiljenje (*rhm*) še vedno neizčrpno (v. 19-25). Bog molče prenaša grešnost svojega ljudstva. Ko pa s podelitvijo dežele (v. 22-31) dokončno izpolni svoje obljube, toda ljudstvo nadaljuje z odpadom (v. 26), molitev prevzame zgradbo zgodovine iz knjige Sodnikov (Sod 2,11-23). V ciklični shemi si trikrat sledijo Izraelova grešnost, Božja kazen, prošnja k Bogu in rešitev (Neh 9,26-31). V zadnjem krogu manjka prošnja: zadnji del molitve (v. 32-37) sam je ta prošnja. Rešitev pa leži v Božjih rokah.

Po kopičenju odpadov je torej Bog Izraela udaril s kaznijo. In zgodilo se je, da so se prvič obrnili k njemu: »V času svoje stiske so klicali k tebi in ti si jih iz nebes uslišal« (v. 27). Doslej je samo Bog po svojih darovih prihajal iz nebes, od Izraela pa ni prihajal v nebesa njegov odgovor. Iz Božjih darov ljudstvo ni spoznalo, kdo je njihov darovalec. Po pričevanju Nehemijeve molitve je Bog v to dolgo upal. Šele trdovratnost njihovega srca je obrnila tok dogodkov. Ljudstvo se je znašlo v rokah nasprotnikov in v pomanjkanju so se spomnili na Boga. Bog je tako s kaznijo dosegel cilj, ki ga ni mogel z dokazi naklonjenosti. Do česar jih niso pripeljali darovi, jih je pripeljal njihov odvzem. Bog je tako rešil dobrino neprecenljive vrednosti: odnos ljubezni in zaupanja svojega ljudstva.

Proces Božjega iskanja Izraela, njegovega najdenja, ponovne izgube in ponovnega iskanja se v Nehemijevi molitvi ponovi (v. 28). Nazadnje se odpre tretji krog greha in kazni, ki ostaja odprt (v. 29-31). To je dejansko stanje Izraela v času molitve: »Zato si jih dal v roke narodov dežel« (v. 30c), tj. v izgnanstvo ter nasprotovanje, ki ga morajo prestajati vrnjenci s strani njihovih sovražnikov (prim. 2,19sl.; 3,33-4,17 itd.). V kazni, ki jo prestajajo, pa imajo močno obrambo – v Bogu samem: »Vendar jih v svojem velikem usmiljenju nisi uničil, nisi jih zapustil, kajti milostljiv in usmiljen Bog si« (*kî 'el hannûn wêrahûm'ättâh* - v. 31). V zgradbi stavka je grožnja Izraelovega uničenja obkrožena z Božjo milostjo in usmiljenjem. Zato Izrael še obstaja.

²³ Prim. M. W. Duggan, *The Covenant Renewal in Ezra-Nehemiah* (Neh 7:72b-10:40), 227-228. Avtor naglaša, da Bog v Neh 9,6-37 ne kaznuje, ko bi to pričakovali in ko naposled kaznuje, je to nesorazmerno blago v primerjavi z Izraelovo upornostjo.

²⁴ Prim. H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 313-314.

Molitev se nadaljuje s klicem na pomoč, z izpovedjo krivde in opisom stiske (v. 32-37). Nasprotje med Gospodovimi in Izraelovimi lastnostmi in deli ter položajem ljudstva prej in zdaj je kar najmočneje poudarjeno. Boga naslavljajo z najbolj vzvišenimi in strahospoštovanje vzbujajočimi nazivi iz devteronomističnega izročila: » ... naš Bog, veliki, močni in strašni Bog, ki ohranjaš zavezo in milost, ...« (v. 32). Tega velikega Boga prosijo, naj nima za majhno njihovo stisko, ki je zanje zares velika, saj je zadela vse sloje, in to v kar najdaljšem časovnem razponu (v. 32.36-37). Temeljna Božja lastnost ob vsem tem je Božja pravičnost, ki jo molivci izpovedo: »Ti si pravičen - *wē'attāh saddiq* - v vsem, kar je prišlo nad nas, kajti ti si bil zvest, mi pa smo krivično ravnali« (v. 33). Molitev je opravičenje Božjega ravnanja z Izraelom v njihovi narodni katastrofi. Vso krivdo nosi ljudstvo. Kazen je prikazana po načelu pravičnega povračila, *lex talionis* in s pomočjo besedne igre z '*bd*: kakor so se njihovi predniki hoteli vrniti v svojo sužnost (*l'bdm*) (v. 17) in »niso služili« (*'bdwk*) Gospodu v »prostrani in rodovitni deželi« (v. 35), tako so zdaj z deželo vred sužnji (*'bdym*) (v. 36). Njihov sedanji položaj sužnjev je v ostrem nasprotju z nekdanjo hierarhično strukturo, ki je dvakrat predstavljena (v. 32.34) – zdaj so vsi skupaj sužnji. Tudi dežela se je znašla v nasprotju: njene obilne dobrate v času Izraelovega kraljestva, ki niso v ljudstvu vzbudile hvaležnosti in pokorščine Bogu (v. 35), zdaj gredo tujim kraljem, ki vladajo nad njimi (v. 37).²⁵

Sedanji rod, ki je v stiski, priznava, da je v njej zaradi svojih grehov. Povezan je v isti izpovedi s prejšnjimi rodovi, ki so uživali Božje dobrate v nehvaležnosti. V molitvi ni tožbe, da trpijo za grehe svojih očetov (nasprotno Ezk 18,2sl.). Rečeno je, da je bil vsak rod od naselitve dežele kaznovan ob svojem času (v. 26-31). Sedanji rod se zaveda, da je s svojimi grehi dodal krivdi prejšnjih rodov in tako zdaj preživlja kazen. Iz dosedanje zgodovine je spoznal, da je klic k Bogu edina pot, da bo rešen iz nje. Zato je skupnost zbrana pri spokornem bogoslužju. Leviti ji s svojo molitvijo želijo predočiti, kako odločilna je povezava med krivdo in kaznijo, pa tudi med spreobrnjenjem in rešitvijo. Nad vsem, kar jih zdaj zadeva, sije Božje usmiljenje, zaradi katerega je kazen neprimerno milejša, kot si jo zaslužijo (v. 27.28.31). V molitvi se povezujeta t. i. »model discipline« in »model potrpežljivosti«: v času potovanja (v. 12-21) je prevladoval »model potrpežljivosti«, v deželi (v. 22-31) pa »model discipline«. V sedanji Izraelovi situaciji (v. 29-31) se modela prepletata,²⁶ kajti molitev želi ljudstvo osvestiti, da je njegovo se-

²⁵ Glej natančnejšo primerjavo v M. W. Duggan, *The Covenant Renewal in Ezra-Nehemiah*, 196-197.

²⁶ Raziskovalci poudarjajo, da različna svetopisemska besedila različno predstavljajo nianse odnosov, ki se dogajajo med Bogom in njegovim ljudstvom. Govorijo o »modelu discipline« in »modelu potrpežljivosti«. V »modelu discipline« človekovo ravnanje sorazmerno odločilno vpliva na Božje ravnanje z njim (Sod 2; Iz 63; Jer 32; Ezk 16), v

danje stanje kazen za grehe, in ga pripraviti k spreobrnjenju, hkrati pa mu želi utrditi upanje, da ga Bog hoče rešiti.

V primerjavi s prošnjimi psalmi, ki tožijo nad stisko in prosijo Boga, naj se jih spomni in jih ne pozabi (Ps 44,25; 74,2.18.19.23; 79,8), Nehemijeva molitev le na kratko izrazi prošnjo, naj Bog ne spregleda (izvirno: nima za lahko) njihove stiske (v. 32). Po tej kratki tožbi molitev preide v izpoved krivde (v. 33). Takšno povezavo raziskovalci pripisujejo eksilskemu in poeksilskemu razvoju Jošijeve verske obnove iz 622 leta pr. Kr.²⁷ Povezava izpovedi grehov in prošnje namesto nekdanje tožbe in prošnje je sad daljšega razvoja. Zgodovinska pripoved o Božjih delih hoče ljudstvu prebuditi globljo samoobtožbo in jih tako vzpodbuditi h goreči prošnji za Božje usmiljenje.²⁸ S tem predstavlja motiv za Božje uslišanje. Medtem ko je v prošnjih psalmih motiv nedolžnost ljudstva in krivičnost sovražnika, je v Neh 9,5-37 vzrok sedanje stiske Izraelova grešnost, izpoved krivde skozi zgodovino njegove nezvestobe z namenom, prebuditi obžalovanje, pa želi motivirati Boga, da se jih usmili.²⁹

3.4 Bar 1,15-3,8

Enak cilj so si zastavili tudi sestavljavci spokorne molitve v Baruhovi knjigi.³⁰ Namenjena judovski skupnosti v Judeji v času selevkidske nadvlade deluje kot molitev izgnancev v Babiloniji na začetku njihovega izgnanstva. Skupnost izgnancev z žalovanjem, postom, molitvijo in denarno pomočjo Judom v Jeruzalemu služi kot model judovski skupnosti štiristo let kasneje, v enakem težkem času.³¹ Njihova beseda in drža jim razlagata, kje je vzrok

»modelu potrpežljivosti« pa tega vpliva skorajda nima (5 Mz 32, Ezk 20). V prvem modelu človekovemu grehu sledi kazen, v drugem pa se Bog pokesa svoje groznje in je ne izvrši – gl. natančnejšo predstavitev v M. J. Boda, *Praying the Tradition*, 81-87.

²⁷ Tako E. Lipinki, *La Liturgie Pénitentielle dans la Bible*, Éditions du Cerf, Paris 1969, 39, navaja R. J. Bautch, *Developments in Genre*, 110-111.

²⁸ Tako je J. Kühlewein opredelil zgodovinsko pripoved v Ps 106, ki je močno soroden Neh 9,5-37 – gl. *Geschichte in den Psalmen*, Calwer Verlag, Stuttgart 1973, 124, navaja R. J. Bautch, *Developments in Genre*, 114-115; podobno o Neh 9,5-37 H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 302; J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, 302.

²⁹ Prim. R. J. Bautch, *Developments in Genre*, 115. Avtor pripominja, da ima tožba, s katero se molitev konča, tako kot večinoma tožbe v prošnjih psalmih, tudi politični pomen: z navajanjem perzijske oblasti nad Judejo naj bi na zakrit način klicala Jude k njihovi samoopredelitvi – gl. n.d., 111.

³⁰ Le-ta je ohranjena samo v grškem prevodu Septuaginti, vendar jezikovna analiza kaže na prevod iz izvirnega hebrejskega besedila Baruhove knjige.

³¹ Tako večina razlagalcev, kot O. H. Steck, *Das Apokryphe Baruchbuch: Studien zu Rezeption und Konzentration »kanonischer« Überlieferung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993; R. Feuerstein, *Das Buch Baruch: Studien zur Textgestalt und Auslegungsgeschichte*, Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften, XXIII Theologie, Frankfurt am Main / Berlin / New York / Paris / Wien 1997 itd.

za njihovo trpljenje in kje je izhod iz njega. Tako se Baruhova molitev začne s priznanjem, da je Gospod pravičen, ljudstvo pa je krivo za vse nesreče, ki jih je Gospod pripeljal nadnje (Bar 1,15-2,10). Sledi goreča prošnja, da se jih usmili in jih reši (2,11-3,8). Obtožba zajema Izraelovo zgodovino od izhoda iz Egipta do babilonskega izgnanstva. Med njo pa je dvakrat vstavljena izjava, da je Gospod izpolnil grožnjo kazni za nepokorščino (1,20; 2,1-5).

Začetna izjava predstavi popolnoma nasproten položaj obeh protagonistov, Izraelovega Boga, in ljudstva v vseh njegovih hierarhičnih stopnjah. Gospodu pripada pravičnost, ljudstvu pa sramota, ker je samo krivo za nesreče, ki ga zadevajo. To je bilo potrebno razjasniti, ker je Izrael, čigar gospodar je Gospod Bog (1,15.18.19.21; 2,5.6.11.15 itd.), zdaj podložen kraljestvom okoli njega (2,4.13). Obtožba z različnimi izrazi navaja Izraelove grehe. Položena je v usta ljudstva kot izpoved. Opazno je, da je s svojimi dejanji in darovi Gospod samega sebe podaril Izraelu in da je Izrael s svojo upornostjo zavrnil ta osebni odnos. Zato je Gospod pravičen, ko Izraelu pošlje kazen, na katero jih je vnaprej opozoril (1,20; 2,1). Kazen je dosegla najgloblje dno v kanibalizmu do lastnih otrok v skrajni stiski in ponižujoči podložnosti okoliškimi kraljestvom (2,1-5). Za tem molivci zopet izjavljajo, da je Gospod pravičen (v. 6). Sledi ponovna pripoved o njegovi kazni, med katero so zapravili možnost, da bi jo s spreobrnjenjem odvrnili (v. 8.10). Zato je ponovno naglašena Gospodova pravičnost (v. 9). Tako Gospodova pravičnost dominira v prvem delu molitve, kjer ljudstvo izpoveduje svojo krivdo.

S tem ko je Izrael izpovedal svoje grehe, se je zgodil odločilen preobrat. Zdaj lahko zaprosi Boga, da odvrne svoj bes od njega in ga tako reši iz stiske (v. 11sl.). Gospoda naslavlja z njegovim najpomembnejšim dejanjem za Izrael, z rešitvijo iz Egipta. Še enkrat v treh izrazih (ἠμάρτεμεν, ἠσεβήσαμεν, ἠδικήσαμεν) izpove svojo krivdo (v. 12) in preide k prošnji. Kakor je v izpovedi poveličeval Božjo pravičnost, tako v prošnji poveličuje Božje vrhovno gospostvo nad svetovnimi vladarji, saj ga prosi, naj Izraelu pred njimi nakloni milost (v. 14) – to motivira z Božjo slavo pred svetom. Nadalje prosi za rešitev Izraela pred smrtjo, kar zopet motivira s češčenjem, ki ga bo Gospodu naklanjal rešeni Izrael, četudi v svojem najslabotnejšem stanju (v. 16-18). V nadaljevanju prošnje se molivci izrecno vzdržijo sklicevanja na kakršnakoli pravična dejanja. Z navajanjem Božje besede po preroku Jeremiju ponovno priznavajo svojo nepokorščino in uresničitev napovedane kazni (v. 19-26). Le-ta nakazuje, da nepokorščina Bogu vodi v smrt: » ... bom storil, da bo iz Judovih mest in jeruzalemskih ulic izginil glas veselja in glas radosti, glas ženina in glas neveste in vsa dežela bo postala puščava brez prebivalcev« (v. 23). Toda tudi smrt ni bila poslednja kazen; zadolženi kralji in predniki so doživeli posmrtno onečaščenje (v. 24-25).

Opis strahovite nesreče, ki je zadela izraelsko ljudstvo, se je ves čas izogibal tona tožbe. Saj se je ves čas prepletal s trditvami, da je bila kazen

vnaprej napovedana in da je bil Izrael ves čas nepokoren. Najbolj presenetljivo pa je, ko ljudstvo po vsej strahoti izjavi: »Vendar pa si, Gospod, naš Bog, z nami ravnal po vsej svoji dobroti in po vsem svojem velikem usmiljenju ...« (v. 27). Takšna izjava spričo skrajnega trpljenja, ki so ga prestali, je možna samo spričo še večje nesreče, ki bi se mogla zgoditi, vendar se ni. Očitno je, da se Izrael zaveda, da ga tudi med kaznovanjem njegov Bog ni zapustil. Resnična nesreča bi bila, če bi ga Gospod dokončno zavrgel in se mu odpovedal. Njegovo kaznovanje pa dokazuje, da se strastno bori za svoje ljudstvo in rešuje odnos, ki ga Izrael s tolikšno lahkoto zapravlja. Česar ni mogel doseči z dragocenimi darovi, skuša svojemu ljudstvu povedati s težo kazni. In največji čudež je, da je Izrael to razumel. Pripoved o najtežjih Izraelovih preizkušnjah je dejansko češčenje Božje pravičnosti in usmiljenja, ki za reševanje človeka iz njegove izgubljenosti kot skrajno sredstvo uporabi kazen, v zaupanju, da bodo razumeli njen pomen.

Spreobrnjenje in veličastna obnova Izraela sta kot trdna obljuba izražena s pomočjo navedkov iz Pete Mojzesove knjige in preroka Jeremija (v. 29-35). Nato se molitev spet prevesi v prošnjo (3,1-8), da se jih Gospod usmili in spremeni njihovo usodo. Izrael se je že spremenil: »Zato si položil strahospoštovanje pred seboj v naše srce, da bi klicali tvoje ime; in v izgnanstvu te bomo hvalili, ker smo odvrnili od svojega srca vso krivičnost naših očetov, ki so grešili pred teboj« (v. 7). Kakor je Gospod Izraelu obljubil sijajno prihodnost v večni zavezi (2,34-35), tako Izrael obljublja Gospodu hvalnico, četudi še v izgnanstvu. Ta hvalnica bo Gospodova zmaga nad Izraelovo krivičnostjo. Oduščanje in obnovljena zaveza jih bosta osvobodila zanj. Hvalnica bo izraz Izraelovega spreobrnjenja, ki se je že zgodilo (3,7), ter Gospodove izpolnitve obljube o sijajni prihodnosti (2,34-35), ki jim bo zagotovila, da jim je odpustil.

3.5 Dan 9,4-27

Izrael pa v razglabljanju o vzrokih trpljenja, ki ga prestaja, ni prezrl dejstva, da so bili njegovi mučitelji često krivičnejši od njega in da je trpel tudi zaradi svoje vere. To razglabljanje je našlo izraz v drugih literarnih oblikah, tako na primer v apokaliptični literaturi. Presenetljivo pa je, da se spokorna molitev nahaja tudi v apokaliptični Danielovi knjigi (9,4-27), vključno z grškimi dodatki, ki so v Septuaginti, pa sta v njej celo dve (Azarjajeva molitev). Devteronomistična razlaga Izraelovega trpljenja kot kazni za njegov greh je v Danielovi knjigi odsotna in vključitev molitve s takšno teologijo vanjo še vedno razdeljuje mnenja razlagalcev o njeni izvirnosti oziroma kasnejši vključitvi.

Daniel pravi, da je »preiskoval v knjigah število let, ki naj se nad jeruzalemskimi razvalinami izpolnijo po Gospodovi besedi preroku Jeremiju: sedemdeset let« (Dan 9,2). Nato pa nadaljuje, da je »obrn timer svoj obraz k

svojemu Gospodu Bogu, da bi ga iskal z molitvijo in s prošnjami, s postom v raševini in pepelu« ter s spokorno molitvijo (v. 3-4). Jeremijevo besedilo, ki ga je preiskoval, govori o sedemdesetih letih izgnanstva proti lažnim prerokovanjem o njegovem hitrem koncu. Navaja pa tudi pogoje, pod katerimi bo Bog po tem času obrnil usodo Izraela in ga pripeljal iz izgnanstva: »Klicali me boste in prihajali molit k meni in vas bom uslišal. Iskali me boste in me boste našli. Ko me boste iskali z vsem srcem, se vam bom dal najti, govori Gospod. Obrnil bom vašo usodo ...« (Jer 29,12-14). Daniel se je zavedel, da se je konec izgnanstva približal, ljudstvo pa še ni izpolnilo pogojev, ki jih postavlja Gospod. Zato je to storil on sam. Vsa ostala Danielova knjiga za Izraelovo trpljenje dolži brezbožnega kralja Antioha IV. Epifana in na skrit način napoveduje njegov konec. Edinole molitev v 9,4-19(27) izjavlja, da je Izrael s svojimi grehi izzval uresničitev prekletstva, s katerim jim je Bog zagrozil.³² Zato si Daniel s priznavanjem krivde prizadeva pripraviti svoje rojake k spreobrnjenju, s tem pa od Boga izprositi odpuščanje in rešitev iz stiske.

Ta pogled ne nasprotuje nauku v knjigi kot celoti. Pripovedi o Danielu in njegovih tovariših dokazujejo, da so bili na babilonskem dvoru pahnjeni v smrtno nevarnost zaradi zvestobe svoji veri, vendar so bili iz nje rešeni (Dan 3; 6). Videnja pa s svoje strani zatrjujejo, da bo Bog ob svojem času zlomil moč zemeljskih oblasti, ki vstajajo zoper njega in njegovo ljudstvo, ter naklonil zmago svojim zvestim (Dan 7-8; 9,20-27; 10-12). Tako v apokaliptičnem delu knjige kakor v spokorni molitvi grešnike zadene kazen, najsi brezbožne vladarje ali Gospodovo ljudstvo. Tistim, ki se spreobrnejo, Bog nakloni rešitev, medtem ko tistim, ki vztrajajo v upornosti, grozi poguba. Tako spokorna molitev vabi Božje ljudstvo, da takrat, ko sicer trpijo zato, ker pripadajo Bogu, vendarle preiščejo svoje življenje in odložijo vso krivico. Celo mladeniči, ki so zaradi svoje zvestobe vrženi v ognjeno peč, iz sredine ognja izpovedujejo grehe v solidarnosti s svojim ljudstvom, priznavajo Božjo pravičnost in ga prosijo, da jih reši. In Bog jih je uslišal in rešil (Azarjajeva molitev v grških dodatkih k Danielu).

4. Sklep

Naši predhodniki v veri, od katerih je krščanstvo sprejelo temeljna spoznanja o Bogu in človeku, so v spokornih molitvah zapustili dragocena pričevanja iz obdobja po izgubi narodne samostojnosti. Skupaj z ostalo takratno literaturo spokorne molitve razodevajo presenetljiv miselni in duhovni proces, ki jim je omogočil, da so premagali krizo in ponovno vzpostavili svojo identiteto.

³² Molitev je zelo blizu Baruhovi spokorni molitvi, vendar krajša. Mnenja avtorjev o njuni medsebojni ne/odvisnosti se razhajajo.

Spokorne molitve za to, kar se je zgodilo, ne kličejo Boga na odgovor. Na Boga spokornih molitev se ne naslavlja očitki za narodno katastrofo. Vso krivdo nosi ljudstvo. Bog je neoporečen, pripadajo mu najvišje etične kvalitete, odlikujejo ga neomadeževana nepristranskost in usmiljenje do njegovega ljudstva. Toda ljudstvo prestaja kazen, ki je strahotna. Smemo torej spokorne molitve imeti za verodostojen izraz mišljenja in čutenja judovske skupnosti iz časa njihove preizkušnje? In jih kot del Svetega pisma brati danes? Mar s poudarjanjem grešnosti ne potiskajo človeka v kompleks krivde? Ali ne nasprotujejo človekovemu dostojanstvu?

Ob teh vprašanjih je pomembno imeti pred očmi, da so s temi molitvami njihovi sestavljalci odgovarjali na določeno situacijo, vprašanja, ki so ostala odprta, pa so reševali v drugih besedilih Svetega pisma.³³

Sestavljalci spokornih molitev so sprejeli devteronomistično razlago za izgubo državne samostojnosti: da je kazen za Izraelov greh, spokornost pa pot do rešitve. Brez templja in možnosti daritev so začeli spokornost izražati v teh molitvah, da bi tako Boga motivirali, da jih reši iz stiske. Po besedah Richarda J. Bautcha ta značilna vključitev izpovedi v zgradbo in izrazje spokornih molitev »predstavlja najnižjo točko odnosa med Bogom in človekom.«³⁴ A v njej se nahaja možnost za sijajno prenovo. Zato trditve o kaznovanju, ki se prepletajo med izpoved krivde, ne delujejo kot nekaj nezaslišanega. Življenje potrjuje, da obstaja najtesnejša zveza med dejanji in posledicami, med krivdo in kaznijo, med krepostjo in nagrado. Svetopisemski človek je v tem redu videl na delu Boga in ga je ocenil kot pravičnega, čeprav je to njegovo delo izkusil v svoji bolečini. Za razliko od vdanosti v determinizem usode ali pa samozadostnosti antičnega ali sodobnega humanizma brez Boga, po katerem je človekov najvišji ideal v modrosti, notranji harmoniji, popolnosti in lepoti, ki si jo pridobi z lastno močjo, svetopisemskemu verniku/ci najvišjo vrednoto predstavlja pravičnost, ki je v izpolnjevanju Božje volje.³⁵ Najvišji Bog po ljubezenskem odnosu človeku podeljuje delež svoje modrosti, svetosti in lepote. Oznaka *tôb* – dobro in zelo dobro, s katero Bog oceni stvari in človeka, ki jih je ustvaril (1 Mz 1), ne izraža njihove estetske lepote ali notranje vrednote same po sebi, temveč sposobnost, da izpolnijo zamisel, ki jo je vanje položil Stvarnik.³⁶ Spoko-

³³ Pa tudi spokorne molitve same so kasneje doživele določen razvoj. R. J. Bautch, *Developments in Genre*, 159-161, navaja druge motive, na katere so se sklicevale kasnejše molitve v prošnji za Božjo pomoč, tako npr. na razne Božje lastnosti, pa tudi na njihovo lastno pravičnost.

³⁴ Gl. R. J. Bautch, n.d., 159.

³⁵ Prim. R. E. O. White, *Biblical Ethics: The Changing Continuity of Christian Ethics* 1, Paternoster Press, Exeter 1979, 42-43.

³⁶ Prim. A. LaCocque, *Razpoke v zidu: Drugo in tretje poglavje Geneze*, v: A. LaCoque in P. Ricoeur, *Misliti Biblijo*, Nova revija, Ljubljana 2003, 22-23; izvirn. *Penser la Bible*, Éditions du Seuil, Paris 1998.

rne molitve so postavljene v ta kontekst. S svojim poudarjanjem krivde povedo, da le-ta ni človekov integralni del, temveč nasprotje njegovi najgloblji resnici, v kateri ga vidi Bog. So nujen klic človeku, naj z ločitvijo od krivde ponovno najde svoj resnični jaz in omogoči povrnitev reda in miru. S tem te skesane izpovedi krivde in prošnje po rešitvi potrjujejo, da Bog jemlje človeka in njegove odločitve resno. S svojimi dejanji človek soodloča o svoji usodi in usodi skupnosti. Izgubljenost v zlu, ki mu Izraelovi sodobniki niso poznali izvora in zato tudi ne poti iz njega, je v Svetem pismu rešena. Človek lahko pride iz zla.

Izraelec pa ni spregledal izziva trpljenja nedolžnih in krivic, ki se dogajajo na svetu. S tem se je resno soočil v drugih knjigah iz obdobja po izgnanstvu, v Jobu, Pridigarju, Knjigi modrosti, Danielu, nekaterih psalmih ... Čeprav ima vsaka teh knjig svoj pristop k reševanju vprašanja, jim je skupna podoba Boga v njegovi nedoumljivosti, presežni modrosti in vsemogčnosti, kateremu lahko človek v zaupanju izroči svoje življenje. V tem vidijo človekovo najvišjo izpolnitev. Tudi Kristus je šel to pot.

Povzetek: Terezija Snežna Večko, Molitve, v katerih tožba preide v češčenje

V zadnjih dvajsetih letih je naraslo zanimanje za svtopisemske molitve iz obdobja drugega templja in tudi za ostale judovske molitve, predvsem kumranske. Pozornost so med drugim vzbudile molitve, ki jih za razliko od tožb v prošnjih psalmih zaznamuje izpoved grehov, priznanje pravičnosti Božje sodbe in prošnja za rešitev. Med raziskovalci še ni soglasja, ali te molitve predstavljajo samostojno literarno vrsto spokornih molitev, kateri so dejansko njihovi sestavni elementi in katere molitve naj bi sodile vanjo. Avtorica predstavi pet svtopisemskih molitev, ki veljajo za »klasične« spokorne molitve. V njih Izrael priznava, da je s svojo nezvestobo zakrivil izgubo državne samostojnosti. Bogu pa priznava pravičnost v vsem, saj mu je veskozi izkazoval ljubezen in prizanesljivost. Zato ga zdaj z zaupanjem prosi za rešitev. Spokorne molitve se tako vključujejo v svtopisemsko sporočilo, po katerem človek lahko spozna izvor zla in najde pot iz njega.

Ključne besede: Bog, Izrael, krivda, kazen, tožba, priznanje, kesanje, usmiljenje, pravičnost, rešitev

Summary: Terezija Snežna Večko: Prayers in Which Complaint Turns into Veneration

For the last twenty years the interest for Biblical prayers from the Second Temple Period as well as for other Jewish prayers, especially those from Qumran, has been increasing. Special attention has been paid to the prayers in which the complaint is absent – which makes them different from the Psalms of Lament – and, instead, they contain confession of sins, recognition of the justice of God's punishment and petition for rescue. There has been no agreement among scholars as yet whether these prayers form an independent genre of penitential prayers, which are their constitutive elements and which prayers should be included in this genre. The authoress presents five Biblical prayers that are considered as »classical« penitential prayers. In them the people of Israel recognize that it was through the fault of their unfaithfulness that they lost the independence of their state. God is righteousness in everything since he has constantly shown his people love and indulgence. Therefore they ask him with confidence that He may save them. The penitential prayers thus form a part of the Biblical message that a human being can recognize the source of evil and find a way out of it.

Key words: God, Israel, guilt, punishment, complaint, confession, repentance, mercy, righteousness, rescue

Mojca Bertoncel

Obred kozla za Azazela v 3 Mz 16 in judovskem izročilu

Oddaljitev Izraela od prvotnih obredov grešnega kozla v luči teorije Renéja Girarda

Pričujoča razprava obravnava obred kozla za Azazela v 3 Mz 16 in judovskem izročilu. V uvodu je predstavljena teorija Renéja Girarda. Sledi predstavitev svetopisemskega pojmovanja kozla za Azazela kot obreda, in sicer v povezavi z judovskim izročilom, nato pa analiza Izraelovega odmi-ka od prvotnih oblik obreda grešnega kozla. Raziskava bo pokazala, kakšen odnos sta do obreda grešnega kozla zavzela Sveto pismo in judovsko izročilo, v primerjavi s podobnimi obredi grešnega kozla na antičnem Bližnjem vzhodu ter kakšen pomen ima za razumevanje tega odnosa Girardova teorija žrtvovanjskega nasilja.

1. Teorija Renéja Girarda

René Girard govori o nasilju kot izvornemu principu vsega družbenega reda. Po Girardu nasilje izvira iz mimetičnosti človekove želje v njenem negativnem pomenu kot nezavedno prilaščajoče posnemanje.¹ Nasilje je stranski produkt mimetičnega rivalstva, ko tekmeča, ki želita isti predmet, vedno bolj ogrožata drug drugega. Namen prepovedi in obredov v prvotnih skupnostih je obvarovati skupnost pred mimetičnimi nemiri. V običajnih okoliščinah zadostujejo prepovedi. Ko v skupnost vstopi mimetično nasilje in maščevanja ni mogoče več zadržati, skupnost nasilje usmeri na skupno žrtev. Iskalci grešnega kozla in religijska skupnost žrtev dojemajo kljub njeni nedolžnosti kot resnično odgovorno za težave, ki jih je konec, ko jo kolektivno usmrtijo. Uničenje žrtve omogoči obnovev soglasja med

¹ Prim. R. A. Segal, *The Myth and Ritual Theory*, Blackwell Publishers, Oxford 1998, 285. Girard ne trdi, da je mimetična želja sama po sebi slaba, čeprav je treba priznati, da Girard v svojih zgodnejših delih obravnava predvsem negativni vidik mimetične želje. V zadnjih letih poudarja, da je mimesis tudi dinamična sposobnost ljudi, da se odprejo svetu in se vključijo v ljubeče odnose. Učinkovita postane v temeljni spremembi osebnosti, ki teži k posnemanju Boga. Prim. R. Girard, J. G. Williams (ur.), *The Girard Reader*, Crossroad Herder, New York 2002, 290-291.

člani skupnosti.² Za to nadomestno žrtev danes uporabljamo izraz *grešni kozel*, ki označuje žrtev in, pomenljivo, izvira iz Svetega pisma. Girard razlikuje med *grešnim kozlom kot obredom*, ki je opisan v 3 Mz 16, in *grešnim kozlom kot učinkom*. S slednjim misli na proces, po katerem se dve ali več oseb spravi na račun tretjega.³

Prenašanje nasilja na nadomestno žrtev je lahko navzoče tudi v t. i. žrtvovanjskih obredih. Ti so določeni, da ohranjajo mir v skupnosti z rednimi dejanji svetega nasilja nad žrtvijo. Ko obredi niso več učinkoviti, je skupnost znova v krizi. Nasilje ogrozi kulturni red oz. reguliran sistem razlikovanj, ki oblikuje identiteto ljudi in njihove vzajemne odnose. Vsaka skupnost v krizi slepo išče grešnega kozla. Prvotno je bila to človeška žrtev, kasneje nadomestna živalska žrtev. Žrtvovanjski obred lahko poteka tudi simbolno na resnični osebi. Kot v prvotnem dogodku gre tudi tu za očiščevanje in za natančno ponovitev soglasnega nasilja. Živalske žrtve lahko pred klanjem postanejo predmet zasramovanja in krutosti ter tako prevzamejo sovraštvo, ki ga člani družbe čutijo drug do drugega. Ker udeleženci v tem procesu delujejo iz strasti, ostaja kolektivni mehanizem, v katerem se znajdejo, zanje skrit. Preobrazbo pripisujejo žrtvi, ki so jo izgnali ali ubili. Žrtev tako nosi v sebi obenem prekletstvo in blagoslov, zato jo iz strahu pred njenim maščevanjem pogosto pobožanstvijo.⁴

Ko je žrtvovanjski obred izpostavljen kot to, kar dejansko je - kot iskanje grešnega kozla, izgubi svojo učinkovitost.⁵ Girard meni, da ima ključno vlogo pri tej demistifikaciji žrtvovanjskega obreda svetopisemska težnja postaviti se na stran žrtve. V najstarejših svetopisemskih besedilih se sicer še pojavlja kolektivno nasilje, vendar je v nasprotju z mitološkimi besedili, predstavljeno kot neupravičeno. Bralec, ki je bil opozorjen na vlogo grešnega kozla, lahko v Svetem pismu opazi naraščajočo težnjo po razkrivanju nedolžnosti žrtve.⁶

² Girard pojem žrtve v njenem prvotnem pomenu povezuje z obredi žrtvovanja človeške ali živalske žrtve. V evangeljskem smislu žrtev za Girarda pomeni pripravljenost dati sebe za druge. Prim. R. Girard, J. G. Williams (ur.), *The Girard Reader*, 292-293; R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris 1978, 258-268.

³ Prim. R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, 153-154; R. Girard, J. G. Williams (ur.), *The Girard Reader*, 11-14, 216.

⁴ Prim. R. Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972, 13-101; R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, 15-81, 120-145; R. Girard, *Le bouc émissaire*, Grasset, Paris 1982, 21-62.

⁵ Prim. V. N. Redekop, *From Violence to Blessing*, Novalis, Ottawa 2002, 87-90, 103-109; R. Schwager, *Jesus in the Drama of Salvation*, The Crossroad Publishing Company, New York 1999, 128.

⁶ Prim. R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, 165-181; R. Girard, J. G. Williams (ur.), *The Girard Reader*, 154, 218.

2. Obred kozla za Azazela (*la'āzā'zēl*) v 3 Mz 16 in izročilu

Navajanje različnih vrst nečistosti v 3 Mz (11-15) se zaključuje s sporočilom o velikem spravnem dnevu, ki je določen za njihovo očiščevanje.⁷ Veliki spravni dan (heb.: yôm kippûr, LXX: ἡμέρα ἐξιλάσμοῦ) opisuje 3 Mz 16. Mišna mu posveča traktat Joma - Dan.⁸ Čeprav se je praznik verjetno razvil pozno, je imel v judovstvu pomembno vlogo.⁹ Slovesno obhajanje obredov je bilo letno obredno očiščevanje Izraela. Vodilo pa je tudi k novim oblikam in je celoten duhovniški razvoj v liturgiji odpuščanja grehov privedlo do njegovega vrha. Veliki spravni dan je zato imenovan tudi *veliki petek stare zaveze*.¹⁰

Šestnajsto poglavje 3 Mz je bilo predmet obsežnih raziskav o njegovi enotnosti, o virih in o njegovem mestu v duhovniškem viru. Različni deli obredov izhajajo iz različnih virov in so dokaz daljšega razvoja. Kljub temu še vedno ni soglasja o prvotni obliki praznika. Obhajanje slednjega je sedaj predstavljeno kot celota.¹¹

V nadaljevanju bodo predstavljeni obredi velikega spravnega dne, še posebno obred kozla za Azazela oz. obred grešnega kozla. Videli bomo, da je v judovskem izročilu ta obred obogaten z elementi, ki jih ne najdemo v Svetem pismu. Čeprav Mišna verjetno opisuje obrede velikega spravnega dne, kot so jih praznovali v Jeruzalemu pred uničenjem templja leta 70 po

⁷ Prim. J. Milgrom, *Leviticus*, v: G. A. Buttrick (ur.), H. G. May (ur.), S. Terrien (ur.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible S (IDB)*, Abingdon, Nashville 1962, 543; *Uvod v Tretjo Mojzesovo knjigo v: Sveto pismo Stare in Nove zaveze, SSP*, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1996, 149.

⁸ Prim. P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Institut Biblique Pontifical, Rome 1923, 89; J. C. Rylaardsdam, *Atonement, Day of*, v: *IDB I*, 313; P. P. Saydon, *Leviticus*, v: B. Orchard (ur.), F. Sutcliffe (ur.), R. C. Fuller (ur.), R. Russel (ur.), *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, Thomas Nelson and Sons, London, New York, Paris 1953, 238.

⁹ Veliki spravni dan je postal najpomembnejši judovski praznik, čeprav v dobi pred izgnanstvom ni dokazov o njegovem obstoju. Kljub temu je imel praznik daljšo predzgodovino in je bil povezan z začetkom novega leta. Antični obred za prilagoditveno očiščevanje svetišča je bil prestrukturiran tako, da je vključeval letno očiščevanje narodovih grehov na 10. tišrija. Praznik se je verjetno pričel z obredom sprave za duhovništvo in tempelj, sčasoma pa je nesistematično prevzel še druge elemente. Prim. M. Noth, *Leviticus*, SCM Press, London 1981, 119; J. C. Rylaardsdam, *Atonement, Day of*, v: *IDB I*, 313; G. Hengton Davies, *Leviticus*, v: *IDB III*, 121; R. J. Faley, *The Day of Atonement*, v: R. E. Brown (ur.), J. A. Fitzmyer (ur.), R. E. Murphy (ur.), *The New Jerome Biblical Commentary (NJBC)*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1968, 71.

¹⁰ Prim. P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, 109; *Uvod v tretjo Mojzesovo knjigo v: Sveto pismo Stare in Nove zaveze, SSP*, 149.

¹¹ Prim. M. Noth, *Leviticus*, 117-121; G. Hengton Davies, *Leviticus*, v: *IDB III*, 119, 121; P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, 92-93; G. A. Buttrick, *The Interpreter's Bible II*, Abingdon, Nashville 1953, 77.

Kr., ni znano, ali je bil v starozaveznih časih obred kozla za Azazela povsem enak.¹² Svetopisemsko besedilo, ki zadeva obred kozla za Azazela, bo navedeno v celoti. To bo omogočilo lažjo primerjavo z judovskim izročilom. Kljub temu da je izročilo očetov izražalo avtoriteto institucij, je treba poudariti, da le-to v marsičem »razširja« navodila iz Svetega pisma glede izvedbe obreda kozla za Azazela.

Praznični postni dan se je po Mišni začel ob sončnem zahodu in je trajal do večera prihodnjega dne. Stroga vzdržnost je veljala za jed in pijačo, umivanje in maziljenje, obuvanje sandal in zakonsko občevanje.¹³ Priprava velikega duhovnika na obrede velikega spravnega dne se je začela sedem dni pred praznikom in je bila intenzivna.¹⁴ Na veliki spravni dan je svojo službo opravljal samo veliki duhovnik in to v beli obleki, ki naj bi po mnenju nekaterih raziskovalcev označevala ponižnost in spokornost,¹⁵ po mnenju drugih pa čistost.¹⁶ Sprava je bila dosežena s pomočjo *daritve za greh* (ḥattā't).¹⁷

Poleg očiščevanja templja so bili sestavni del obreda: žrtev za duhovnika, žrtev za ljudstvo in grešni kozel. Kot daritev za greh duhovnika in njegovo hišo so darovali mladega junca (prim. 3 Mz 16,3-11). Nanj je duhovnik položil roke in izpovedal svoje grehe ter grehe svoje hiše. V izpovedih nad juncem in dvema kozloma je duhovnik izrekel tetragram YHWH, kar je edina priložnost, ob kateri se je to zgodilo.¹⁸ Sledil je obred zadoščevanja za ljudstvo.

¹² Prim. G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1985, 232.

¹³ Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma* 8,1-5; *Tosefta, Yoma* 4,1-5, v: J. Neusner (ur.), *The Halakhah: An Encyclopedia of the Law of Judaism*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000, 248-250; P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, 93; Ramban (Nachmanides), *Commentary on the Torah* (prev. C. B. Chavel), Shilo Publishing House, New York 1974, 218-219; J. C. Rylaardsdam, *Atonement, Day of*, v: *IDB I*, 314.

¹⁴ Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma* 1,1-7, v: *The Halakhah*, 221-225.

¹⁵ Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma* 3,6, v: *The Halakhah*, 229; P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, 95; J. H. Kurtz, *Offerings, Sacrifices and Worship in the Old Testament*, Hendrickson, Massachusetts 1998, 387-389; M. Noth, *Leviticus*, 120; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 230; J. C. Rylaardsdam, *Atonement, Day of*, v: *IDB I*, 314.

¹⁶ Prim. H. D. M. Spence, J. S. Exel, *The Pulpit Commentary. Leviticus, Numbers II*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1983, 237-238.

¹⁷ Prim. J. Milgrom, *Atonement, Day of*, v: *IDB S*, 82. Predpogoj za delovanje *daritve za greh* (ḥattā't) je kesanje. Prim. J. Milgrom, *Sacrifices and offerings, OT*, v: *IDB S*, 767.

¹⁸ Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma* 3,7, 4,2, 6,2; *Tosefta, Yoma* 2,1, v: *The Halakhah*, 229-230, 235, 244; P. Bellan-Boyer, *Kippur&Cover-ups: Exegesis of Leviticus 16*, v: *Colloquium on Violence and Religion. Judaism, Christianity and the Ancient World: Mimesis, Sacrifice and Scripture*, Union Theological Seminary, New York 2002, 3; P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, 95-96; J. C. Rylaardsdam, *Atonement, Day of*, v: *IDB I*, 314-315; J. C. R. de Roo, *Was the Goat for Azazel Destined for the Wrath of God?*, *Biblica* 81 (2000), 237.

»⁷ Nato naj vzame oba kozla in ju postavi pred Gospoda pri vhodu v shodni šotor. ⁸ In Aron naj vrže žreba za kozla: en žreb za Gospoda in drug žreb za Azazela. ⁹ Kozla, katerega je zadel žreb za Gospoda, naj Aron pripelje in daruje kot daritev za greh. ¹⁰ Kozla, katerega je zadel žreb za Azazela, pa naj živega postavi pred Gospoda, da nad njim opravi spravo in ga pošlje Azazelu v puščavo« (3 Mz 16,7-10).

Na vzhodnem delu dvorišča je stala škatla z dvema žreboma (prim. 3 Mz 16,7-10). En žreb je nosil napis za Gospoda, drugi za Azazela. Mišna priporočila, naj bosta kozla v vseh vidikih podobna: po ceni, velikosti, barvi, pasla sta se na istem pašniku in bila celo kupljena istočasno.¹⁹ Veliki duhovnik je izvelkel oba žreba. Enega izmed kozlov je žreb določil za Gospoda oz. za daritev za greh. Če je bil to desni žreb, je bilo to dobro znamenje. Drugi žreb je določil kozla za Azazela. Duhovnik je na njegovo glavo privezal škrlaten trak. Tudi na kozla za Gospoda je navezal škrlaten trak, vendar na mestu, kjer bo zaklan, to je okrog vratu.²⁰ Veliki duhovnik je šel drugič k juncu, izpovedal grehe, ki so jih zagrešili on, njegova hiša in Božje ljudstvo, nato pa je junca zaklal.²¹ Sledil je obred kajenja s kadilom (prim. 3 Mz 16,12-13), nato pa obred škropljenja z junčevo krvjo. Ob tej edinstveni priložnosti je veliki duhovnik stopil v Presveto, z junčevo krvjo poskropil sprednjo stran pravega pokrova, nato pa sedemkrat pred pokrovom (prim. 3 Mz 16,14). Privedli so mu kozla za Gospoda, ki ga je zaklal in sledila je ponovitev obreda škropljenja s krvjo, tokrat kozlovo (prim. 3 Mz 16,15).²² Očistil je shodni šotor (prim. 3 Mz 16,16), nato pa z mešanico junčeve in kozlove krvi še oltar (prim. 3 Mz 16,18-19). Sledil je obred z živim kozlom (prim. 3 Mz 16,20-22), ki je bil z žrebom določen za Azazela.

»²⁰ Ko dokonča spravni obred za svetišče, shodni šotor in oltar, naj pripelje živega kozla. ²¹ Aron naj položi obe roki živemu kozlu na glavo in naj nad njim prizna vse krivde in hudodelstva Izraelovih sinov, vse njihove grehe in jih naloži kozlu na glavo. Potem naj ga po pripravljenem možu pošlje v puščavo. ²² Kozel naj odnese na sebi vse njihove krivde v nerodovitno pokrajino. Tako naj pošlje kozla v puščavo« (3 Mz 16, 20-22) ... »²⁶ Tisti pa, ki je odgnal kozla za Azazela, naj si opere oblačila in se okopa v vodi; potem sme priti v tabor« (3 Mz 16,26).

¹⁹ Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma 6,1*, v: *The Halakhah*, 242; *Barnabovo pismo 7,8*, v: G. Kocjančič (ur.), *Spisi apostolskih očetov*, Mohorjeva družba, Celje 1996, 247; P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, 95; J. C. Rylaardsdam, *Atonement, Day of*, v: *IDB I*, 314.

²⁰ Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma 3,8, 4,1-2; Tosefta, Yoma 2,9, 3,10; Yerushalmi, Yoma 4,1 II, 2*, v: *The Halakhah*, 231-235; Ramban (Nachmanides), *Commentary on the Torah*, 224; P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, 95-96.

²¹ Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma 3,7*, v: *The Halakhah*, 230, 235.

²² Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma 5,4; Tosefta, Yoma 2,16, 3,1-2*, v: *The Halakhah*, 239-241.

Po duhovnikovem polaganju rok in izpovedi grehov ljudstva so bili grehi naloženi na kozlovo glavo, nato pa je za to pripravljen mož žival odpejkal v puščavo, kjer so jo izpustili. Po Nothu je ta postopek odstranitve grehov v okviru 3 Mz 16 poznejši dodatek obredu duhovniške sprave. Nedvomno gre za zelo star obred, ki je obstajal neodvisno od sedanjega konteksta.²³

Mišna poroča, da so grešnega kozla nato odvedli skozi vzhodna vrata proti Oljski gori. Za to priložnost so zgradili most čez Cedron, da so žival po zgledu Babiloncev izpostavili ravnanju množice, ki ji je trgala volno in pospeševala njen odhod z grehi vred.²⁴ Veliki duhovnik je na Oljski gori predal kozla možu, ki ga je odvedel v puščavo. Navadno je to delo opravil tujec, čeprav rabi Yose poroča, da so bile tudi izjeme.²⁵ Vplivni Jeruzaleščani so kozla pospremili do prve izmed desetih postaj,²⁶ ki so vodile do prepada. Na koncu poti je mož, ki je vodil kozla, odtrgal polovico škrlatnega blaga in ga privezal na skalo, polovico pa med kozlove rogove. Nato je žival pahnil v prepad. Še preden je padla na tla, se je raztreščila na kose. Nato se je mož vrnil na deseto postajo, kjer je kot nečist, zaradi stika s prenašalcem greha, ostal preostanek dneva.²⁷ Možje, ki so bili na postajah ob poti, so z mahanjem z zastavico signalizirali, da je bil kozel vržen v prepad, dokler sporočilo ni doseglo velikega duhovnika, ki je nadaljeval z obredi.²⁸ Rabi Izmael pravi, da je obstajalo še drugo znamenje; to je bil škrlaten trak, ki je bil navezan na vrata svetišča. Ko je kozel prišel do puščave, je ta postal bel (prim. Iz 1,18). Babilonski Talmud pravi, da je štirideset let, za časa velikega duhovnika Simeona Pravičnega, trak postal bel takoj, ko je bil kozel vržen v prepad, v znamenje, da so bili grehi ljudstva odpuščeni. Pozneje sprememba v belo ni bila stalna, kar je bil dokaz moralne in duhovne pokvarjenosti ljudstva; štirideset let pred uničenjem drugega templja niso več opazili spremembe barve.²⁹

²³ Noth dopušča možnost, da je bil obred prvotno opravljan v lokalno omejenem krogu častilcev in je le sčasoma postal del kulta v Jeruzalemu. Prim. M. Noth, *Leviticus*, 124-125.

²⁴ Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma* 6,4; *Tosefta, Yoma* 3,13, v: *The Halakhah*, 244; J. C. Rylaardsdam, *Atonement, Day of*, v: *IDB I*, 315.

²⁵ Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma* 6,3, v: *The Halakhah*, 244.

²⁶ Mišna navaja, da je bilo postaj deset, mnenja rabijev o številu postaj pa se razhajajo. Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma* 6,4; *Tosefta, Yoma* 3,13, v: *The Halakhah*, 244.

²⁷ Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma* 6,5, v: *The Halakhah*, 244-245.

²⁸ Prim. M. Jastrow ml., J. F. McCurdy, K. Kohler, M. Jastrow, I. Husik, *Azazel*, v *Jewish encyclopedia.com*, URL=<http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=2203&letter=A>. 6. 7. 2004.

²⁹ Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma* 6,7, v: *The Halakhah*, 245; P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, 100; L. F. Church (ur.), *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible*, Marshal Morgan&Scott, London 1960, 129; H. Lesetre, *Bouc émissaire*, v: F. Vigoroux, *Dictionnaire de la Bible*, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1926, 1872.

Sledil je sklep velikega spravnega dne (prim. 3 Mz 16,23-28). Veliki duhovnik je odložil spokorna oblačila in si nadel veličastno zlato oblačilo, da bi na oltarju daroval žgalno daritev zase in za ljudstvo.³⁰ Trupli junca in kozla - daritve za greh so odnesli na kraj, kamor so metali tempeljski pepel (prim. 3 Mz 4,12), in ju tam zažgali. Mož, ki je to delo opravil, in tisti, ki je odvedel grešnega kozla, sta bila nečista in sta se morala skopati in umiti svoja oblačila, preden sta se pridružila skupnosti. Ljudstvo je po končanih obredih pelo in se veselilo. Veliki spraven dan je bil trenutek izredne prenove, ki je prežemala ves Izrael.³¹

3. Etimologija izraza Azazel ('āzā'zēl)

Za razumevanje obreda grešnega kozla je treba najprej razjasniti vprašanje o pomenu Azazela, omenjenega v 3 Mz 16. Etimološko je imel izraz v različnih časih različne pomene. To dokazujejo tudi prevodi izraza, ki je v izvorniku vselej označen s predlogom lē (la'āza'zēl).³² Ta je preveden: »za Azazela« (v. 8, 10 a, 26; ang. »for Az'a.zel«;³³ fr. »pour Azazel«³⁴); Azazelu (v. 10 b, ang. »to Az'a.zel«; fr. »à Azazel«); »živi kozel« (v. 21, ang. the »live goat«; fr. le »bouc vivant«). Septuaginta prevaja hebrejski izraz v pomenu kozel, ki gre (proč): ó αποπομπαιός (v. 8, 10 a), ή αποπομπή (v. 10 b) in ó διεσταλμένος εις ἄφεσιν (v. 26).³⁵ To zelo zgodnjo razlago izraža Vulgata s *caper emissarius* (v. 8, 10, 26), ki s tem izrazom označi le kozla, ki ga je žreb določil za Azazela, medtem ko kozla za Gospoda imenuje *hircus* (hebr. šā'îr, gr. ó χίμαρος).³⁶

1. Večina sodobnih komentatorjev meni, da je Azazel kozlu podoben demon (prim. 3 Mz 17,7).³⁷ To razlago podpirajo naslednji argumenti: a) ker

³⁰ Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma 7,2, v: The Halakhah*, 247.

³¹ Prim. P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, 101; J. C. Rylaardsdam, *Atonement, Day of*, v: *IDB I*, 316.

³² Prim. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1967/1977, 3 Mz 16 (v. 8, 10, 26).

³³ Prim. *The Holy Bible, NRSV*, Thomas Nelson Publishers, Nashville 1989.

³⁴ Prim. *La Bible, Traduction œcuménique de la Bible comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament*, Alliance Biblique Universelle, Le Cerf, Paris 1988.

³⁵ Prim. *Septuaginta*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979.

³⁶ Prim. *Biblia Sacra Iuxta Vulgata Versionem*, 4. izdaja, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1994. *The Holy Bible, NRSV*, opombe k 3 Mz, 16, 103-104.

³⁷ Prim. 'āzā'zēl, v: L. Koehler, W. Baumgartner, *The Hebrew Aramaic Lexicon of the Old Testament II*, Brill, Leiden 1995, 806; J. H. Kurtz, *Offerings, Sacrifices and Worship in the Old Testament*, 396, 399-403; H. D. M. Spence, J. S. Exel, *The Pulpit Commentary II*, 239; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 234; Ramban (Nachmanides), *Commentary on the Torah*, 217; B. Janowski, *Azazel*, v: K. Van der Toorn (ur.), B. Becking (ur.), F. W. Van der Horst (ur.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Leiden 1995, 241, 243-244; D. P. Wright, *Azazel*, v: D. N. Freedman (ur.), *The Anchor*

je bil prvi kozel namenjen nadnaravnemu bitju, verjetno to velja tudi za drugega.³⁸ b) Kozel, določen za Azazela, je izgnan v puščavo, ki je pogosto opisana kot prebivališče demonov. c) Nekateri razlagalci Azazela identificirajo s poglavarjem padlih angelov.³⁹

2. Izraz označuje *kraj* kozlove *smrti* oz. gorsko pečino, s katere je bil kozel vržen.⁴⁰

3. Izraz izvira iz povezave z aramejsko besedo *azala*, ki pomeni odstraniti. Pomen izraza bi bil: *uničenje ali popolna odstranitev krivde*.⁴¹

4. Po Janowskem je treba Azazela povezati z obredi, v katerih so živali uporabljali namesto ljudi, da bi magično pomirile jezno božanstvo. Ti obredi naj bi se z anatolsko-sirskega področja preko kanaanskega obreda grešnega kozla razširili na palestinsko-izraelsko območje, pa tudi na jonsko-grško območje. Vzporednice tem obredom najdemo v Svetem pismu (3 Mz 14,

Bible Dictionary I, Doubleday, New York 1992, 536; R. J. Faley, *The Day of Atonement*, v: *NJBC*, 72; T. H. Gaster, *Azazel*, v: *IDB* I, 326; M. V. Houghton, *The Problem of Azazel in the Day of Atonement*, URL=<http://www.ratzlaf.com/Azazel.pdf>. 7. 6. 2004.; J. C. Rylaardsdam, *Atonement, Day of*, v: *IDB* I, 315. Tako prepričanje delita tudi *Sveto pismo Stare in Nove zaveze*, SSP, opomba št. 8 k 3 Mz 16, 8, 167 in *La Bible TOB*, opomba št. 8 k 3 Mz 16, 8, 145.

³⁸ Prim. J. H. Kurtz, *Offerings, Sacrifices and Worship in the Old Testament*, 397-398. Poleg možne etimologije izraza v povezavi s padlimi angeli, E. Lipinski enači poslanje k Azazelu s poslanjem k Satanu. Prim. E. Lipinski, *Azazel*, v: P. M. Bogaret (ur.), M. Delcor (ur.), E. Jacob (ur.), E. Lipinski (ur.), R. Martin-Achard (ur.), J. Ponthot (ur.), *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible*, Brepolis, Paris 1987, 170-171. Značaj Satana kot tožnika pravičnih ustreza vlogi Azazela v odnosu do sprave na veliki spravni dan. Prim. J. H. Kurtz, n. d., 403. Na ta dan, Satan tri ure ni obtoževal Izraela pred Bogom. Bil je trenutek, ko je bil zavezni odnos čist. Prim. P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, 97. Daleč od tega, da bi vključevalo prepoznanje Azazela kot božanstva, je bilo poslanje kozla po Nahmanidesu simbol en izraz ideje, da je ta grehe odnesel nazaj k viru vse nečistosti. Prim. M. Jastrow ml., J. F. McCurdy, K. Kohler, M. Jastrow, I. Husik, *Azazel*, v *Jewish encyclopedia.com*, URL=<http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=2203&letter=A>. 6. 7. 2004. Razlagi, da bi bil Azazel identičen s Satanom, nasprotujejo še H. Lesetre, *Bouc émissaire*, v: *Dictionnaire de la Bible*, 1874; H. D. M. Spence, J. S. Exel, *The Pulpit Commentary* II, 240; omenja pa jo tudi G. A. Buttrick, *The Interpreter's Bible* II, 77-78.

³⁹ Prim. P. P. Saydon, *Leviticus*, v: *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, 238; D. P. Wright, *Azazel*, v: *The Anchor Bible Dictionary* I, 536; T. H. Gaster, *Azazel*, v: *IDB* I, 326; J. C. R. de Roo, *Was the Goat for Azazel Destined for the Wrath of God?*, 234, idr.

⁴⁰ Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma* 6,4-5, 6,7, v: *The Halakhah*, 244-245; *La Bible TOB*, opomba k 3 Mz 16,8, 145; J. H. Kurtz, *Offerings, Sacrifices and Worship in the Old Testament*, 396, 398; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 234; B. Janowski, *Azazel*, v: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 241; D. P. Wright, *Azazel*, v: *The Anchor Bible Dictionary* I, 536; H. Lesetre, *Bouc émissaire*, v: *Dictionnaire de la Bible*, 1875, idr.

⁴¹ Prim. J. H. Kurtz, *Offerings, Sacrifices and Worship in the Old Testament*, 396; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 234; H. Lesetre, *Bouc émissaire*, v: *Dictionnaire de la Bible*, 1875; D. P. Wright, *Azazel*, v: *The Anchor Bible Dictionary* I, 536, idr.

Zah 5) in zunaj njega. Pomen fraze za *Azazela* je po Janowskem: za izničenje božje jeze.⁴² Tej razlagi se pridružujeta tudi D. P. Wright in de Roova, ki meni, da gre za uničenje pogubnih učinkov greha z uničenjem vzroka in simbola zla.⁴³

5. Tawil ob primerjavi z ugaritskimi in akadskimi besedili *Azazela* enači z Motom, kanaanskim bogom podzemlja.⁴⁴

4. Odmik Izraelove teologije od prvotnih oblik obreda grešnega kozla

Eden izmed ključnih poudarkov Girardove teorije je v poudarjanju edinstvenosti judovsko-krščanske religije, katere značilnost je odmik od nasilnega odstranjevanja zunanje nečistosti k etični odgovornosti. Ta razvoj je dobro viden tudi v Izraelovem pojmovanju obreda grešnega kozla v primerjavi s podobnimi obredi antičnega Bližnjega vzhoda.

Poseben pomen obreda grešnega kozla je v odstranitvi nečistosti. Njegova starost in razširjenost sta presenetljivi, zaradi česar lahko sklepamo, da je praznik velikega spravnega dne kasnejšega nastanka kot omenjeni obred. Ta obred so prvotno opravljali v času nevarnosti; očiščeval naj bi svetišče.⁴⁵ Po Janowskem obred kozla za *Azazela* predstavlja tip obreda odstranitve, ki izvira iz področij južne Anatolije in severne Sirije, znan pa je tudi v Mezopotamiji. Motiv grešnega kozla je dobro izpričan v hetitsko-hurskih obredih iz Kizzuwatna. V teh obredih so nosilci nečistosti številne živali. V asirski magiji podobno veliko govorijo o kozlih in podobnih živalih, vendar tu nikoli ne gre za prenos grehov ali bolezni in kozla ne izženejo, ampak ubijejo.⁴⁶ Strokovnjaki so pokazali, da so obredi, ki vključujejo prenos okužbe ali krivde, v antičnih religijah zelo pogosti.⁴⁷

Izmed mnogih obredov očiščevanja v babilonski religiji nobeden ne sporoča, da bi kakšna žival, obsojena na smrt, nosila grehe ljudstva in bila izgnana v puščavo. Vedno gre le za spravo za posameznika. Kozla, imeno-

⁴² Prim. B. Janowski, *Azazel*, v: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 244.

⁴³ Prim. D. P. Wright, *Azazel*, v: P. J. Achtemeier (ur.), *Harper's Bible Dictionary*, Harper&Row, San Francisco 1985, 82; J. C. R. de Roo, *Was the Goat for Azazel Destined for the Wrath of God?*, 234, 236-238.

⁴⁴ Tawilovo mnenje navaja: J. C. R. de Roo, *Was the Goat for Azazel Destined for the Wrath of God?*, 235.

⁴⁵ Prim. D. P. Wright, *Day of Atonement*, v: *The Anchor Bible Dictionary* I, 72, 75; G. A. Buttrick, *The Interpreter's Bible* II, 77; J. Milgrom, *Atonement, Day of*, v: *IDB S*, 82-83.

⁴⁶ Prim. B. Janowski, *Azazel*, v: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 244; D. P. Wright, *Day of Atonement*, v: *The Anchor Bible Dictionary* I, 74.

⁴⁷ V Izraelu isto idejo vključuje obred za očiščenje gobavca (3 Mz 14,6-7) in poslanje ženske, ki je predstavljala krivičnost, v Šinar (Zah 5,6-11). Med antičnimi Hetiti sta bili ženska in koza z večbarvno volno odvedeni čez tabor v tabor sovražnika kot žrtev njihovemu bogu, ki je prinesel nadlogo. Prim. J. C. Rylaardsdam, *Atonement, Day of*, v: *IDB I*, 315.

vanega *mašhuldubbu*, po katerem je zlo izgnano, ubijejo, njegovi razkosani deli pa predstavljajo grešnikove ude. Ta oblika sprave se v marsičem razlikuje od hebrejskega obreda grešnega kozla.⁴⁸

Pomenljiv je tudi babilonski obred očiščevanja templja Nebo, ki je potekal na 4. in 5. dan novoletnega praznovanja. Mašmašu, duhovnik, ki je zadolžen za zaklinjanja, ukaže, naj ovnu odsekajo glavo. Nato očisti tempelj, tako da ga drgne s truplom ubitega ovna.⁴⁹ Nakar njegovo truplo vrže v reko Nala. Neki drug mož naredi enako z glavo žrtve. Odstranitev trupla in glave označuje odstranitev greha iz mesta. Oba moža sta nečista in morata bivati od 5. do 12. dneva na polju. Veliki duhovnik ne sme videti očiščevanja templja, sicer bi postal nečist. Oven v obredu igra vlogo grešnega kozla. Izrazi- ta je dobesedno dojeta odstranitev nečistosti s prenosom na ovna.⁵⁰

Številni obredi govorijo o jeznih božanstvih in demonih, s katerimi se je treba spraviti. Tisti, ki trpijo, morajo prinesiti darove za pomiritev demonske jeze (hetitski obred Ašela). V drugih obredih so demoni varuhi zla. V hetitskem obredu Ambazzi poteka zdravljenje bolnika tako, da se zlo prenese z njega na nadomestek, ki ga predstavlja miš.⁵¹ V nekem sumerskem obredu kralj na ukaz Ea in Marduka s puščico ustrelj mladega kozla in vanj prenese bolezen, ki so mučile čredo. Žival nato zbeži v puščavo. V tem primeru gre za bolezen, katere se je treba znebiti in ne za greh, za katerega se je treba spokoriti. Tega izgona boleznih udeleženci obreda niso razumeli kot simbolnega, ampak kot resničnega.

Pri Grkih in Rimljanih je znan obred *lustratio*, ki meščane očiščuje grehov, storjenih zoper kult. Meščani so se molče na določen dan zbrali izven obzidja. Uradnik je s tremi žrtvami (ovnom, svinjo in bikom) naredil tri kroge okrog skupnosti, da so bile res zbrane vse nečistosti. Po tretjem krogu je izrekel molitveno formulo in daroval žrtve. Kdor ni sodeloval pri obredu, ni bil očiščen in ni mogel več biti član mesta.

J. G. Frazer našteva številne druge primere grešnih kozlov, ki poročajo o izgonu grehov, boleznih in zla z nasiljem. Nadomestke nato izženejo, sežgejo, pokopljejo, tako da izginejo z vsem zlom. Judovski grešni kozel je po Fra-

⁴⁸ Prim. P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, 109-110.

⁴⁹ Tudi ob posvečevanju novega templja, v hetitskem obredu Ulippi, najdemo obred klanja ovce. Z njeno krvjo so pomazali in tako očistili kip boga, zidove zgradbe in kulturno posodje.

⁵⁰ V Jeruzalemu je bilo letno očiščevanje templja najvišje obredno opravilo, ki ga je opravil veliki duhovnik v duhu spokornosti. V Babilonu je bilo očiščevanje templja naloga, ki je bila zaupana duhovniku nižje stopnje. Levitska sprava se je po krvi žrtve dovršila, babilonska žrtev pa ne očiščuje, ne da bi omadeževala. Prim. P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, 111-114; T. H. Gaster, *Sacrifices*, v: *IDB IV*, 153.

⁵¹ Prim. D. P. Wright, *Azazel*, v: *The Anchor Bible Dictionary I*, 537.

zerju podoben drugim.⁵² Natančnejše raziskave pa so dokazale, da to ni res. Motiv pomiritve hudega duha s kozlom kot darom je namreč miselnosti Mojzesove postave popolnoma tuj.⁵³ Obred kozla za Azazela prihaja iz pred-duhovniške oblike obreda, v katerem je imel Azazel bolj aktivno vlogo, in sicer kot jezno božanstvo ali kot varuh zla.⁵⁴ Mnogi raziskovalci menijo, da so začetniki obreda imeli Azazela za resnično bitje. Izraelsko ljudstvo je živelo med ljudstvi, ki so bila izrazito vraževerna; ta praznovernost je bila povezana z lokalnimi božanstvi. Azazel naj bi bil poglavar nadnaravnih puščavskih bitij oz. demon, ki se je razvil v božanstvo. Toda Azazel ni bil nikoli hebrejski nacionalni bog. Jewish Encyclopedia poudarja, da je bilo simbolno dejanje dejansko odpoved Azazelovi avtoriteti.⁵⁵

Tudi Janowski meni, da je vključitev figure z imenom Azazel v 3 Mz 16 povzročil motiv puščave. Žrtvovanje kozla Azazelu pripada najstarejšim virom 3 Mz 16 in je del religijsko-magičnega pojmovnega sveta severne Sirije. Izraelci so ga posvojili v času oblikovanja 3 Mz 16, in sicer v skladu z edinstvenimi izraelskimi interpretacijskimi predpostavkami, ki izvirajo iz pozignanskega monoteizma.⁵⁶

Po Wrightu je bil Azazel v svetopisemskem obredu nemočna figura, ki se močno razlikuje od demonov v drugih religijah antičnega Bližnjega vzhoda. Glavni razlog za tak preobrat je v težnji izraelskega monoteizma, ki zavrača vsako moč, ki bi mogla tekmovati z Jahvejem. Duhovniški vir le redko omenja demone. V 3 Mz 17,7, kjer se to zgodi, pa demone obravnava slabšalno in ne izraža vere v njihov resničen obstoj. V 3 Mz 16 za razliko od demonov v poganskih religijah Azazel ne škoduje in ne prejema darov. Večina avtorjev nasprotuje mnenju, da bi bil grešni kozel lahko daritev demonu.⁵⁷

Noth meni, da je mogoče v kozlu za Azazela razlikovati dva elementa, ki sta bila v zgodovinskem razvoju združena. Poslanje grešnega kozla k Azazelu izvira iz obreda pomiritve jeznega božanstva, nalaganje krivde na kozla pa izraža njeno odstranitev in je nekoliko kasnejšega nastanka, čeprav gre še vedno za zelo arhaičen pojav.⁵⁸ Médebielle navaja še dve ključni

⁵² Prim. P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, 109-113; D. P. Wright, *Day of Atonement*, v: *The Anchor Bible Dictionary* I, 74.

⁵³ Prim. H. D. M. Spence, J. S. Exel, *The Pulpit Commentary* II, 239-240.

⁵⁴ Prim. D. P. Wright, *Azazel*, v: *The Anchor Bible Dictionary* I, 537.

⁵⁵ Prim. M. Jastrow ml., J. F. McCurdy, K. Kohler, M. Jastrow, I. Husik, *Azazel*, v *Jewish encyclopedia.com*, URL=<http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=2203&letter=A>. 6. 7. 2004; M. Noth, *Leviticus*, 124-125.

⁵⁶ Prim. B. Janowski, *Azazel*, v: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 244-245.

⁵⁷ Prim. G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 234; D. P. Wright, *Day of Atonement*, v: *The Anchor Bible Dictionary* I, 73; D. P. Wright, *Azazel*, v: *The Anchor Bible Dictionary* I, 536-537. Tudi Lesetre poudarja, da Azazel v 3 Mz 16 nima nobenih značilnosti nasilnega božanstva. Prim. H. Lesetre, *Bouc émissaire*, v: *Dictionnaire de la Bible*, 1875.

⁵⁸ Prim. M. Noth, *Leviticus*, 125.

značilnosti pomena obreda grešnega kozla v 3 Mz 16: 1. prenos grehov na kozla je le simbol in 2. izgon kozla za Azazela ne povzroči sprave, ampak le kaže njene učinke. Judovski obred velikega spravnega dne po Médebiellu ne predstavlja nobenega posebnega babilonskega sledu in je le zgovoren prikaz že opravljene sprave.⁵⁹

Izrael je za razliko od drugih religij antičnega Bližnjega vzhoda svoj odnos do problema nečistosti, postavil na povsem drugačne temelje. Edini vir upora zoper Boga je človekovo srce in tam mora redno priti do prenove.⁶⁰ Še posebno od izgnanstva dalje so imeli Judje natančno zavest o grehu in o nujnosti zadoščevanja. To se je izvrševalo s temu namenjenimi žrtvami, še posebno na veliki spravn dan.⁶¹ Namen *daritve za greh* (ḥattā't) je bil odstraniti nečistost iz svetišča. Učinek daru za osebo je posreden in je opisan z glagolom *kippēr*,⁶² v pomenu *pomiriti, zadostiti, spraviti*. Kadar je glagol *kippēr* s predlogom povezan z osebo, izraz pomeni, da je očiščenje, ki se zgodi v svetišču, storjeno v korist te osebe (3 Mz 16, 6). To razodeva človeški dejavnik v dinamiki žrtve: ljudje so tisti, ki povzročajo nečistost s svojimi grehi.⁶³

Tudi Mišna izpostavlja etični pomen velikega spravnega dne, ko poudarja, da za prestopke, ki zadevajo odnos med človekom in Bogom, zadoščuje veliki spravn dan; za prestopke, do katerih pride v odnosih med ljudmi, pa bo veliki spravn dan zadoščeval le, če si bo krivec pridobil naklonjenost svojega bližnjega.⁶⁴ Tisti, ki se zanaša na to, da bo veliki spravn dan poravnal njegove grehe, naj se zaveda, da se to v tem primeru ne bo zgodilo.⁶⁵ Celoten položaj Izraela je tako po Neusnerju odvisen od namena, ki motivira njegova dejanja v odnosu do Boga ali bližnjega. Prečiščenje kulta na eni strani jasno izpostavlja temo sprave, ki zahteva kesanje, na drugi strani pa Božjo moč odpuščati in očiščevati od greha. Obredi zadoščevanja torej ne delujejo *ex opere operato*, ampak samo pogojno.⁶⁶ Bog ni nikoli predmet sprave,

⁵⁹ Prim. P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, 111.

⁶⁰ Prim. J. Milgrom, *Atonement in the OT*, v: *IDB S*, 79-80.

⁶¹ Prim. R. Schwagger, *Jesus in the Drama of Salvation*, 37-38.

⁶² Pomenljiv je pomen glagola *kippēr*, ki med drugim združuje pomena: 1. *po duhovniku očistiti se od stvari, ki omadežujejo* in 2. kadar je osebek Bog - *odpustiti grehe*. Prim. J. B. Bauer, *Atonement*, v: J. B. Bauer, *Encyclopedia of Biblical Theology*, Crossroad, New York 1981, 50.

⁶³ Prim. D. P. Wright, *Day of Atonement*, v: *The Anchor Bible Dictionary I*, 72-73.

⁶⁴ Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma 8,7*, v: *The Halakhah*, 252, 256. Za namerno dejanje onečaščenja svetišča in svetih stvari zadoščuje kri kozla, ki je v njem poškrabljen na veliki spravn dan. Za vse druge prestopke postave zadoščuje grešni kozel. Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Yerushalmi Yoma*, 8,6 I,1, v: *The Halakhah*, 251.

⁶⁵ Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Tosefta, Yoma 4,9*, v: *The Halakhah*, 253; P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, 103.

⁶⁶ Prim. J. Neusner (ur.), *The Halakhah*, 255-256.

ampak je vedno tisti, ki spravo omogoča.⁶⁷ Ta etični dosežek nima primere v antičnem svetu.⁶⁸ Naraščajoči razvoj pojmovanja osebne zavesti grešnosti in s tem tudi potrebnosti zadoščevanja vsakega posameznika⁶⁹ lahko označimo za enega najpomembnejših vplivov na starozavezni prelom s t. i. žrtvo-vanjskim mehanizmom grešnega kozla. Krizo skupnosti, še posebno v času izgnanstva in po njem, začenjajo dojemati kot posledico grehov vseh članov skupnosti in ne kot posledico grešnosti posameznika,⁷⁰ ki ga Girard imenuje grešni kozel. Šele takrat, ko so ljudje spoznali, da stanje družbe oblikujejo vsi ter da je to v mnogočem posledica grehov vseh članov skupnosti, je bilo mogoče prestopiti iz sveta magije v svet osebne odgovornosti in etike. V tem prestopu se kaže edinstvenost judovstva in krščanstva.

5. 3 Mz 16 in judovsko izročilo o obredu kozla za Azazela v luči Girardove teorije

René Girard je v svojem raziskovanju številnih antičnih pa tudi drugih besedil odkril značilne elemente mehanizma grešnega kozla, ki izražajo nasilje nad žrtvijo. Naša analiza nam bo pomagala razkriti sledi obreda kozla za Azazela, kot so ga izvajali v prvotni obliki, pa tudi odmik Izraela od starih oblik tega obreda.

1. Pomemben element Girardove teorije je *konflikt med tekmečema*,⁷¹ ki se izraža v njuni želji doseči isti cilj. V etimoloških razlagah izraza Azazel smo videli, da med strokovnjaki prevladuje prepričanje, da je Azazel demon ali celo puščavsko božanstvo. Azazel bi kot nadnaravno bitje zlahka predstavljal Jahvejevega tekmeča, ki tekmuje za naklonjenost Božjega ljudstva. Toda 3 Mz 16 ne dopušča takega pojmovanja. Veliki duhovnik ni sam določil enega kozla za Gospoda in drugega za Azazela. Uporaba žreba v ta namen predpostavlja, da je bilo nasproti Jahveju postavljeno bitje, ki mu nasprotuje, zato je bilo treba poudariti Jahvejevo superiornost in odstraniti vsako primerjavo med njima.⁷² V izbiri žrtve z žrebom gre za jasno priznanje superiornosti Jahveju kot Izraelovemu Bogu, kar izraža dejstvo,

⁶⁷ Prim. O. Kaiser, *Sprava: v: A. Grabner-Haider, J. Kraševc, Biblični leksikon*, Mohorjeva družba, Celje 1984, 683.

⁶⁸ Prim. J. Milgrom, *Atonement, Day of*, v: *IDB S*, 83.

⁶⁹ Prim. A. Grabner-Haider, *Zadoščenje*, v: *Biblični leksikon*, 775-776.

⁷⁰ Prim. T. H. Gaster, *Sacrifices*, v: *IDB IV*, 153.

⁷¹ Prim. R. Girard, *La violence et le sacré*, 63-129.

⁷² Prim. J. H. Kurtz, *Offerings, Sacrifices and Worship in the Old Testament*, 397-398; M. Noth, *Leviticus*, 121; H. D. M. Spence, J. S. Exel, *The Pulpit Commentary II*, 240. Če bi duhovnik samovoljno določal namembnost kozlov, bi to po Nahmanidesu pomenilo čaščenje Azazela. Nahmanides ostro nasprotuje očitkom malikovalcev, da v poslanju kozla k Azazelu opravljajo isti obred kot oni in jasno poudarja, da ne gre za žrtvovanje demonom. Prim. Ramban (Nachmanides), *Commentary on the Torah*, 220-221.

da je tudi kozel za Azazela živ postavljen pred Gospoda, preden je poslan v puščavo. Gospod je tisti, ki odloča o namembnosti obeh žrtev. Pomembno je poudariti, da grešnega kozla niso pojmovali kot dar za Azazela.⁷³

2. Sveto pismo ne govori o tem, kakšna naj bi bila kozla, uporabljena v obredih na veliki spravni dan. Kljub temu izročilo navaja priporočilo, naj bosta *kozla v vseh vidikih podobna*, obenem pa dopušča izjeme.⁷⁴ Na prvi pogled nepomemben podatek ima v Girardovi teoriji pomembno vlogo v izbiri žrtve, ki jo spremlja brisanje razlik.⁷⁵ Toda v obredih velikega spravnega dne po mnenju mnogih razlagalcev drugi kozel le simbolno potrjuje pomen oz. učinek prvega.⁷⁶ Kozla sta si podobna zato, da oba skupaj predstavljata eno samo žrtev. Kozel za Gospoda je žrtev, ki je obredno zaklana in je izraz kesanja častilca, ki veruje v Božje usmiljenje in odpušča grehe, kozel za Azazela pa simbolno prikaže učinek daritve kozla za Gospoda.⁷⁷ Wenham meni, da gre v obredu kozla za Azazela za potrebo, da bi tudi ljudstvo nazorno videlo, da je greh res odstranjen. Ljudstvo obredov, ki jih je v svetišču opravil veliki duhovnik, ni videlo, vsi pa so lahko videli obred grešnega kozla. To vidno dogajanje je bilo tesno povezano s postom in pokoro, ne pa le lahek način, kako se znebiti greha.⁷⁸

3. Buttrick meni, da izraz Babilonci v Mišni (6,4) označuje *množico*, ki slepo verjame, da so njeni grehi preneseni na kozla. Ta napada kozla, sledi sprevodu, ki ga vodi in s klici navdušenja sprejme sporočilo o njegovi smrti, kot da bi ta resnično odstranjevala grehe.⁷⁹ Opis povsem ustreza Girardovemu pojmovanju vloge množice⁸⁰ v nasilnem preganjanju žrtve, toda treba je poudariti, da v 3 Mz 16 ne najdemo naročila, naj kozla preganjajo

⁷³ Rabi Abraham poudarja, da kozel ni mogel biti dar, ker ni bil zaklan. Rabi Eliezer nasprotno meni, da so Samael (Satanu) na veliki spravni dan dali pomiritveni dar in sicer zato, da ne bi izničil njihovih darov. Toda zanimiva je njegova izjava, da je bil žreb za Azazela namenjen za *kozla greha*, kar namiguje na prepletanje dveh različnih pojmovanj. Namen poslanja kozla v puščavo ni bil prekršiti postavo, ki strogo prepoveduje čaščenje drugih bogov, ampak izpolniti željo Boga, ki je ukazal kozla poslati v puščavo. Prim. Ramban (Nachmanides), *Commentary on the Torah*, 217-220.

⁷⁴ Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma* 6,1, v: *The Halakhah*, 242.

⁷⁵ Prim. R. Girard, *La violence et le sacré*, 63-101.

⁷⁶ Prim. H. Lesetre, *Bouc émissaire*, v: *Dictionnaire de la Bible*, 1872; J. H. Kurtz, *Offerings, Sacrifices and Worship in the Old Testament*, 408, 411; P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, 111; H. D. M. Spence, J. S. Exel, *The Pulpit Commentary* II, 240, 242; T. H. Gaster, *Sacrifices*, v: *IDB* IV, 153.

⁷⁷ Prim. G. A. Buttrick, *The Interpreter's Bible* II, 78. Zgovorno je dejstvo, da ima kozel za Azazela v obredih velikega spravnega dne le obrobno vlogo, kar dokazuje dejstvo, da drugod v duhovniškem viru najdemo *daritev za greh* (ḥaṭṭā't) brez elementa grešnega kozla. Prim. D. P. Wright, *Day of Atonement*, v: *The Anchor Bible Dictionary* I, 75.

⁷⁸ Prim. G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 237.

⁷⁹ Prim. G. A. Buttrick, *The Interpreter's Bible* II, 83.

⁸⁰ Prim. R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, 33, 121-145; R. Girard, *Le bouc émissaire*, 26, 85.

ali ubijejo, ampak le, naj ga izpustijo v puščavo. Izročilo v tem oziru veliko bolj popušča ljudskemu okusu.

4. 3 Mz 16 ne naroča niti ne omenja *zasmehovanja žrtve pred ubojem*. Izročilo pripoveduje, da so se Izraelci kljub temu zgledovali po Babiloncih, ki so kozla zasmehovali, preden so ga ubili. Girard poudarja, da je zasmehovanje žrtve ena izmed stalnic⁸¹ mehanizma grešnega kozla oz. izrazito znamenje izražanja soglasja, da je žrtev res kriva obtoženih zločinov.

5. Videli smo, da v številnih podobnih obredih grešnega kozla lahko najdemo tesno povezavo z očiščevanjem templja. Očiščevalni in uničevalni obredi so bili v antičnem svetu tesno povezani. Izgon nečistosti ni bil dovolj, njeno moč je bilo treba odstraniti s pomočjo *prekletstva, uničenja ali izгона*.⁸² Uničenje in izgon Girard navaja kot klasični sredstvi mehanizma grešnega kozla.⁸³ 3 Mz 16 ni zahtevala, da bi živali *poslali v smrt*. Toda Judje niso želeli, da bi se kozel vrnil.⁸⁴ Izročilo poroča, da je mož, ki je kozla odvedel, le-tega pahnil v prepad.⁸⁵ Targum Psevdo Jonatan pa pripoveduje, da je mož kozla izpustil v puščavi. Kozel naj bi nato sam šel na goro, tam pa ga je sunek vetra, ki naj bi ga poslal Gospod, vrgel v prepad.⁸⁶ Čeprav Maher meni, da Psevdo Jonatan s to izjavo izraža svoje zanimanje za čudeže,⁸⁷ poročilo Psevdo Jonatana, ob upoštevanju Girardove teorije, predstavlja izrazit primer prvotnih mitoloških opisov žrtvovanjskega nasilja, v katerem je krivda za uboj pripisana božanstvu in ne človeku, ki ga je v resnici zagrešil. Mnogi raziskovalci poudarjajo, da gre v zahtevi po smrti grešnega kozla za popuščanje ljudskemu praznoverju in nasprotovanje temu, kar je določala Postava.⁸⁸

⁸¹ Prim. R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, 132.

⁸² Zlo oz. tisti, ki ga je povzročil (prvotno so bile to po Girardu človeške žrtve) je bilo pogosto pregnano na kraj njegovega izvora ali na neko mesto, kjer bi njegove zle moči delovale v interesu tistega, ki ga je poslal. Prim. J. Milgrom, *Atonement, Day of*, v: *IDB S*, 79, 83.

⁸³ Prim. R. A. Segal, *The Myth and Ritual Theory*, 285.

⁸⁴ Prim. P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, 100.

⁸⁵ Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma 6,5*, v: *The Halakhah*, 244-245.

⁸⁶ Prim. *Targum Pseudo Jonathan: Leviticus* (prev. M. Maher), T&T Clark, Edinburgh 1994, 3 Mz 16,10, 22, 169; *Targum Neofiti 1: Leviticus in Targum Onqelos to Leviticus* nasprotno soglašata s svetopisemskim besdilom 3 Mz 16,21-22, po kateri naj Aron kozla po pripravljenem možu le odpelje v puščavo in tam izpusti. Prim. *Targum Neofiti 1: Leviticus* (prev. M. McNamara), T&T Clark, Edinburgh 1994, 64; *Targum Onqelos to Leviticus* (prev. B. Grossfeld), T&T Clark, Edinburg 1988, 34.

⁸⁷ Prim. M. Maher, *Targum Pseudo Jonathan: Leviticus*, opomba št. 52 k 3 Mz,16; 169.

⁸⁸ Prim. H. Lesetre, *Bouc émissaire*, v: *Dictionnaire de la Bible*, 1873; P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, 93; H. D. M. Spence, J. S. Exel, *The Pulpit Commentary II*, 242; D. P. Wright, *Azazel*, v: *The Anchor Bible Dictionary I*, 537; G. A. Buttrick, *The Interpreter's Bible II*, 78. Po Edersheimu gre za vpeljevanje novih idej s strani izročila, do katerega je prišlo dokaj pozno, saj v prevodu Septuaginte ta

6. V obredih, ki izražajo mehanizem grešnega kozla, ima po Girardu pomembno vlogo razkosanje oz. izmaličenje žrtve, ki simbolizira njeno prekletstvo. Razkosanje žrtve omenja Mišna (6,5) kot posledico tega, da je bila pahnjena v prepad.⁸⁹ Po učinkovitem delovanju mehanizma grešnega kozla oz. obnovljenem soglasju med člani skupnosti se prekletstvo obrne v blagoslov. Zato je žrtev pogosto pobožanstvena.⁹⁰ Tudi to pojmovanje je bilo verjetno prisotno v prvotnem obredu kozla za Azazela, na kar namiguje pojmovanje kozlov kot krajevnih demonov. Toda Sveto pismo v 3 Mz 17,7 jasno prepoveduje malikovanje kozlov-demonov.

7. Če je bil obred odstranitve zla s pomočjo grešnega kozla v podobnih obredih *resnično in nujno dejanje*, v obredu kozla za Azazela v 3 Mz 16 ne gre za pomiritev jeznega božanstva,⁹¹ ampak za simboličen prikaz odstranitve greha in krivde. Ta sicer izhaja iz obreda v prvotni obliki, vendar se od nje tudi radikalno oddalji. Vlogo, ki jo ima v podobnih obredih zunanja nečistost, ima v svetopisemskem besedilu osebni greh.

7. Sklep

3 Mz 16 med drugimi obredi velikega pravnega dne opisuje obred kozla za Azazela, ki je bil zaradi svoje obloženosti z grehi izraelskega ljudstva imenovan tudi grešni kozel. V času, ko so v vsem antičnem svetu kot krivce za naravne katastrofe, vojaške neuspehe in epidemije v zadoščenje bogovom žrtvovali celo človeške žrtve, hebrejsko Sveto pismo predstavlja takšno pojmovanje kot prazno ter opozarja na edini vzrok vsega zla - človekov greh. Izrael se svojemu idealu resnično Božjega ljudstva lahko približa samo, če je pripravljen priznati svojo krivdo in jo v ponižnem spoznanju svoje nepopolnosti izročiti Bogu.

Daritev kozla za Gospoda, ki se lepo umešča v teologijo Izraelovega kulta, se imenuje daritev za greh. Tej je pridružen starodavni obred kozla za Azazela, ki se je v Izraelovem neverjetnem teološkem razvoju v primerjavi s podobnimi antičnimi obredi iz nasilnega in dobesedno dojetega obreda izгона nečistosti preoblikoval v simbolični obred, ki le izraža učinek daritve za greh. Gre za obred, ki tako ljudstvo kot posameznika postavlja pred izbiro resničnega Boga ali bogov, ki so sad človeških interesov. Pred to odločitvijo se je znašlo tudi izvoljeno ljudstvo, ki je v praznovrnem strahu, da bi se njegova nečistost v podobi grešnega kozla kljub vsemu lahko vrni-

razvoj še ni prisoten. Prim. A. Edersheim, *The Temple: Its Ministry and Services, Chapter 16, The Day of Atonement*, URL=http://philologos.org/_eb-ttms/temple16.htm. 7.6. 2004.

⁸⁹ Prim. J. Neusner (ur.), *The Halakhah*, 245.

⁹⁰ Prim. R. Girard, *La violence et le sacré*, 170-304; R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, 49-55, 117, 120.

⁹¹ Prim. R. Girard, *La violence et le sacré*, 21.

la, preprečilo vsako možnost, da bi se to moglo zgoditi. V svoji razlagi svetopisemskega besedila, ki jo podaja judovsko izročilo, je tudi Izrael podlegel vplivu okoliških narodov in v obredu kozla za Azazela raje izbral evforijo, ki je s sproščanjem sovražnih strasti nad grešnim kozlom in navdušenjem nad smrtjo preganjanega bitja predstavljala pravi spektakel. Sprejetje Božje ponudbe odpuščanja je namreč tako za posameznika kot za skupnost zahtevna odločitev. Je izbira, zaznamovana z bolečino ločitve od vsega, kar ugaja človeškemu egoizmu. Poleg tega da je radikalno povezana s ponižnim priznanjem lastne grešnosti, je tudi zavezujoča in zahteva sprejetje odgovornosti za svoja dejanja.

Mehanizem grešnega kozla, kot ga imenuje René Girard, predstavlja lahek način, kako se znebiti lastne odgovornosti s tem, da jo naprtimo drugemu, v resnici ni nič drugega kot človekova samoprevara in laž. Glavni prispevek Girardove teorije je v tem, da je s svojo analizo najrazličnejših besedil, ki mitologizirajo nasilje, opozoril na naivnost njihovega razlaganja. Njegovo spoznanje o edinstvenosti svetopisemskih besedil v tem pogledu, pomenljivo dopolnjuje raziskave svetopisemskih strokovnjakov, ki se osredotočajo na zgodovinski razvoj besedil in njihov pomen s tem, da opozarja na značilne elemente nasilja, prisotne v vseh človeških družbah, in njihovo zavrnitev v svetopisemskem besedilu.

Svetopisemski obred kozla za Azazela tako ni le eden izmed številnih obredov starega Izraela, ampak razkriva vzorec vseh uničujočih odrešenjskih utopij. Iz tega antičnega obreda izhaja namreč tudi sodobni pomen izraza grešni kozel, ki so ga v svojem življenju izkusili vsi Božji preroki in celo Božji Sin. Narasčajoče razkrivanje nedolžnosti žrtev v Svetem pismu je tisto, na katerem temeljijo sodobna merila človekovega dostojanstva. Mitičnih zgodb, ki pripovedujejo o neštevilnih žrtvah kot nujnih za odvrnitev vseh mogočih katastrof, danes ne moremo več brati kot zgolj nedolžne pripovedi. Dejansko gre za prelaganje odgovornosti na najbolj krut način. Ker se človek, ujet sam vase, ne more soočiti z bolečino svoje odtujitve od Boga, prizadene nedolžnega, povsem naključno izbrano žrtev, ki je nepomembna zato, ker nima nikogar, ki bi jo branil. Miti prikrivajo nasilje nad nedolžno žrtvijo s tem, da jo prikazujejo kot nesporno krivo vseh obtožb. Žrtev, katere identiteto so miti izničili, celo demonizirali, s pomočjo svetopisemskega sporočila spet dobi svoj glas. Obred kozla za Azazela ima tako širše etične in epistemološke posledice in tudi sodobnega človeka postavlja pred izbiro.

Človekovo dostojanstvo, ki izvira iz njegove bogopodobnosti, je tudi danes vedno znova potisnjeno v kot. Če so bili antični narodi obsedeni z očiščevanjem nečistosti, najdemo v sodobnem svetu pravo obsedenost s tekmovalnostjo za moč, uspeh, priljubljenost ... V prizadevanju biti prvi, vladata zavist in sovraštvo, ki se izražata v takšnem ali drugačnem izvajanju moči, kjer cilj posvečuje sredstva. Tudi danes se človekovo dostojanstvo tepta na vse mogoče načine, žrtve pa dodatno izrablja še s tem, da polnijo

prve strani časopisov in predstavljajo osrednje novice televizijskih poročil. Od fotografije lačnega otroka in neštevilnih oblik revščine bi bilo treba preiti k dejanjem. Toda trpljenje teh ljudi v vrtincu političnih in drugih interesov ostaja neopaženo; tisti, ki ga opazujejo dan za dnem, postanejo zanj neobčutljivi; odgovornosti za njihove stiske ne prevzame nihče. Res je, da je po zaslugi judovske-krščanske kulture, ki je oblikovala temelje sodobnega sveta, slišati veliko glasov, ki opozarjajo na zlorabe človekovega dostojanstva, toda izogibanje odgovornosti za drugega je še vedno v nebo vpijoče dejstvo. Formalno izraženo zavzemanje za človekovo dostojanstvo, se namreč preverja le v osebni ravnanju vsakega posameznika, skupnosti, institucij, politike in vseh področij življenja.

Kristjani smo poklicani, da se na vseh področjih življenja zavzemamo za moralno prenovo sistemov, v katerih živimo. Šele v približevanju idealu, ki ga teologija duhovniškega vira tretje Mojzesove knjige izraža v priporočilu: »Bodite sveti, kajti jaz, Gospod, vaš Bog sem svet« (3 Mz 19, 2), se namreč pokaže, v kakšnega Boga verujemo.

Povzetek: Mojca Bertancel, Obred kozla za Azazela v 3 Mz 16 in judovskem izročilu. Oddaljitev Izraela od prvotnih obredov grešnega kozla v luči teorije Renéja Girarda

René Girard trdi, da antični miti prikrivajo kolektivno nasilje, medtem ko ga svetopisemska besedila predstavljajo kot neupravičeno. Ta razprava obravnava obred kozla za Azazela v 3 Mz 16 in judovskem izročilu. Obred je bil prvotno opravljan v času nevarnosti in je imel učinek očiščevanja svetišča. Kasneje je bil vključen v obredje velikega spravne dne, ko so izmed dveh kozlov prvega darovali kot daritev za greh, drugega pa poslali Azazelu v puščavo in tam izpustili. Etimologija izraza Azazel je negotova, večina raziskovalcev pa meni, da je Azazel ime demona. Vloga grešnega kozla v podobnih obredih antičnega Bližnjega vzhoda je bila magična odstranitev zla, nečistosti, bolezni ali pomiritev božje jeze. Toda v svetopisemskem obredu je Azazel nemočna figura, ki ne more biti predmet čaščenja. Prenos grehov na kozla je le simbol. To je posledica Izraelovega edinstvenega pojmovanja, da svetišče omadežujejo grehi vseh članov skupnosti in ne nečistost, za katero naj bi bil kriv posameznik oz. grešni kozel. Analiza obreda kozla za Azazela v 3 Mz 16 in judovskem izročilu obravnava nekatere pomembnejše elemente Girardove teorije. Čeprav so v judovskem izročilu v obilnejši meri kot v svetopisemskem besedilu prisotni ostanki nasilja nad žrtvijo, tudi to svoje sporočilo oblikuje na temelju osebne odgovornosti in kesanja. Analiza obreda kozla za Azazela v 3 Mz 16 in judovskem izročilu v primerjavi s podobnimi obredi antičnega Bližnjega vzhoda in v luči teorije Renéja Girarda izpostavlja edinstvenost Izraelovega pojmovanja Boga.

Gljučne besede: veliki spravni dan, obred kozla za Azazela, grešni kozel, nasilje, nečistost in magija, greh in osebna odgovornost, René Girard.

Summary: Mojca Bertancel, *The Rite of the Goat for Azazel in Lev 16 and in Jewish Tradition. Departure of Israel from Original Scapegoat Rites in the Light of the Theory of René Girard*

René Girard claims that ancient myths camouflage collective violence whereas biblical texts reveal it as unjustified. This paper deals with the ritual of the goat for Azazel as described in Lev 16 and in the Jewish tradition. The ritual of the goat for Azazel was originally celebrated in times of danger and its effect was the purifying of the sanctuary. Later, it was included in the rituals of the Day of Atonement, when one of the

two male goats was sacrificed as a sin offering and the other one was sent to Azazel in the desert and dispatched there. The etymology of the expression Azazel is uncertain, but most researchers believe that Azazel is the name of a demon. The role of the scapegoat in analogous rituals of the Ancient Near East was to magically eliminate evil, uncleanness, illness or to calm god's anger. In the biblical ritual, however, Azazel is an impotent figure, which is not a subject of veneration. The transfer of sins to the goat is only symbolic. This is a consequence of Israel's unique conception that the temple is made unclean by the sins of all members of the community and not by the impurity of one single individual or of the scapegoat. The analysis of the ritual of the goat for Azazel in Lev 16 and in the Jewish tradition deals with some more important elements of Girard's theory. Although in the Jewish tradition the traces of violence are present to a larger extent than in the biblical text, also the latter forms its conceptions on the basis of personal responsibility and repentance. The analysis of the ritual of the goat for Azazel in Lev 16 and in the Jewish tradition in comparison with analogous rituals of the Ancient Near East and in the light of the theory of René Girard exposes the uniqueness of Israel's conceptions of God.

Key words: the Great Day of Atonement, the ritual of the goat for Azazel, scapegoat, violence, impurity and magic, sin and personal responsibility, René Girard

Janez Vodičar

Pot do metafore v filozofiji Paula Ricoeurja

Francoskega krščanskega misleca Paula Ricoeurja, ki je s svojo hermenevtiko preživel tako marksizem, eksistencializem, strukturalizem in post-moderno, danes bere vedno več ljudi. Svojo filozofijo v veliki meri gradi na samem branju. Tekst mu je temeljna osnova raziskovanja, kjer lahko filozofija odgovori na staro Descartesovo zahtevo po 'strogi znanosti'. Hkrati pa mu je tudi pot, po kateri zmore preiti iz misleca v bralca Teksta. Zato je njegova filozofija religije predvsem biblična eksegeza, ki v svoj pristop vključuje aparat hermenevtične filozofije. Njegova hermenevtika ne gradi na ontologiji v smislu Heideggerja, ampak vedno na konkretnih in preverljivih dejstvih. Čeprav je svojo hermenevtično pot začel v širšem polju simbolnega, kot ga je srečal v religijah in Freudovi analizi, je pozneje iskal vedno bolj preverljiva in objektivna izhodišča, da bi tako njegova ontologija gradila na 'danem', kar je sam tekst in končno tudi naše življenje. Najustreznejša pot od strogega 'znanstvenega' pristopa pa do končnih ontoloških predpostavk pa po njegovem mnenju vodi preko metafore.

Preden spregovorimo o sami metafori, je naša naloga, da pokažemo nagibe in pozneje pot, ki je Ricoeurja pripeljala do ukvarjanja z njo. Spomniti se moramo, da je delo *Živa metafora*¹ v Ricoeurjevem opusu nastalo dokaj pozno. Problematiko, ki jo tu obravnava, je v določenih obrisih skiciral že prej. Kot sem omenil, je njegovo prvo zanimanje, ki ga je pripeljalo do hermenevtike, povezano z religijo in psihoanalizo. Še posebej nas bo ob tem zanimalo njegovo pojmovanje simbola. Vendar če je njegova raziskava teleologije in arheologije, ki jo uvede pri interpretaciji simbolov, nujno vezana na ozko polje psihoanalize ali mitologije, se v vsakdanji govorici pokaže potreba po veliko bolj enostavnem mestu, kjer bomo odgovorili na zahtevo po hermenevtičnem pristopu. Šele v možnosti totalnega hermenevtičnega polja, kjer sem toliko, kolikor vstopam v nenehno interpretacijo, ki vzpostavlja novo ontologijo, nič več vezano zgolj na goli 'je' in resnico kot adekvacijo, zaključimo pot iskanja poetike in poetičnega, ki ga pojmuje kot možnost preseganja danega v smislu ustvarjalnosti, v širokem polju etičnega, kot prve in zadnje zahteve za 'človeka vredno' ustvarjalnost. Preko ustvarjalnosti, ki jo omogoča po Ricoeurju tekst in jo bo še bolj odprla metafora, bomo prešli v samo dejanje in šele taka poetičnost, namreč dejanja, življenja, če smemo

¹ P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975.

reči, etična ustvarjalnost, lahko vodi tudi do poimenovanja Boga, ki ga smemo pisati z veliko začetnico in se izmakne Pascalovi kritiki filozofije kot misli o mrtvem Bogu.

Vsakdo lahko iz vsakdanje izkušnje potrdi potrebo po razumevanju in razlaganju, ki se medsebojno prepletata in dopolnjujeta. Tam, kjer česa ne razumem, prosim za pojasnilo. Potreba po razumevanju je sprožila razlaganje, ki omogoči na obeh straneh boljše razumevanje. Ricoeur to povzame v preprosti, večkrat ponovljeni trditvi, da več razlagati pomeni tudi bolje razumeti. Vendar vse to naše sklepanje o nujnosti hermenevtičnega pristopa nima jasne in zaenkrat tehtne podlage v filozofski, morda bi lahko rekli znanstveni zahtevi po jasni in prepričljivi metodi, ki bi našo ugotovitev potrdila. Descartesova dediščina racionalizacije je pri Ricoeurju še vedno očitna. Ob tem seveda ne pozabi na izkušnjo kot izhodiščno točko, pridobljeno z zahtevo empiristov, predvsem pa je očitna fenomenološka dediščina. Potreba po znanstvenosti in doslednosti v filozofiji ostaja Ricoeurju kot znamenje zvestobe Husserlu.

Že samo ukvarjanje z mitologijo je pokazalo na Ricoeurjev posluh za dosledno metodo, ki črpa iz vseh t. i. znanstvenih pristopov in poskuša zgolj iz njih izluščiti filozofske posledice. Ravno tako se je lotil branja Freuda. Ricoeurjev pristop k psihoanalizi je šel skozi poglobljen študij, ki je vključeval tudi poslušanje Lacana. Čeprav so mu vedno očitali neznanstvenost, celo njegov lastni sin, ki je psihoanalitik lakanovske smeri, so mu vsi poznejši objektivni kritiki priznavali, da je vsako področje, ki mu je postalo izhodišče za filozofsko razglabljanje, temeljito obdelal. Vedno je tudi poudarjal, da ne gre ne za antropološko, mitsko študijo niti ne za psihoanalizo v terapevtskem smislu. Ostaja omejen na filozofsko branje in išče osnovne predpostavke, ki vodijo z globoko analizo vseh vidikov, pridobljenih iz t. i. eksperimentalnih znanosti, preko tipično hermenevtičnega pristopa k zastavljeni problematiki.

To zanimanje za obe področji, mitologijo in psihoanalizo, ima skupno točko v spraševanju o človekovem hotenju. Hoteno ali nehoteno je voden preko interpretacije. Morda bi se lahko naslonili tudi na presodnost v smislu Aristotela in klasične filozofske dediščine zavestnega subjekta. Edino kdor se zaveda, lahko ločuje med svobodno odločitvijo in nujnostjo. Zato ta zahteva, ki jo Ricoeur postavi v svojih zgodnjih študijih o poetiki hotenega, vodi vse njegovo raziskovanje. Kljub temu, da bomo ostali večino časa v polju spoznanja, je končni cilj v hotenem, etiki. Pot k raziskovanju delovanja vodi najprej k odkritju zakonitosti interpretacije. Že v samem začetku, ko poskuša preko mitov zla in z raziskovanjem nezavednega odgovoriti na osnovna vprašanja subjekta, ki se preko tega sprašuje, se pri tem razume in iz tega živi, navidezno opusti raziskovanje volje. Pri obeh prej omenjenih področjih je odkril nujnost vpeljave hermenevtičnega postopka, da lahko izluščimo mitično ali nezavedno sporočilo, ki je skrito v danem materialu. Šele s to pozornostjo do hermenevtičnega pristopa lahko postavimo etično

polje, ki bo vključevalo subjekt hotenja v vsej njegovi stvarnosti, kjer se mora odločati in kjer se mnogokrat znajde kot določen.

Vso interpretacijo, kot jo je razumel na ravni teh dveh začetnih izhodiščnih področij, je po njegovem mogoče prevesti v pojem simbola. Zdi se, da se izhodišče, postavljeno na začetku – od posameznega k splošni ontologiji – od njegove hermenevtične metode do poetike kot take, ki naj bi vodila preko raziskave pojma metafore, sedaj oddaljuje. Vendar je še posebej pomembno, da poudarimo pot do metafore in poetike preko simbola, saj bi sicer težko razumeli ontološko dimenzijo, ki jo pripiše svojemu pogledu na metaforičnost. Še težje bi bilo razumeti ustvarjalnost konfliktnosti interpretacij, ki velja za temeljni ustvarjalni moment njegove filozofije, če ne bi razumeli temeljev danega hermenevtičnega polja. Simbol je pot, ki ga je vodila v interpretacijo, še posebej ob njegovem soočenju z miti, ki poskušajo razložiti zlo in trpljenje. Obenem ga to vodi v nadaljnje razpravljanje o metafori. Ker gre za izhodišče, ki oblikuje celotno hermenevtično polje pri Ricoeurju, je prav, da se z njim podrobneje spoznamo in tako preidemo k možnosti metaforične poti, ki je nujno poetična in nas lahko vodi do poimevanja Boga.

1. Definicija simbola

Izhaja iz grške besede »symbollo«, ki pomeni 'skupaj postaviti', kar se je v stari Grčiji nanašalo na zlomljeni del nečesa: lahko prstana ali glinene tablice, ki sta ga dva, ko sta se razšla, vsak svojega ponesla s sabo in ob ponovnem srečanju imela kot potrdilo svoje identitete.²

Tako simbol predpostavlja pomen, ki je utemeljen na analogiji, na podobnosti med predmetom, ki ga zaznavamo, in miselno predstavo o njem. Tukaj je simbol kot emblem, alegorija itd.. Po Saussurjevem pojmovanju neki nosilec pomena ne more prinašati novega pomena drugače, kot da se navezuje na drugega nosilca. Kot je zlomljeni del 'nosil' na nek način spomin na pradogodek, čeprav s konkretno situacijo ni imel veliko skupnega, ji je dal določen nov pomen. V tem smislu simbol ni prazen.

Po drugi strani se simbol ustvarja sam. Gre za popolnoma prazno znamenje, prazno vsega, kar bi lahko spominjalo na predstave. Omogoča mišljenje brez vsake intuicije, slepo ali gluho mišljenje. Prelomljena tablica nikakor ni spominjala na nosilca ali prinašalca v nekem analognem smislu, ampak mu je pomen dal dogovor. Na tem poudarku vztraja matematična simbolika.³

² F. Herrmann, *Symbol-Philosophisch*, v: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder Verlag, Freiburg 1964, IX, 1206.

³ Prim. G. Lardreau, *Symbole*, v: *Les Notions Philosophiques - Dictionnaire 2*, Presses Universitaires de France, Paris 1990, 2512.

Simbol je predvsem struktura nekega odnosa do sveta, ki ga s sabo nosi določena civilizacija. Hkrati pa se zavedamo, da se vedno znova porajajo novi simboli, ki so tudi splošno razumljivi. Problem nastane, ko poskušamo doumeti, kako in kje se vzpostavlja ta struktura pomenjenja in razumevanja. Tu je možen konflikt interpretacij. Je simbol mesto manifestacije arhaičnega ali napetosti telosa? Nam razlaga neko izkušnjo človeštva ali kaže na njegovo hrepenenje? Tako se sprašuje Ricoeur, ko bere Freuda. Je drugačnost, s katero vzpostavlja nov pomen, skrivnostnost globine življenja ali »eshaton« absolutnega? Je odmev spraševanja ob srečevanju z mitično tradicijo? Odgovor, ki ga Ricoeur zasleduje v svojem razpravljanju, je oprt na refleksivni pristop, ki upošteva zmožnost subjekta po poenotenju in potrebo po enotnem hermenevtičnem polju fenomenološkega pristopa. Zato je odgovor na zgornja vprašanja: simbol gotovo hkrati nosi v sebi nek spomin in napetost pričakovanja, med katerima vzpostavlja most v nasprotju z blodnjo.

Za Junga, Mircea Eliada ali Lévi-Straussa je privilegirano mesto za nastanek simbolov skupni temelj, ki je nastal s človeštvom v odnosu do religije: ta temelj se razlaga že v jezikovnem sistemu in s ključem socializacije, strukturo klana in odnosa med klani ali, kot pri Lacanu, s strukturo želja v odnosu do drugega preko zakonov. Toda Ricoeur utemeljuje simbol v arhaičnosti, kakor je pri Freudu sedimentna zgodovina posameznika v njegovem nezavednem. Vendar to nezavedno, če ji dodamo Jungov pojem kolektivne zavesti, ne izčrpa funkcionalnosti simbola, ki je lahko »odkritje pomena po nekakšnem progresivnem vektorju« in ki zarisuje telos, sposoben usmerjati energije želja v delovanje. Res je, da sta dve dimenziji, ki ju odkrije pri branju psihoanalize, arhe in telos, vedno pomešani: »Vedno drži, da je vsak simbol svetega tudi in istočasno vir nekega infantilnega in arhaičnega simbola.«⁴

Šele od vzpostavitve tega simboličnega reda pri Ricoeurju lahko razumemo pojav govorce: preden je nekaj izraz neke govorce, je simbol temeljna struktura odnosa nekega subjekta do realnosti, je ukoreninjen v najglobljih in najizvirnejših odnosih med življenjem subjekta in življenjem stvarnosti v vsej celovitosti.⁵ Simbol manifestira, da v govorici ni vse konceptualnega reda, da je govorica končno podrejena življenju, in obratno, da

⁴ P. Ricoeur, *De l'Interprétation. Essais sur Freud*, Paris 1965, 521.

⁵ Lahko bi se vrnil h ključnemu izhodišču Derridaja, ko govori o osnovni vzpostavitvi razlike, tukaj gre že za razliko, ki ločuje človekovo teženje po govorici in pisanju. Vendar je za Derridaja to vrzel, ki nikoli ne more biti zapolnjena, za Ricoeurja pa pot, ki odpira možnost ustvarjalne interpretacije. Videli bomo, da govori tudi o sledi, ki je tako domača moderni francoski misli. Vendar ta sled ni pot, ki vodi v neskončno nezmožnost iskanja, temveč je ustvarjalnost, ki odpira možnost, da se prekrivata tako 'najti' kot 'ustvarjati'. S tem prestopamo polje destrukcije in vzpostavljamo novo možnost ustvarjalnosti.

je vse znamenje, da vse ustvarja znamenja živečemu človeku. Govorica [language] odpira možnost 'človekove' manifestacije sveta, oblači in barva stvari, jih organizira, poimenuje, si jih lasti. Govorica razodeva svet. Ricoeur pokaže, da je znamenje vedno že interpretacija; lingvistični simboli so situirani kot podaljšek znakov: so kompleksna znamenja, znamenja, katerih pomen, ki se kaže, prikriva nek globlji pomen. Jezikovni simbol vstopa v kategorijo metafor, kot bomo to videli pozneje, ter se pojavi v gibanju fraze (in ne v zamenjavi pomena samo ene besede); ki povzroči gibanje samega diskurza in je dej, s katerim se vzpostavlja drugačen odnos do stvari. Diskurz iznajde novo stvarnost, pripravi nas do tega, da vidimo drugače. S tem simbol omogoči metafori, da prinese v govorico način, ki je veliko bolj povezan s temeljnimi odnosi v njej.

Simbol uvede v govorico, ki je preveč monotona, urejena, preveč običajna, razcep, gibanje, ki s priprtostjo besed omogoča videnje svetlobe veliko večje kot resnične in nas spravlja z življenjem in predvsem z drugimi v zapletenost razdeljenega sveta. S to odprtostjo za drugačen način življenja vsakdana, s to usmerjenostjo k možnemu svetu, bolj svetlemu in bratskemu, simbol manifestira svobodo osvobodene besede, svobodo od okostenelosti konvencionalne govorice, besede vseh dejanj, besede, obrnjene v prihodnost in ne potlačene s težo svoje preteklosti, svoje dediščine. Ker je simbol mešanica govorice in življenja, je sled: predstavlja to, o čemer govori, vendar v dimenziji odsotnosti. Razbija ekvivalenčne odnose in omejene pomene v znamenjih in odpira realnost svojim skritim dimenzijam, da bi prevzel svojo temeljno vlogo, ki je manifestacija Drugega.⁶

2. Trojnost simbola

Ob osnovnih predpostavkah, ki jih Ricoeur sprejme, ko govori o simbolu in mu poskuša ob uvajanju hermenevtične filozofije določiti mesto, je potrebno omeniti širino polja, v katerem se pojavlja. Ob srečanju s psihoanalizo jih Ricoeur najde v sanjah, ki jih interpretiramo s pomočjo kozmičnega ali poetičnih kulturnih razumevanj. »Ta trojna razsežnost - kozmičnost, sanjskost in poetičnost - simbola je navzoča v vseh avtentičnih simbolih; reflektivni vidik simbolov, kot so omadeževanost, odpad, brezdomstvo, izhod, teža greha itd., razumemo samo v povezavi s to trojno vlogo simbola.«⁷

Tako govorijo simboli svetega s prisposodobami vesolja, kozmosa. Lahko bi zaključili, da je simbol tuj govoric, saj luna, sonce, zvezde nimajo nič skupnega z besedami. Zavedati pa se moramo, da nam simboli omogočajo,

⁶ C. Lavaud, *Symbole (rel.)*, v: n. d., 2514.

⁷ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté, II. Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris 1988, 18.

da mislimo, da govorimo. Simbolična manifestacija stvarstva je vzorec simboličnega pomena besede. Kozmični simboli se vedno bolj umikajo tistim, ki so vezani na človeka samega. Kot je to v primeru omadeževanosti, ki izhaja iz kozmičnega ter se počasi spreminja v simbol krivde in greha. Prehod iz kozmičnega v psihični red lahko opazimo tudi v sanjah. To je drugi nivo pojavljanja simbola, ki je kot nekakšna vez med človeškim totalnim bitjem. Ti simboli so se najbolj zakoreninili v religijah. Še vedno pa ostajata oba nivoja povezana. »Kozmos in Psiha sta dva pola iste izraznosti; izražam se preko izražanja o svetu; raziskujem lastno sakralnost z razvozlavljanjem sakralnosti sveta. Toda ta dvojna izraznost - kozmična in psihična - ima svoje dopolnilo v tretjem nivoju simbola, poetični imaginaciji.«⁸ Poetična imaginacija je veliko bližja glagolu, kar pri Ricoeurju kaže na ustvarjalnost, kakor zgolj posnemanju, ki bi jo lahko primerjali nekakšnemu portretu pri prvih dveh nivojih simbolnega. Postavlja nas na izvir našega bitja kot govorečega. S tem ko nas izraža, nas hkrati ustvarja take, kot nas izraža.⁹

Vse tri oblike pojavljanja simbolnega so v stalni dialektiki. Struktura poetične imaginacije je ravno tako struktura sanj, čeprav črpa iz ostankov naše preteklosti, je preroštvo naše prihodnosti, in tudi struktura simbolov, ki se napajajo ob hirofaniji neba ali vode, rastlin in kamenin, najde svojo dokončno in stvarno obliko v domišljiji. Ta prepletenost subjekta s preteklostjo, ki jo Ricoeur poimenuje arhe, in odprtostjo, ki jo kaže njegovo hotenje, poimenovano telos, je polje ustvarjalne napetosti. Simbol poskuša združiti to nezdružljivo in razložiti nerazložljivo.

3. Odnos simbola do drugih znamenj

Simbol je najprej znamenje. To so izrazi, ki posredujejo pomen preko besed, preko kozmičnih elementov in stvari, preko zgodb. Tudi sanje so znamenje le, če jih pripovedujemo. Med znamenja lahko prištejemo tudi tiste iz poetične imaginacije. Vendar reči, da je simbol enako znamenje kot katero koli, bi pomenilo začrtati preveč širok krog. Znamenja so različna. Če vzamemo primer madeža, kot ga najde Ricoeur v mitologijah različnih kultur, ko poskušajo razložiti občutek krivde, vidimo, da ima lahko dobesedni pomen ali pa prenesenega. V prvem, ki izvira iz vsakdanjega življenja in izkušnje ter je preverljiv, vemo, kaj pomeni. Pomen je jasen, razumevanje pregledno: nekaj čistega je postalo umazano. Ko ta pomen prenesemo na področje etike, ko iz kozmične zunanje sfere, preide v duševno področje, ta pomen ni več jasen. V znamenjih, ki so simboli, ne gre za dobesedni, tem-

⁸ P. Ricoeur, *n. d.*, 20.

⁹ Prim. S. Meitinger, *entre »intrigue« et »métaphore«: la poétique de P. Ricoeur devant la spécificité du poème*, v: *Paul Ricoeur Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Edition cu Cerf, Paris 1992, 281-296.

več za preneseni pomen. Simboli so v razumevanju neprosojni, ta neprosojnost pa ustvarja neizčrpnost pomenov.

To igro pomenov si bomo pogledali od bližje. Zdi se, da velja med dobesednim in prenesenim pomenom nekakšna analogija. Kakor je A do B, tako je C do D. Vendar v simbolu ne morem opredmetiti vezi, ki veže prvi pomen z drugim. Simbolični pomen je ustvarjen v dobesednem in z dobesednim pomenom, ki s svojim analognim delovanjem vzpostavi samo analogijo.¹⁰ Tako je simbol gibanje od prvotnega pomena k latentnemu, ki ga vsebuje sam odnos analogije. »V tem smislu lahko rečemo, da je simbol radodaren; radodaren je, ker je prva intencionalnost, ki daje analogno drugoten pomen.«¹¹

Vendar moramo tu takoj poudariti, da pri simbolu ne gre zgolj za analogijo, ki ostaja merljiva in primerljiva. Simbol vedno ustvarja, to Ricoeur posebej poudari v trditvi, da gre pri tem še manj za neko alegorijo. Razlika med alegorijo in simbolom izhaja ravno iz same opredelitve analogije. V alegoriji je dobesedni pomen slučajen, medtem ko je preneseni pomen dovolj ločen, da bi bil neposredno dosegljiv. Med obema pomenoma je možnost prevoda. Ko pa enkrat ta prevod opravimo, postane alegorija skoraj neuporabna. V zgodovini je bila alegorija veliko bolj hermenevtika določenega znamenja ali simbola kot pa njena kreacija. Bilo bi torej bolje govoriti o alegorični interpretaciji kakor pa o sami alegoriji. Razlika je torej očitna, če je namreč alegorijo mogoče prevesti, tega pri simbolu ne moremo. Simbol se nam bliža samo z neprosojno prosojnostjo [la transparence opaque], ki vedno zastavlja novo uganko.

Potrebno je tudi povedati, da ne moremo simbolike v Ricoeurjevem smislu enačiti s simboliko v logiki. Za simbolično logiko je bistvena formalnost, kjer znaki, ki jih uporablja, veljajo za vse, kar potrebuje. Ti znaki so celo nadomeščeni s črkami, s posebnimi znaki, ki nimajo več potrebe po biti povedani; tako vedno bolj postajajo elementi računanja, logičnih operacij. »Jasno je torej, da je simbol, o katerem hočemo razpravljati, čisto nasprotje tega: ne samo da pripada mišljenju, ki je vezano na njegovo vsebino, torej ne formalizirano, ampak je intimna povezava njegove prve intence na drugotno intenco in nesposobnost, da bi simbol ustvaril svoj pomen drugače, kakor le z v bistvu vezano govorico, vezano na svojo vsebino in, preko svoje prvotne vsebine, na drugotno; v tem smislu je to popolni obrat absolutnega formalizma.«¹² Simbol v tem smislu vedno pomeni na čem, na nekem svetu, čeprav se v sami strukturi pomenjenja, ki predpostavlja neko oddaljitvev, lahko izprazni in preide v simbolično logiko. Ravno ta struktura sama,

¹⁰ Prim. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, 235 sl.

¹¹ P. Ricoeur, *n. d.*, 22 sl.

¹² P. Ricoeur, *n. d.*, 24.

ta sposobnost izpraznjenja pa zopet postavlja uganko.

Končno je treba ločiti mit od simbola. Včasih se dozdeva, da je simbol način, kako pristopiti k mitu na nealegoričen način. Tako bi bili alegorična in simbolična interpretacija dva vidika hermenevtičnega pristopa k mitu. »Simbol je zame veliko bolj radikalen kot mit. Mit imam za neke vrste simbol, za simbol, razvit v pripoved, izražen v nekem času in nekem prostoru, ki ga ne moremo primerjati z zgodovinskim in zemljepisnim kritičnih znanosti.«¹³ Tako je simbol izgona izražen v mitu izgona Adama in Eve iz raja. Očitno je, da je simbol pred mitom. Gre torej za simbol, izražen v načinu, ki ga uvaja izraz »illo tempore«.¹⁴

4. Mesto in opredelitev simbola

Ricoeur vidi svoje krščanstvo predvsem v potopljenosti v veliko množico simbolov, katerih ni sam izvor. S simbolom se je srečal ob preučevanju psihoanalize in človeške krivde, saj je tu našel govorico, ki nam v mnogočem nakazuje stanje človeka pred padcem, o njegovi nedolžnosti, hkrati pa tudi o zadolženosti, ki nastane z njegovim padcem. Zato se lahko prek simbolov vračamo k človekovemu izviru, toda zaradi njegove bivanjske razklanosti in nezmožnosti spoznati vso resnico ta vrnitev ni nikoli dokončna.

Krivda, ki jo je Ricoeur najprej preučeval, je zapisana v simbolični govorici. Miti človekove grešnosti, omejenosti, zmotljivosti, ki so povezani s samim nastankom vsega, interpretirajo v veliki meri to izvorno krivdo. Vendar ni ostal zgolj pri krivdi, ampak je svoje pojmovanje simbola razširil na celotno človekovo bivanje. »Simbol daje misliti, je stavek, ki mi pove dvoje. Simbol daje; nisem jaz tisti, ki daje pomen, pomen daje simbol. Toda kar daje, je za misliti, daje misliti o čem. Stavek o simbolu torej nagovarja, da je že vse enigmatično rečeno in vendar je treba vedno vse začeti in ponovno začeti v razsežnosti mišljenja.«¹⁵ Tako stopa Ricoeur v svet simbolnega, ki je osnova Freudove psihoanalize in njegovega pojma nezavednega. Vendar Ricoeur vsega skupaj noče zreducirati na freudovsko pojmovanje in omejevanje simbola; v nezavedno porinjene frustracije s področja spolnosti. Ko najprej utemelji dvojni pomen simbola, kajti znak, ki ga uporabi simbol, hoče povedati nekaj drugega kot zgolj sam dobesedni pomen, zatrdi, da »ta problem dvojnega pomena ni lasten psihoanalizi: fenomenologija religije ga tudi pozna; veliki kozmični simboli zemlje, neba, vode, življenja, dreves, kamenja in te tuje pripovedi o izviru in koncu stvari, ki so miti, so tudi njihov vsakdanji kruh. Torej v okviru, kjer je fenomenologija in ne psihoanaliza, miti, obredja, verovanja, ki jih preučuje, niso zgodbe,

¹³ P. Ricoeur, *n. d.*, 25.

¹⁴ Prim. G. Lardreau, *n. d.*, 2512.

¹⁵ P. Ricoeur, *Le symbole donne à penser*, v: *Esprit* 27 (1959), 61.

temveč človekov način, kako se postaviti v razmerje s temeljno resničnostjo, pa naj si bo katero koli. Problem fenomenologije religije ni najprej pretvarjanje želja (kot v psihoanalizi) v dvojni pomen; ne pozna simbola predvsem kot izkrivljenosti govornice; zanjo je manifestacija drugih stvari, ki se pojavijo v občutkih - v predstavah, gestah, v čustvih - izražanje temelja, o katerem lahko tudi rečemo, da se kaže in skriva.«¹⁶

Očitna je torej odprtost simbola, ki se daje v naše mišljenje, ter njegova dialoškost, ki hkrati odkriva in zakriva. Ricoeur tudi ugotavlja, da simbol najdemo, ga ne ustvarimo, in se nam daje v razumevanje. Da verujemo sporočilu kakega simbola, ga moramo razumeti, in da ga razumemo, moramo vanj verovati. Vsakemu razumevanju je vnaprej dano predhodno razumevanje določenega simbola, določen sistematičen svet simbolov, ki nam je dosegljiv le prek hermenevtike, saj ne morem verovati, ne da bi hkrati interpretiral. To je moderni način verovanja v simbole, ko je izraz [expression] naše današnje bede hkrati zdravilo te bede.¹⁷

Hermenevtični postopek pa se ne more nasloniti zgolj na obravnavanje simbola, ki ga uporablja psihoanaliza. Tudi pretirano poudarjanje vere za razumevanje ni ustrezno, saj bi tako zanikali skupni in splošni pristop k simboliki. Zato se poskuša Ricoeur lotiti religioznih in drugih simbolov s pomočjo lingvistike in teorij zgodovinske hermenevtike, saj se ti pojavljajo v govorici. Vsa njegova filozofska hermenevtika gre po poti od strukturalne metode do resnice [Warheit und Methode], ki doseže višek izraznosti v metaforični govorici. Ta v svoji večpomenskosti in neizčrpnosti spominja na simbol, kot bomo videli pozneje. Tako se je z govorico človeškega vsakdana približal simbolu, ki mu ni sam izvor in si ga sam ne bi mogel izmisliti. Za razumevanje simbola je potrebna vera, a je hkrati zapisan globoko v človeku, njegovi govorici, v napetosti pomena vsega, kar je in kar poskuša prinašati. Dejansko pa so vsi simboli religioznega izvora, če smemo uporabiti opredelitev iz posledic, ker imajo neko pozitivno - zdravilno - vlogo in hermenevtično približevanje simbolu je hkrati tudi vstop v religiozno področje.¹⁸

Po do sedaj prehojeni poti, ki je najprej utemeljila orodje za hermenevtični pristop k simbolu in zarisala polje njegovega pojavljanja, lahko dokončno opredelimo simbol z besedami samega Ricoeurja. Ta v delu *Konflikt interpretacij* s podnaslovom, *Esej o hermenevtiki* pravi: »Tako dajem besedi simbol ožji pomen kakor avtorji, ki, kakor Cassirer, imenujejo simbolično vsako pojmovanje realnosti s pomočjo znakov, od izkustva, mitov, umetnosti pa vse do znanosti; in v širšem pomenu kakor avtorji, ki s pomočjo latinske

¹⁶ P. Ricoeur, *De l'interprétation*, 17.

¹⁷ Prim. P. Ricoeur, *Le symbole donne à penser*, 70-72.

¹⁸ Prim. P. Ricoeur, *Hermeneutik und Psychoanalyse*, Kösel-Verlag, München 1974, 196-199.

retorike ali neoplatonske tradicije reducirajo simbol na analogijo. Ime simbol dam vsem pomenskim strukturam, kjer se neposredni, prvotni, dobesedni pomen določi preko razširitve v posredni, drugotni, figurativni pomen, ki pa se ga ne da razumeti drugače kakor le s pomočjo prvega.«¹⁹

V tej definiciji lahko razumemo povzetek vsega dosedanjega približevanja simbolu. Simbol povzame v svoji metodološki opredelitvi med formalno in retorično simboliko karakter ter srečo, ki sta mu v prvih analizah hotenja predpostavljala dano kot nujno in hoteno kot obzorje hrepenenja, arheologijo in teleologijo, ki ju naveže na analizo, ki se navezuje na spomin subjekta in njegovo teženje. Simbol ostaja v Ricoeurjevi hermenevtiki vedno navezan na svoj izvor, na prvotni, dobesedni pomen, ter hkrati teži k drugotnemu, ki nastaja na osnovi prvega. Vedno gre za najdenost, ne ustvarjam sam tega simbola, temveč ga sprejemem. V tem sprejemanju pa imam možnost razumevanja, ko preko razumevanja simbola lahko razumem sam sebe. V množitvi raznih formalnih logik, ki jih danes lahko zasledimo na vsakem koraku, lahko vidimo to potrebo po razumevanju preko simbolov in simbolnega. V vsem tem pa se skriva zaupanje v govorico, to je vera, da je govorica simbolov manj človekova govorica kakor govorica za človeka. Da so končno ljudje rojeni v naročju govornice, v središču luči logosa, ki razsvetljuje vsakega ob prihodu na svet.²⁰

Simbol, ki da misliti posamezniku, tega tudi privede k razumevanju lastnega bivanja. Del naloge vsakega simbola je po Ricoeurjevem mnenju tudi v tem, da ga človek razume kot samega sebe. »Vsi simboli so končno nekakšna hirofanija, manifestacija povezave človeka s svetim.«²¹ Razumeti ni več zgolj eden od načinov spoznavanja, temveč eden od načinov bivanja, način bitja, ki biva v razumevanju, spoznavanju. To je končno nekakšen kazalec mesta, ki ga zavzema človek v srcu biti, v kateri se giblje, biva in uresničuje svoja hotenja. O vsem tem nam govori simbol. Naloga filozofije, ki jo usmerja simbol, je prelomiti začaranost z zavestjo samega sebe.

»Simbol da misliti, da je Cogito v središču biti in ne obratno. Tako bitje, ki samo sebe postavlja v pojmu Cogita, mora znova odkriti, da dejanje, s katerim se iztrga totaliteti, ne sme prenehati z deleženjem bitja, ki je navorjeno z vsakim simbolom.«²² Z odprtostjo simbol omogoča posamezniku, da se v določenem svetu dela, svetu simbolnega, razumeva, končno spoznava samega sebe in da je sposoben pristopiti tudi k drugim. Hkrati zakritost simbola onemogoča dokončno spoznanje, dokončno posedovanje samega sebe. Ta želja po totaliteti, po resnici ni nikoli dosežena v vsej razsežnosti, ki bi si jo posameznik v hotenju po biti zaželel. Vedno ostaja

¹⁹ P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, 16.

²⁰ Prim. P. Ricoeur, *De l'interprétation*, 38-40.

²¹ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté, II*, 331.

²² P. Ricoeur, *n. d.*, 332.

arhaičnost, ki se mi odkriva, in hkrati teleološkost, sreča, ki me vodi naprej. V tej razpetosti zavesti, da je v enakem položaju tudi moj bližnji, drugi, ki ga nikoli ne morem razumeti v polnosti, ker on tudi sam sebe ne more dokončno razumeti, ostaja vedno možnost odprtosti, tako za novo spoznanje in s tem nove kvalitete lastnega bivanja kot tudi za nove odnose, nova spoznanja o drugem. »Ne živimo nič drugega kot to, kar si zamišljamo; in metafizična domišljija obstaja v simbolih; celo življenje je simbol, predstava, preden ga doživimo in živimo. In simbol življenja se ne ohranja kot simbol drugače kakor le v komunikaciji s celoto simbolov.«²³ Če bi pozabili na to komunikacijo, na hermenevtičnost celotnega približevanja pomenu, bi iz simbola napravili idol, ki zabriše simbolno vez med karakterjem in srečo ter vzame predmet svojega hotenja za vse, za absolutno.²⁴

Ravno ta nevarnost, ki se je ponujala s premočnim pojmom simbola, je Ricoeurja vodila k uvedbi ožjega pojma metafore. V simbolu je vedno bolj odkrival ontološkost Heideggerja, ki je zgubljala posluš za stvarnost. To stvarnost bo poskušal povezati s temeljno bitjo v navezavi Gadamerjeve dileme med resnico in metodo. Metoda, ki ve, kje začne in s čim ima opravka, lahko po njegovem edino pripelje do objektivne filozofske hermenevtike, kjer bo več razlagati hkrati pomenilo tudi bolje razumeti. Ricoeur zato simbol omeji v preverljivo in objektivno obdelano polje metafore. Najprej je njegova pot vodila v konfliktnost interpretacije, ki se kljub jasnim metodam in ciljem ne more dokopati do čistega in dokončno sprejemljivega razumevanja. Tu se je pokazala potreba po 'strokovnejši' obdelavi problema, ki ga je srečal že ob pojmu simbola. Vendar ga je ta s preveliko odmaknjenostjo od vsakdanjega življenja zastiral in ni omogočal vrnitve k izhodišču, postavljenemu na začetku, ki naj bi vodilo do nekakšne poetike hotenja. Zato se je preko teksta, še prej pa govornice, ki omogoča veliko bolj metodološki pristop, kjer se bo omejenosti izognil že vnaprej, kot je to bilo pri pojmu simbola, omejil na sam gradbeni element, besedo – metaforo.

5. Dokončna pot do metafore

Ko se je Ricoeur ukvarjal z vprašanjem zla, je simbol, v katerem je poskušal najti neko razumevanje smisla trpljenja, našel zapisan v mitski pripovedi. Še bolj ga je usmerjalo v samo pripoved dejstvo zapisa in poudarka, ki mu ga dajejo verstva ter jih poimenujemo s pojmom verstva besede. Pomen, ki ga nosijo simboli, pa naj bo biblični ali v drugih zapisih, se ne pojavi sam od sebe, ampak kot pripovedovani dogodek. Tako je končno lahko pomen,

²³ P. Ricoeur, *n. d.*, 260.

²⁴ Prim. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté, II*, 147.

ki ga prinaša simbol človeškega padca, Adamov mit, prevedel preko pripovedi v razumevanje slehernikove pokvarjenosti in zlobe.²⁵

Do podobnega je prišel tudi pri obdelavi t.i. redukcioniistične interpretacije, ki jo uporablja psihoanaliza. Simbol naših sanj ali kakega drugega materiala psihoanalitične obravnave, ki prinaša določen smisel, najde svoj pomen šele v pripovedi. Še bolj ga je pri tem vodil sam pojem redukcionalizma, ki ga je našel pri Freudu. Šele grobi simbol, ki ga posreduje nezavedno ter se znebi svoje nedorečenosti in vstopi v sam dogodek nekega življenja, lahko privede do razpleta, t. i. uspešne analize. Vse to ga je usmerjalo od golega zanimanja za simbolno na širše in konkretnije področje. Tako se je vedno bolj usmerjal v raziskovanje pripovedi. Simbol se mu je vedno bolj kazal premalo povezan s konkretno stvarnostjo posameznega človeka in premalo jasen v operaciji prehoda iz smisla v pomen, kar je osnovni princip njegove hermenevtike. Šele tam, kjer določen smisel [sens] preide v pomen [signification], se vzpostavi ustvarjalnost razlaganja in razumevanja. Določen stavek ali beseda ima nek smisel sama na sebi, pomen dobi šele takrat, ko to razumem in poskušam vključiti v svoje življenje. Ravno vprašanje smisla simbola, ki ga je težje objektivizirati, mu je pomagalo priti k širši uporabi pripovedi in njenih figur.

Potrebi po pozornosti do konkretne stvarnosti, v kateri šele subjekt najde pravo resonanco simbolnega, se je pridružilo tudi vedno večje zanimanje filozofije sploh za vsak znak kot tak. Strukturalizem, ki je našel svoje korenine v Saussurjevi lingvistiki, je vedno bolj spodrival samoumevnost poti do simbola, kot smo ga predstavili zgoraj, in je Ricoeurja vodil pri razumevanju mitov in usmerjal njihovo interpretacijo. Zato se je postavljala vedno večja zahteva po splošnem spraševanju o vsakem znaku, ne samo simbolu. Ricoeur se je soočil tudi s strukturalizmom in je z njim obogatil svoj metodološki aparat, čeprav ni sprejel njegove filozofije. »Ricoeur, soočen s tem izzivom humanističnih znanosti, ne prevzame niti drže zavračanja niti nekritičnega stališča v svoj program.«²⁶ Sprejme in ceni pa metodo, ki počasi kaže na preozko polje hermenevtike, če je v njej zgolj simbol. »Seveda boste opazili, da je bila moja hermenevtika v šestdesetih letih osredotočena na simbol, medtem ko je bil simbol definiran s semantično strukturo dvojne-

²⁵ Prim. P. Ricoeur, *Réflexion faite*, Editions Esprit, Paris 1995, 31.

²⁶ F. Dosse, *Paul Ricoeur Les sens d'une vie*, La Découverte, Paris 1997, 344. Dosse posveti razmerju Ricoeurja s strukturalizmom, ki je bil takrat s pričo popularnosti izredno živo in napeto, celo poglavje, *La confrontation avec le structuralisme*. Navaja tudi besede Lévinasa, ki še leta 1992 očita strukturalizmu prenapetost v njegovem sklicevanju na znanstvenost: »Kako lahko primerjamo znanstveni intelekt Einsteina s tem iz *Pensée sauvage?* [...] Gotovo to ni strukturalizem, ki bi me lahko skušal. Vem, da je imel izreden vpliv [...] so duhovi izredno imenitni, najboljši našega časa – Ricoeurjev - ki so vzeli to zelo zares.« Ta intervju je izšel v: F. Poirié, *Emmanuel Lévinas*, La Manufacture, Besançon 1992, 121.

ga pomena. Širši pristop strukturalistične analize je zahteval 'objektiven' postopek vseh znakovnih sistemov preko zgolj same specifikke simbola. To je pripeljalo hkrati k ponovni definiciji nalog hermenevtike in kompleksnejši predelavi moje refleksivne filozofije.«²⁷ V tej zgoraj omenjeni poti zopet zasledimo rdečo nit, ki ga je vseskozi vodila, to je refleksivna filozofija in hermenevtika. Ti dve sta tudi odločilno vplivali, da je kljub osebnemu prijateljstvu, ki ga je sklenil z Eliadejem, ko je predaval celo na isti univerzi kot on, poskušal razširiti začetno pot hermenevtike, postavljene na interpretaciji mita. »Živa metafora je končno v kritični distanci s *Simboliko zla* in Eliadejem, v tem smislu, da se sprašujem, ali ne obstaja neka struktura govornice, ki bi jo bilo bolje študirati, bolje poznati kot simbol, ki je prazen pojem, uporaben za vse, od kemičnega simbola do simbolov neke monarhije. Nasprotno s pomočjo retorične tradicije vemo boljše, kako deluje metafora. Spraševal sem se, ali ne morem preleti v nekakšen retorični bazen vse razpršene problematike simbola, da ga močno semantiziram. Dejansko mora biti nekakšna semantična teorija simbola.«²⁸ Čeprav ga je vodila želja, ki je izvirala tako iz teženja strukturalizma kot njegovega lastnega po dosledni opredelitvi, ne smemo pozabiti, da opredelitvi simbola manjkata dva ključna poudarka, ki sta značilna za njegovo filozofijo. To je izguba jasnega subjekta in potreba po dogodku, ki jo sreča ob študiju semantičnega pojma diskurza pri Benvenistu.

Ta želja ga je vodila v prvi vrsti v spoprijem s strukturalistično tezo, da je vsa govorica zgolj sistem znakov brez vsakršne subjektivne poteze. Strukturalizem, ki je gradil na Saussurjevi tezi, da v sistemu znakov ni drugega kot zgolj razlike, ki so pogojene s samim sistemom, se mu je zdel pomajkljiv ravno v sami opredelitvi znaka. Ta naj bi bil nosilec smisla, kakor je bilo po eni strani tudi s simbolom. »To, kar se mi je s tem zdelo izgubljeno iz uvida, je tisto, kar je Emile Benveniste v nasprotju s tem dobro prepoznal, dejstvo, da enota smisla neke žive govornice ni leksikalni znak, temveč stavek, ki ga je poimenoval instanca diskurza.«²⁹ Diskurz, ki ga Ricoeur prevzame po Benvenisteju, uvaja dve stvari; kontekst in subjekt. Kontekst razume kot prostor, kjer se znak kot tak, v govorici je to beseda, javlja. Priznati moramo, da je ravno hermenevtični pristop, ki ga je uvajal ob raziskovanju simbolike zla, pripeljal do nujnosti zgodovinskega konteksta, v katerem je ta spregovoril z vso semantično širino, vendar se je ravno v okviru diskurza pokazal preveč iztrgan iz zgodovinskosti in premalo vezan na osebo. Subjekt je temelj, na katerem gradi svojo refleksivno filozofijo. »Taka je moja filozofska delovna hipoteza: imenujem jo konkretna refleksija, hočem reči

²⁷ P. Ricoeur, *Réflexion faite*, 34.

²⁸ P. Ricoeur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Calmann-Lévy, Paris 1955, 126 sl.

²⁹ P. Ricoeur, *Réflexion faite*, 38 sl.

Cogito, posredovan preko celotnega univerzuma znakov.«³⁰ Tako lažje razumemo, zakaj ga je pot, ki je vodila preko metafore in teksta, pripeljala k postavitvi etike na osnovi zavedanja samega sebe, ki se pokaže v dialoškem hermenevtičnem procesu med mano in drugim. Delo *Sam kot drugi* je zgolj nadaljevanje začete poti, ki je širino simbolnega pristopa omejila in usmerila pozornost k subjektu ravno v postavitvi metafore in vstopa v zaplet, ki ga prinaša pripoved. Ob tem moramo priznati, da vse ukvarjanje z analitično filozofijo išče svoj cilj in smisel v etični ter politični misli. Lahko omenimo, da potreba po poimenovanju Boga nujno vključuje dejanje odločitve, osebni dogodek, ki presega zgolj epistemološki pristop.

Novi vidik, ki ga uvaja diskurz, je dogodek. Znak kot tak ne spregovori, tudi simbol ostaja nem, če ne prebudi dogodka interpretacije. V tem dogodku je nujen subjekt, ki je ob primeru simbola zgolj pasivni sprejemnik, tako pa nastopa kot nosilec dogodka, kot smo videli že zgoraj. Hkrati se pokaže potreba po odprtju drugi osebi. Diskurz je namreč vedno dogodek, ko nekomu hočemo nekaj sporočiti. S tem se pojavi dialoško polje, ki ga v prejšnjem ukvarjanju s simbolom nismo našli. Temu - tako dogodku, osebi kot nosilcu in namembniku kot cilju ter s tem dialoškosti - je veliko bližje tekst kot le simbol, v njem pa povzema ontološke značilnosti simbola ravno metafora. Dodati moramo le: »Napačno bi bilo reči, da smo tako izločili simbol; raje bi rekel, da je nehal biti nekakšna uganka, nekakšna fascinantna realnost in na mejah mistificiranja, ko nas vabi k dvojni razlagi: najprej je tako postavljen v odnos z mnogokratnim smislom, ki je vprašanje leksema, torej jezika, in v tem oziru simbolika nima nič posebno opaznega, saj imajo vse besede vsakdanje govornice več pomenov; Bachelardjev ogenj ni nič bolj nevsakdanji kot katera koli beseda iz našega besednjaka; tako se je razcvetela utvara, da naj bi bil simbol uganka na ravni besede; nasprotno, možnost simbolizma je zakoreninjena v skupni vlogi vseh besed, v univerzalni vlogi govornice, v spoznanju zmožnosti leksemov, da razvijejo raznolike kontekstualnosti.«³¹

³⁰ P. Ricoeur, *Le conflit des interpretations*, 260. Že sam naslov poglavja da slutiti, da gre za jasno opredelitev osišča, kjer se bo vrtelo njegovo hermenevtično polje: »*La question du sujet: le défi de la sémiologie*« (Vprašanje subjekta: izziv semiologiji). Celotna razprava poskuša postaviti s pomočjo psihoanalize osebek, ki bo sposoben nositi zahtevano po hermenevtični ontologiji. Tako trdi, da je kratka pot intuicije samega sebe po samem sebi zaprta. Prilastitev želje po bivanju zgolj s samozavestjo je nemogoča, samo dolga pot preko interpretacije znakov, preko katerih se javlja in razume, je odprta.

³¹ P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, 78. Kot je postavitve subjekta potekala preko redukcionistične psihoanalitične hermenevtike, kot smo videli v prejšnji opombi, sedaj poskuša preko lingvistike ohraniti odprtost smisla, ki ga prinaša simbol. Tako naslov *Le problème du double-sens* (Problem dvojnega smisla) razkriva željo po ohranitvi semantične inovacije simbola in njegove konkretizacije, če smemo reči ozemljitvi, s poglobitvijo raziskovanja vsakdanje govornice. V isti razpravi trdi, da simbolno kot tako deluje pri izvrih govornice. To željo po konkretnosti izrazi tudi v prepričanju, »da

Vloga, ki jo je imel simbol, je tako prevzeta v polje vsakdanje govornice, ki poteka vedno preko diskurza. Ta ima ključno vlogo, kot smo že omenili, v celotni njegovi hermenevtiki. Zato je semantično inovacijo simbola ohranil ter ga, če smemo tako reči, poskušal ozemljiti. Najprej je to storil preko metafore in nato preko pripovedi. Obakrat je ohranila pridobitev analize diskurza. Zato je prav, da omenimo vrnitev k diskurzu in ponovno odločitev zanj, ki jo razvije v delu *Od teksta k dejanju*,³² kjer je tudi povzetek odločitve za metaforo in s tem za opustitev simbola kot nosilca hermenevtične filozofije.

Najprej je diskurz realiziran v nekem času, ko je sama govornica in s tem tudi simbolno kot tako tuje vsakemu času. Drugič govornici ne ustreza noben subjekt, diskurz pa nas usmerja na govornca. V govornici in simbolnem kot takem se ne sprašujemo, 'kdo govori'. Tretjič moramo priznati, da se znak kot element govornice nanaša zgolj na drug znak v istem sistemu. Medtem ko se diskurz vedno nanaša na predmet svojega govora, na nek svet, ki ga opisuje, izraža, predstavlja. Šele tu je simbolna vloga govornice udejanjena. In zadnjič lahko ugotovimo, da je govornica ali simbolno zgolj pogoj za komunikacijo, zanjo daje zgolj kod. Šele v diskurzu pride do izmenjave sporočil. Tako ima le diskurz poleg nekega sveta tudi drugega, sogovornika, na katerega se obrača.

Vse štiri poteze, ki smo jih našli in ki usmerjajo Ricoeurjevo odločitev za metaforo, vodijo do pojma dogodka. Ta mu je temelj za ohranitev človekove zmožnosti ustvarjalnosti kot take. Slediti razvoju, ki bo sedaj veliko bolj omejen in usmerjen, s tem pa hkrati stvaren, nam bo omogočilo preiti iz pojma metaforičnosti v pojem same ustvarjalnosti.³³

6. Kaj je metafora?

Prostor, kjer vstopa metafora v tekst oziroma literarno delo, je za Ricoeurja zopet diskurz. Medtem ko je tekst istoveten z največjo obsežnostjo, metaforo lahko identificiramo z najmanjšim obsegom, to je z bese-

če je kakšna uganka v simbolnem, obstaja popolnoma na področju manifestacije, kjer ekvivociteta biti prihaja do izrekanja v samem diskurzu« (*n. d.*, 79).

³² Prim. P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, Seuil, Paris 1995, 206-213. Naslov poglavja kaže že na večjo pozornost, ki jo daje kontekstualnosti, ki jo bo poglobljeno razvil šele v delu *Živa metafora: Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte* (Model teksta, smiselno pojmovano dejanje kot tekst). Tako že nastopi poudarek na dejanju, ki smo ga srečali ob Ricoeurjevi hermenevtiki, ko gre za vzpostavitev novega dogodka ob branju.

³³ Prim. P. Ricoeur, *Réflexion faite*, 44 sl.: »Ta koncept je našel svojo središčnost v pojavu semantične inovacije, drugače rečeno, v ustvarjanju novega smisla preko govornice. S tem ozirom je semantična inovacija gotovo postavila čudovit primer ustvarjanja, ki pa je vodeno, urejeno.«

do. Pri metaforični uporabi besede pride do spremembe njenega pomena.³⁴ Klasična teorija je gradila metaforo zgolj na besedi, vendar jo moramo razširiti na diskurz, ki je nosilec tako dogodka kot pomena. Kako lahko to naredimo, saj je nosilec metafore krajši, kot je fraza, ki je osnovni element diskurza?

Vrniti se moramo k osnovni definiciji, ki je izhodišče vseh poznejših pojmovanj metafore in ga Ricoeur uvede na začetku razpravljanja o tem. Gre za Aristotelovo definicijo v *Poetiki*. »Prispodoba je prenos pomena na neko drugo besedo, in sicer ali od splošnega na neko vrsto ali od neke vrste na splošno ali od ene vrste na drugo vrsto ali po analogiji.«³⁵ Nas ne zanimajo figure metafore (sinekdoha, metonimija, analogija), saj same kot take ne prinašajo novega pomena. Veliko bolj nas zanima sam proces prenosa, najprej pa seveda element, ki izvršuje ta prenos. Kakor v *Retoriki* tako tudi v *Poetiki* nastopa metafora po Aristotelovem mnenju na ravni besede. Omejitev na besedo je vodila tudi v nadaljnje pojmovanje, da je zgolj olepševanje³⁶ določenega teksta, še bolj govora, saj se je 'prispodoba' (tu bolj ustrezen izraz, kot je to metafora) vezala veliko bolj na retoriko kot na samo umetnost ali filozofijo. »V zgodovini retorike so metaforo obravnavali kot nekakšno vrsto posrečenega posebnega mojstrstva z besedami, kot priložnost za uporabo postranskih lastnosti njihove mnogostranosti, kot nekaj, kar je le včasih primerno, vendar pa zahteva neobičajno veščino in previdnost. Skratka, metafora je dražest, ali okras, ali dodatna moč jezika, ne pa njegova bistvena oblika.«³⁷ Za Ricoeurja je izhodišče tega zdrsa do zgolj okrasa nekega govora, ki ga je metafora storila v svojem zgodovinskem procesu, posledica njene postavitve na zgolj besedo.

To postavitve lahko iščemo tako v Aristotelovi definiciji kot poznejši uporabi. V filozofiji je prevladala težnja po jasnosti, ko je v retoriki obve-

³⁴ Prim. A. Grabner-Haider in J. Krašovec, *Biblični leksikon*, Mohorjeva družba, Celje 1984, 442. »Metafora (gr. = prenos) je slikovit način govora, ko beseda ni uporabljena v resničnem pomenu kot v običajnem govoru, ampak v nenavadnem pomenu.«

³⁵ Aristoteles, *Poetika*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1982, 77. Gre za prevod z izrazom prispodoba, ki zožuje pomen metafore, saj sama definicija, ki jo Aristoteles daje, kaže na prenos, ki je v sami grški besedi. Prenos kot tak pa presega zgolj prispodobo, ki je ožjega pomena kot metafora. Zato bomo uporabljali v skladu s teorijo metafore, kot jo prevzame tudi Ricoeur, kar izpeljanko iz grškega izvornika in ne Gantarjevega prevoda.

³⁶ Prim. Aristoteles, *n. d.*, 80 sl. K temu pojmovanju je v veliki meri pripomogla sama postavitve v *Poetiki*: »Treba je torej vse te stvari na primeren način kombinirati. Glose, prispodobne, ukrasne besede in podobno odvezajo izražanju videz vsakdanosti in vulgarosti, navadne besede pa mu dajo potrebno jasnost. K temu, da je izražanje jasno, obenem pa ne vsakdanje, lahko največ prispevajo podaljšane, skrajšane in spremenjene besede: kolikor se namreč te besede razlikujejo od navadnih in preraščajo vsakdanji govor, dajejo dikciji neobičajen ton; kolikor pa imajo vendar še precej skupnega z vsakdanjim govorom, ji dajejo jasnost.« (*n. d.*, 80)

³⁷ I. A. Richards, *Metafora, v: Kaj je metafora?*, Krtina, Ljubljana 1998, 44.

ljala potreba po olepševanju. »Odlika pesniške dikcije je, da je jasna, obnem pa ne vulgarna. Najbolj jasno je seveda izražanje s pomočjo samih navadnih besed; toda tako izražanje je vulgarno«³⁸ je dediščina, ki je vodila nadaljnje ustvarjalno delo umetnikov. To je tudi izhodišče Derridajeve razprave, ki poskuša podobno kot Ricoeur filozofsko obravnavati samo metaforo. V svoji razpravi *Bela mitologija*³⁹ poskuša pokazati, da je vsa filozofija samo pozabljena metaforika, ki verjame, da je mogoče, kar je predvideval Aristotel, z natančno in strokovno terminologijo izreči gotove trditve. Njegov dekonstruktivizem seveda ne išče same definicije metafore, ampak poskuša ostati v tirnicah, postavljenih v zgodovini. »Metafora torej nosi lastno smrt sama v sebi. In ta smrt je brez dvoma tudi smrt filozofije.«⁴⁰ Zaključek Derridajevega raziskovanja o metafori je šel pri Ricoeurju po drugačni poti. Če je za prvega metafora zgolj pregrinjalo logičnosti, ki poskuša prekriti mitičnost filozofije, je za drugega ravno to izhodišče, ki poskuša prinesiti nov smisel. Ob različnem pojmovanju je nastala tudi napeta diskusija, kjer je Ricoeur zavrnil trditve iz *Bele mitologije*: »Vi ste ostali v semilogiji in nikoli v semantiki, hočem reči v semilogiji, kjer se sprašujete, kateri so pogoji za znak; torej, ker niso zadostni v redu fonemov, jih je treba iskati v redu, kot je to sled, razlika, uprostorjenje itd.«⁴¹

S tem očitkom lahko že jasno sklepamo na nadaljnjo pot, ki jo v svoji raziskavi ubere. Če je očitek, da ostaja bela mitologija preveč vpeta v znak, to pomeni, da je preveč zadržana v osnovno definicijo, ki izhaja iz retorike. Beseda kot nosilec metafore je tista, ki pripelje do 'roba'. Na tem 'robu' gre res za okrasek, ki pa kljub temu prinaša nov smisel. Tudi v klasični definiciji je metafora prinašala nov smisel. Že v osnovni definiciji smo videli, da gre za prenos pomena, s tem pa nov smisel, ki ga dobi metaforično uporabljena beseda. Tako na koncu obdelave t. i. retoričnega pojmovanja metafore Ricoeur ugotovi, da nastane veliko aporij, ki jih ne moremo razložiti zgolj z okraskom ali drugačno uporabo besede. Tako si ne moremo predstavljati, da bi imeli za vse natančno določeno besedo, nujno smo prisiljeni uporabljati besede, ravno tako v slovarju ne bi mogli opisno razložiti določene besede, saj bi načelo, da za vsako stvar ustreza zgolj ena sama beseda, to preperevalo. Hkrati okras, o katerem govori že Aristotel in ga je uporabljala klasična retorika, nastane zgolj tam, kjer gre za jasen prelom z dobesed-

³⁸ Aristoteles, *Poetika*, 79.

³⁹ J. Derrida, *La mythologie blanche, v: Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, 274-324.

⁴⁰ J. Derrida, *n. d.*, 323.

⁴¹ F. Dosse, *Paul Ricoeur*, 431. Avtor v tej razpravi prikaže zanimiv znanstveni spopad, ki se je razvnel med profesorskima kolegoma v Parizu ob metafori. Kar nekaj strokovnih predavanj je sledilo, kjer sta oba poskušala pokazati svoje razumevanje problema. Gre za različna pristopa; tako lahko rečemo, da Derrida pristopa skozi vrata smrti, Ricoeur pa poskuša najti še žive poteze metafore.

nostjo, kjer slutimo, da gre za nedobesedno uporabo pojmov. Če bi ostala zgolj v retorični uporabi, kot okrasje, bi bila metafora v vsakem trenutku zamenljiva z ustrežno besedo, ki bi bila zgolj bolj 'vulgarna', če uporabimo izraz iz *Poetike*, in ta zamenjava ne bi prinesla nobenega novega smisla določeni povedi.⁴²

Tej poziciji retorike Ricoeur zopet postavi nasproti semantiko, ki smo jo prikazali že prej. Nanaša se na Benvenista in njegov pojem diskurza, ki se ne more razgraditi zgolj na seštevek gradbenih elementov. Tako, da pomena določene povedi, ki nastopa kot diskurz, ne moremo zvesti zgolj na operiranje z besedami, iz katerih je sestavljena. Sprašuje se: Je torej postavitev metafore zgolj na besedo napačna? »Raje bi rekel, da je zgolj nominalna in ne realna, v pomenu, kot ga tem dvema izrazoma daje Leibniz. Nominalna definicija omogoča poistovetenje določene stvari; realna definicija kaže na njen nastanek.«⁴³ S tem torej še nismo zanikali njenega izvora. Tako vztraja, da je nosilec smisla res beseda, vendar s tem še ni razložena njena metaforična vloga. To lahko razložimo le z navezavo na širše okolje, kjer se beseda prepozna kot metafora. Tako lahko o mestu metafore rečemo, »da je njeno mesto v govorici med besedami in frazami.«⁴⁴

Kako pride Ricoeur do utemeljitve tega njenega položaja, ki se veže na sodobno teorijo metafore, ki jo najde pri ameriških mislecih, kot so Max Black in Richards?⁴⁵ Že sama vprašanja, vezana na retorično pojmovanje metafore, nas usmerjajo k drugačnemu pristopu. Še posebej očitno je ta način, ki ga Ricoeur prevzame po teoriji diskurza, upravičen po obdelavi večpomenskih besed (polisemije), katerih pomen je jasen samo v določenem kontekstu. Za samo besedo 'prst' vemo, kakšen smisel ima, šele iz konteksta, torej iz diskurza, ki ga prinaša. Res, smisel prinaša beseda, vendar ga razodeva šele z ozirom na celoto. Ob tem ne smemo preprosto enačiti polisemije z metaforo. Pri prvi gre za enakost besede, ki jim lahko točno določimo pomen, lahko ga preberemo v slovarju. Zato semantika tudi pravi, da metaforičnega pomena določene besede ne moremo najti v slovarju. »Brž

⁴² Prim. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, 65-67.

⁴³ P. Ricoeur, *n. d.*, 87.

⁴⁴ P. Ricoeur, *n. d.*, 171.

⁴⁵ Prim. *Kaj je metafora?* V tem zborniku, ki smo ga že prej navedli, je nekaj temeljnih razprav, ki so služile tudi Ricoeurju. Ravno zgoraj omenjena avtorja postavljata izhodišče za sodobno razpravljanje o metafori v literarnih teorijah. Še posebej bomo videli, da je ob sami razpravi vplivala na Ricoeurja trditev, ki jo postavi Black v članku s preprostim naslovom *Metafora* (91-108): »V nekaterih izmed teh primerov bi bilo bolje reči, da metafora podobnost ustvarja, kot pa, da formulira neko že pred tem obstajajočo podobnost.« (101) Morda še zanimivejša trditev je ugotovitev na koncu razprave: »Ustrezna slabost dobesedne parafraze ni v tem, da je lahko mučno obsežna ali dolgočasno eksplicitna (ali da ji manjkajo slogovne odlike); prevod se ji ne posreči biti zato, ker se ji ne posreči dati vpogleda, ki ga daje metafora.« (108).

ko je metaforični pomen nekaj več in nekaj drugega kot aktualizacija enega od možnih pomenov večpomenske besede, je nujno, da je ta metaforična uporaba samo v kontekstu; tu razumem pomen, ki se pojavi kot enkrat in minljiv rezultat določenega kontekstualnega delovanja.«⁴⁶

Tako lahko zaključimo, da metafora poleg mesta, ki ga ima med besedo in stavkom, predvsem prinaša nov pomen, ki ga ni mogoče najti v slovarju. Ta pomen je res vezan na besedo, ki iz njej lastnega smisla pridobi prenesenega, vendar deluje na osnovi povedi, ki končno določi tudi samo njeno metaforičnost.

7. Delovanje metafore

Če smo ugotovili, kje in kako pride do metafore, je naša naloga, da poskušamo zasledovati njeno delovanje. Ricoeur svoje pojmovanje delovanja metafore nasloni najprej na analitično filozofijo Strawsona. Ta razlikuje dve vlogi povedi. Prva je identifikacijska [fonction identifiante] druga predikativna [fonction prédicative]. Identifikacijska vloga povedi ima vedno nek svet, na katerega se nanaša. Lahko bi rekli, da o nečem govori, kjer se da logično izpeljati subjekt in objekt povedi. Torej se vedno nanaša na nekaj bivajočega, predikativna vloga pa se nanaša na nekaj 'nebivajočega'. Opisuje položaj, odnosnost, delovanje tega, kar je bilo s prvo vlogo identificirano. »Odločilno je: če nekaj rečemo, identificiramo posamezno bivajoče (identifikacija) in pripišemo temu bivajočemu nek splošen karakter (predikacija); povezujemo predikativno in identifikacijsko vlogo, ki je temeljna struktura vsakega stavka.«⁴⁷

Tej analizi, ki podpre semantični pristop k metafori, doda še Austinovo teorijo lokucije, ilokucije in perlokucije. V trditvi, ki prinaša isto propozicijo, šele v stavku prepoznamo, ali gre za eno ali za drugo obliko.

Dodati moramo še Fregejevo teorijo stavka. Trdi, da ima vsak stavek nek smisel [sens], ki ga prinaša, in nujno tudi referenco [reference], stvarnost, na katero se nanaša. Tu povzame, da samo v stavku nekaj povemo (smisel) in o nečem govorimo (referenca). K temu moramo dodati, da same izolirane besede nimajo nečesa, na kar bi se nanašale, nimajo niti pravega smisla, ki bi ga posredovale. Beseda 'konj', ki bi jo slučajno našli v slovarju, nam ne govori o nobenem konju posebej in nam seveda o njem ne more povedati ničesar.

Analiza strukture metaforičnega sledi iz zgoraj navedene analize povedi. Poved je sestavljena iz identifikacije in predikacije, ima smisel, ki ga prinaša, in svet, na katerega se nanaša. Ti vlogi se torej pri metafori ne morejo

⁴⁶ P. Ricoeur, *n. d.*, 98.

⁴⁷ F. Prammer, *Die philosophische Hermeneutik Paul Ricoeurs, (in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie)*, Tyrolia, Innsbruck - Wien 1988, 93.

preprosto prepoznati na ravni strukture (beseda ali stavek), saj jih nič ne ločuje od navadnega stavka, ampak na ravni smisla, ki ga neka metafora prinaša. Tu gre za t. i. učinek smisla [effet du sens], ki bo vodilo nadaljnjega ukvarjanja z metaforo. Tako lahko razumemo, kako organsko, čeprav se na prvi pogled zdi, da ni tako, sledi pojmovanje metafore prejšnjemu pojmovanju simbola. Metafora se jasno veže na poudarek vloge pomena, ki smo ga srečali že prej pri simbolu. To naslonitev na učinek smisla in iskanje pomena Ricoeur še razširi na teorijo metafore, ki jo najde pri Richardsu. Ta razlikuje med vsebino in prenosnikom [tenor, vehicle].⁴⁸ Vendar je njuna ločitev nemogoča. Vsebina ravno v besedi najde svojega prenosnika in šele, ko nastopata skupaj, nastane metafora. Prednost ločevanja vidi v tem, da tako prihajamo do jasne »ločitve metafore od drugih vrst, kot so pregovori, alegorije, uganke, kjer so vse besede metaforično uporabljene; z istim razlogom Kafkov simbolizem v *Gradu* ni primer metafore.«⁴⁹ Gre torej za jasno odločitev, da je metafora na ravni besede, ki nastopa v okviru širše fraze; kot smo videli, gre za diskurz. Tej ločitvi med vsebino in prenosnikom Ricoeur pridruži še ločevanje, ki ga uvede Black, med žariščem [focus] in okvirom [frame].⁵⁰ S postavitvijo žarišča in okvira smo še bolj usmerjeni k besedi, ko govorimo o metafori, čeprav jo kot tako postavlja ravno celotna poved. Žarišče tudi omogoči, da je celoten okvir sprejet za metaforično poved. Tako lahko zaključimo, da je metafora stavek ali izraz, kjer so nekatere besede uporabljene metaforično, druge pa ne. Tako dobimo osnovno napetost, ki jo prinaša metafora: gre za trdnost, ki jo dajejo nemetaforično uporabljene besede, in novost, ki jo prinašajo metaforično uporabljene besede. Metaforično pa deluje samo celota napetosti, ki tako ustvarja polariteto med identifikativnostjo in predikativnostjo, kot smo to videli pri Strawsonu.

»V metaforični izjavi (ne govorimo več o metafori kot besedi, temveč o metafori kot frazi) kontekstualno dejanje ustvarja nov pomen, ki ima raven dogodka, potem ko obstaja le v tem določenem kontekstu. Hkrati pa ta pomen znova identificiramo, ker je zgradba metafore ponovljiva; tako lah-

⁴⁸ Prim. I. A. Richards, *n. d.*, 47: »To je bil uvod ali priprava za to, da bi teorijo metafore postavili na pomembnejše mesto od tistega, ki ga je imela v tradicionalni retoriki. Čas je, da se spustimo z višav spekulacije in pretresemo nekatere preproste korake v analizi, ki bi nam olajšala prenos naše večine obvladovanja metafore v eksplicitno znanost. Prvi korak je, da uvedemo dva strokovna termina, ki nam bosta pomagala razločevati tisto, kar dr. Johnson imenuje dve ideji, ki nam ju v najpreprostejši obliki daje vsaka metafora. Naj ju imenujem vsebina in prenosnik.«

⁴⁹ P. Ricoeur, *La métaphore vive*, 110 sl.

⁵⁰ Prim. M. Black, *n. d.*, 94: »Naš odgovor bo odvisen od stopnje podobnosti, ki smo jo pripravljene potrditi pri primerjavi dveh 'okvirov' (saj imamo v obeh primerih isto 'žarišče'). Razlike med okvirom bodo ustvarile nekatere razlike v vzajemnem delovanju med žariščem in okvirom v enem in drugem primeru.«

ko pojavitev novega pomena postane jezikovna stvaritev. Če jo kot tako sprejme velik del vplivne jezikovne skupnosti, lahko na svoji poti pridobi vsakdanji pomen ter se tako pridruži polisemiji leksikalne celote, tako prispeva k zgodovini govornice kot jezik, kod ali sistem. Toda v tem zadnjem stadiju, ko se smisel, ki določa metaforo, razvije v smisel pri polisemiji, metafora ni več živa, temveč mrtva metafora. Samo pristne metafore, hočem reči žive metafore, so hkrati dogodek in smisel.«⁵¹ Tako se v delovanju prave metafore zopet postavi znana dvojnost dogodka in smisla, ki prinaša pomen. Šele opredelitev metafore, ki v njeno delovanje vključuje to dvojnost, zasluži našo pozornost. Njeno delovanje je tako določeno z besedo, ki resnično prinaša sprevrnjen pomen in s tem vnaša dogodek. Vendar ta dogodek ne bi zaživel, če ne bi kot celota, tu je mišljena fraza, gradil na smislu polaritete metaforično in nemetaforično uporabljene besede. Če ta napetost zbledi, če se metafora zapiše v slovar; ko jo je mogoče definirati, je ustvarjalnost ukinjena. Dogodka, ki izvira iz te napetosti, ni več, smisel je jasen, zato je tudi pomen ujet v strogo definicijo. Mrtva metafora ni več metafora, ampak zgolj beseda ali kod določenega sistema govornice. Nas zanima le živa metafora, ki ji ne moremo določiti pravega pomena. Če je Derrida poskušal pokazati v svojem dekonstrukturalističnem pristopu, da filozofija poteka v smeri od žive metafore proti filozofiji, iz poetičnega v strogo adekvacijo, je Ricoeurjeva pot obratna. Če pri prvem najdemo trditev, da filozofija taji svojo metaforičnost, jo zakriva in se pojavlja kot palimpsest, jo drugi priporoča, da se ne bi zaprla v svoj ozek krog brez prave ustvarjalne povezanosti z življenjem. Ricoeur celo poskuša iskati napetost v postavitvi morda že utečenih izrazov, sploh ko gre za govornico v strogem smislu metafizike ter seveda o Bogu.

Da bomo lahko razširili iz širokega analitičnega pojma metafore in njene obravnave v vsakdanji govornici na področje govornice o Bogu, se moramo še nekaj časa zadržati ob dveh, po Fregeju povzetih vidikih, ki ju prinaša vsaka poved, smislu in referenci. Najprej moramo seveda ločiti med uporabnostjo v navadnem, vsakdanjem pomenu ter metaforičnem pomenu in sploh ugotoviti, ali ima metafora svoj smisel in svojo resnico, svet, o katerem govori.

8. Metaforični smisel

Takoj na začetku moramo priznati, da ves trud, ki smo ga vložili v analitični pristop v pojmovanju metafore, ne more razložiti vseh posebnosti smisla, ki ga prinaša. Na ravni oblike in zgradbe ne moremo odgovoriti na vprašanje, po čem spoznamo, da neka izjava ni mišljena dobesečno, ampak metaforično. Metaforičnost ni nekaj, kar bi lahko zgolj po zgradbi prepoznali

⁵¹ P. Ricoeur, *n. d.*, 127.

in ločili, še manj je mogoče dojeti smisel, če sploh je, ki je vezan zgolj na metaforo. Ko Ricoeur poskuša odgovoriti na to vprašanje, se povrne k osnovnemu pristopu, ki je značilen za to področje. Že prej smo omenili t. i. substitucijsko teorijo metafore, ki poskuša graditi na načelu, da ima vsaka beseda svoj specifičen pomen, in če ni uporabljena v skladu s tem, je uporabljena v prenesenem pomenu, torej metaforično. To metodo smo prej opredelili kot retorično. Drugo pojmovanje, ki je prvi nasprotna, pa poskuša pokazati, da ni nobenih jasnih in enopomenskih besed. Iluzija jasnosti, ki jo napada, kot smo videli, tudi Derrida, pelje v zaključek, da je vsa govorica metaforična, kjer se ustvarja prostor za tisto nepremostljivo razliko v pomenih, ki jo poimenuje z razloko.⁵²

Prednost prve teorije je v tem, da jasno vemo, kaj je metafora, in jo z lahkoto izluščimo iz povedi ter ločimo od drugih figur govornice. Druga ima to prednost, da upošteva dejstvo, da težko najdemo jasno besedo, ki bi bila tudi z vso prosojnostjo uporabljena, ter da veliko bolj kot prva ohranja ustvarjalnost same govornice. Vendar če je celota metaforična, potem nima o tem kot specifičnem problemu govornice smisla razpravljati. Ricoeur se, kot smo že omenili, nasloni na Blackovo analizo žarišča in okvira. Tu je jasno, da metafora gradi na besedi, ki ima seveda svoj metaforični pomen šele v okviru fraze. Jasno je stališče, da ima beseda samo potencialni pomen, ki ga pridobi šele v celoti nekega stavka.⁵³ To je še posebej razumljivo ob problemu polisemije, izrazov, ki imajo enako zunanjo podobo, lahko bi rekli, da gre za isto žarišče, ki šele v okviru stavka dobi pravi pomen. Tako lahko govorimo o možnih pomenih [significations potentielles] in dejanskem pomenu [signification actuelle]. Same polisemične besede ponujajo v sklopu celotne govornice dvojno prednost: Prvič gre za varčevalni ukrep, saj bi si težko predstavljali nek jezik, kjer bi za vsak predmet in vsako situacijo ter pogled nanju imel točno določen izraz. Drugič s tem omogočamo komunikacijo, saj si težko predstavljamo, da bi kdo sploh zmožni obvladati tak besedni zaklad in ga tudi uspešno izmenjati z drugimi. Vsak jezik pa teži v svoji osnovi k vzpostavitvi komunikacije in hkrati praktičnosti, ki se izraža v nekem obvladljivem korpusu besednega izražja. Tako lahko polisemijo sprejmemo kot zdravilo govornice in ne kot njeno bolezen, kar se ob govorjenju o metafori velikokrat očita, saj naj bi bila edina primerna beseda tista, ki ima zgolj enostransko razumljivi pomen.

⁵² Prim. B. Kante, *Kaj je metafora*, v: *Kaj je metafora*, 13: »Pravi problem metafore ni v tem, da odgovorimo na vprašanje: 'Kaj je metafora?', temveč bolj v tem, da odgovorimo na vprašanje: 'Kaj je dobesedni pomen?' Domala vse teorije metafore je mogoče klasificirati glede na eno samo diagnostično vprašanje: Kakšen je, če kaj takega sploh obstaja, narava dobesednega pomena in v kakšnem odnosu je dobesedni pomen do figurativnega (metaforičnega) pomena?«

⁵³ Prim. P. Ricoeur, *n. d.*, 165.

Zopet smo se približali na začetku postavljeni trditvi, da je celotna govorica večpomenska, metaforična. Vendar se ne bomo pustili preprosto speljati v posplošitev, da je vsa govorica zgolj prikrita metafora. Kako potem to, da lahko besede, ki v sebi nosijo možnost več pomenov, gradijo jasne stavke? Spet se bomo poslužili kontekstualnega reševanja problema. V vsaki jezikovni skupnosti namreč obstaja sprejet sklop pomenov, ki deluje v sami igri stavka, ki izloči ali izbere bolj primerno besedo ter tako omogoči tvorjenje bolj ali manj enopomenskega stavka.⁵⁴ Tako oblikovano semantično polje omogoča, da ta okvir zapišemo v slovar, leksikon, kjer so našteje bolj ali manj možne uporabe v sistemu polisemije. Tako določanje pomena, ki omogoča komunikacijo, je značilno za večpomenske izraze, ki bi jih lahko prištel edino v svet mrtvih metafor. Za prave, žive metafore je značilno, da to večpomenskost ohranjajo. Zato vidimo, da teza, ki sloni na semantičnem potencialu zgolj določenih besed, vodi v svoje lastno nasprotje. Saj je težnja vsake govornice usmerjenost k jasnosti; če bi torej bile metafore zgolj polisemične besede, bi se morale v frazi izjasniti. V pravi metafori pa smo videli, da se dogaja ravno obratno. Tako poskušamo vrzel, ki nastane, ko bi morali uporabiti določeno besedo iz semantičnega polja, pa ga ta ne ponudi za opis tega, kar bi radi povedali, zapolniti ravno z metaforičnim izrazom. »Torej metafora ni sama na sebi neka vrzel [écart], temveč redukcija te vrzeli. Ni vrzel, če vzamemo besede v njihovih dobesednih pomenih. Metafora je proces, s katerim govorec zmanjša vrzel s spremembo smisla neke besede. Kot postavlja retorična tradicija, je metafora res trop, hočem reči, sprememba smisla besed, vendar je ta sprememba smisla protiudarec diskurza grožnji destrukcije, ki jo predstavlja semantična neprimernost.«⁵⁵ Vrzel nastaja zaradi pomanjkanja ustreznih izrazov, ki bi zmogli zaobseči ves pomen. Da ga zapolnimo, ustvarjamo t. i. semantično predrznost [impertinence sémantique]. Ricoeur uporabi Mallarméjev primer: 'Nebo je mrtvo', da pokaže, kako prelomimo pravilo, ki v vsakdanjem pomenu uporabi 'je mrtev' zgolj za mrtve posameznike. Gre za 'predrznost', ki poskuša zapolniti vrzel, nastalo v želji povedati tako in tako videnje neba, pa ni ustreznega izraza v semantičnem polju, ki bi lahko zavzel to mesto.

Kako razumeti to nasprotje v sami metaforični spremembi uporabe določene besede, ko vendar hočemo nekaj povedati? To lahko razumemo samo z željo zagnati delo smisla [travail du sens], ki naj bralca ali poslušalca spodbuja k drugotni interpretaciji, ki bo na nivoju prvega, dobesednega razumevanja neuspešni interpretaciji poskušala najti nek nov smisel. Tako ta druga, metaforična interpretacija poskuša nesmiselno uporabo določene besede, ki uničuje sama sebe, obrniti v smisla polno nasprotje. Besedi mora

⁵⁴ Prim. P. Ricoeur, *La métaphore et le problème central de l'herméneutique*, v: *Revue philosophique de Louvain* 70 (1972), 97.

⁵⁵ P. Ricoeur, *La métaphore vive*, 195.

tako biti dan nov pomen, da lahko rešimo smisel celotne povedi. Tako lahko metaforo primerjamo z reševanjem uganke.⁵⁶

S tem smo prišli do semantične inovacije, ki jo prinaša metafora. Ta se zgodi, če drugače nesmiselni povedi, določenim besedam, ki so 'žarišče' metaforičnega izreka, damo nov smisel, ki je v navadni govorici nevsakdanji. Če bomo zgolj 'listali' po slovarju in iskali pomen določeni metaforično uporabljeni besedi, potem bo stavek ostal nesmiseln; šele ko sprejmemo prenos pomena besede in to napetost obrata ohranjamo, nam spregovori in pokaže svojo smiselnost. Ko ta preobrnitev besede v določenem kontekstu postane vsakdanja, kot smo že menili, dobimo mrtvo metaforo ali bolje polisemični izraz (npr. noga mize, ušesa pri zvezku itd.). Tako mora živa metafora ravno ta status udomačenega semantičnega polja transcendirati, odpirati govorico ustvarjalnosti.

Do te metaforične zmožnosti preseganja vsakdanje govornice, torej do ustvarjanja vedno novih živih metafor, prihaja po Ricoeurju zaradi dvojega. Najprej je to podobnost, ki se pojavi med prej morda različnima dejstvomata ter s tem omogoča semantično inovacijo. Druga pot, ki nas pripelje do novih metafor, je naša zmožnost ustvarjalnosti, domišljije [imagination]. Ta je predvsem v tem, da lahko poiščemo podobnosti med do takrat različnimi stvarmi, trdi celo, da zmoremo te podobnosti sami ustvarjati. Navezuje se na Aristotelovo trditev, da je pravi mojster tisti, ki zmore podobnosti odkriti in jih s prisposodbo prikazati.⁵⁷ S tem pa presegamo konflikt, ki je navzoč v najrazličnejših pristopih do metafor. Kajti tam, kjer velja, da beseda poimenuje to, kar odkrije v stvarnosti, neko podobnost, presegamo ločevanje na pojmovanje dobesednega pomena in prenesenega. Saj je samo 'utečeno' semantično polje, ki ga imamo trenutno za dobesednega, nastalo z metaforičnim pristopom. Nova metafora, ki je še živa, le razbija stare kategorije spoznavanja in vzpostavlja nove, seveda v razmerju do stvarnosti, videne na nov način. Ustvarjanje metafor izvira iz zmožnosti 'videti-kot', ki je osnovna struktura spoznanja; metafora ni zgolj neka figura govora, ampak je vezana na sam dej razumevanja.⁵⁸

Skupaj lahko zaključimo: »Najprej obstaja neka podobnost v družini, ki približa posameznike, preden jih uvrstimo v nek logični razred. Metafora, figura diskurza, predstavlja na odprt način, s pomočjo konflikta med identiteto in diferenco, proces, ki na zakrit način ustvarja semantična polja z

⁵⁶ Prim. P. Ricoeur, *n. d.*, 271.

⁵⁷ Prim. Aristoteles, *Poetika*, 82: »Velika odlika slehernega pesnika je, če zna take besede (sestavljenske, glose in podobno) na primeren način uporabljati; največja odlika pa je, če je mojster v prisposodobah: edino tega se ni moč naučiti, edino to je znamenje prirojene genialnosti. Kajti najti pravilne prisposodbe je isto kot intuitivno spoznati podobnost med stvarmi.«

⁵⁸ Prim. J. Mattern, *n. d.*, 142 sl.

zlitjem razlike v identiteti.«⁵⁹ S to zadnjo opredelitvijo se ne vračamo k od Derridaja kritiziranemu stališču, da je celota vse filozofije zgolj zakrita metafora, temveč zgolj opredelimo polje raziskovanja. Metafora je le živa metafora, torej tista, ki še nima utečenega pomena, ki da misliti, kot smo to rekli že pri simbolu. Hkrati ostaja vezana na preobrnjen pomen besede, ki se prepozna v frazi. Še več, odkrili smo osnovni element ustvarjalnosti. Ta je prisoten pri nastanku vsake metafore in je po Ricoeurjevem stališču nujno povezan z zmožnostjo 'videti kot' in to prepoznati ter ubesediti. Gre za proces, ki ob najdenju ustvarja, »finden« – »erfinden«. Če tako ustvarjamo nov smisel, ki ga prepoznamo v procesu 'videti-kot', mora biti tudi neka 'bit-kot', ki predpostavlja drugi pol iz Fregejeve definicije stavka. Pomen pri naša dialektika med smislom in referenco.

9. Metaforična referenca

Če smo opredelili metaforo na področju govornice, potem sledi, da ima poleg smisla tudi nek svet, na katerega se nanaša. Pri reševanju tega problema se Ricoeur zateče k pojmu delo [oeuvre], ki ga uvede v splošni hermenevtiki, kjer se nasloni na Gadamerja in mu pomeni neko zaključeno celoto v hermenevtičnem polju. »Vprašanje reference se ne odvija na nivoju vsake fraze, temveč na nivoju 'poeme' [poème], ki jo opredelim glede na tri kriterije dela: 'dispozicija', podreditev nekemu žanru, stvaritev neke 'posamične' celote. Če mora metafora imeti neko referenco, jo ima preko poeme kot urejene celote, splošne in posamične. Drugače rečeno, metafora je poema v malem, po besedah Beardsleyja, ker reče kaj o čem.«⁶⁰ Ravno ta povezava referenčnosti pri metafori z nekim literarnim delom je lahko nevarna. Obstaja cela vrsta mislecev, ki literarnemu ustvarjanju zanikajo zmožnost govorjenja o stvarnosti, od Fryjevega razlikovanja med centrifugalno govorico, ki je zaobrnjena navzven, na stvari, ter centripetalno, ki je usmerjena navznoter, kar naj bi uporabljalo pesništvo, do kritike neopozitivizma, ki ločuje med kognitivno in emotivno govorico in to zadnjo spet pripiše literarnemu ustvarjanju.

Reševanja tega se Ricoeur loti postopoma. Najprej poskuša iz dejstva, da novi smisel, ki ga prinaša metafora na ruševinah dobesednega pomena, vključuje tudi novo 'namerjeno referenco' [visée référentielle]. Če po teoriji Fryja pesniško delo ne pove nič resničnega in nič lažnega, ampak nekaj hipotetičnega, to ni neka matematična hipotetičnost, ampak poetična. To se pravi, da se nanaša na navidezni svet. Prinašala naj bi stanje duše [un état d'âme]. »Stanje duše je način, kako smo sredi realnosti.«⁶¹ Ob tem stanju duše ne moremo reči, da ne gre za neko stvarnost, gre samo za drugačno.

⁵⁹ P. Ricoeur, *La métaphore vive*, 252.

⁶⁰ P. Ricoeur, *n. d.*, 279.

⁶¹ P. Ricoeur, *n. d.*, 288. Sklicuje se tudi na Heideggerjevo pojmovanje »Befindlichkeit«.

Drugi odgovor mu ponudi sklicevanje na podobnost. Če smo videli, da ustvarjanje prisposodob pri Aristotelu pomeni videti podobnosti, ali ne bi mogli reči, da ta podobnost, ki jo izreka metafora, ne obstaja v samih stvareh? Tako pridemo do ugotovitve, da ima tudi metafora svojo referenco, ki se kaže predvsem v hevrističnih fikcijah [fictions heuristiques], kjer je vzpostavljena vrednost sorazmerna z močjo tajitve, zanikanja. Tu se spet nasloni na Blackovo in Hessejevo teorijo modelov v znanosti. To, kar je model v znanstvenem jeziku v odnosu do stvarnosti, to je metafora v poetičnem. Če v znanosti model služi kot hevristični inštrument za zamenjavo napačne interpretacije in tako pripravi pot za ustrežnejšo, gre tu za logiko odkrivanja, ki pa smo jo že spoznali v sami metaforični funkciji. Tu ne gre za nekakšen psihološki pristop, ampak za epistemološki. Zato lahko zaključimo, da se, kakor hevristični modeli v znanosti, tudi v poetični govorici obračamo na nov način k realnosti. S poetično, metaforično govorico namreč odkrivamo drugačen svet, ki odgovarja novim možnostim bivanja. Nič več nismo pozorni zgolj na svet tu pred nami, temveč nam je omogočena nova vizija realnosti. Ta povezava stvarnosti, ustvarjalnosti in posnemanja je po Ricoerjevem mnenju navzoča že pri Aristotelu, ko govori o poetiki, mitu in mimesisu.⁶²

S tem smo prišli do ugotovitve, da prvi referenčnosti, ki pomeni zgolj opis stvarnosti, postavimo ob bok še drugo referenco, kjer je v ospredju vloga odkrivanja. »Tako bi se lahko drznili reči o metaforični resnici, da bi določili 'realistično' namero, ki se povezuje z zmožnostjo ponovnega opisa v poetični govorici.«⁶³ Takoj moramo dodati, da je treba pojem napetosti ali nasprotja, ki je bil navzoč ves čas ukvarjanja z metaforo, uvesti dimenzijo napetost tudi na področje reference. Če velja v svetu dobesedne govorice, da neka stvar je ali ni, moramo temu sedaj dodati še 'je kot'. Če pa tako rečemo, da neka stvar 'je kot', se zgodi, da moramo pripoznati možnost, da je hkrati v bivanju in nebivanju. Kakor je sama struktura žive metafore postavljena na temelju aporetičnosti, tako je sedaj tudi referenca, ki v svojem drugem 'odprtem' nanašanju na stvarnost, v svojem 'je kot' odpira novo polje aporetičnosti, ki zopet zapleta enostavno polje referenčnosti in vnaša napetost, kot smo to opredelili že pri simbolnem. Tako zopet nastopa osnovna napetost med biti in nebiti, ki zahteva, da se zaustavimo še ob ontoloških posledicah, ki jih ima to Ricoeurjevo stališče pri obravnavanju metafore.

10. Živa metafora v ontološkem okviru

Zadnje poglavje *Žive metafore* je posvečeno spraševanju, kakšno filozofijo implicira raziskovanje, ki je napredovalo iz retorike v semantiko in

⁶² Prim. F. Prammer, *n. d.*, 102.

iz smisla v referenco.⁶⁴ Še pred odgovorom na to vprašanje poskuša najti razmejitve med samim poetičnim in filozofskim. Ponuja se, če površno preletimo dosedanje Ricoeurjevo izvajanje, zlitje obeh področij, hkrati pa s tem lahko zapademo kritiki, ki jih na ta račun upravičeno usmerjajo filozofi 'stroge' znanstvene linije, da namreč tako početje izničuje vse prizadevanje filozofske tradicije po jasnih konceptih.

Ricoeurjevo izhodišče je ločitev obeh področji. To svojo trditev postavi na raziskovanje analogije tako pri Aristotelu kot sholastični tradiciji sv. Tomaža. Ne poskuša opredeliti same analogije, temveč jo raziskuje v toliko, kolikor ustreza obravnavanju zastavljenega vprašanja o ločitvi obeh področij. Tako pri Aristotelu kot pri »analogiji entis« pri Tomažu gre za drugačne principe kot pri poetični govorici. Pri obeh je celotna zgradba postavljena na vzročnosti, ki je seveda po Kantu in Humu dokončno presežena, s tem pa ji manjka osnovna napetost, ki je postavljena v metaforični govorici. »Vsaj bitka za vedno bolj ustrezen koncept ostaja v analogiji eksemplarična na neki točki: njena zavrnitev vsakega kompromisa s poetičnim diskurzom. Ta zavrnitev se kaže v skrbi, da bi vedno pokazali razliko med analogijo in metaforo. Z moje strani vidim v tej skrbi jasno potezo težnje po semantičnem cilju v spekulativnem diskurzu.«⁶⁵ S tem noče pristati na stališče Wittgensteina in drugih iz njegovega kroga, kjer gre za popolno nezdržljivost teh dveh področij.⁶⁶

Drug spopad vodi na ravni Heideggerja in Derridaja. Gre za stališče, da je vsa metafizika zgrajena na temelju metaforičnosti. Kot to imenuje Derrida, gre za belo mitologijo, ki poskuša v svoji filozofski govorici prikriti svoj izvor in »kovance, ki so zaradi obrabljenosti izgubili odtisnjeno podobo, uporabljati zgolj za kovino.«⁶⁷ Ta nezmožnost vsake metafizike, ki ji poskuša Heidegger ustvariti svojo pot ontologije ravno z zatekanjem v poezijo,⁶⁸ hkrati služi tudi dekonstruktivističnemu pristopu Derridaja, ki se sklicuje na njegove stavek, da je metaforično možno samo v okviru metafizike, da bi zavrnil vsako metafiziko, očitno zgreši cilj. Imenuje jo miselno lenobo, ki hoče vso filozofijo za vsako ceno spraviti na Prokrustovo posteljo metafizike. Sprašuje se, kdo izmed filozofov do sedaj ni vedel, da mora preseči utečeno razmišljanje, kdo ni verjel, da je resnica blizu in hkrati daleč, zakrita in težko izrekljiva, kdo ni v svojem razmišljanju kdaj naredil koraka nazaj,

⁶³ P. Ricoeur, *n. d.*, 311.

⁶⁴ Prim. P. Ricoeur, *n. d.*, 323

⁶⁵ P. Ricoeur, *n. d.*, 353.

⁶⁶ Prim. P. Ricoeur, *n. d.*, 331. Navaja stavek iz dela Julesa Vuillemina *De la logique à la théologie*, kjer se sklicuje na pozitivistični krog, ki je poskušal reducirati celotno analogijo s pripadnostjo določeni množici: »V tem trenutku je pojem analogije izginil in metafizika je postala možna kot znanost.« S tem stališčem se Ricoeur nikakor ne strinja, saj zanika vsako napetost v pojmu biti in ga reducira na logiko.

⁶⁷ J. Derrida, *La mythologie blanche*, 284.

da je potem lahko napredoval, kdo ni opazil, da odnos med mislečim in bivajočim ni odnos v logičnem smislu, ampak na nek način misleče pripada bivajočemu.⁶⁹ Vsemu temu spraševanju v smislu Heideggerja Ricoeur izpelje preprosto stališče, da je ves filozofski napor že od začetka usmerjen k težnji po jasnem konceptualnem mišljenju, ki bo zmoglo to napetost pre-rasti. Ta napetost, ki v svojem naporu razmišljanja vzpodbudi filozofa, da začne ustvarjati na ustaljenih besedah nove pomene - in Ricoeur se tu upravičeno sprašuje ob 'etimološkem' pristopu Heideggerja, ali to ni živa metafora - najde svoj pravi smisel šele v jasni zamejitvi v pojmih filozofske misli. Do metafore prihaja tudi samo na osnovi prelomitve ustaljenega pomena, ki ga ima določena beseda. Poema, ki je nosilka metafore, nujno potrebuje ustaljenost konceptualnega mišljenja, če hoče pripeljati v semantično inovacijo žive metafore. Pristop, ki je nujen, Ricoeur poimenuje interpretacija. »Rezultat metaforične povedi je zahteva po konceptu, ki kliče po interpretaciji, in interpretacija je v svojem bistvu delo pojmov.«⁷⁰ Tu ne gre več za podobno, ampak za identično, ki s pomočjo postavitve sistema zmore pre-rasti dvojnost pomena, značilno za dinamiko metafore.

Tako lahko iz raziskovanja dveh diskurzov, ki smo ju najprej postavili v nasprotje in nato poskušali stopiti v enoto, potegnemo jasno posledico. Filozofski diskurz, ki mora uporabljati konceptualni pristop, najde v metaforični govorici svoje nove možnosti. Tem možnostim moramo dodati v semantični inovaciji metafore pridobljen izziv, ki onemogoča, da bi metafizika postala to, kar ji očita ravno Derrida, bela mitologija. Tako lahko postavimo tudi dinamično ontologijo, ki nosi svojo napetost med je in ni. »Biti kot, trdimo, pomeni biti in ne biti. Tako nam dinamičnost pomenov daje pristop k dinamični viziji realnosti, ki je implicitna ontologija metaforičnega izražanja.«⁷¹

Kljub kritiki, ki jo je poprej usmeril na Heideggerja, se Ricoeur opre tudi nanj, saj pravi, da je vse, kar je v svoji kritiki metafore rušil, postavil nazaj s tem, da jo je uporabljal. Sklicuje se na Heideggerjeva pojma »Ereignis« - dogodje in »Erörterung« - opredelitev.⁷² Definira ju in trdi, da to dela v smislu njegovih velikih interpretov. Opredelitev je zanj raziskovanje samega mesta početja in hkrati komentar k temu. Dogodje je sama stvar, ki je za misliti. Gre za topiko biti, vendar bi lahko trdili, da smo, ko opredelitev teži k dogodju, naravnani k 'istemu' ali 'identičnemu', ki bi ga lahko opredelili

⁶⁸ Prim. M. Heidegger, *Na poti do govornice*, Slovenska matica, Ljubljana 1995, 286: »Lahko bi se prebudila izkušnja: vse snujoče mišljenje je pesnjenje, vse pesnjenje pa mišljenje. Drug k drugemu spadata iz tistega upovedovanja, ki se je že dopovedalo nepovedanemu, kajti to upovedovanje je misel kot hvala.«

⁶⁹ Prim. P. Ricoeur, *n. d.*, 396.

⁷⁰ F. Prammer, *n. d.*, 105

⁷¹ P. Ricoeur, *n. d.*, 376.

⁷² Previde povzemam po slovarju, ki je dodan delu *Na poti do govornice*, 291.

kot spekulativno mišljenje. In ali ni bila ista težnja izražena že v prizadevanju 'Starih' pri analogiji, se upravičeno sprašuje.⁷³ Čeprav bi lahko sklepali, da smo po Heideggerjevo prisiljeni zateči se v poetično govorico, gre zgolj za 'filozofsko' metaforo, ki kljub podobnosti s pesniško, nosi v sebi željo po jasnem pomenu, ki naj bi ga izluščili iz vprašljivega. Vedno poteka 'razkrivanje' od dogodka k opredelitvi in ne obratno, kot je to v poetiki. Vendar ravno to napredovanje nasprotuje dejstvu, da bi se lahko celotna bit použila v eni sami metafiziki. »Es gibt« se ne more dokončno omejiti z dogodjem; gre za dinamično ontologijo, ki nujno zahteva dialektiko med 'javljanjem' [montrer] in 'puščanjem-biti' [laisser-être].

To dinamično ontologijo Ricoeur postavi na osnove, ki jih najde v Aristotelovi *Retoriki*, kjer trdi, da je metafora tista, ki obelodani 'stvari v njihovem konkretnem deju.' »Aristotel nas veliko bolj napoti na radikalno razliko med bivajočim kot »dynamis« (potenco, možnostjo) in kot »energeia« (aktom, dejem). Ricoeur, ki izhaja iz tega, da to temeljno razlikovanje Aristotelove ontologije najde svoj smisel v istem kot Heideggerjevo razmišljanje v poznih delih, označenem kot dogodje [Ereignis], sledi Aristotelu, kolikor zapleta eksplicitnost metaforične povedi v interpretacijo stvari v njihovem deju.«⁷⁴ Ne gre torej, da bi nam pesništvo postavljalo neko ontologijo. Poetika, ki najde svojo moč ravno v metafori, filozofiji posreduje temeljno izkustvo bivajočega. To pa je v napetosti med možnim in dejanskim. Sama metafora naj bi torej ne prinašala zgolj semantične inovacije, ampak napotila filozofa k izhodišču, ki je v sami dinamiki vsega bivajočega, k ustvarjalnosti. S tem poetičnost postane možna, saj v metafori najdemo to, kar iznajdemo, in iznajdemo to, kar najdemo. Celotni proces povezuje ustvarjalnost, ki je temeljni moment tudi samega metaforičnega opisa stvarnosti. Gre za isto stvarnost, ki jo poetična govorica na novo opiše in s tem pripravi možnost, da pristopimo k svetu na nov način. Metaforična govorica ne postavlja pod vprašaj zgolj našega epistemološkega pristopa, ampak posega tudi na etično področje. Ruši nam ustaljene vizije življenja in nam omogoča, da ustvarjamo nov prostor bivanja v konkretnem svetu. »Ni delovanja brez domišljije [imagination], bomo rekli.«⁷⁵ Vse skupaj pa gradi na možnosti, ki jo najdemo, in deju, ki ga s tem ustvarimo. Ontologija je danes možna, če pretekle filozofije ostanejo odprte za ponovno prilagoditev in reinterpretacijo, ki je ostala skrita v neuporabljenih pomenih procesa sistematizacije. To skritost je treba prebuditi in odpreti, kar bo prinašalo večni dialog med tradicijo in inovativnostjo.⁷⁶ Ravno ta dialog je sam po sebi temelj novi ontologiji, ki gradi na tem, kar je v celoti dinamično.

⁷³ Prim. P. Ricoeur, *n. d.*, 394.

⁷⁴ J. Mattern, *n. d.*, 149.

⁷⁵ P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, 221.

⁷⁶ Prim. P. Ricoeur, *Soi, même comme un autre*, Seuil, Paris 1996, 347.

11. Metafora v odnosu do tragedije in s tem do teksta kot takega

Metafora, ki je nimamo več samo za besedo, prinaša v kontekstualnem dogajanju nov pomen, ki je hkrati dogodek, kot smo videli, dej; ta pomen obstaja samo v tem določenem kontekstu. Kontekst je edino mesto, kjer iz možnosti prehaja v dej pomena napetost, ki nastane ob 'nepravi', prenešeni uporabi določene besede. Gre za dogodek posamezne besede, ki prinaša nov pomen celotnega izraza. Tako imamo par pomen - dogodek, ki je značilen za diskurz kot delo (tekst) in smo s tem opravičili ime »oeuvre en miniature«, ki smo ga opredelili kot poema. Vendar lahko metafora postopoma, ko je že dalj časa v rabi, izgubi povezanost z določenim kontekstom in postane splošno uporabna, večpomenska (polisemična) beseda, kakršno najdemo v slovarju. To je proces, ki vodi k mrtvi metafori. Samo metafora, ki je hkrati 'dogodek' in 'pomen', je živa.⁷⁷ Njeno moč označuje napetost, ki smo jo opredelili kot vzpostavitevno. Res, da vsak jezik in s tem sporočanje teži k jasnosti, vendar če hočemo ohraniti ustvarjalnost, moramo sprejeti kot edino pravo metaforo samo tisto, ki jo v polni meri smemo opredeliti za živo.⁷⁸

Vendar, kako pride do nastanka in uporabe nove metafore in kako jo razumeti? Treba je pokazati odgovor, ki ga daje Ricoeur s sklicevanjem na definicijo metafore. To smo postavili v okviru Aristotelove *Poetike*. Pri vnovičnem odgovoru na zgornje vprašanje Ricoeur sedaj brez upoštevanja retorične tradicije uporablja Aristotelovo definicijo metafore, kjer je ta del »lexis« - diktacije, ta pa je del tragedije. To Ricoeur in že pred njim Aristotel navaja kot primer za eno poetično delo.⁷⁹ Tragedija kot taka ima določen smisel in referenco, je torej podobna diskurzu. Smisel pri Aristotelu prinaša zgodba [mythos].⁸⁰ Mitos je bistveni del tragedije, od katerega so odvisni

⁷⁷ Prim. P. Ricoeur, *n. d.*, 99.

⁷⁸ Tako lahko razumemo očitek, ki ga je deležen Derrida, da njegov proces dekonstrukcije pisave, ki v sebi skriva nikoli doseženo željo po obvladanju in neposrednosti, ne more veljati za živo metaforo. Ta namreč vključuje ravno to napetost in jo hoče narediti za produktivno. Ne gre za smrt, ki bi bila začetek govornice, gre za ustvarjalno napetost, ki šele odpira. »Smrt govora je torej horizont in izvor govornice. Toda izvor in horizont, ki se ne bi nahajala na svojih zunanjih obrobjih. Smrt, ki ni niti sedanje, ki mora šele priti, niti preteklo sedanje, kot vselej deluje znotraj govora kot njegova sled, njegova rezerva, njegova notranja in zunanja razlika: kot njegovo dopolnilo.« (J. Derrida, *O gramatologiji*, 380.) Kritika metafizike, ki je zgrešila to sled in pozabila na razliko, je upravičena samo na polju mrtve metafore, na osnovi neustvarjalnosti, ki poskuša zakriti izvorno napetost in pozabiti začetno oddaljitev. Ta oddaljitev je navzoča že v temelju Ricoeurjevega pojmovanja govornice kot take.

⁷⁹ Prim. Aristoteles, *Poetika*, 65-67.

⁸⁰ Prim. K. Gantar, *n. d.*, 19: »Važno je torej dejanje (praxis); dejanje, ki ga tragedija posnema, pa je mitos (mythos). Beseda mythos pomeni Aristotelu približno toliko kot fabula. In prav mitos, to je smiselna kompozicija in kombinacija različnih pripetljajev in dogodkov, je najvažnejši element poezije, je 'počelo, lahko rečemo, duša tragedije'.«

oziroma na katerega se nanašajo vsi drugi deli. Samo v povezanosti z mitosom lahko *lexis*⁸¹ in s tem metafora v tragediji dobi svoj pomen. Tako je metafora povezana s pomenom tragedije prek njenega mitosa, z drugim delom, referenco, pa prek mimezisa.⁸²

»Zakaj poeti pišejo tragedije, oblikujejo zgodbe in uporabljajo 'tuje' besede, kot so metafore? Ker se tragedija nanaša na bolj osnovno namero kot zgolj neko imitacijo človeških dejanj, na določen poetičen način. Izraža na svoj način svet človeških dejanj, svet, ki je že tu - v življenju posameznika. Tragedija izraža osnovno človeško resničnost, tragičnost življenja. Toda, z druge strani, mimezis ne izraža podvojitve realnosti; mimezis ni kopija; mimezis in poezis sta ustvarjanje, oblikovanje, kreacija.«⁸³ Moč metafore izhaja iz mimezis, ki v poetiki izvira iz namena, da opiše človeško delovanje višje, kot je dejansko v vsakdanjem življenju. Če torej poezija ustvarja nek nov in višji svet, potem ji dejansko ustreza govorica, ki obvaruje in izraža njeno kreativno moč v tem posebnem kontekstu. Metafora je v svojem preseganju vsakdanjih pomenov določenih besed in v svoji nedoločljivosti pot k svetu poetičnosti.⁸⁴ Pri poetiki, kakor tudi pri metafori, gre za ustvarjanje novega sveta. Ustvarjanje novih pomenov je zato mogoče le v ustaljeni govorici, ki v novem »le monde d'oeuvre« presegajo omejenost zgolj določenega pomena. Žive metafore so neprevedljive in niso zgolj okraski v diskurzu, in so za razumevanje bistvenega pomena, saj tekstu prinašajo določeno enigmatično naravo ter hkrati možnosti novega razodetja resničnosti.

Ricoeur na tem mestu uvaja pojem interpretacije. »Tu se začne naš tretji korak, če se namreč jezik preseže v diskurz in če se v diskurzu dogodek preseže v pomen, lahko sedaj uvidimo, da se pomen preseže v nov dogodek diskurza, ki je interpretacija sama.«⁸⁵ Ta interpretacija poteka preko teksta. »Prenos pomena, ki ga opravljajo besede v metaforični izjavi, na kar je tradicionalna retorika zvajala metaforo, ni celota metafore; je le sredstvo v službi

⁸¹ Prim. K. Gantar, *n. d.*, 18: »Pod 'dikcijo' (*léxis*) razume Aristoteles različne načine izražanja (glose, prisodobne, okrasne pridevke in podobno) in pa razne metrične oblike (jamb, trohej, heksameter).«

⁸² Prim. K. Gantar, *n. d.*, 26: »Izraz *mimesis* se tradicionalno prevaja kot 'posnemanje'. *Mimesis* sicer res pomeni 'posnemanje', pomeni pa še nekaj več. H. Koller razlaga *mimesis* kot 'prikazovanje', - vendar tudi ta izraz ne pokrije istega pomenskega obsega. Po mnenju drugih pomeni *mimesis* toliko kot 'umetniško ustvarjanje'; to pa je le deloma res, kajti v besedi *mimesis* se skriva neka prav konkretna predstava umetniškega ustvarjanja, v tej besedi je implicite že vsebovana ali vsaj nakazana definicija umetniškega ustvarjanja. Namesto 'ustvarjanja' bi lahko uporabili tudi izraz 'oblikovanje'; še bolj bi se smislu grške besede približali s 'ponazarjanjem'.«

⁸³ P. Ricoeur, *n. d.*, 110.

⁸⁴ Prim. A. Pierrot, *La référence des énoncés métaphoriques*, v: *Esprit*, 56 (1988), 280.

⁸⁵ P. Ricoeur, *Événement et sens dans le discours*, 183.

procesa, ki se nanaša na raven celotnega stavka in ima funkcijo rešitve nove ustreznosti 'čudne' predikacije, ogrožene od dobresedne neprimernosti atribucije. V pripovedi semantična inovacija obstoji v invenciji fabule {zapleta}, ki je tudi sama delo sinteze: s fabulo {zapletom} so smotri, vzroki in naključja zbrani v časovno enotnost celotnega in zaokroženega dejanja.«⁸⁶

Pot nas je vodila preko simbolov do omejitve hermenevtičnega polja v metafori. Ta nam sedaj daje možnost in celo zahteva, da svoje početje razširimo na tekst. To ne bo zgolj tekst, ki je vedno zapisan. Gre za razširitev sploh na vsako tekstualnost, ki predstavlja celoto možnosti ustvarjanja kakih zapisov. Za to tekstualnost je najbolj značilen zaplet, kot smo ga postavili spodaj in vzpostavlja enotnost in hkrati dinamičnost celotnega našega bivanja. Če je bilo samo simbolno preveč oddaljeno od možnosti znanstvenega pristopa, je tu tekst, ki ohranja zahtevo po strogi omejitvi polja raziskovanja in hkrati vključuje pridobitve samega simbolnega. Sklicevanje na Kanta in definicijo, ki jo postavi v *Kritiki razsodne moči*⁸⁷ o simbolnem, ki naj da misliti, vodi Ricoeurja tudi v pristopu do metafore k raziskovanju pomena. Ta bo sedaj vezan na pripoved, ki najbolj pripomore k iskanju pomena. V tem 'večnem' iskanju pomena, ki poteka preko ustvarjalne napetosti metafore, lahko že slutimo možnost, ki pripelje do postavitve sistema, ki bo omogočal določeno filozofsko poimenovanje Boga.

⁸⁶ P. Ricoeur, *Krog med pripovedjo in časovnostjo*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2001, 5 sl. V zadnjem času je izšel prvi prevod Ricoeurja v samostojni knjižni izdaji v slovenščini. Gre za prevod dela *Temps et récit, 1. L'intigüe et le récit historique*. Tako bom uporabljal navedke iz pričujočega dela, čeprav moram takoj dodati, da v slovenjenju ključne besede, kot je »une intrigue« s fabulo ne zaobjamemo temeljnega momenta, ki ga Ricoeur v intrigi poskuša prikazati, namreč dejavnega ustvarjalnega principa. Če Gantar v prevodu ohranja mit, sam Ricoeur poudarja bolj kot zgodbo dejanje vzpostavitve le-te. Zato bomo, kljub temu da se slovenski prevod sklicuje na prevod *Poetike* in poskuša zaplet zasesti z drugim izrazom, opustili prevajanje »intrigue« s fabulo, ker ne zaobjame temeljnega poudarka dejavnosti, ter uporabljali zaplet, čeprav ga bo treba ločevati od drugih sorodnih pojmov. Zaplet kot pojem prinaša novost, ki jo hoče Ricoeur izraziti in hkrati zaobjame tako dejanje kot kompleksnost sistema, ki ga pripoved prinaša z »intrigue«. Zaplet je vedno ožji, kot je zgodba, fabula ali mit, vendar je konstitutivni element, predvsem pa povezovalni dej, ki naredi iz različnih delov celoto. Kadar bo šlo za navedek iz obstoječih prevodov in bo treba dodati po našem mnenju ustrenejši izraz, bo ta v posebnem oklepaju za besedo, npr.: {zaplet}. Prim. opomba v: *n. d.*, 68.

⁸⁷ Prim. I. Kant, *Kritika razsodne moči*, Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana 1999, 153-159. »V primeru, ko pojmu subsumiramo predstavo upodobitvene moči, ki je potrebna za njegov prikaz, a daje sama na sebi misliti več, kot je mogoče kdaj koli povzeti v določen pojem, tako da torej neomejeno estetsko razširja pojem sam, je upodobitvena moč ustvarjalna in spravlja v gibanje zmožnost intelektualnih idej (um), in sicer tako, da lahko misli ob neki predstavi več (kar sodi sicer k pojmu predmeta), kakor je mogoče v njej dojeti in narediti jasno.« (155)

Pot od simbola do metafore nas je pripeljala k tekstu, ki je končno polje razumevanja hermenevtike Paula Ricoeurja. Tekst kot zapisano besedilo in tako objektivizirano omogoča 'znanstvenost', ki je na izhodišču sodobne filozofije kot stroge znanosti, hkrati pa nudi tudi osebno ustvarjalnost, ki je zaobseženo v samem branju. Že v vsakem pripovedovanju je teženje k povezovanju v določen koncept razumevanja, hkrati pa tudi bralec pričakuje nek pomen, ki ga bo lahko razumel. Dano in ustvarjalno se tu najbolj očitno prepletata. To pa je tudi temeljno izhodišče, ki Ricoeurja pripelje na rob teologije. Bog, kot tisti, ki se daje, razodeva, mi stopa naproti in mi omogoča, da razumem in vidim vse na nov ustvarjalen način. Zato so zanj Jezusove prilike nekakšne velike metafore, ki morajo vedno znova prinašati nove pomene. Šele takrat, kadar sem kot poslušalec pred Tekstom, zmorem tistega, ki se mi preko njega razodeva, tudi nagovoriti. Verujem, da bi razumel, in razumevam, da bi veroval, bi lahko povzeli z že znanim. Vendar pri Ricoeurju gre za temeljno možnost pripovedovanja, razumevanja, ustvarjanja in razumevanja metafore, ki me stalno nagovarja, da se odpravim na pot vere. Še bolj me k temu sili potreba po pripovedovanju svojega življenja, ko mu hočem dati nek smisel. Saj le tisti, ki se pripoveduje, tudi je kot 'sposoben' in odgovoren subjekt. Lastna želja po pripovedovanju omogoča razumevanja trditve, da Boga lahko poimenujem, ker so ga poimenovali pred mano že drugi.⁸⁸

Povzetek: Janez Vodičar, Pot do metafore v filozofiji Paula Ricoeurja

Vprašanje metafore še živeči francoski hermenevtik P. Ricoeur rešuje v povezavi s sodobnimi literarnimi teorijami. Njegovo raziskovanje se ne zaustavi ob njih, ampak poskuša preko njih prerasti v hermenevtični pristop, kjer bo metafora postala vzorec sploh vsakega razumevanja določenega teksta. K takemu pristopu ga je usmerjalo že raziskovanje simbola, kjer je našel njegovo temeljno značilnost v odprtosti novemu pomenu. Z naslonitvijo na Kantov stavek, da simbol da misliti, išče objektivnejši prostor raziskovanja, kjer bi s pomočjo objektivnih literarnih znanosti potrdil svoje ugotovitve na področju simbolnega. Kot najustreznejše področje se mu ponuja ravno metafora. Že vnaprej postavi zahtevo, da mora biti to živa metafora, ki v sebi skriva nov pomenski naboj, kot ga je že raziskal na področju simbola. V svojem delu *Živa metafora*, ki izhaja najprej iz literarnih in analitičnih raziskav, preide v samo ontološko postavitev. Ključno vprašanje se postavi, na čem temelji sploh 'iznajdba' dobre žive metafore. Ta mora nujno vključevati nek star, nam znani pomen, da sploh pride do razumevanja, hkrati pa nekaj novega, da prinese nov pomen, ki je aktualen in to besedo ali besedno zvezo ohranja kot živo metaforo. V iskanju te ustvarjalnosti in referenčnosti metafore se vedno bolj odpira polje tudi za biblične tekste, saj se tako odpira možnost razodetja. Preko žive metafore novo sporočilo razodetja človek lahko razume in mu odpira vedno znova oči za nove pomene, ki terjajo njegov lastni aktivni hermenevtični pristop. V sodobni krizi poimenovanja Boga nam lahko njegova ontologija metafore ponudi pot, kjer bomo znova odkrili že nekoč zapisano razodetje kot za naš čas primereno poimenovanje Boga.

⁸⁸ Prim. P. Ricoeur, *Nommer Dieu*, v: *Lectures 3*, Seuil, Paris 1994, 283.

Ključne besede: živa metafora, simbol, tekst, P. Ricoeur, hermenevtika, pomen, poimenovanje Boga

Summary: **Janez Vodičar, *Path to Metaphor in the Philosophy of Paul Ricoeur***

The French hermeneutic scholar Paul Ricoeur tries to solve the problem of metaphor in connection with contemporary literary theories. His research, however, does not stop there but endeavours to grow further and to form a hermeneutic approach where the metaphor will become the pattern of any understanding of a certain text. He was directed to such an approach already by his research of the symbol, where he found the basic characteristic of the symbol in its being open to new meanings. Following Kant's saying that a symbol makes think, he looks for a more objective area of research where he could confirm his findings in the field of symbols by means of objective literary sciences. Metaphor presents itself to him as the most suitable field. Beforehand, he requests that this must be a live metaphor charged with a new meaning like what he already researched in the field of symbols. In his work *Live Metaphor (The Rule of Metaphor)* he starts from literary and analytical research and turns to ontology. The key question is about the basis of the »invention« of a good live metaphor. It must necessarily include an old, known meaning so that understanding may take place at all, and at the same time also something new, which will bring a new, topical meaning and preserve the said word or phrase as a live metaphor. Looking for this point of reference and creativity in the metaphor, the area of research also extends to biblical texts, where it opens the possibility of revelation. Through the live metaphor man can understand a new message of revelation and it opens his eyes for new meanings requiring his own active hermeneutic approach. In the modern crisis of the naming of God, Ricoeur's ontology of metaphor may offer a path to rediscovering the once written revelation as a naming of God suitable for our time.

Key words: live metaphor, symbol, text, P. Ricoeur, hermeneutics, meaning, naming of God

Romualdas Dulskis

Seraphim of Sarov – Saint and Spiritual Teacher of the Ecumenical Dimension

Preface

Peculiarity of the Eastern Churches is now understood as a value with an authentic wealth of Christian spirituality laying in it. Orthodox theology and Christian life practice do enrich the Western Christianity by forming general whole of Christian teaching and experience. Pope John Paul II in his Apostolic Letter »*Oriente Lumen*« (»Light of the East«) has encouraged Roman Catholics to get acquainted with the spiritual wealth of the Orthodox Christianity:

*»We believe that the venerable and ancient tradition of the Eastern Churches is an integral part of the heritage of Christ's Church. [...] The members of the Catholic Church of the Latin tradition must also be fully acquainted with this treasure and thus feel, with the Pope, a passionate longing that the full manifestation of the Church's catholicity be restored to the Church and to the world«.*¹

The Christian East is a cradle of Christianity. Life, theology, liturgy and monastic movement of the early Church sprang up and developed there. To perceive the East means to widen one's theological outlook, to find new incitements and inspirations striving for Christian completeness because both the Eastern and the Western Christianity create general European spiritual heritage.

Seraphim of Sarov is a remarkable person of the modern times who has presented a mature teaching of spiritual life. His ascetic practice and competent spiritual direction won him the recognition from the common people, clergy and the high society. The Russian Orthodox Church canonized him in 1903. Last year the Christian East celebrated the 100th anniversary of canonization of this popular spiritual teacher.

In May of 2002, while visiting a famous Bulgarian monastery of Rila the Holy Father John Paul II noted Seraphim's of Sarov significant contribution to Christian spirituality. The Pope made a reminiscence of St. Seraphim's teaching on the Christian's life purpose which is to be ap-

¹ John Paul II, *Oriente Lumen*, 1995, par. 1.

proached by »*prayer, tears of compunction and charity*«² in getting open for the Holy Spirit.

Seraphim of Sarov is one of the most favorite Orthodox Saints. A modern Russian philosopher and publicist Victor Aksyuchits compares St. Seraphim to a great poet Alexandr Pushkin. Both these persons brightened up in Russia of the XIX century. Brilliant poetic works of Pushkin enchanted not only his contemporaries but later generations as well. Just as big impact on people is of St. Seraphim either: believers of various countries have always been inspired for search of Christian maturity by his life and teaching³. The article tries to survey essential life stages of St. Seraphim that led him to the fullness of Christian life. Besides, we had an aspiration to reveal the most significant elements of his teaching, to note spiritual fights and victories the Saint had experienced, and extraordinary graces granted him by God.

1. Burning in flames

St. Seraphim of Sarov (a secular name is Prokhor Moshnin) was born on July 19, 1754⁴ in the Southwest of Russia, at Kursk. At his 23 he decided to devote himself to a monastic life. Before entering a monastery the young man took part in a pilgrim trip: he went on foot about 500 kilometers from Kursk to a famous Orthodox sanctuary – laura⁵ of Kiev's Pechiora. There Seraphim got acquainted with a clairvoyant *starets*⁶ who recommended him enter a monastery of Sarov in Tambov district.⁷

In the monastery of Sarov Seraphim had to perform various things: he worked at the canteen, at the wood workshops, at the bakery of prosphora.⁸ Besides, he did the work of a sacristan. The young man from the very beginning observed monastery life regulations strictly. He used to come to the liturgical service as early as possible and throughout it he would stay deeply concentrated nevertheless how long it lasts. All the rest time the young monk tried to be busy with some work and while working he habituated himself to constant Jesus Prayer: »Lord Jesus

² Address of the Holy Father John Paul II. Pilgrimage to the Holy Monastery of Rila. Apostolic Visit of His Holiness Pope John Paul II to Azerbaijan and Bulgaria. 2002, par. 6., <http://www.vatican.va/holy_father_/john_paul_ii/speeches/2002/may/documents/hf_jp-ii_spe_20020525_rila-Bulgaria_en.html> 16.04.2004.

³ В. Аксютин. »Духовная революция XIX века«, <<http://www.pravoslavie.ru/jurnal/ideas/duhrev01.htm>> 19.03.2004.

⁴ By the Old Russian calendar.

⁵ Laura (λαύρα) – a big orthodox monastery.

⁶ Starets (Рус. старец) – a title applied to an old, wise and holy monk.

⁷ Cf. Margarita Woloschina, »Der heilige Seraphim«, *Der letzte Heilige. Seraphim von Sarow und die russische Religiosität*. (Stuttgart: Urachhaus 1994) p. 134.

⁸ Proshpora – bread used in orthodox liturgy.

Christ, Son of God, have mercy on me, a sinner.« Thus he would avoid boredom which he considered one of the biggest monk's enemies. »*This illness [boredom] may be cured by prayer, abstention from twaddle, by manual work, patience, and reading the Word of God. Arises this illness because of man's mean spirit, sluggishness and idle talk*«,⁹ - Seraphim taught later generalizing his experience.

Under God's inspiration the young monk spent much time in solitude of his cell where he could give himself up to meditation prayers. »*A monk's cell, according to the holy fathers, is a stove of Babylon in which Son of God was found by three young men. Therefore sitting in a cell in silence, developing oneself by constant prayers and studies Laws of God make a man devout*«,¹⁰ - he could testify later from his experience.

Some time later he felt that monastery's quiet and hours of solitude in his cell became insufficient for him. Under the approval and blessing of his spiritual father Joseph, at his spare time Seraphim would leave the cloister for a near-by forest in order to sate himself by prayer and silence. Many years later, having achieved spiritual maturity he noted:

»It is enough for us only to talk much with those of opposite customs that our inner attention should be broken.

But the deepest sorrow is because thus the fire can go out which our Lord Jesus Christ has come to set inflame on the earth of hearts«. ¹¹

During his second year in the cloister Seraphim fell badly ill with dropsy. All his body swelled out so that he could not get out of bed. Father Joseph and other brothers nursed him carefully. Seraphim suffered hard pains. He trusted his life to God's will and immersed himself in prayer. The disease lasted for three years. Ailments getting stronger the monks got frightened for Seraphim's life. Joseph decided to celebrate Mass and keep vigil with prayers for the patient. All brothers gathered and prayed heartily for Seraphim's health. After the service Joseph brought the Holy Sacrament into Seraphim's cell. After confession and acceptance of Eucharist Seraphim experienced a vision: Blessed Virgin Mary appeared with apostles Peter and John. Pointing at Seraphim, Mother of God said to the apostles: »This is of our kinsfolk.« And she put her hand on the patient's head.

From that day Seraphim started quickly recover and soon he was quite well.

Having spent eight years as a novice in summer of 1786 Seraphim was ordained monk. Taking into account the young brother's ardent love to God, his sincere devoutness and diligence, the authorities conferred him a monastic name *Seraphim*.¹²

⁹ Ж. Э. Гончар, *Житие, наставления, пророчества преподобного Серафима Саровского Чудотворца* (Минск: Лучи Софии, 1997) p. 8.

¹⁰ *Ibid.*, p. 139.

¹¹ *Ibid.*, p. 106.

Having taken the monastic vows Seraphim felt being called to serve God even more zealous. A year later he was consecrated a deacon. He had to serve at liturgical ceremonies, look after ritual requisites and keep chancel clean.

Under his need of solitude and with the permission of prior, Seraphim arranged for himself a cell in the forest. In the evening, having done his service at the monastery he would go there for the night rest and prayer. Then deeply understanding Seraphim's spiritual maturity Father Superior Pachomius entrusted him with guidance of the Diveyevo¹³ Convent.

After six years' service as a deacon, under decision of the authorities Seraphim was consecrated a priest.

Seraphim's perfect ability to perform spiritual guidance and his healthy wisdom are reflected in all his teachings. He did not only know deeply principles of asceticism which was called »the art of arts« by the Fathers of the Eastern Church, but he also managed to apply them perfectly in real life:

»Man consists of soul and body so his life must be composed of works of both of them, i.e. of activities and contemplation.

An active life comprises fasting, abstention, duty, kneeling, prayer and other acts of a body – all forming a narrow and difficult path which, according to the Word of God, will lead to the life eternal (cf. Mt 7,14).

Components of a contemplative life are mind's arising to Lord God, heart attentiveness, inner prayer and – with the help of all these – contemplation of spiritual things.

A person who wants to live a spiritual life has to start with an active life, and only then he may come to a contemplative one; because it is simply impossible to come to a contemplative life without the previous.

An active life helps us to clean ourselves from sin passions, leads us to the active perfection, and thus opens a way for a contemplative life. As only those can start this life who have cleaned themselves from passions and attained perfection, as can be seen in the words of the Bible: 'Blessed are the pure in heart, for they will see God' (Mt 5,8) and in that of St. Gregory Theologian [of Nazianzus]: only the most experienced may set to contemplation safely.

An approach to a contemplative life must be made with fear and tremble, with a crushed heart and submissiveness, with abundant textual investigations of The Holy Bible and, if possible to find, under the guidance of an experienced 'starets'. [...]

If it is impossible to find a spiritual teacher able to guide you in a contemplative life then The Holy Writ must be followed. [...]

¹²Seraphim – burning with love for God. Cf. Isaiah 6,2-3.

¹³In the course of time The Diveyevo Convent grew into one of the most numerous convent not only in Russia but all over the world.

Works of the holy fathers [i. e. Fathers of Church and others illustrious saints] have also to be read and one must act after their teaching as much as he can. Thus step by step one can pass from an active life to the perfection of a contemplative one. [...]

*Your active life must not be neglected even when you have made good progress in it and you have already come into contemplative one because an active life helps contemplative life and supports it.*¹⁴

2. Waters of Shiloah

Only a year later after he was ordained priest, under God's merciful guidance Seraphim felt a demand for even deeper solitude. Isaiah, Father Superior of the cloister, blessed his resolution and gave him a written permit. The state of Seraphim's health of that time is also reflected in the document. Because of durable standing at prayers time the monk's legs swelled out and wounds appeared, so he simply could not serve liturgy. His *zeal* noted in the paper meant Seraphim's particular spiritual training for which he needed silence and solitude:

»Producer of this [document], i.e. priest and monk Seraphim of Sarov monastery, is released for living in his hut in a waste land: due to inability of living in a commune, through illness and for his zeal; after long-lasting trial in the cloister and waste he is released only for peace of spirit in God, his [life] rules set by the holy fathers; let nobody disturb his living in this place; I ratify this [document] –

Prior, priest-monk Isaiah, on the 20th of November 1797.

*For truth I set a seal.*¹⁵

Seraphim settled in a secluded one-room hut on a shore of the little river Sarovka, some kilometers far from the monastery. He later will note on the significance of silence and solitude for a Christian's life:

»Most of all one must dress in silence; Ambrose of Milan says: many I saw saving themselves by silence, but none - by verbosity. Besides, to some of the fathers belong the words that silence is mystery of the future world whereas words are weapon of this world.

You just sit in your cell with attitude and in silence, and with all your powers try to approach the Lord. And then God will be ready to make you an angel, as He says: 'But this is the one to whom I will look, to the humble and contrite in spirit, who trembles at my word.' (Isaiah 66,2).

If you cannot always stay alone and silent when living in a cloister and serving your duty, so at least time left from your work must be devoted to seclusion and silence, and for this trifle you will be endowed by the Lord God with his grace.

¹⁴ Ж. Э. Гончар, pp. 140-142.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 14-15.

Out of seclusion and silence, grief and meekness do arise; the effect of the latter on a man's heart may be compared to still waters of Shiloah flowing noiselessly and soundlessly, as prophet Isaiah says: »the waters of Shiloah flow gently« (Isaiah 8,6).«¹⁶

As Seraphim's hut stood on a high hill he called it mount Athos¹⁷. The anchorite wished his environs to remind him places The Savior had lived in, so he named them under that of the Holy Land: Jerusalem, Bethlehem, Golgotha, Tabor, a small river or a runlet became the Jordan and the Kedron.

Seraphim spent his days at praying, reading spiritual books and working. On Saturday evenings he used to return to the cloister for vesper. He participated in all-night-long liturgy and took the Eucharist at the morning service. After ceremonies he found some time to talk to his brothers appealing to him for spiritual advice. And then he would again leave for his hut in the forest.

»*One must always suffer something for God with gratitude*«, ¹⁸ – this Seraphim's rule was engendered by his mature theological wisdom and pondering upon Christ's mission. Living in isolation he kept to the regulations of ancient hermits. He would eat only once a day and sometimes he got to even stricter fasting. A little kitchen-garden with vegetables growing was made by him. He was constantly carrying his bag with New Testament in it to remind himself of an easy yoke of God and His light burden (cf. Mt 11,29). Every week he would read over the whole New Testament. Much time he did devote for going deep into works of the Fathers of Church and other liturgical books. He was greatly fond of »добротолу́бие«, i.e. the Russian version of »Philokalia«¹⁹. This work was often recommended by him for his visitors to study.²⁰ In holy texts Seraphim searched not only for cognition of truth but also for warmth of God's love. At reading, he often got used to the situations so deeply and experienced the abundance of God's charity granted to people that he could not stop his tears.

Part of his time was spent at labor. In summer he worked in the kitchen-garden or took care of his apiary, and his winter work was to lay in firewood from the forest. He always joined work and prayer together. He

¹⁶ *Ibid.*, pp. 138-139.

¹⁷ In honor of the famous orthodox monastery of Mount Athos in Greece.

¹⁸ »Советы преподобного Серафима Саровского«, <<http://www.pravoslavie.ru/put/biblio/molitva/127.htm>>. 11.04.2004.

¹⁹ »Philokalia« (*Greek* Φιλοκαλία) – a work prepared by Nikodemos Hagioreites (1749-1809), a monk of the Mount Athos Monastery; first published in the Greek language in Venice, 1782. Its translation in ecclesiastic Slavic, entitled »добротолу́бие«, appeared in 1793.

²⁰ Cf. Theodor Nikolaou, *Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche* (St. Ottilien: EOS, 1996) pp. 92-93.

knew many anthems and hymns by heart and he liked to chant them while working. All things for him were remembrance of God; for example, three logs cut down raised his reflection on Holy Trinity. Sometimes his thoughts became so deeply concentrated that tools fell out of his hands and he would stand for some time embraced by spiritual perception, immersed in vision of divine mysteries. In case somebody was passing by at that moment, a stranger did not dare to disturb prayers of the holy man and went away in silence.

Visits of Sarov's monks and the neighboring laity became more often with the intention to talk to the eremite on spiritual themes, to get his advice or appeasement. Sometimes visitors found Seraphim sunk in prayers, unable to see or hear anything. Then comers did not disturb him, they waited till the end of his prayers or - if they happened to be endless - decided to arrive any other time.

Seraphim willingly and kindly accepted only those who would come under true spiritual demand and he did avoid curious persons or blabbers. Happened to meet somebody in the forest, he only bowed submissively in greeting but would not start talking.

Seraphim's heart was still striving for deeper silence and longing for more intimate unity with God. The anchorite felt a demand to live for some time in full solitude. Thus under the permission of prior Isaiah he blocked up a path to his hut with logs. And so Seraphim started his life full of generous resolutions and spiritual fights.

Sound of the sacred hermit's life spread even wider and wider. The Alatyry monastery of Simbirsk district sent an application for Seraphim to become its archimandrite²¹ but his answer was negative. A similar invitation came from a monastery of Krasnosloboda. And again it was met by Seraphim's submissive but firm resign for which he gave reasons of seeing his vocation in an ordinary monk's life devoted only to God. In both cases applicants agreed that posts suggested would be occupied by other appreciable monks of Sarov's community which was known all over Russia by its sacred and exemplary life.

However, God assigned not only honorable propositions to his devoted servant but painful trials as well. Only before his very death Seraphim told about a period of a very hard and durable (of 3 years long) spiritual fight he experienced at that time. God let the anchorite be attacked by such intensive and sustained mental temptations that the monk could not find any other salvation except continuous prayer. At night, unable to find quiet he used to go to the backwoods, take a seat on a huge stone and stay there for long hours in a deep prayer. Due to his inner state, the bulk of the daytime had also to be spent in prayer. It was a mag-

²¹ Archimandrite – an honorable title of orthodox monastery prior.

nanimous fight requiring lots of strength. Thus three years passed and at last temptations ceased: Seraphim regained his peace of mind. Because of long standing at prayer time, wounds appeared on his legs that tormented him till death.

Having experienced strength granted by prayer and God's assistance, later Seraphim taught: *»Great medium to achieve salvation is faith and especially – a constant mental prayer. Here is an example – Saint Moses was praying with all his heart and God said: ‘Moses, Moses, why are you calling me?’ When Moses would rise his hands for prayer he defeat Amalek (cf. Exodus 17,8-13). That’s what a prayer is! It is an insuperable victory! The saint prophet Daniel says: ‘I had better die than stop praying at least for a moment’ (cf. Daniel 6). By prayer prophet Daniel did shut up jaws of lions and then three fellows put out a fire stove.«²²*

While living in the forest the humble monk tamed a bear that could be fed straight from his hands. But hearts of some people were even crueler than that of animals. Once in the forest three men came up to Seraphim and started demand money that, according to them, he used to receive from lay visitors. They would not believe his answer that he did not take any money from people. Soon threats added to their demands. Seraphim was a man of strong build and then he had an axe in his hand so he could have defended himself. But he remembered the Savior's words to Apostle Peter in which He taught not to raise the sword,²³ so he put the axe down, crossed his hands on his chest and said to the robbers: *»Do as you need«.*

The aggressors gave him a terrible beating and left considering him dead. They hurried to search his hut for money and were astonished to find there nothing but an icon and some potatoes. They became scared to have murdered a sacred man in vain. After some time the robbers were caught but under Seraphim's request they were forgiven. Later the robbers converted, started a moral life, then came to the sacred monk and asked for his prayer and bless.

In 1806, due to his age and ailment father Isaiah retired from the post of Superior. Instead of him Seraphim was elected unanimously by the brotherhood. But the anchorite again rejected the honorable post in order not to loose his meek and quiet life of seclusion. Though he had again been accepting visitors for spiritual talks but then he resolved for repeated and a very special concentration – for absolute silence. It was not training for its own sake – the monk's heart was yearning to God irresistibly and could not bear longer any obstacles in that way.

Seraphim stopped accepting visitors at all, and if somebody happened to come he would not appear out of his hut and would not talk. Such be-

²² *»Преподобный Серафим Саровский о молитве«, <<http://www.pravoslavie.ru/put/biblio/molitva/11.htm>> 11.04.2004.*

²³ *»All who take the sword will perish by the sword« (Mt 26,52)*

havior of the sacred eremite may not seem very acceptable for us, and even less acceptable it was for the monks of that time. Brothers expressed discontent; they reproached him for his alienated life and for breaking off his verbal contacts – because of all this, according to them, Seraphim was unable to do any good for other people’s soul salvation. But the anchorite quoted words of the Fathers of the Church in answer: *»Not all are allowed to talk about God; only those are able who have tried themselves, who spent their life on contemplation, and first of all – those who have cleaned themselves or at least started cleaning both their soul and body«.*²⁴

Since May of 1810, due to his poor health Seraphim had again to settle in the monastery. Though living in a cloistral cell, he had still kept absolute silence for five years. Only during service in the church and praying in his cell did he speak or chant. Besides, while reading the Holy Writ he sometimes reflected on it aloud. Lending one’s attentive ear to his door at that time one could hear words of the saint. Time from time brothers took the opportunity of listening to his reflections through the door and thus experiencing spiritual self-revival and strengthening, or even receiving instructions.

At that time the cloister of Sarov was often visited by Jonah, the bishop of Tambov. Once he had a wish to meet Seraphim personally. Father Superior led him to the door of Seraphim’s cell. But Seraphim did not want to trespass against God by *»taking account on persons«* (James 2,1), and he would not open the door. The bishop understood behavior of the eremite and did not blame him.

3. Service of the Starets

Time came at last for his soul to open which was full with presents of grace accumulated during those long years of solemnity and devotion to Jesus. Lord God encouraged Seraphim to stop living as a recluse and start accepting those who were searching for spiritual help.

Monks of Sarov were happy to meet that change and of course eagerly took use of it. Seraphim taught them to keep sincerely to all the rules of the cloistral life, constantly practice inner prayer, fulfill their duties submissively, to sit at the canteen table with respectful fear of God; not to leave the monastery’s territory without serious cause, avoid self-will and cherish peaceful getting on.

The door of Seraphim’s cell was open to everyone all day long. Rumor about the saint monk attracted more and more people, even from the lay who were searching for peace of conscience, encouragement or advice.

²⁴ Григорий Богослов, *Собрание творений*. Т.1. (Минск: Харвест, Москва: АСТ, 2000) р. 470.

Seraphim found especially dear for him those who repented for their sins and hungered for valuable Christian spiritual life.

The monk liked to meet his visitors by warm greeting: *»Oh, my joy! Christ has resurrected«*. Seraphim witnessed fullness of consolation in his heart and taught all Christians to turn to the source of supernatural joy: *»There is no way for us to despondency as Jesus Christ has triumphed over all, revived Adam, released Eva, and killed the death!«*²⁵

To Seraphim God was the origin of ardent belief and infinite kindness able to overcome coldness of human heart:

»God is a fire, which warms up and inflames our hearts and souls. Thus if we have cold in our hearts which is from devil because devil is chill, so let's call for Lord God, and He will come and heat our hearts with perfect love devoted not only to Him but to neighbors also. [...]

Saint Isaac [Syrian] says: 'Do not call God just, as His justice cannot be seen in your works. Though David called Him just and righteous but Son of God has shown us that He rather is good and compassionate. Where is His justice? We were sinners and Christ died for us.' [...]

*If you do not know God it is impossible to fall in love with Him; and you will not be able to love God if you cannot see Him. Vision of God arises from knowing Him: because His vision is not anterior to His knowing.«*²⁶

At that time the blessed monk again found a secluded place for himself: only two kilometers far from the cloister by the so-called spring of Theologian. At the spout there stood a roadside pole with a statuette of Apostle and Evangelist John, called Theologian in the East. Seraphim managed to reach that place after the morning service and come back to the monastery for the night rest.

More and more people used to arrive. Some of them waited for a meeting with the saint in the monastery, others – by the spring of Theologian. Having taken Holy Communion at the morning Mass Seraphim used to go to his little «waste» by the spring. He walked very slowly without greeting or paying attention to people crowded around, with his eyes let down and all his soul immersed in the mystery of Holy Eucharist.

Deeply experiencing himself the gift of the Blessed Sacrament, Seraphim urged his visitors on as frequent Communion taking as possible. He emphasized its blessed effect, i.e. transformation of a man: *»Such big is grace granted for us by Holy Communion that whatever mean and sinful man would be – if only he approaches the Lord with resigned awareness of his own sinfulness and clarifies himself by grace of Jesus Christ – this man will be getting more and more clear, he will brighten up fully and save himself!«*²⁷

²⁵ »Советы преподобного Серафима Саровского«, <<http://www.pravoslavie.ru/put/biblio/molitva/127.htm>>.

²⁶ Ж. Э. Гончар, pp. 100-101.

Various people arrived to Sarov: of different age, rich and poor, ordinary and noble. Officers, high officials and even people of czar's environment came to look at the eremite, listen to his instructions and get his blessing.

Once an arrogant general wearing his uniform full stud with orders and medals came to Sarov only by curiosity, and entered Seraphim's cell. Soon lamentation was heard in the cell and after half an hour the general went out slowly, drowned in tears, with his hands over his face, supported by Seraphim. In the monk's cell the general even forgot his uniform cap and his medals that had fallen off his jacket during their talk. Seraphim took them out for him with the remark that medals' falling down was a mark of being undeserved. Later the general admitted that he had not seen such a humble and clairvoyant man though he had marched all over Europe and met various people.

A certain Akulina, a nun, told about her meeting with father Seraphim in her youth, when she was only seventeen. The monk asked her:

- What is better: rye or wheat?
- White bread is eaten more willingly, of course.
- That's right, my dear. And which is better: what is earthly or eternal?
- Eternal things are better, Father.²⁸

This talk appeared enough for the girl to think over and devote herself to monastic life.

Seraphim encouraged the lay for deliberate Christian life and serious prayer practice. Every morning just after one's wake up, one should stand before sight of God and say his prayers. In the day time *»while working, moving, walking or standing you should silently say the Jesus Prayer again and again; and if you work among people then you should keep repeating in your thoughts: 'My Lord, have mercy on me'.«*²⁹

In the end of November 1831, Seraphim invited to his waste a young landlord Nikolai Motovilov visiting the cloister at that time. The young man had been cured by Seraphim earlier. Two months ago Nikolai was brought to Seraphim on a stretcher. He had kept to his bed for three years, his legs cramped and tumid, his organism badly weakened. He had addressed many doctors but could not recover. Only by the power of Seraphim's prayer he gained strength, rose to his feet again and he was quite well. So then he was invited by Seraphim for a talk.

Fascinated by the matter of Seraphim's instructions, Motovilov put down them as soon as he returned home. However, the manuscript remained un-

²⁷ Настольная книга священнослужителя, Т. 6., (Москва: Издание Московской Патриархии, 1988) p. 31.

²⁸ Dmitri Mereschkowski, »Der letzte Heilige«, *Der letzte Heilige. Seraphim von Sarow und die russische Religiosität.* (Stuttgart: Urachhaus, 1994) p. 95.

²⁹ Michaela J. Hutt, *Der heilige Seraphim von Sarow* (Jestetten: Miriam, 2002) p. 33.

known for 70 years. When at last in 1902 it was found and a year later printed, its contents appeared extremely mature and important for every Christian. Words of the eremite uttered to a man in the forest have spread all over Russia and beyond it.³⁰

In his manuscript N. Motovilov confirms that father Seraphim could know nothing about the question on the purpose of life which he was concerned about even in his adolescence. However, the old man spoke just about that:

»The Lord has revealed to me, that in your childhood you had a great desire to know the aim of our Christian life, and that you continually asked many great spiritual persons about it. But no one has given you a precise answer. They have said to you: 'Go to Church, pray to God, do the commandments of God, do good – that is the aim of the Christian life.' Some were even indignant with you for being occupied with profane curiosity and said to you: 'Do not seek things that are beyond you.' But they did not speak, as they should.

And now poor Seraphim will explain to you in what this aim really consists.

Prayer, fasting, vigil and all other Christian activities, however good they may be in themselves, do not constitute the aim of our Christian life, although they serve as the indispensable means of reaching this end. The true aim of our Christian life consists in the acquisition of the Holy Spirit of God.

As for fasts, and vigils, and prayer, and almsgiving, and every good deed done for Christ's sake, they are only means of acquiring the Holy Spirit of God. But mark, only the good deed done for Christ's sake brings us the fruits of the Holy Spirit. All that is not done for Christ's sake, even though it be good, brings neither reward in the future life nor the grace of God in this. That is why our Lord Jesus Christ said: 'Whoever does not gather with me scatters' (Mt 12,30). Not that a good deed can be called anything but gathering, since even though it is not done for Christ's sake, yet it is good. Scripture says:

'In every nation anyone who fears him and does what is right is acceptable to him' (Acts 10,35). As we see from the sacred narrative, the thing 'does what is right' has such a big value to God that to a centurion Cornelius who feared God and did 'what is right' in his life, during his pray an angel of God revealed and said: 'Send men to Joppa for a certain Simon, a tanner. You will find Peter there and he will tell to you words of the eternal life; whereby you and all your home will be saved' (cf. Acts 10,3-6).

*That's it, your Godliness. In acquiring this Spirit of God consists the true aim of our Christian life, while prayer, vigil, fasting, almsgiving and other good works done for Christ's sake are merely means for acquiring the Spirit of God.*³¹

³⁰ Cf. *ibid.*, p. 67.

4. Extraordinary gifts

God has given Seraphim the power to cure not only souls but bodies as well. The monk used to pray for his patients, anointed them with oil of an oil lamp that was constantly lit in his cell in front of the icon of Mother of God; and he would give some water to drink from the spring of Theologian. Biographers of Seraphim witness that the eremite entreated God for charity that water of the spring should gain power of treatment. Soon the spring became very popular and known as *the spring of Seraphim*.

Due to the power of the monk's prayers people used to recover from various diseases. Even serious patients who had been ill for long time without getting any effective help from official medicine, after Seraphim's prayers would rise unexpectedly from their sick bed. Cases of recovering even from paralysis and epilepsy were known. During cholera epidemic in Russia in the thirties of the XIX century, Seraphim used to pray for patients and give them water to drink from the spring of Theologian. Many people recovered then who had already been on the brink of the grave.

During the last decade of Seraphim's life, from 1823 to 1833, crowds of people would come to him. The old monk tried to talk to all of them and say something useful to everyone. He felt responsible for his pilgrims before God. At that time Seraphim's gift of clairvoyance was revealed.³² Rather often, having not listened to a man yet, the monk knew already what to say to him as if he could read thoughts of a comer and see his troubles. Sometimes he told a man about sins of his earlier life and thus woke up even more heartfelt repent for them in a sinner. Pointing out a man's faults Seraphim was always doing this with love and submissiveness. It happened that the Saint would speak about man's future and give certain instructions, which seemed incomprehensible at that time though they came true later.

Many letters came to Seraphim in which people asked for advice or help. The monk would often dictate an answer without even opening a letter. After his death on May 2, 1833, in his cell there was found a heap of unopened letters to which, however, answers had been written by the monk.³³

The Saint predicted the Crimean War of 1853-1855, and foretold the future of Russia. The historical sources present Seraphim's forecast about

³¹ *St. Seraphim of Sarov. A Wonderful Revelation to the World. The Conversation of St. Seraphim with N. A. Motovilov.* <<http://www.st-seraphim.com/motovil.htm>>. 25.03. 2004.; Серафим Саровский, »О стяжани Святого Духа«, <<http://www.pravoslavie.ru/put/nasledie/seraphim-motovilov.htm>>. 13.04.2004.

³² Cf. Maximilian Woloschin, »Der heilige Seraphim«, *Der letzte Heilige. Seraphim von Sarov und die russische Religiosität*, p. 189.

the end of monarchic reign in Russia and canonization of Nikolai II.³⁴ The Saint of Sarov maintained: *»There will be Czar who will extol me.³⁵ Later in Russia a big disturbance will arise, much blood will flow; a rebellion will begin against this Czar and against monarchy. But Czar will be praised by God.«³⁶* Seraphim even wrote a letter to Nikolai II and gave it to N. Motovilov for safekeeping. He instructed that the letter should be handed over to the fourth (counting from that in reign at his time) emperor when he would come to Sarov. The widow of N. Motovilov preserved the letter up to the day when Nikolai II with his family visited Sarov. Reading Seraphim's letter, Emperor became deeply moved. Unfortunately, the letter has not remained.

Common people considered Seraphim a Saint even when he was still alive, so after his death they addressed him in their prayers asking for help in their troubles. Sound of the witness on prayers having been heard spread one after another. This encouraged the initiation of canonization process.

In 1895 The Bishop of Tambov presented 94 recovery cases to the Saint Synod of the Russian Orthodox Church. Recoveries took place through the power of Seraphim's prayers, and the cases were examined by canonization commission. Besides, many letters were collected in which people witnessed on extraordinary recoveries and other special graces. The Russian Orthodox Church canonized Seraphim in 1903. In summer of 2003, the 100th anniversary of St. Seraphim's of Sarov canonization was celebrated all over the Russia. The cult of St. Seraphim is upheld not only in Russia but in other countries as well.

Conclusions

1. Seraphim of Sarov is a striking person of the Orthodox Church. His life and teaching were matured *»between two poles: the Word of God and the Eucharist«³⁷* and thus can rightfully be considered common wealth of the whole Christianity.

2. A considerable part of Seraphim's life was spent in solitude and silence. His seclusion was not for its own sake but a means of seeking for more authentic life quality and closer unity with God. The monk's self-determination for solitude and silence reveals his generous resolution and evangelic boldness.

³³ Cf. An analogical phenomenon of St. Pio da Pietrelcina in the Western Church.

³⁴ Nikolai II, born in 1868, came to the throne in 1894. On the night of July 17, 1918, he, his wife and children were shot dead by chekists in Jekaterinburg. The whole family was canonized by the Russian Orthodox Church in 2000.

³⁵ Czar Nikolai II furthered much the canonization of Seraphim not to be dragged out.

³⁶ В. Фомин, «Канонизация святого – это показатель самосознания общества», <http://www.pravoslavie.ru/put/seraphim_nikolai.htm> 12.04.2004.

3. Seraphim's teaching on acquisition of the Holy Spirit is especially valuable. The Saint competitively distinguishes between the value of good deeds carried out for God, and those being fulfilled not for God. He, however, does not depreciate the latter but states that they help Christians to achieve the goal of life.

4. Traits of sanctity common to the Eastern and the Western Christianity, and mystical experience – these are things that amazingly connect both Churches, accentuate European heritage and lend a hope for ecumenical way.

5. Saint Seraphim's heart, fallen silent to world but wide open to God, managed to speak to various people: from a common peasant to emperor. He rejoiced at every man coming to him («Oh, my joy!») and was able to show him the way to the source of real happiness – Lord Jesus Christ, as he had a steadfast faith in that man's heart can be sated with nothing else.

Literature

John Paul II. Address of the Holy Father. Pilgrimage to the Holy Monastery of Rila. Apostolic Visit of His Holiness Pope John Paul II to Azerbaijan and Bulgaria. 2002. in: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2002/may/documents/hf_jp-ii_spe_20020525_rila-bulgaria_en.html>

John Paul II. Apostolic Letter *ĽOrientale lumen*». Vatican 1995.

Hutt, M. J. Der heilige Seraphim von Sarow. Jestetten: Miriam 2002.

Mereschkowski, D. Der letzte Heilige. in: Der letzte Heilige. Seraphim von Sarow und die russische Religiosität. Stuttgart: Urachhaus 1994.

Nikolaou, T. Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche. Erzabtei St. Ottilien: EOS 1996.

St. Seraphim of Sarov. A Wonderful Revelation to the World. The Conversation of St. Seraphim with N. A. Motovilov. in: <<http://www.st-seraphim.com/motovil.htm>>. 25.03.2004.

Woloschin, Maximilian. Der heilige Seraphim. in: Der letzte Heilige. Seraphim von Sarow und die russische Religiosität. Stuttgart: Urachhaus 1994.

Woloschina, Margarita. Der heilige Seraphim. in: Der letzte Heilige. Seraphim von Sarow und die russische Religiosität. Stuttgart: Urachhaus 1994.

Аксюци, В. Революция духа. Интернет-журнал Сретенского монастыря. 2002. in: <<http://www.pravoslavie.ru/jurnal/ideas/duhrev01.htm>>. 19.04.2004.

Гончар, Ж. Э. Житие, наставления, пророчества преподобного Серафима Саровского Чудотворца. Минск: Лучи Софии 1997.

Григорий Богослов. Собрание творений. Т. 1. Минск: Харвест 2000.

Настольная книга священнослужителя. Т. 6. Москва: Издание Московской Патриархии 1988.

Преподобный Серафим Саровский о молитве. Встреча с православием. in: <<http://www.pravoslavie.ru/put/biblio/molitva/11.htm>>. 14.03.2004.

Серафим Саровский. О стяжани Святого Духа. Встреча с православием. in: <<http://www.pravoslavie.ru/put/nasledie/seraphim-motovilov.htm>>. 11.01.2004.

Советы преподобного Серафима Саровского. Встреча с православием. in: <<http://www.pravoslavie.ru/put/biblio/molitva/127.htm>>. 07.02.2004.

Фолмин, В. Канонизация святого – это показатель самосознания общества. in: <http://www.pravoslavie.ru/put/sv/seraphim_nikolai.htm>. 13.02.2004.

³⁷ John Paul II, *Orientale lumen*, par. 10.

Summary: Romualdas Dulskis, *Seraphim of Sarov – Saint and Spiritual Teacher of Ecumenical Dimensions*

It is now understood that within the Eastern Churches there is an authentic wealth of Christian spirituality. Orthodox theology and Christian life practice enriches Western Christianity by forming a total sphere of Christian teaching and experience. St. Seraphim of Sarov was a Russian monk and mystic, whose ascetic practice and experienced spiritual direction won him the recognition of the common people, of the clergy and of the aristocracy. His holy life attracted disciples and followers, who came from far and wide to seek his counsel and to take part in his spiritual program of contemplative prayer, monastic-like austerities, rigorous self-discipline and a life in the Holy Spirit.

St. Seraphim of Sarov is one of the most revered saints of modern Russia and one of the greatest Orthodox teachers of spiritual life. The life and teachings of St. Seraphim are well known in Russia. However, they are hardly known in other countries and almost nothing has been written about him by Catholic theologians.

Key words: Seraphim of Sarov (Sarovski), ecumenism, spiritual theology, monasticism, Orthodoxy

Summary: Romualdas Dulskis, *Seraphim Sarov – Svetnik in duhovni učitelj ekumenskih razsežnosti*

Danes je na splošno znano, da je Cerkvah na Vzhodu pristno ozračje ekumenske duhovnosti. Pravoslavna teologija in vsakdanje krščansko življenje bogatijo krščanstvo na Zahodu tako, da združujejo v celoto krščanski nauk in izkušnjo. Sv. Seraphim Sarov je bil ruski menih in mistik, ki so mu sloves asketskega življenja in žive duhovne usmeritve priznale široke ljudske množice, duhovščina in najvišji sloj družbe. Njegovo sveto življenje je privlačilo učence in posnemovalce od blizu in daleč, da bi prejeli njegov nasvet ter prevzeli del njegovega duhovnega programa kontemplativne molitve, ostrine meniškega življenja, stroge samodiscipline in življenja v Svetem Duhu.

Serafim Sarov je eden najbolj čaščenih sodobnih ruskih svetnikov in eden največjih učiteljev duhovnega življenja v pravoslavju. V Rusiji je Serafimovo življenje in delo zelo znano. Toda v drugih deželah je malo znan, katoliški teologi pa o njem niso skoraj nič pisali.

Key words: Serafim iz Sarova, ekumenizem, duhovna teologija, meništvo, pravoslavje

Alenka Arko

Metafora *notranji človek* pri Gregorju iz Nise

Metafora *notranji človek*, ki je v krščanskem izročilu najbolj znana iz *Corpus Paulinum*,¹ se v Nisenčevem opusu pojavi le 11-krat, in sicer v 10 različnih delih.² Zelo blizu pa so ji nekatere druge besedne zveze in izrazi, kot »v skritosti srca premišljevani« (o(kata\ to\ krupto/menon tÁj kardi/aj noou/menoi);³ »skriti človek« (o(krupto\j a)/nqrwpoj),⁴ zamolčani »ti« (th=j siwph/sew/j sou),⁵ ali pa notranji del človeka (to\ e)/swqen toa a)nqrw/pou me/roj).⁶

Navedene citate bi lahko razvrstili v dve skupini, saj metafora nastopa v dveh pomenskih sklopih: po eni strani se nanaša na človekovo ontološko strukturo, po drugi pa na njegovo temeljno hotenje poznati Boga, ki izhaja iz resničnosti, da je človek bitje, deležno Božjega življenja, in ga torej temeljno opredeljuje milost. Dejansko pa sta oba sklopa globoko povezana, in sicer preko Božje podobe v človeku. Pot spoznavanja je v bistvu le izraz neprestanega iskanja skladnosti človekovega bitja, iskanja uresničenja Božje podobe – ontološke danosti, ki je bila po padcu v greh prizadeta, vendar ne popolnoma izgubljena, zato jo je mogoče v odnosu z Bogom, v dialogu z njim obnoviti, pa tudi privedi do polnega uresničenja.

V pričujoči razpravi želimo na podlagi odlomkov, v katerih se pojavlja bodisi metafora *notranji človek* bodisi njeni sinonimi, predstaviti Nisenčevo razumevanje človeka. Le-to posebej v spisih zadnjega obdobja ponuja zrelo krščansko antropološko vizijo zgodovine odrešenja. Do nje je avtor prišel postopoma, preko osvobajanja od filozofskih vplivov in poglobljanja nauka svojih predhodnikov in učiteljev, predvsem Origena in Bazilija Velikega.⁷ Zato je za pravilno razumevanje njegove misli nadvse pomembno upoštevati kronološki vrstni red nastanka posameznih del.

¹ Apostol jo uporablja trikrat, in sicer v 2 Kor 4,16, Rim 7,22 in Ef 3,16.

² Prim. *Abl* 37,2; *Antirrh* 185,20; *Beat* 143,15; *Cant* 21,16; 399,18; *Epistul* 17,2; *Inst* 59,11; *Mort* 40,7; *Perf* 183,9; *Sanct Pasch* 267,22; *Virg* XXIII, 7,32.

³ *Virg* XX, 1.

⁴ *Perf* 212,14. O skitem človeku kot o eni izmed antropoloških razsežnosti Gregor govori tudi v *De hominis opificio* (o(kekrumme/noj a)/nqrwpoj; *PG* 44, 236 A), in sicer v povezavi z 2 Kor 4,16.

⁵ *Cant* 219,11-12.

⁶ *Or cat* VIII, 40.

Gregor je v skladu s filozofskim in patrističnim izročilom veskozi prepričan, da je človek ustvarjen kot duša in telo. V spisu *De anima et resurrectione* razlaga, da je bila duša do padca v greh enostavna, tj. nerazdeljena, po njem pa se je z vstopom strasti⁸ razdelila na tri, platonsko razumljene hierarhično razvrščene dele: razum, voljo in poželenje ali nagon. Slednja dva dela sta nerazumska in na meji z materialnim svetom, vendar vseeno pripadata nadčutni bitnosti duše.⁹ *Notranjega človeka* gre iskati v vrhnjem delu duše, v katerega je vtisnjena Božja podoba. Ta del ne ustreza zgolj razumu, ampak v prvi vrsti odnosni naravi, ki se kaže v človekovem razmerju z Bogom, s samim seboj, z bližnjimi in s stvarstvom.¹⁰ Gregor jo zato označuje s tremi pojmi: razum (lo/goj), um (noaj) in ljubezen (a)ga/ph). V *De hominis opificio* Nisenec posebej poudarja, da Božjo podobo v človeku bistveno opredeljuje prav ljubezen, ker zajema vse razsežnosti njegovega bitja.¹¹

1. *De virginitate*

Prvič Nisenec notranjega človeka poistoveti z vrhnjim delom duše že v svojem prvem spisu, v *De virginitate*,¹² kjer zapiše:

*Tudi pri apostolu 'naletimo na' podobno presojo, da prebiva v slehernem od nas dvojni (diploaj) človek: zunanji človek, po naravi podvržen razpadljivosti, in notranji človek, ki sprejema obnavljanje.*¹³

⁷ Prim. A. Arko, »Metafora notranji človek v antični filozofiji in teologiji«, *BV* 62 (2002), 505-527.

⁸ Prim. *An et res PG* 46, 156 C - 157 B.

⁹ Prim. J.C.M. van Winden, »A Christian Phaedo«, *Arche. A Collection of Patristic Studies*, Brill 1997, 186-197. Dejansko Gregor upošteva dve »protološki shemi«: po eni strani sta volja in nagon posledici greha, po drugi pa ustrežata previdnostnemu načrtu Boga, kot most med čutnim in nadčutnim svetom. Navidezno aporijo usklajuje z dvema vizijama duše: ontološko in etično (prim. E. Peroli, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Milano 1993, 228-245).

¹⁰ O Nisenčevi psihologiji in razlagi odnosa med razumom in umom glej A. Arko, *L'uomo interiore secondo San Gregorio di Nissa. Una metafora antropologica alla ricerca della piena valorizzazione dell'uomo*, Roma 1999, 189-204.

¹¹ Prim. *Op hom PG* 44, 137 B.

¹² Spis je bil napisan med leti 370 in 378. J. Daniélou (prim. »La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse«, *SP VII*, Berlin 1966, 159) in M. Aubineau (*Grégoire de Nysse. Traité de la Virginité, SC* 119, Paris 1966, 82) trdita, da je bil napisan leta 371, ko Gregor še ni bil posvečen v škofa; J. Gribomont (prim. »Le Panégyrique de la virginité, oeuvre de jeunesse de Grégoire de Nysse«, *RAM* 171 (1967), 250) in G. May, (prim. »Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa«, *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden 1971, 55) predlagata čas med 370 e 378; tudi R. Staats (prim. »Basilius als lebende Mönchsregel«, *VChr* 39 (1985), 228-255), meni, da je bil spis napisan v zadnjih letih življenja brata Bazilija, ki ga je tudi naročil, in sicer med leti 375 e 378, zato je tesno povezan z zavrntvijo mesalijanskih teženj.

¹³ *Virg XX*, 1,1-5.

Besedilo se jasno sklicuje na 2 Kor 4,16, kjer apostol Pavel govori o razpadanju zunanjega človeka in o obnavljanju notranjega, kar nam dopušča istovetenje človeka, »premišljevanega v skritosti srca«, z *notranjim človekom*. Znotraj sicer filozofske perspektive, ki razlikuje v človeku vidno in nevidno razsežnost, je biblična razvidna predvsem iz dejstva, da v človeku nista navzoči dve načeli ali dva človeka, ampak le eden – dvojni človek, v katerem moremo opaziti dva načina bivanja: vidnega in razpadljivega ter nevidnega, ki sprejema obnavljanje. Zunanji človek je ontološko, torej od stvarjenja in še pred padcem v greh, istoveten čutni, nerazumski naravi, notranji pa nadčutni. Ker Gregor odločno zagovarja statični model prvotnega stanja, tj. prepričanje, da je človek v stvarjenju že prejel eshatološko popolnost in da je odrešenje v bistvu vrnitev k njej,¹⁴ vzroka za resničnost razpadanja in spreminjanja, ki pričata tako o nekem bivanjskem »minusu«, kot o napetosti med obema razsežnostma, ne gre iskati pri Stvarniku, ampak pri človeku. Kaj se je zgodilo?

Bog človeka ni ustvaril kot sebi enako,¹⁵ ampak kot sebi slično bitje (e'xe tōn o(moio/thta), kolikor ni bil podvrten nobeni zunanji zahtevi in je mogel svobodno razpolagati s seboj (kat' e)cousi/an). Sličnost mu je zagotavljalo živo razmerje s Stvarnikom, od katerega je prejemal življenje in polnost bivanja,¹⁶ tj. skladnost čutne in nadčutne razsežnosti,¹⁷ in nerazpadljivost telesa, ker je bilo le-to preko duše deležno Božjega življenja. Sedanje stanje je posledica napačne uporabe svobodne izbire (proai/resij), v čemer je treba iskati pojasnilo za greh prvih staršev.

Greh pomeni zaprtje deleženju Boga, ki ga Gregor istoveti s svobodnim zaprtjem oči za svetlobo sonca. Dokler oči deležijo svetlobo, morejo gledati in videti. Neaktivnost oči pa pogrezne človeka v temo, v blato, ki prekrije nerazpadljivo Božjo podobo v človeku,¹⁸ povzroči pa tudi vstop novih, doslej

¹⁴ Prim. I. Escribano-Alberca, »Zum zyklischen Zeitbegriff der alexandrinischen und kappadokischen Theologie«, *SP XI*, Berlín 1972, 47; M. Alexandre, »Protologie et escatologie chez Grégoire de Nysse«, *Arché e telos. Antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa*, Milano 1981, 136.

¹⁵ Razlika med obema je v spremenljivosti. Človek, ustvarjeno bitje, je spremenljiv, o tem priča obnavljanje, Bog pa je nespremenljiv (a)/treptoj). V *De hominis officio* Gregor trdi, da že prehod od nebivanja v bivanje predpostavlja spremenljivost (prim. *PG* 44, 184 C). Tako je zarisana radikalna razlika med Stvarnikom in ustvarjenimi bitji, ki je eden od nosilnih stebrov krščanske antropologije. Gregor bolj sistematično razlaga ta nauk v prvi knjigi *Contra Eunomium*, napisani med letoma 380 in 381 (prim. A.A. Mosshammer, »The created and the uncreated in Gregory of Nyssa 'Contra Eunomium I'«, *El »Contra Eunomium I« en la produccion literaria de Gregorio de Nisa*, Pamplona 1988, 105-113, 353-379).

¹⁶ Prim. *Virg XII*, 2,22-24.

¹⁷ O tem Gregor eksplicitno govori v naslednjih odlomkih: *Eun III*, 174,21; *Antirrh* 177,21; *An et res PG* 46, 44 C; *Or cat XVI*, 52/ XXXII, 115; *Op hom PG* 44, 164 C/ 181 C.

¹⁸ Prim. *Virg XII*, 2,10-58.

nepoznanih prvin v njegovo življenje: strasti in smrti. V človeku torej ostane podoba, resničnost, ki ni podvržena razpadanju, ki pa je umazana, prekrita z zemljo, mesenostjo, ne le v moralnem smislu, ampak tudi v konkretnem, telesnem, od katere se mora v skladu z Nisenčevim, v platonizmu in origenizmu oblikovanem prepričanju, osvoboditi.¹⁹ Človek, »premišljevani v skritosti srca«, je prav ta podoba, oz. človekova notranjost, in obnavljanje, o katerem se govori, se nanaša nanjo.

V *De virginitate* je vprašanje Božje podobe v človeku predstavljeno z dvema svetopisemskima besediloma, in sicer z Jezusovimi besedami: »Božje kraljestvo je v vas (e)ntŌj u(mîn)« (*Lk* 17,2) in s priliko o izgubljeni drahmi (prim. *Lk* 15,8-10). Obema je skupna podoba kralja, ki jo je potrebno najti v svojem domu oz. v svoji notranjosti. Gregor je prepričan, da je bila le-ta v začetku vtisnjena v našo drahmo, tj. v srce oz. najvišjo sposobnost duše, ki torej predstavlja notranjost. Duša ima poleg nje še mnoge druge sposobnosti, imenovane sosede: razumsko (logistikh/), poželjivo (e)piqumhtikh/), nagnjenost k žalosti in jezi, ter druge, ki predstavljajo strastni del duše.²⁰

V tej predstavitvi duše preseneča Gregorjevo prepričanje, ki se razlikuje od klasičnega platonskega, da razumska razsežnost ne sodi v Božjo podobo, da torej razum ne predstavlja najvišjega dela duše. V njem moremo videti tako vpliv patristične misli, ki zaradi potrebe po razlagi odnosa med človekom in Bogom, ki je nujno duhoven, nad razumsko razsežnost postavlja duhovno, kot tudi neoplatonizma. Plotin namreč vidi razumsko razsežnost kot nekega tretjega človeka med čutnim (o(ai(sqhtikŌj a)/nqrwpoj) in umskim človekom (o(e)n nua)/nqrwpoj).²¹ Vendar, če upoštevamo še druge metafore vrhnjega dela duše v *De virginitate*: gospodar in oskrbnik našega šotora (tj. telesa),²² dia/noia,²³ h(gemoniko/n,²⁴ oko duše²⁵, opazimo bolj sinkretizem kot jasnost. Vse metafore so vezane bodisi na človekovo razum-

¹⁹ Gre za temo, ki jo Gregor pozna iz Origenovih del (prim. *In Gen* XIII, 3). Motiv podobe, prekrite z umazanijo oz. pogreznjene v snovni svet, pa je platonski (prim. Platon, *Resp* VIII, 533 d) in ga posebej razvija Plotin (prim. *Enn* VI 7,31,21). Po mnenju Aubino je bil posebej priljubljen med očeti v 4. stoletju (prim. »Le thème du »bourbier« dans la littérature grecque«, *RSR* 47 (1959) 195).

²⁰ Prim. *Virg* XII, 3,38-41.

²¹ Prim. R. Arnou, *Plotin*, Roma 1969, 215.

²² Prim. *Virg* XVIII, 2,14-15.

²³ Prim. *Virg* V, 2,6.

²⁴ Prim. *Virg* V, 30-31.

²⁵ Prim. *Virg* IV, 1,10; XI, 1,22. Daniélou meni, da Gregor misli na enega od petih duhovnih čutov (prim. *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944, 240), Harl pa da gre za tradicionalno podobo duše (prim. »La croissance de l'âme selon »De infantibus« de Grégoire de Nysse«, *VChr* 34 (1980), 242). Dejansko izraz označuje točno določeno sposobnost duše, kot bo vidno iz nadaljne analize.

sko bodisi nadrazumsko, umsko, imenovano tudi duhovno razsežnost. Jasnost glede odnosa med razumom in umom oz. srcem, lahko najdemo šele v Gregorjevih zrelih spisih. Zanimiva pa je neka druga podrobnost, ki osvetljuje vprašanje *notranjega človeka*: človek, »premišljevan v skritosti srca« ali notranjost sprejema (e)pide/xetai) obnavljanje. Torej gre za neko ontološko odprtost, vlogo katere je potrebno podrobno opredeliti.

2. *De mortuis*

V *De mortuis*²⁶ Gregor trdi, da je *notranji človek* bistvo človeka, njegova najgloblja in najbolj resnična razsežnost, in sicer povezujoč Pavlov nauk o zunanjem in notranjem človeku z bibličnim predpisom: »*Varuj se!*« (5 Mz 4,9) in delfskim izrekom: »*Spoznaj samega sebe!*« Tako je tema *notranjega človeka* tesno povezana s samospoznanjem preko resničnega Dobrega v platonskem smislu,²⁷ tj. narave Boga v sebi.²⁸ Le-to je mogoče preko postopnega očiščenja, razumljenega kot osvobajanje od telesa,²⁹ ki kot ovoj obdaja resnični človekov jaz.³⁰ Gregor piše:

*O človek, sleherni deležen narave, varuj se, kot je zapovedal Mojzes, in pozorno spoznavaj, kdo si; razumsko razlikuj to, kar je resnično tvoj jaz, od tega, kar se vidi okrog tebe, da ne bi, ozirajoč se po stvareh zunaj sebe, mislil, da vidiš sebe. Uči se od velikega Pavla, ki je skrbno preučeval svojo naravo in pravi, da obstajata zunanji in notranji človek, ki se obnavlja zaradi razpadanja prvega. Če torej gledaš razpadljivi del sebe, ne misli, da vidiš sebe [...]. Usmerimo pozornost na to, kar je v nas nevidno, prepričani, da je naše resnično bistvo le v tem, kar uhaja zaznavam naših čutov.*³¹

²⁶ *De mortuis* je bil napisan tik pred traktati *De hominis opificio*, homilijo *In sanctum Pascha* (379) in spisom *De anima et resurrectione*. Kar zadeva antropološke teme, jih Gregor razvija pod vplivom Bazilijeve homilije *In illud* »*Attende tibi ipsi*«, ki razodeva platonsko in origenistično vizijo človeka, ki jo Nisenec popravlja posebej v *De anima et resurrectione*.

²⁷ Prim. Platon, *Symp* 210-211.

²⁸ *Mort* 35,23-24.

²⁹ *Mort* 35,23-24.

³⁰ Prim. *Mort* 35,23-24. Gregor kot krščanski pisatelj seveda ne more radikalno vztrajati na takih platonskih stališčih, zato v nadaljevanju dodaja, da more tudi telo, tako kot inteligibilna razsežnost človeka, po smrti, v vstajenju postati nerazpadljivo (prim. *Mort* 40,10) in da njegova razpadanje pomeni pripravo na ta poslednji prehod. Tako telo dopušča vrnitev k resničnemu dobremu in zagotavlja svobodo človeku, s tem pa njegovo temeljno dostojanstvo. Telo ima pozitivno vrednost, kadar nanj gledamo v tej perspektivi. Gregor se zato strinja z apostolom Pavlom, da je potrebno ljubiti svoje telo, vendar, dodaja, ljubiti je treba čisto telo (prim. *Mort* 62,2-4).

³¹ *Mort* 40,1-9.17-19.

Nevidno, *notranji človek*, imenovan tudi notranjost duše (ο(krup̄tŌj tÁj yuxÁj)³² oz. razpoloženje, nagnjenje srca,³³ je torej osebno središče oziroma človekov resnični jaz, ki ga je potrebno pravilno razumeti tako z razumom kot preko kontemplacije, in sicer najprej iz etičnih razlogov, saj je nevedenje vir greha.³⁴ Gregor iz spoznavnega procesa namenoma izključuje čutno razsežnost, ker se more le-ta zapreti in se dejansko tudi zares večkrat zapre višjim ravnem ter ne dopušča odkritja človekove odnosne narave. Nezaupljivost do čutnega spoznavanja ni posledica kategoričnega zavračanja čutne razsežnosti človeka, ampak človekove nezrelosti, ki mu preprečuje, da bi uresničil spoznavni proces v polnosti. Le-ta namreč zahteva usklajenost vseh spoznavnih sposobnosti, kar se zgodi tedaj, ko je duša združena z Bogom in tako odprta za nadnaravno spoznavanje, razumljeno kot deleženje,³⁵ mogoče, zaradi svoje sličnosti z Bogom. Kadar ni take združenosti, se duša zavije v meglo, in kadar je njeno oko zarošeno, jo sovražnik hitro prevara, izgubi smer in razum, ki ga je zajelo nevedenje, izbere bivanje v temi, loči se od deleženja Boga.³⁶ Konec koncev je iz tega razumljivo, da je resnično spoznanje v bistvu sprejetje življenja, greh, razumljen kot nevedenje (a)/gnoia), pa odpoved življenju. Po drugi strani pa nadnaravno spoznanje ni mogoče brez čutnega spoznanja, na katerem je utemeljeno.³⁷ To govori o prepričanju, da so vse razsežnosti človekovega bitja dobre, ustvarjenje za deleženje Boga in usmerjene k temu cilju, kar je dosegljivo pod pogojem notranjega očiščenja duše, ki na tak način postane kot ogledalo. Tedaj je mogoče spoznavanje, ki ga Gregor primerja spoznavanju oči:

*V naravi se dogaja, da telesne oči, čeprav vidijo vse stvari, ostajajo nevidne samim sebi. Podobno duši, ki raziskuje vse, presoja in preiskuje to, kar je zunaj nje, ni mogoče videti same sebe. Zato tudi duša dela to, kar počnejo oči. Ker po naravi ne morejo obrniti pogleda nase in se opaziti, gledajo preko svoje podobe, ki jo zrejo v ogledalu, obliko in poteze svojih punčic. Tako mora tudi duša zreti svojo podobo in imeti za svoje natančno to, kar vidi v svojem modelu.*³⁸

³² *Mort* 65,6.

³³ *Mort* 65,12.

³⁴ Motiv greha, in še posebej izvirnega greha, kot posledice človekove nezrelosti je pri očetih pogost. Najdemo ga tudi pri Gregorju Nazijanskem. Človek je po Nisenčevem mnenju kot sin zdravnika, ki zaradi nezrelosti ni razumel očetovih opozoril glede škodljivosti posameznih reči za njegovo zdravje in je izbral strupene (prim. *Mort* 54,20-55,5).

³⁵ Ta koncept je razvit predvsem v spisu *De infantibus praemature abreptis*, 80-81.

³⁶ Prim. *Mort* 69, 2-3.

³⁷ Prim. E. von Ivánka, *Plato christianus*, 156. Pomembnost čutnih zaznav v spoznavnem procesu je v nasprotju s platonsko vizijo, v skladu s katero more resnično spoznanje izhajati le iz odpovedi vsemu, kar ni inteligibilno, in priča o vplivu stoične misli na Gregorja (prim. C. Desalvo, *L'«oltre» nel presente*, 192).

³⁸ *Mort* 40,24-41,12.

Duša, ki je čista tako, da se je v njej mogoče zrcaliti kot v ogledalu, se more združiti z Bogom, podoba katerega je, ga zreti v sebi in tako videti sebe. Tak predlog samospoznavanja ni nov. Metafora zrcala je vstopila v patristiko bodisi preko apostola Pavla (prim. 2 Kor 3,18) bodisi preko dialoga *Alcibiades Maior*.³⁹ Nujnost očiščenja kot pogoja za spoznanje človekovega bistva pa priča o tem, da ne gre toliko za pravi spoznavni proces, razglabljanje, v katerem Gregorja v poznejših spisih privede do prepoznavanja nespoznavnosti ne le bistva Boga, ampak tudi bistva ustvarjenih bitij,⁴⁰ ampak za etično nujnost, združeno s Plotinovim pojmovanjem čistega uma (noaj kaqaro/j), organom oziroma sposobnostjo razumevanja Enega na nadrazumski način,⁴¹ istoveten moralnemu očiščenju. Gre za spoznavanje na osnovi analogije, saj odnos med dušo in njenim arhetipom – Bogom, vzpostavlja odnos, dostopen razumu in logiki. Introspekcija, ki jo predlaga, v bistvu ni nič drugega kot ponotranjenje običajnega spoznavnega procesa Boga preko stvarstva. To misel Gregor še bolj jasno razloži v spisu *De anima et resurrectione*, kjer trdi:

*Kajti kakor nas, če ves svet spoznavamo po čutnem dojetanju, delovanje čutnega spoznavanja samega vodi do uvida v nadčutno resničnost in uzretje ter nam oko postane razlagalec vsemogočne Modrosti, ki jo motrimo v vsem, in oznanja Njega, ki po Njej obsega vse – tako imamo tudi tedaj, ko gledamo svet v nas, precejšen povod za to, da iz tega, kar se kaže, sklepamo na to, kar je skrito.*⁴²

3. De beatitudinibus

Temo *notranjega človeka* kot organa spoznavanja Gregor razvija tudi v šesti homiliji *De beatitudinibus*.⁴³ V njej skuša razrešiti kočljiv problem – Gospod je čistim v srcu obljubil, da ga bodo gledali, evangelist Janez (prim. Jn 1,18), apostol Pavel (prim. 1 Tim 6,16) in Mojzes (2 Mz 33,20) pa zatrjujejo, da Boga ni mogoče videti. Nisenec razlaga, da glagol videti pomeni isto kot imeti, in še, da zrenje ne pomeni spoznanje Božjega bistva, ki je nespoznavno, ampak deleženje Boga, njegovo prebivanje v človeku.⁴⁴

³⁹ Prim. Platon, I *Alc* 508 d – 509 b.

⁴⁰ Prim. *Beat* 140-141, *Hex PG* 44, 73 A-B; 76 A-B.

⁴¹ Prim. R. Arnou, *Plotin*, 223.

⁴² *An et res PG* 46, 28 C.

⁴³ Za homilije *De beatitudinibus* se splošno misli, da so bile napisane pred letom 379. Canévet premakne *terminus ad quem* do leta 380, pred nastankom tretje knjige *Contra Eunomium* (prim. Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique, 283).

⁴⁴ Prim. *Beat* 138,17-18. Baert trdi, da je vir istovetenja dveh glagolov treba iskati v neoplatonizmu, »voir Dieu, c'est avoir Dieu, non pas en Le possédant complètement – ceci est impossible pour un être créé – mais en participant aux qualités divines. Participer à la vie divine, c'est avoir en soi l'image de Dieu e la ressemblance avec Lui« (prim. »Le

*Blagor čistim v srcu, zakaj ti bodo Boga gledali. Tisti, ki se ozira vase, v sebi torej gleda to, po čemer hrepeni. Tako je tisti, ki je čistega srca, srečen, saj ko gleda svojo čistost, v podobi vidi arhetip.*⁴⁵

Citirani odlomek spet govori o nujnosti očiščenja *notranjega človeka* oziroma srca, da bi človek mogel spoznati Boga in samega sebe. Očiščenje, ki ga ima Gregor v mislih, pa ne pomeni le odstranitev grehov; zaveda se namreč, da zlo spremlja človeka od rojstva do smrti, ampak spremembo življenja, in še bolj ozdravljenje volje (proai/resij), da bi mogel človek svobodno izbrati in sprejeti pozitivno uresničenje svojega ontološkega statusa: biti po Božji podobi, odpreti se Bogu in izžarevati v sebi njegovo podobo, kar se zgodi, ko je z *notranjega človeka* podobno kot rja s kovine odstranjena umazanija, greh.

Če je očiščenje potrebno zato, da bi v človeku zablestela Božja podoba, je jasno, da ne gre za spoznanje »iz oči v oči«. Gregor dejansko pravi, da je potrebno smisel blagra: »Blagor čistim v srcu, zakaj ti bodo Boga gledali« razumeti v luči besed »Božje kraljestvo je v vas.« Z drugimi besedami, spoznanje oziroma videnje, ki ga ima v mislih Gregor, je deleženje in tako je *notranji človek* še enkrat predstavljen kot organ deleženja, ki je mogoče zaradi podobnosti Bogu,⁴⁶ zaradi Božje podobe, v katero so zapisani atributi Boga.⁴⁷

Dinamika deleženja je povzeta v dinamiko svobodne izbire, sprejetja prvotnega Božjega načrta, ki je hkrati merilo spoznanja. To je torej odvisno od razpoložljivosti, od izbire Boga, ki pa vseeno ni neomejena. Meja, ki se je Gregor dobro zaveda, je človekova ustvarjena narava. Zato je s človekovo notranjostjo podobno kot z ogledalom, v njem se namreč zrcalijo le

thème de la vision de Dieu chez S. Justin, Clément d'Alexandrie et S. Grégoire de Nysse», *FZPhTh* 12 (1965), 484-485). Da bi ohranil nepremostljivo razliko med Bogom in človekom, ki je neoplatonizem ne pozna, »Grégoire y élimine l'idée qu'il y a alors une présence si intime de l'âme au Principe suprême que alors il n'y a plus rien entre l'âme et lui« (cf *Enn* VI 7,34), in trdi, da je *visio Dei* v bistvu kot odsev Boga v zrcalu, oz. v čisti duši, česar ne najdemo pri Plotinu (prim. *ibid.*, 489).

⁴⁵ *Beat* 142,15-143,5; 143,13-23.

⁴⁶ V *De infantibus praemature abreptis* Gregor trdi: »Za deleženje Boga je absolutno potrebno, da je v naravi tistega, ki jo uživa, nekaj sorodnega (suggene/j) s tem, kar deleži. Zato Sveto pismo pravi, da je bil človek ustvarjen po Božji podobi, da bi, mislim, videl podobno preko podobnega« (79,21-24).

⁴⁷ Že Balaš opozarja, da temi deleženja in Božje podobe, čeprav tesno povezani, nista istovetni: »Man is »image of God« by sharing the divine goods or attributes; this does not mean, however, that participation is simply one of notes of the image. Participation applies to the whole created intellectual nature and, to a certain extent, also to the inhuman world, whereas only man is »image and likeness« of God. »Image« expresses in the language of Gregory the possession of the same attributes as the Archtype; »participation« immediately suggests the derived, secondary and thus imperfect possession of them. »Image« suggests rather a state of perfection, »participation« has essentially dynamic connotations« (*MEQOUSIA QEOU*, 145-146).

sončni žarki in ne sonce kot tako.⁴⁸ Podobno tudi človek v svoji duši lahko spozna samo žarke Boga, tj. njegove attribute. Gregor je šele v svojih poznih spisih uspel preseči zgolj razumsko spoznanje Boga, in sicer preko razumevanja spoznanja kot osebnega odnosa med človekom in Kristusom, ki je neskončno ne le zaradi neskončnosti Boga, ampak tudi zaradi neskončnosti poti približanja človeka k Bogu. Gre torej za razmerje, cilj, katerega ni več razumsko dojeti Božjo naravo preko moralnega očiščenja, ampak osebni in utelešen dialog, utemeljen na Kristusovem učlovečenju. V *De vita Moysis* Gregor poistoveti *visio Dei* s hojo za Kristusom, prizadevanje, ki zahteva moralno očiščenje, ne kot cilj sam po sebi, ampak kot sredstvo deleženja zgodovine odrešenja, preko dejavnega življenja, ki izhaja iz neprestanega dialoga s Kristusom.⁴⁹

4. *Oratio catechetica magna*

V *Oratio catechetica*⁵⁰ Gregor potrjuje človekovo strukturo, kot smo jo našli v *De Virginitate*, in dodaja, da je bil človek ustvarjen kot mešanica in kombinacija (mi/cij te ka^ a)na/krasij) čutnega in nadčutnega, dveh med seboj radikalno različnih svetov, z namenom, da bi vse stvarstvo moglo deležiti »višjo naravo«,⁵¹ naravo Boga in tako doseči skladnost.⁵² Konkretno to pomeni, da je človek bitje iz zemlje (tō gh/inon), hkrati pa zaradi Božjega diha tudi podoba Božje moči.⁵³

Prvotno ravnovesje med obema redoma je zdaj predstavljeno predvsem kot nesmrtnost, ki je ena od značilnosti Božje podobe.⁵⁴ Mednje sodita tudi

⁴⁸ Prim. *Beat* 143,24-27. Gre za platonski *topos*, ki ga najdemo v *Resp* VII, 516 a-b.

⁴⁹ Prim. *Vit Moys* II, 251-252.

⁵⁰ Spis *Oratio catechetica* je bil napisan nekaj let po prvem Konstantinopolskem koncilu, in sicer okrog leta 386 (prim. G. May, »Die Chronologie des Lebens und der Werke«, 60-61; M. Naldini, *Gregorio di Nissa. La grande catechesi*, Roma 1990, 6). Poznavalci Gregorjeve teologije se strinjajo, da gre za zrelo sintezo avtorjeve misli in da je bilo delo namenjeno katehetom, verjetno laikom, ki so se ukvarjali s posredovanjem nauka Cerkve katehumenom (prim. J. Daniélou, *La catéchèse aux premiers siècles*, Paris 1968, 35).

⁵¹ Prim. *Or cat* VI, 24-27.

⁵² Gillet (prim. »L'homme divinisateur cosmique dans la pensée de Saint Grégoire de Nysse«, *SP* IV, Berlin 1962, 76) govori o človeku kot o meji med dvema svetovoma in opozarja, da tak pogled najdemo že pri Filonu Aleksandrijskem (*Opif* 51) in pri Plotinu (*Enn* IV 8,7), pri Gregorju pa je viden še v *De hominis opificio* 16 in v *In canticum canticorum* (333,13-334,2). Človek je posrednik med obema razsežnostma, ker more preko njega čutno deležiti nadčutno (prim. J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, 119).

⁵³ Prim. *Or cat* VI, 48-50.

⁵⁴ Cf *Or cat* V, 56-62.

⁵⁵ *Or cat* V, 102.

dar neodvisnosti in svobode,⁵⁵ napačna uporaba katere je povzročila pojav strastnosti, bolezní, razdelitve med dušo in telesom, ki je radikalizirano v smrti in razpadljivosti slednjega.

Po padcu v greh je Bog, ki želi obvarovati pred uničenjem človekovo telesno naravo, le-tega odel v živalske kože.⁵⁶ Živalske kože ne pripadajo človekovi ontološki strukturi, ampak so nekaj po Božji previdnosti dodane; predstavljajo prav smrtnost. Le-ta torej ni negativna resničnost, ampak celo sredstvo odrešenja celotnega človeka. Škof iz Nise takole opredeljuje stanje človeka po padcu in hkrati utemeljuje eno izmed temeljnih postavk svoje antropologije, človekovo odnosno naravo:

*Tako je bila smrtnost, podobna naravi nerazumskih bitij po načrtu Božje previdnosti podeljena naravi, ustvarjeni za nesmrtnost. Obdaja zunanji del, ne prihaja v stik z notranjim, objema čutno stran človeka, ne da bi se dotaknila Božje podobe. Čutni del se razgrajuje, vendar ni uničen. Uničenje je prehod v nič, razgrajevanje pa je vrnitev v elemente stvarstva, iz katerih je bil zgrajen. Tisto, kar se nahaja v takem stanju, ni uničeno, tudi če to uhaja čutnemu zaznavanju.*⁵⁷

Čeprav navedeni odlomek ne govori izrecno o *notranjem človeku*, ampak o notranjem in zunanjem delu, je povezava z metaforo očitna. Notranji del (tō e)/swqen) ali duša je v biblični perspektivi poistoveten z Božjo podobo, v bolj filozofski pa z nadčutno razsežnostjo človeka; zunanji del ustreza čutni razsežnosti, telesu, ki je ogrnjeno z živalskimi kožami in zato podvrženo smrtnosti, razgrajevanju, medtem ko duša ostaja nesmrtna. Takšen položaj vnaša z antropološkega zornega kota svoje vrste zadrego: čutni, telesni del človeka je zaradi napačnega vrednotenja resničnosti postal smrten, duša, ki je prav tako odgovorna za tragični položaj človeka, saj je sedež svobode prav v njej, pa ostaja nesmrtna.

Zadrego Gregor rešuje v soglasju z vsem krščanskim izročilom. V duši prebiva nekaj neodjemljivo Božjega,⁵⁸ zato kljub temu da se je človek svo-

⁵⁶ O živalskih kožah pri Gregorju iz Nise je obširno pisal Daniélou (prim. *L'être et le temps*, 154-164). Temo zasledimo že v prvem spisu: v *De Virginitate* jih istoveti z mesečnostjo, ki prekrije Božjo podobo (prim XII, 4), ne v smislu telesnosti, ampak živalskega načina mišljenja, nasprotnega Bogu; podobno razlago najdemo tudi v *De oratione dominica* (napisano med 374 in 378). Z njimi telo pridobi drugačen položaj, ne nižji, ampak previdnostni. Preko njih človek okuša, kaj pomeni živalska narava, usmerjena k čutnim užitek. Gre za grenko izkušnjo, ki mu pomaga k svobodni vrnitvi k Bogu (prim. 300,10-16). Daniélou poudarja, da živalske kože pomenijo predvsem dve značilnosti: živalski način posredovanja življenja, spolnost, in strastnost (prim. *L'être et le temps*, 163-164). V *De anima et resurrectione* Gregor jasno pove, da pod živalskimi kožami razume spolno združenje, spočetje, rojstvo, prehranjevanje, rast in smrt (prim. *PG* 46, 149 B).

⁵⁷ *Or cat* VIII, 37-47.

⁵⁸ Prim. *Or cat* V, 47-48.

bodno zaprl življenju in izbral smrt, njegov *notranji človek* ostaja nesmrten. Razlog njegove nesmrtnosti gre iskati v nesmrtnosti Boga. Če je Bog nesmrten, mora biti nesmrtna tudi njegova podoba, sicer ne moremo več govoriti o podobi. To pomeni, da je človek od stvarjenja naprej zaradi Božje podobe, ki je vtisnjenja v njegovega *notranjega človeka*, nujno bitje. *Notranji človek* ne more ne deležiti življenja, nujno je v razmerju z Bogom. Njegova zaradi greha izprijena volja lahko omeji to razmerje, ne more pa ga povsem uničiti. Takšno gledanje je utemeljeno na Božji ljubezni, edinem vzroku stvarjenja človeka, ki je vanj vtisnila neizbrisno znamenje – odnosno naravo. In če je človek nujno bitje, je obvezno tudi dialoško bitje. In prav to ga ohranja pri življenju, saj je življenje opredeljeno kot deleženje, dialog.

V preostalih 31. poglavjih *Oratio catechetica* se Nisenec ukvarja s tolmačenjem zdravljenja ranjenosti človekove odnosne narave; govori o soteriologiji in o zakramentalni ojkonomiji. Slednja ponuja možnost polnega spremenjenja življenja ne le v vstajenju, ampak že tukaj in zdaj. Gregor ima v mislih spremenjenje volje in telesa. Neprestano namreč ponavlja, da zakrament dosega dušo in telo. Evharistija je čutna jed, pa tudi duhovna in more zato ponovno združiti to, kar je razdeljeno, obnoviti razmerja med človekom in Bogom, med dušo in telesom. Evharistija ozdravlja smrtnega človeka zato, ker se pri obhajilu Kristusovo vstalo telo pomeša z umrljivim človekovim telesom in spremeni njegovo podstat v svojo.⁵⁹ Tako se Gregor odločno oddalji od platonskega negativnega gledanja na telo, ki smo ga našli še v *De Virginitate* in *De mortuis*, kjer je zagovarjal zahtevo po begu od telesa.

5. *Antirrheticus adversus Apolinarium*

V *Adversus Apolinarium*⁶⁰ se Gregor v okviru zavračanja apolinarizma dotakne tudi nekaterih antropoloških postavk. Posebej odločno vztraja pri tem, da je v Kristusu navzoča popolna človeška narava, in sicer z namenom pokazati, da Kristus preko sprejetja človeške narave odrešuje vsega človeka, ne le dušo,⁶¹ ter na dejstvu, da je bila Kristusova duša popolnoma člove-

⁵⁹ Prim. *Or cat XXVII*, 17-27.

⁶⁰ *Adversus Apolinarium* je običajno datiran med leti 386-390. May, opirajoč se na Mülhenberga (prim. *Apollinaris von Laodicea*, Gottingen 1969, 90) in na dejstvo, da je prišel Gregor Nazijanski v stik s problematičnim spisom Apolinarija šele leta 387 (upoštevajoč prijateljstvo med obema očetoma, bi bilo težko misliti, da ga je Nisenec poznal precej prej), datira spis v leto 387. Tudi Bellini meni, da je bilo delo napisano v drugi polovici 80-ih let kot odgovor na ponovno razširjanje apolinaristične propagande. Apolinarizem je bil namreč obsojen že na Konstantinopolskem koncilu leta 381 (prim. *Apolinare, Epifanio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa e altri su Cristo: il grande dibattito nel quarto secolo*, Milano 1984, 324).

⁶¹ Prim. B. Daley, «Gregory of Nyssa's Anti-Apollinarian Christology», *SP XXXII*, Leuven 1997, 95.

ška, da se z njo ni pomešal kak »nebeški človek«. Dejstvo, da Kristus, kljub temu da je živel v človeškem telesu, ni grešil, dokazuje, da telo ni slabo, vir zla.⁶² Človeška volja, ki je bila v njem in ki je poznala strah pred trpljenjem in ki bi lahko izbrala tudi greh, pa ga ni, pa priča, da se more tudi človek, če se združi z Bogom, rešiti nagnjenosti k grehu.⁶³ Tako imamo pred seboj pozitivno vrednotenje celotne človeške narave:

Upoštevajoč bolj preprosto razdelitev človeka – tisto, ki so jo naučili nas, ki pripadamo ljudstvu – še naprej trdimo, da je človek sestavljen iz duše in telesa [...] apostol jasno vidi v slehernem dva človeka, o katerih pravi: »Čeprav naš zunanji človek razpada« in misli na telo, »se notranji iz dneva v dan obnavlja« in namiguje na dušo. Če bi obstajali trije ljudje, kot hoče Apolinarij, bi Pavel gotovo predstavil dva nevidna in enega vidnega.⁶⁴

Trije ljudje, o katerih govori Apolinarij, so telo, nerazumska duša in umska sposobnost (tō noero/n). V ljudeh naj bi bila slednja imenovana um, v Kristusu pa Bog ali Duh.⁶⁵ Taka apolinaristična trihotomija ne žali le Kristusove osebe, ampak tudi človeka, ker mu pripisuje živalsko, namreč nerazumsko dušo. Za Gregorja je jasno, da je človeška duša razumska, ker je duh oziroma um, ki ji daje razumske značilnosti, del duše, tako duše Kristusa kot slehernega človeka. Če Kristus ne bi imel človeškega uma, ne bi bil človek.⁶⁶ In če je v Kristusu, pravem človeku, notranji človek istoveten z umom, moremo to trditi tudi za slehernega človeka. Ta um pa ni nekaj Božjega, saj je podvržen rasti in spreminjanju.⁶⁷

Vendar pa um ne označuje le razumske sposobnosti v človeku, ampak predvsem vodilno načelo, h(gemonikon, osebno središče, izraz človekove dialoške narave. Nisenec piše:

Imenujemo ga lahko um ali duh ali srce, s tremi besedami, ki jih Sveto pismo uporablja za označevanje vodilnega načela [...] Kristus torej ni bil ne brez uma, ne brez srca, ker ga je obsenčila moč Najvišjega in ga je napolnil Sveti Duh.⁶⁸

Če lahko um, srce ali duh istovetimo z notranjim človekom, če so torej vsi trije pojmi sinonimi Božje podobe in če je človek sestavljen iz telesa in duše, slednja pa deleži Boga, je še enkrat potrjeno, da je človek strukturalno odprt nadnaravnemu, in sicer preko *notranjega človeka*. Um ali duh hkrati ni Sveti Duh, saj je podvržen rasti, spreminjanju in dozorevanju.

⁶² Prim. *Antirrh* 164,13 sl.

⁶³ Prim. *Antirrh* 133,6-9.

⁶⁴ *Antirrh* 185,15-23.

⁶⁵ Prim. *Antirrh* 186,4-5.

⁶⁶ Prim. *Antirrh* 186,13-19.

⁶⁷ Prim. *Antirrh* 195,1.

⁶⁸ *Antirrh* 172,23-25/28-30.

6. *De Instituto Christiano*

Bistvo spisa *De Instituto Christiano*⁶⁹ je mogoče zajeti v dialog med človekom in milostjo, oziroma v resničnost inhabitacije Svetega Duha v človekovo srce, ki se zgodi po krstu, in ki jo avtor razlaga kot utrditev *notranjega človeka*. Da bi razložil to dinamiko, Gregor citira *Ef 3,14-19*:

*Zato upogibam kolena pred Očetom našega Gospoda Jezusa Kristusa, po katerem se imenuje vsakršno očetovstvo v nebesih in na zemlji, naj vam da po bogastvu svojega veličastva, da se po njegovem Duhu močno utrdite v notranjem človeku, naj Kristus po veri prebiva v vaših srcih, da bi bili ukoreninjeni in utemeljeni v ljubezni in tako sposobni doumeti z vsemi svetimi, kakšna je njena širokost, dolgost, globočina in visočina ter spoznati Kristusovo ljubezen, ki vsak razum presega, da bi se izpolnili do vse Božje polnosti.*⁷⁰

Inhabitacija je edina možnost aktivnega udeleženja v procesu spoznavanja Kristusa, oz. polnosti življenja v veri in ljubezni, imenovanega tudi inteligibilna starost.⁷¹ Tako je pred nami spet povezanost med *notranjim človekom* in spoznanjem, presegajoča gnoseološke itinerarije, ki smo jih srečali do sedaj. Že avtor Pisma Efežanom govori o Kristusovi ljubezni, ki presega vsak razum in ki je torej zastonjski dar deleženja in edinosti z Bogom. Gregor pa govori o nujnosti prizadevanja za očiščenje in boja s skušnjavami, ki nista cilj sama po sebi ali sredstvi spoznanja Boga, ampak neskončen proces, usmerjen h konkretni ljubezni do bratov, ki ga omogoča neprestana goreča prošnja k Bogu (prim. *Ef 6,18*).

Na tak način pa še ne pridemo do spoznanja Kristusove ljubezni, ki vsak razum presega, ampak samo »pripravimo teren«, da bi nam ga Oče lahko podaril preko Svetega Duha. Dar milosti, ki jo človek prejema, je namreč sad dela Sv. Trojice.⁷² Molitev k Očetu in konkretna ljubezen do bratov

⁶⁹ Gre za spis, namenjen menihom, avtentičnost katerega je zaradi bližine s tako imenovanim *Velikim pismom* Pseudo Makarija še sporna. Medtem ko Jaeger zagovarja izvirnost spisa, primerjajoč ga z drugimi Nisenčevimi deli s področja asketike (prim. *Two redescoverd works*, 37-47), Gribomont (prim. »Le De Istituto Christiano et le Messalianisme«, *SP V,3*, Berlin 1962, 312-322) in Staats (*Gregor von Nyssa und die Messalianer*, 55) trdita, da gre le za obdelavo *Velikega pisma* z namenom ponovno uskladiti mesalijanski nauk z naukom Cerkve. Vsekakor ga je potrebno datirati okrog leta 390, v zadnja leta Gregorjevega življenja (prim. W. Jaeger, *Two redescoverd works*, 118-119; tudi S. Lilla, *Gregorio di Nissa. Fine, professione e perfezione del Cristiano*, 9, n. 2).⁷⁰ *Inst 59,7-17*.

⁷¹ Gregor povzema pojmovanje različnih stopenj dozorevanja duše po Origenu, ki ne ustreza telesni rasti, kot je vidno že iz samega cilja. Preko telesne rasti se človek približuje smrti, preko duhovne pa nerazpadljivosti (prim. Origen, *Cant. Hom 101,21sl.*), zato se govori o starosti duše oziroma o različnih stopnjah njene zrelosti. Duhovna zrelost se meri po spoznanju Boga, njegove brezmejne ljubezni.

⁷² Prim. *Grace and human Freedom*, 253-254.

razpoložita človekovo srce za držo ponižnosti, ki dopušča sprejetje želenega spoznanja. Kaj torej konkretno pomeni utrditev *notranjega človeka* in kako je povezana s spoznanjem?

Gregor zatrjuje, da prošnja za utrditev *notranjega človeka* v vernikih pomeni več kot deleženje Svetega Duha;⁷³ kasneje pa jo označuje kot pot ljubezni.⁷⁴ Sad utrditve je namreč konkretno živetje ljubezni z brati, ki jo je Bazilij Veliki označil kot popolnost. Takšen pogled relativizira sleherni talent, sleherni žrtev in celo vero. Gre za pristno krščansko vizijo, ki pojasnjuje, da je vrhunec spoznanja spoznanje Kristusove ljubezni, ki se je razodela v ojkonomiji odrešenja, da gre za utelešeno deleženje te ljubezni, za osebno in ljubeče razmerje – pojasnjeno kot inhabitacija Kristusa v notranjosti, ki usmerja v druga osebna in prav tako ljubeča razmerja.

Sleherni pristni gnoseološki itinerarij, če moremo tako označiti spoznanje, ki vsak razum presega, se v krščanski viziji konkretizira v prizadevanju za ljubezen do tistega, ki hodi isto pot, ki je ustvarjen po isti podobi. *Notranji človek* je torej utrjen tedaj, ko je sposoben ljubiti tako, kot nas je ljubil Kristus. To je tudi najbolj gotova pot očiščenja in najbolj učinkovito sredstvo proti padcem.⁷⁵ Utrditi notranjega človeka pomeni tudi utrditi voljo, da bi le-ta bila sposobna delati dobro ob pomoči milosti in odgovarjati na Božjo ljubezen, in sicer v taki meri, kot nam jo je izpričal Kristus, v katerem se je popolnoma uresničila človeška poklicanost živeti razmerja z Bogom, s samim seboj in z bližnjimi. Stopnje posredovanja milosti v tej perspektivi ne opredeljuje Bog, ampak človekova odprtost, njegova zrelost za ljubezen. Tako je *notranji človek* organ intenzivnega notranjega življenja, ki vodi k popolnosti.

7. *In canticum canticorum*

V VII. homiliji *In canticum*⁷⁶ najdemo zanimiv odlomek, ki osvetljuje vprašanje *notranjega človeka*, njegovega ontološkega statusa, kot tudi njegove vloge v spoznavnem procesu:

Kadar se torej ta, ki je prejel oblast nad Cerkvijo, ne ozira več na nič materialnega ali telesnega, takrat se uresničuje popolnost duhovnega in nematerialnega življenja in takšno življenje potrjuje milost Svetega Duha. Največja hvala oči je torej v tem, da je bilo njihovo življenje oblikovano po milosti Svetega Duha: golobica je namreč Sveti Duh. In pohvala paru oči pomeni, da ves človek prejema hvalo; in sicer tako človek, ki se vidi, kot tisti, ki se

⁷³ Prim. *Inst* 59,4-6.

⁷⁴ Prim. *Inst* 59,18 sl.

⁷⁵ Prim. *Inst* 60,13-17.

⁷⁶ Homilije *In canticum canticorum* je Gregor namenil svoji cerkveni skupnosti v postnem času, strokovnjaki pa jih datirajo med poslednja njegova dela, in sicer med leta 391 in 394 (prim. J.B. Cahill, »The Date and Setting of Gregory of Nyssa's Commentary on the Song of Songs«, *JThS* 32 (1981) 449).

razume z umom. Zato besedilo še poveča prvo pohvalo z drugo, ko pravi: »Preko tega, kar je o tebi zamolčano.« Kajti en del poštenega življenja je viden, tako da ga ljudje poznajo, drugi pa je skrit in zamolčan in ga vidi samo Bog. Torej tisti, ki gleda to, kar še ni bilo narejeno, in to, kar ostaja skrito, potrjuje, ko gre za poveličevano obličje neveste, da je tisto, kar je zamolčano, bolj pomembno od tistega, kar se vidi.⁷⁷

Oči v Cerkvi so učitelji koristnega in voditelji po poti, ki vodi k Bogu.⁷⁸ Ker so svoje življenje popolnoma izročili Bogu in ga oblikovali po milosti Svetega Duha, so dosegli popolnost duhovnega življenja. Gregor tukaj jasno govori, da to pomeni skladnost razumske in telesne razsežnosti življenja. Zanimivo pa je, da ji pridružuje še eno, ki jo opredeljuje kot neizrečeno, oziroma kot zamolčano (th=j siwph/se/wj sou), ki je najpomembnejša in ki jo pozna samo Bog. Le-ta je sposobna sprejeti Svetega Duha, ki more oblikovati vse človekovo življenje. Škof iz Nise je ne imenuje *notranji človek*, toda pot, ki smo jo prehodili, nam dopušča tako istovetenje. Vprašanje ostaja njena spoznavnost, saj Gregor izrecno pravi, da je nespoznavana, torej ni dosegljiva ne preko razumske dejavnosti ne preko introspekcije, in zdi se, da tudi preko ljubezni do bratov ne, kar bi lahko pomenilo poraz spoznavnih sposobnosti.

Vendar ni tako. Gregor predlaga bolj vzvišeno pot, ki pojasnjuje zadnjo stopnjo spoznanja in ji daje popolnost. Če se posameznik ni sposoben zazreti v lastno notranjost, lahko zanj to storijo učitelji in voditelji Cerkve, tisti, ki so dali svoje življenje na razpolago bratom in so se dali upodobiti Svetem Duhu. Odnosna človekova narava dosega polnost v cerkvenem občestvu. V skupnosti s tistimi, ki so postali oči Cerkve, je mogoče novo spoznanje, ki zajema novo lepoto iz veličastne podobe »ovenčanega ženina. Venec je Cerkev, ki obkroža njegovo glavo z živimi kamni, spleta pa ga ljubezen.«⁷⁹ Cerkev, Kristusovo telo, tako ne ponuja le spoznanja Boga,⁸⁰ ampak tudi človeka. To je mogoče zato, ker se je Kristus učlovečil; mogoče preko žive skupnosti v Cerkvi.

Cerkev je za Gregorja prostor najbolj pristnih razmerij, je podoba Božjega kraljestva. Kralj tega kraljestva je Kristus, človek, sleherni človek pa je njegova podoba. Sleherni zato v sebi nosi tudi kraljestvo, ki v polnosti odseva v Cerkvi in daje razumeti ves spekter človeških razmerij: razmerje z Bogom, s samim seboj in z bližnjimi in končno odkriva resnično bistvo človeka – bitja razmerij.

V XIV. homiliji Nisenec še bolj jasno spregovori o popolnosti oziroma uresničenosti *notranjega človeka*, in sicer preko opisa posameznih delov telesa. Popolni so tisti, katerih usta napolnjuje mira. Mira je simbol telesne askeze oziroma odpovedi svetu, zato da bi bilo popolnoma na razpolago le Kristusu.⁸¹ Popolni so tudi tisti, roke katerih so umite, tako da v njih sije le

⁷⁷ Cant 218,17-219,16.

⁷⁸ Prim. Cant 218,5-7.

⁷⁹ Cant 214,5-8.

⁸⁰ Prim. Cant 256,17-257,1.

»čisto in brezmadežno zlato naše svobodne izbire«, tj. nematerialna in umska podstat.⁸² Nadalje tisti, v čisto srce katerih so zapisana videnja Boga. Gregor ga imenuje tudi h(gemoniko/n,⁸³ oziroma umski in razumski vidik, v katerega Sveti Duh vrezuje svoj nauk.⁸⁴ Tisti, noge katerih so kot dva stebra utemeljene na Kristusu, kar predstavlja dve zapovedi ljubezni: ljubezen do Boga in ljubezen do bližnjega.⁸⁵ In končno tisti, ki dajejo svoj glas na razpolago Duhu kot Janez Krstnik in preroki.⁸⁶ Ko Cerkev, Nevesta, zaključí spisek, vzklikne: »*To je On, ki ga iščem!*« Popolnost notranjega človeka, dosežena v Cerkvi, se torej razume kot spremenjenje po podobi tega, kar je mogoče videti v Kristusu in v njegovem Telesu, Cerkvi.

Ženin te Neveste pa je tisti, ki je dopolnil ojkonomijo ljubezni do človeštva⁸⁷ in ki predstavlja tisti kruh modrosti, ki hrani in krepi *notranjega človeka*. Gre za modrost, ki je istovetna Kristusovi brezmejni ljubezni do slehernega človeka, ustvarjenega po Božji podobi, ki je hkrati pripadnik padlega in ranjenega človeštva. Ta kruh dela človeka sposobnega živeti prav tako ljubezen, živeti v skladu z Božjo podobo v sebi, kot je mogoče videti že v traktatu *De Instituto Christiano*. Doseči popolnost torej pomeni biti sposoben z močjo Svetega Duha ljubiti Boga in brate. Samo tako se v življenju slehernega izvrši čudovito ozdravljenje ali spremenjenje iz razpadljivosti v nerazpadljivost, ki jo je dopolnil Kristus, »*ko si je nadel človeško naravo kot prvenec množice*«. ⁸⁸

Kristus v ekleziološki perspektivi ni le posrednik med človekom in Bogom, ampak tudi edini posrednik med ljudmi, saj sleherni pristno človeško razmerje izvira iz deleženja Božje, trinitarične ljubezni in je usmerjeno k njej. V Kristusu duša, vključena v Cerkev, najde Ženina, po katerem je hrepenela in ga iskala, k kateremu je bila usmerjena po ontološki žeji svoje notranjosti deležiti Božje, in prepoznava, da to pomeni nujnost odprtosti skupnosti, kot Gregor zatrjuje v zadnji, XV. homiliji:

*To, kar rešuje, je prav edinost. Odrešenje pomeni čutiti, da smo vsi združeni v ljubezni do enega resničnega dobrega preko popolnosti Golobice.*⁸⁹

Eklezialna perspektiva notranjega življenja, ki jo ponuja Gregor v predzadnji homiliji *In canticum canticorum*, odseva zrelo razumevanje *notranjega človeka*, človekovega razmerja z Bogom, osvobojenega od filozofskih vplivov, čeprav le-ti včasih ostajajo na ravni podob in metafor.

⁸¹ Prim. *Cant* 405,11-406,1.

⁸² *Cant* 408,5-14.

⁸³ Prim. *Cant* 415,2.

⁸⁴ Prim. *Cant* 413,15-414,2.

⁸⁵ Prim. *Cant* 418,18-419,7.

⁸⁶ Prim. *Cant* 425,6-17.

⁸⁷ *Cant* 427,13.

⁸⁸ *Cant* 427,21-22.

⁸⁹ *Cant* 466,4-8.

Sklep

Kronološka analiza odlomkov, v katerih Gregor uporablja metaforo *notranji človek* in njene sinonime, je na eni strani pokazala, da je le-ta povezana z glavnimi antropološkimi temami, kot so sestavljenost človekovega bitja iz duše in telesa, njegova ustvarjenost po Božji podobi, potreba po obnovitvi deleženja Boga po padcu v greh, kar pomeni tudi obnovljeno razmerje z bližnjimi, duhovno dozorevanje, ki se dokončno in v najvišji možni meri uresniči v Cerkvi preko zakramentov in iz njih izvirajočega dejavnega življenja občestva. Na drugi strani pa smo videli tudi, kako je tema *notranjega človeka* tesno povezana s spoznavnim procesom, zaradi potrebe odkriti najglobljo poklicanost človeka, ki je zastrta z grehom, tj. pristno uresničenje človekove odnosne narave, h kateri ontološko teži.

Notranji človek ustreza platonski inteligibilni ravni, najvišjemu delu duše. Ko ga Gregor opredeljuje s stališča človekove strukture, ustreza racionalnosti, ko pa pojasnjuje njegovo vlogo, še posebej vezano na spoznavanje, jo presega in je predstavljen kot prostor združenja z Bogom, sprejemanja Božjega življenja, kjer je človek podoben Bogu in sposoben nadracionalnega spoznanja, razumljenega kot deleženje Boga, kot aktivni dinamizem človekove odnosne narave. V teološki govorici gre za Božjo podobo v človeku, ki je ključ Nisenčeve antropologije.

Gregor tudi jasno loči dve antropološki stanji: pred padcem v greh, ki podaja ontološko perspektivo, in po njem, ki nam govori o zgodovinsko-eksistencialnem stanju, ki se razlikuje od prvotnega. V prvotnem stanju je deleženje Božjega življenja zagotavljalo skladnost človekove osebe, njeno nerazpadljivost in neumrljivost v vseh razsežnostih; utemeljeno je bilo na podobnosti Bogu. S padcem v greh se je človek odtrgal od življenja, ločil se je od svojega vira in vpeljal svojo naravo v smrt. Nesmrtnost inteligibilne razsežnosti priča o nujnosti obstoja slehernega človeka; previdnostni Božji načrt, po katerem je človek odet v živalske kože, ki varujejo telesno razsežnost pred uničenjem, pa govori o tem, da človek ni le notranjost, ampak tudi telo, in da ga kot takega Bog neskončno ljubi.

Notranji človek kot ontološka razsežnost tudi po padcu v greh ohranja svojo vlogo – biti organ deleženja, odnosne narave, toda, da bi jo mogel zares uresničevati, mora biti očiščen, predvsem pa mora biti očiščena in ozdravljena njegova volja (proai/resij). V prvih spisih Gregor očiščenje razume kot ločitev od telesa in od vsega materialnega, kasneje pa spozna, da gre za ravnovesje med posameznimi razsežnostmi njegovega bitja in za razumevanje svoje odnosne narave. Očiščenje je mogoče samo s pomočjo milosti, kar povezuje temo notranjega človeka s kristologijo in zakramentom krsta. Krst razpoloži notranjega človeka za obnovljeno, intenzivno razmerje z Bogom, za resničen in pravi dialog, v katerega je vključeno vse življenje. *Notranji človek* je tako naravna odprtost za deleženje nadnaravnega, tri-

nitarnega življenja preko v vstajenju spremenjene Kristusove človeške narave. To je posebej vidno v *In canticum*, ki govori o notranjem človeku, vključenem v Cerkev, edinem kraju rasti v popolnosti in v spoznanju, kot tudi najbolj učinkovitem izrazu človekove dialoške narave. Tako je razumevanje notranjosti rešeno slehernega intimizma, saj njeno uresničenje ne dopušča zaprtosti.

Taka skladnost vseh človekovih razsežnosti je tudi pogoj za pravo spoznanje, katerega organ je *notranji človek* in ki je utemeljeno in dosega višek v razmerju ljubezni. V zadnjih Gregorjevih delih je spoznanje poistoveteno s spoznanjem Kristusove ljubezni, ki ga človek doseže, kadar se napoti za njim, ljubeče odgovarja na prejeto ljubezen, in sicer preko ljubezni do bratov in v rasti v občestvu. Konec koncev je Gregor prepričan, da ne more biti nobenega pravega spoznanja zunaj cerkvenega občestva. Poleg tega je spoznanje zanj vedno tudi izkušnja, ki spreminja, daje nove razsežnosti življenju, in sicer zato, ker je utemeljeno na Kristusu, na deleženju njegove spremenjene človeške narave, kar dopušča človeku deleženje Boga in vzpostavitev slehernega pristnega medosebnega razmerja.

Povzetek: Alenka Arko SL, Metafora notranji človek pri Gregorju iz Nise

V razpravi je prikazano pojmovanje metafore *notranji človek* in njenih sinonimov pri Gregorju iz Nise. Analiza besedil, v katerih jo najdemo, kaže, da je preko razvoja avtorjeve misli dejansko mogoče razumeti njegovo koncepcijo antropologije v razponu od Božjega načrta odrešenja, izpričanega v stvarjenju človeka kot Božje podobe, do njegovega uresničenja preko očiščenja od posledic padca v greh in polnega odgovora na povabilo živeti v prijateljstvu z Bogom. Odgovor za škofa iz Nise pomeni spoznanje Boga, ne razumsko, ampak utemeljeno na razmerju s Kristusom in na včlenjenosti v njegovo Telo, Cerkev. *Notranji človek*, najvišji del duše, je zanj organ, sposobnost takšnega spoznavanja, ki je poistoveteno tudi z duhovnim dozorevanjem, z rastjo v ljubezni.

Ključne besede: antropologija, Božja podoba, notranji človek, spoznanje Boga Gregor iz Nise

Summary: Alenka Arko SL, The Metaphor Inner Man with Gregory of Nissa

The paper shows the conception of the metaphor *inner man* and its synonyms with Gregory of Nissa. An analysis of the texts where it can be found shows that through the development of Gregory's thought one can really understand his anthropology ranging from God's salvation plan proven by the creation of man in God's image to its fulfilment by the cleansing of the consequences of the Fall and to the full response to the invitation to live in friendship with God. For the bishop of Nissa this response means a knowledge of God, not a rational one but based on the relation with Jesus Christ and on the inclusion in his Body, the Church. He considers the *inner man*, the highest part of the soul, an organ, a capability of such knowledge, which is also identical to spiritual maturity and to growth in love.

Key words: anthropology, God's image, inner man, knowledge of God, Gregory of Nissa

Julka Nežič

Francišškanski, ljudski in jožefinski križev pot

V pobožnosti križevega pota je strnjenih dvajset stoletij pobožnosti do trpečega Kristusa, njena sedanja oblika s štirinajstimi postajami pa je rezultat dolgega razvoja in je od začetka 18. stoletja dalje ostala bolj ali manj nespremenjena.¹ Povezana je s postavljanjem postaj križevega pota, ki upodablja dogodke z Jezusove poti od Pilatove hiše, kjer je bil obsojen na smrt, pa do kraja smrti na Kalvariji. Njihova umetniška vrednost je poglavje zase, za zgodovino ljudskih pobožnosti pa so te upodobitve pomembne zlasti zato, ker se v njih zrcali teologija in duhovnost vernega ljudstva oz. določenega zgodovinskega obdobja. Isto velja tudi za besedila križevega pota, ki so jih verniki molili in premišljevali pri posameznih postajah, pa naj je to bilo pri javnem bogoslužju ali pri privatni pobožnosti.

V pričujočem sestavku se bomo ustavili ob treh vrstah križevega pota: francišškanskem ali jeruzalemskem, »ljudskem« in jožefinskem ali svetopisemskem, ki so bili razširjeni med našim ljudstvom v preteklih treh stoletjih.

1. Francišškanski (jeruzalemski) križev pot

Leta 1312 so skrb za svete kraje v Jeruzalemu prevzeli francišškani in tako vplivali tudi na pobožnost križevega pota.² Največ zaslug za njegovo širitev ima gotovo pater Leonardo da Porto Mavrizio (1676-1751),³ imenovan tudi

¹ Zgodovino te pobožnosti je temeljito opisal Avgustin Stegenšek v *Zgodovini pobožnosti sv. križevega pota*, ki je najprej izhajala v *Voditelju v bogoslovnih vedah* 15 (1912), 40-63, 97-129, 223-280, 328-334, nato pa doživela poseben ponatis, Maribor 1912. Navajam po tej izdaji. Stegenškova spoznanja je dopolnil Ferdinand Šerbelj v delu *Križev pot Antona Cebeja v okviru tradicije*, Ljubljana 1994, 31-84.

² O tem glej v: F. Šerbelj, *n. d.*, 35, 51-56.

³ Navadno se uporablja ime Leonardo da Porto Maurizio ali Leonardo da Porto Maurizio. Pri nas je znan pod imenom Leonardo Portomavriški. Njegov življenjepis, ki ga je izdal Giuseppe Maria da Masserano, je prevedel v slovenski jezik Valentin Vodnik in je izšel v Ljubljani leta 1798. V knjižici so poleg življenjepisa (str. 1-62) tudi *Viteske zhednosti po navadi obudene od svelizhaniga Leonarda po pisane od njega v' negovih naprej vsetjih* (str. 61-131) in *Zhudeshi, katere je Bog sturil na proshno proti svelizhanimu Leonardu po njega smerti, poterjeni od sbiralsha sveteh navád v' Rimu 2 dan velki serpna 1795* (str. 132-135). Valentin Vodnik je istega leta napisal tudi *Pesem od Zveličaniga Leonarda iz Porto Maricio Mašnika inu mogočniga Pridigarja ordna S.*

»apostol križevega pota«. Pri papežu Benediktu XIII. je dosegel, da so bili nekateri privilegiji, ki so jih bile s pobožnostjo križevega pota deležne le frančiškanske cerkve, preneseni tudi na druge cerkve, papež Klemen XII. pa je pod njegovim vplivom leta 1731 dovolil, da se lahko v vsaki cerkvi postavi križev pot. Leonardova zasluga je, da se je uveljavil križev pot s štirinajstimi postajami. Sam je postavil več sto križevih potov, napisal več navodil, kako se križev pot obiskuje, zlasti pa je znano njegovo besedilo križevega pota, ki ga enostavno imenujemo križev pot Leonarda Portomavriškega in je bilo prevedeno in prirejeno v različne jezike.

Gotovo je Leonardov križev pot najbolj razširjen križev pot tudi v slovenskem jeziku. Čeprav še nimamo raziskave, ki bi pokazala, kolikokrat so ga do danes ponatisnili, pa nam že bežen pregled samostojnih izdaj⁴ in izdaj v starejših in novejših molitvenikih dá slutiti, da to ni bilo malokrat. Kolikokrat je dejansko izšel, ni znano.

V izdajah iz leta 1762 in 1767 je najprej pohvaljeno delo »brumniga« patra Leonarda, nato pa podana kratka razlaga križevega pota, ki se lahko imenuje »Pot S. Krisha, Pot Calvariae, Pot te bolezhine, inu shalosti«.⁵ Gre za žalostni pot, ki ga je Zveličar prehodil od Pilatovega dvora na goro Kalvarijo. Ima štirinajst postaj, ker se je Kristus na tem potu »duanaistkrat sadershou, po smerti pak je duakrat preneshen byu«⁶ (najprej v Marijino naročje, nato še v grob). Začetnica te pobožnosti je Marija Devica, ki ni nikoli nehala obiskovati svetih krajev, temveč je tam tudi pred svojo smrtjo premišljevala Sinovo trpljenje. Posebej so omenjeni tudi nekateri svet-

Franciska, ki obsega štirinajst štirivrstičnih kitic. V njej sicer ne omenja posebej Leonardovega prizadevanja za širitev pobožnosti križevega pota, vendar ga prikazuje kot tistega, ki mu je Bog dal »povele: Grêšne Lahe boš budil«. Tako Leonardo »Terde serca preoberne / V' pregrêhah plêsnive / Stari svet v' nov preverne / Zviža krivovêrnike ... Kakor nekđaj Jeremija / Dol podêra, zida spêt / Ruje, seje, nu polija / Skuz lêt in' štirdesêt.« Valentin Vodnik, *Zbrano delo*, Ljubljana 1988, 36-38.

⁴A. Stegenšek navaja naslednje izdaje v slovenskem jeziku: okoli 1800, 1802, 1810, 1835, 1849, 1853 in 1861. Prim. *n. d.*, 121. Vse so izšle v Ljubljani. Celovška izdaja, ki jo omenja, je iz leta okoli 1810, celjska iz leta 1822, graške (bilo bi jih naj pet) pa med leti 1843-1861. Poleg omenjenih izdaj hranijo v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani in v Arhivski zbirki slovenskega verskega tiska v semeniški knjižnici v Ljubljani tudi nekatere druge izdaje, nimajo pa prve, ki bi naj izšla po letu 1751, morda 1753, kakor je to zapisal Frančišek Reból. Prim. Frančišek Reból, *Matija Naglič in njegova rokopisna ostalina. Prispevki za slovensko slovstveno zgodovino*, v: *Čas* 2 (1908), 321. Za marsikatero knjižico ni mogoče točno določiti, kdaj je izšla, ker v njej ni natisnjene letnice; ponekod je pripisana s svinčnikom.

⁵Naslovnica izdaje iz leta 1762: *Pot svetiga krisha. Pervu u'laskim Jesiko od brumniga Pater Leonarda imenuanga a Porto Mauritio is oistreishiga ordna suetiga Franciska resloshen; Potler nemshku, sedi pak krainsku k' zhasti Christusoviga terpljenja Od einiga drusiga Paterja taistiga Ordna na suetlobo dan S' perpushenjam tyh Vikshih. Je utiss-nenu, inu imeti u' Lublane per Joannesu Jurju Heptnerju*. Prim. str. 6.

⁶Prim. *Pot svetiga krisha* 1762, 6.

niki in svetnice (npr. Bonaventura, Frančišek Saleški, Albert idr.), ki so se odlikovali v premišljevanju Kristusovega trpljenja. V uvodu so tudi navodila o pridobitvi odpustkov in določila glede postavljanja križevih potov ter določila, kako se križev pot obišče oziroma premišljuje; sledi še opomin k ljubezni do te pobožnosti. Poznejše izdaje, zlasti tiste po letu 1800, imajo navadno skrajšan uvod, v skoraj vseh izdajah pa je tudi dodatek *Andohti pouna visha Sveto Masho shlishati. Od Zhastitlouga, Boga Bojezhiga P. Leonarda imenuvaniga à Porto Mauritio Is ostreishiga Ordna S. Francishka U' lashkim Jesiku spissana; pokler od eniga is taistiga Ordna na nemshku, sedei pak na krainsku prebernjena*.⁷

Leonardov križev pot ima štirinajst postaj, naslovljenih tako, kakor jih poznamo še danes. Vsaka postaja se začne z molitvijo Molimo te, Kristus, in te hvalimo ..., ki ji sledijo misli za premišljevanje, tem pa odgovor molivca. Na koncu so molitve Oče naš, Zdrava Marija, Čast bodi ter vzklik Usmili se nas.

Pred prvo postajo je molitev, da bi z Gospodom delo začeli in ga z njim dokončali. Sledi »offervainje«, v katerem molivec daruje križev pot Jezusu in izrazi željo, da bi rad prejel vse odpustke, združene s križevim potom. Po zadnji postaji je molitev, s katero molivec opravljeno pobožnost daruje v večjo Božjo čast, se z njo zahvaljuje za vse milosti, ki jih je prejel zase in za druge, za odpuščanje grehov vsega sveta, za pomoč »tyh reunih dush«.⁸

Premišljevanje se začne s povabilom molivcu, da premišljuje o Jezusovem trpljenju, njegovih čednostih (npr. ponižnosti, krotkosti, pokorščini, ljubezni) in o svojih grehih, ki so podpisali Jezusovo smrtno obsodbo, povzročili Jezusove padce pod križem in njegovo smrt na križu. Zaradi te krivde je grešnik povabljen, da »zdihne« k Jezusu (»... jokej, inu sdihni vezh is serzam, koker is ustmi«; tako pri prvi postaji, podobno tudi pri drugih), prizna svojo krivdo (»... prekley tuojo nepoterpeshlivost, napuh, inu shtimanje«; tako npr. pri tretji postaji) in ga prosi odpuščanja (»... Sgreivei se zhes tuoje greihe«; tako npr. pri enajsti postaji).⁹ Molitev, ki sledi, je izraz grešnikovega spreobrnjenja (»nigdar vezh nozhim jest greshiti, O moy Bug! nigdar vezh, nigdar vezh«; v deveti postaji)¹⁰ in prošnja, da »bodem tudi jest poun troshta na sadnjo uro tebe viditi mogu«.¹¹

Čeprav želi nagovor grešnika predramiti in se dotakniti grešnikovega srca, pa vendar ni osladno in tudi bolj razumsko usmerjenega vernika ne odvrča od molitve. A. Stegenšek sicer pravi, da je »Leonardov tekst za naše razmere, za ljudstvo bolj mirnega čustvovanja preveč retoričen,«¹² vendar to najbrž ne bo držalo, saj se v tem primeru ne bi tako dolgo ohranil.

⁷ Tako v izdaji leta 1762.

⁸ Prim. izdajo 1762, 62-64.

⁹ Povzeto iz izdaje 1762.

¹⁰ Prim. izdajo 1762, 52.

¹¹ Izdaja 1762, 50.

¹² A. Stegenšek, *n. d.*, 122.

Ko je Stegenšek primerjal Leonardov križev pot s svobodno priredbo tega križevega pota, ki ga je pripravil avtor s Koroške,¹³ je ugotovil, »kako bogate misli, kaka obilica in eleganca v izrazih, kaka raznoterost in mističen vzlet v čustvih, sploh kaka asketska dovršenost vlada pri Leonardu. Iz nje-ga govori umetnik plastične dikcije in asket z razvitim notranjim življenjem.«¹⁴

Poleg križevega pota Leonarda Portomavriškega, ki so ga verniki uporabljali za privatno pobožnost in je bil odobren tudi za javno božjo službo, so bili razširjeni tudi drugi križevi poti. Med tistimi, ki so bili namenjeni zasebni pobožnosti najdemo npr. križeve pote za posamezne stanove¹⁵ ali za uporabo ob različnih priložnostih.¹⁶ Posebej pa je treba omeniti tako imenovani »ljudski« križev pot, ki ga je v svojem »halištru« ohranil Matija Naglič.¹⁷

¹³ Nekateri avtorji so Leonardov križev pot prirejali ali ga tudi vsebinsko razširili. Stegenšek omenja dve taki besedili: besedilo neznanega avtorja iz Celovca in besedilo radgonskega dekana Dajnka, vendar je mnenja, da je bil ta poskus brez praktične vrednosti. Pravi tudi, da bi bilo »brez koristi, a ne brez truda, če bi hoteli pregledati vse tozadevno slovstvo«. Prim. A. Stegenšek, *n. d.*, 122-123.

¹⁴ A. Stegenšek, *n. d.*, 122.

¹⁵ Prim. npr. F. S. Šegula, *Na Kalvarijo! Knjiga križevih potov*, Maribor 1923. V njej so med drugim tudi naslednji križevi poti: Križev pot za društvo možev (očetov in gospodarjev); Križev pot za društvo žen (mater in gospodinj); Križev pot za delavce in službenike; Kraljevi pot svetega križa, za mladeniče; vzet iz molitvenika *Življenje srečen pot za mladeniče*, ki ga je napisal škof A. M. Slomšek; Kraljevi pot svetega križa za dekleta, iz molitvenika *Krščansko devištvo*, ki ga je napisal A. M. Slomšek.

¹⁶ Prim. npr. F. S. Šegula, *n. d.*, v katerem najdemo Križev pot na čast presv. Rešnjemu telesu (vzet iz molitvenika *Dušna paša*, ki ga je napisal Friderik Baraga); Križev pot evharistincev, pred izpostavljenim sv. Rešnjim telesom; Križev pot v počeščenje najsvetejšega srca Jezusovega; Križev pot na dan svetega obhajila; Križev pot za krščanske družine; Križev pot za obnovljene samostanske obljube; Križev pot za adventni in božični čas; Križev pot za postni čas; Ljubezen do križa (Veliki petek); Križev pot za verne duše; Memento mori (Sv. križev pot kot priprava na smrt).

¹⁷ Fr. Reból pravi, da je izraz »hališter« Nagličeva skovanka iz besede »register«. Nagličev »hališter« obsega več različno velikih in obsežnih zvezkov, v katere je Naglič pisal vsebino raznih nabožnih knjig, prepisoval razne molitve, odlomke iz Svetega pisma, nabožne pesmi ipd. Del »halištra« hrani Narodna in univerzitetna knjižnica v Ljubljani, nekaj zvezkov pa je v Arhivski zbirki slov. verskega tiska v semeniški knjižnici v Ljubljani. Na Nagličev »hališter« je opozoril Fr. Reból v navedenem delu, Marija Stanonik pa je s svojim člankom *Matija Naglič – gorenjski bukovnik, med nebom in zemljo*, v: Tone Roblek (ur.), *Preddvor v času in prostoru*, Preddvor 1999, 215-232, njegova spoznanja dopolnila. Omenjeni »Nagličev« križev pot je ohranjen v zvezku, ki se nahaja v Arhivski zbirki slov. verskega tiska v semeniški knjižnici v Ljubljani, in to v zvezku z oznako L VI a 22. Strani v zvezku: 98-158. Na koncu križevega pota, na str. 158, je Naglič zapisal: »Vse k vezhi boshij zhasti jnu k spominu terpelnja Kristusovga. ta Krishov pot sazhev pisati ta 22.ti malgasevz do pisov ta 4.ti augusta 1833.« Ni pa navedel, od kod mu je križev pot poznan.

2. »Ljudski« križev pot

V Nagličevem »halištru« je več različnih križevih potov, tudi prej omenjeni Leonardov, med njimi pa zasluži posebno pozornost križev pot, ki izstopa zaradi tipičnih prvin ljudske vernosti, ki so navadno prišle v ljudske pobožnosti pod vplivom privatnih razodetij.¹⁸ V času, ko je bilo bogoslužje v ljudem neznanem jeziku in zato pri njem niso mogli aktivno sodelovati, so se pojavile pobožnosti, ki izražajo vero na način, ki je liturgiji tuj. V njih se razodeva želja vernika po konkretnem, oprijemljivem, po naštevanju in merjenju, pa tudi po agresivnosti in sočustvovanju. Žuganje s kaznijo in peklom je v ljudskih pobožnostih nekaj vsakdanjega, prav tako pa tudi vernikovo sočustvovanje s trpečim Jezusom in njegovo Materjo.

Vse te sestavine srečamo v križevem potu, ki ga je zapisal Matija Naglič in ga zato lahko imenujemo tudi »ljudski« križev pot. Ima štirinajst postaj,¹⁹ z enakimi naslovi kot jih pozna Leonardo Portomavriški, pa tudi s podobno zgradbo posameznih postaj. Vse postaje so približno enako dolge in narejene po isti shemi: napovedi (naslovu) postaje, ki ji sledi molitev Moli mo te, Kristus in te hvalimo ...,²⁰ nato pa premišljevanje, nagovor molivcu (grešniku), njegov odgovor na nagovor, Oče naš, Zdrava Marija, Čast bodi, Usmili se ...

Po križevem potu prosi vernik v molitvi pred oltarjem za usmiljenje, opravljeno pobožnost pa daruje Bogu takole: *»usemi to andoht gor k'povikshanju tvoje zhasti, k'eni hvaleshnosti, usih meni, inu drugim sturjenih gnad, sa odpushanje tih grehov zeliga svejta, sapomozh, tih reunih dush ... poglej tu oblizhje Kristusa tvojiga Sijna; u'shlishi ta glass njegove svete Kervij, jnu bodi gnadlov, jnu milostou, meni v'bogim greshniku«.*²¹ Offervanje (*Molitvu pred krishovim potam*) je molitev, s katero molivec daruje

¹⁸ K Slovincem naj bi taka privatna razodetja prišla pod vplivom in po posredovanju spisov pobožnega nemškega kapucina P. Martina Kohemskega, za katerega pravi Fr. Reból, da je sentimentalno premišljevanje Kristusovega trpljenja pripeljal do vrhunca. Prim. Fr. Reból, *n. d.*, v: *Čas* 2 (1908), 378.

¹⁹ Besedilo križevega pota navajam tako, kot ga je zapisal Naglič, tudi z vsemi nedoslednostmi. Za celotni križev pot velja, da je pisava zelo čitljiva, vendar je včasih težko presoditi, ali gre za veliko ali malo začetnico, kar velja zlasti za črko K. Naslovi postaj: 1. jesus bo kervizhnu od pilatusha k'smerti obsojen, 2. jesus usame Krish na svoje Rame, 3. jesus pade pervizh pod krisham, 4. jesus srezha svojo shalostno Mater, 5. Simon od Cijrene pomaga jesusu Krish nosit, 6. Veronika poda jesusu en potni pert, 7. jesus pade drugizh pod Krisham, 8. jesus troshta te jeruselemske Shene, 9. jesus pade trekizh pod Krisham, 10. jesus bo do nagiga sleizhen, inu is grenkem shovzam napojen, 11. jesus bo na Krish perbit, 12. jesus umerje na Krishu, 13. jesus bo is Krishna doli vset, jnu narozhje Marje poloshen, 14. jesus bo u'grob poloshen.

²⁰ Na str. 98, pri prvi postaji, s pripisom: »tako po vsakim stationi.«

²¹ Prim. str. 156-157. Čeprav se molitev moli na koncu križevega pota, jo je Naglič zapisal pred »darovanjem«, ki je na začetku pobožnosti.

križev pot Kristus, prosi za dodelitev vseh odpustkov in »de bi jest skus ta krishov pot utimo shivljenje tvojo milost, inu u'perhodnimo to vezhnu veselje sashlushit mogou.«²² Po vsebini se ujema z molitvijo, ki jo najdemo na začetku križevega pota Leonarda Portomavriškega.

Besedilo križevega pota sicer sloni na svetopisemskem poročilu o Jezusovi krvavi poti od Pilatove sodne dvorane do Kalvarije, vendar je v njem mogoče zaslediti prej omenjene »ljudske dodatke«. Tako na primer Judje obdolžijo Jezusa, ko ga tožijo Pilatu, da je pijanec in obseden s hudičem. Značilnosti ljudske vernosti izstopajo zlasti pri dvanajsti postaji, in to že v njenem prvem delu (premišljevanju): »Preklinajo, on ima ternasto krono na glavi, jo namore nekamer naslonit. Lasje na glavi so vsi smeshani odzuckajna, njegovu oblizhje je blede, plaukaste, od shlafernz, inu sapluvan, toku je de ni zhloveku podoben. Njegov zeli shvot se is ran na vidi.«²³

V drugem delu postaje je vedno nagovor grešniku, ki je poln očitanj in žuganj s kaznijo in peklom, če se grešnik ne spreobrne. Tudi s tega vidika najbolj izstopa dvanajsta postaja, v kateri Jezus sam takole nagovarja grešnika: »Poslushej moj greshnik kaj sem sate terpov: u'vertu getsemani sem 62.taushent 292.grenkeh sous sate stozhu, 305.kervavih kapelz spotiu, u'gaishlanju sem 6666.shlakou prejev: je tu she premalu; poshklushej dalej: jest sem prestav 110. shlafernz, spestmi sem biv 30.krat bit, na urat sem biv 120.krat udarjen, na herbet 300.krat, na serze inu perse 43.krat, na glavo 85.krat, na strani, jnu ledje 38.krat Kaj sem ote, she sate striti; narame sem biv 62.krat, na roke 40.krat, na noge jnu pishal 32.krat udarjen. Smerdlivih plunzov je blu 32. umoje oblizhje pluvaneh, is nogami sem biv 170.krat sunjen; na semlo 13.krat vershen, 300.krat sa lasse zukan. Sa brado 58.krat. ternasta krona je meni 300.luken naredila. 900.krat sem sate milu sdihnuv. Metrvizhnih bolezhin sem 160.prejev. Kaj bi biv mogov she striti, inu nisem sturov? Moj zhlovek moj greshnik, zhe lete besede nagredo tebi k'serzu, zhe nashalujesh, de s'tvojem greham se tvojga Dobrotnika toku martrov, toku rezhem jest, de tvoje serze je she od pregreh oterpnilu, okamnelu, ja tershi je koker skale katere so pokale ...; rezhem jest, kar S. Duh je skus usta S. Paula govori: Katir na lubi jesusa kristusa, ima preklet biti, inu vess folk ima odgovort, Amen; toje, nej bo preklet.«²⁴

Takšna in podobna očitanja, ki v četrti postaji spominjajo na očitanja iz bogoslužja velikega petka,²⁵ želijo človeku izvabiti solze in ga privedi do

²² Str. 157.

²³ Str. 144.

²⁴ Strani 145-148. Ta zapis spominja na privatna razodetja Elizabeti, Brigiti in Matildi, ki jih omenja Fr. Reból, ko razpravlja o slovenski izdaji legende o Genovefi. Prim. Fr. Reból, *n. d.*, 430.

²⁵ V četrti postaji nagovori grešnika Marija: »Moj zhlovek, moj greshnik, povej meni, kaj hudiga je tebi sturu moj lubeshnivi sij, de ti njegovu, jnu moje serze skus tvoje pregreshnu Shivljenje, istako shalostjo pounish; morebit satu kir je tebe u'stvaru, ...; ali satu

spreobrnjenja. Če to ne zadošča, je pri roki napoved kazni: »Oti nasrezhni Napihnenz, ti prah inu pepev, pojdi na britof, usemi uroko eno mertvashko glavo, poglej ali morezh lozhit enga revniga, od bogatiga, ali se na boiish de te bog is prevsetnem na ponisha, jnu is offertnem Angeli u'Pekov na ver-she.«²⁶

V tretjem delu postaje grešnik odgovarja na obtožbe in priznava svojo grešnost. Na primer pri deveti postaji naj bi odgovoril na vprašanja, kolikokrat je v mislih grešil, koliko nesramnih, nespodobnih, sovražnih, nečistih misli je imel; koliko pohujšljivih, preklinjajočih besed je izgovoril; koliko grdih in ostudnih, škodljivih del je storil; koliko dobrih odpustkov ter svetega časa je zamudil. Razumljivo je, da grešnik na take očitke odgovarja in priznava, da ima več grehov kot las na glavi²⁷ in vedno znova izraža željo po spreobrnjenju. Odpove se hudici: »Sedej to uro se odpovem hudizhu, jest dam slovo usem sapelivem tovarsham, jest ozhem rajshi deta moj jesik segnije, moje roke se posushijo, noge polomijo, ozhij oslepijo, ushesa oglushe ...«²⁸ S tem je dosežen cilj vseh naukov in groženj, pa tudi pobožnosti križevega pota.

Fr. Reból domneva, da so »ljudski« križev pot najbrž uporabljali že v 18. stoletju in da so bili prav takšni križevi poti povod, da so janzenisti hoteli odpraviti pobožnost križevega pota.²⁹

3. Jožefinski križev pot

Ko je Jožef II. začel s prenovo cerkvenega življenja, je (l. 1786) iz javnega bogoslužja izključil vse posebne pobožnosti, med njimi tudi križeve pote. V cerkvah so smele ostati le tiste slike križevega pota, ki so imele zgodovinsko podlago v Svetem pismu. Zaradi tega predpisa so se pojavila tudi nova besedila za to ljudsko pobožnost, ki so bila povsem drugačna od franciškanskih in »ljudskih« križevih potov. Med tako imenovanimi svetopisemskimi ali jožefinskimi križevimi poti je tudi križev pot Antona Klementinija, ravnatelja ljubljanskega bogoslovja, ki ga je izdal z naslovom: *Sveti Krishovi pot, to jé, premishluvanje terplenja Jesusa Kristusa, Is svétiga Pisma naprav-lenu, inu vun danu s' perpushenjam Duhóvne inu deshélske Gospóske.*³⁰

kir je tebe k'pravi veri poklizov, - morebit satu kir je tvoij dushi per svetim kerstu madesh pouverbanga greha dol sbrisov, v'pravi veri te poterdu ... Moj zhlovek; sakaj moje serze shalish - morebit satu kir sim tvoja Mati, tvoja besodniza, tebi tulkokrat gna-do sprosila, boshjo jeso postolashila.« (111-112)

²⁶ 2. postaja, 108.

²⁷ Prim. 131, 133.

²⁸ Str. 124.

²⁹ Prim. Fr. Reból, *n. d.*, 377.

³⁰ Tako se glasi popoln naslov prve izdaje.

Izšel je štirikrat: leta 1806, 1808, 1812 in 1826.³¹ Klementiniju so sledili še drugi avtorji, med njimi npr. F. S. Metelko,³² kot zadnji pa Jožef Kek.³³

V uvodu v prvo izdajo Klementinijevega križevega pota je rečeno, da je to premišljevanje Kristusovega trpljenja, ki sloni na zapiskih evangelistov in je pripomoček krščanskim dušam za zasebno pobožnost, da bi bile deležne sadov Kristusovega trpljenja, da bi pravični rasli v pravičnosti, grešniki pa se vrnili k Bogu. Premišljevanja lahko vernik uporablja v cerkvi ali kje

³¹ Fr. Reból omenja v svojih *Prispevkih za slovensko slovstveno zgodovino* vse štiri izdaje, vendar pozna prvo le iz Nagličevega »halištra«. Prim. Fr. Reból, *n. d.*, 375. J. Šafarik omenja samo dve izdaji, in sicer izdajo iz leta 1808 in 1826. Prim. Josef Jeriček (izd.), *Paul Jos. Šafarik's Geschichte der südslawischen Literatur, I. Slowenisches und glagolitisches Schriftthum*, Praga 1864, 136. K. Glaser navaja *Sveti Krishovi pot* A. Klementinija pri imenu Janez Bedenčič (1777-1843), ki da je leta 1808 oskrbel četrti natis omenjenega dela. To popravi v *Prilogi* k isti knjigi pri navajanju *Svetiga Krishoviga pota* (skusi Antona Klementini), ko omenja izdaje iz leta 1808, 1812 in 1826. Pri letnici 1808 ne navaja, ali gre za prvo ali drugo izdajo, medtem ko pri letnici 1812 pove, da je to tretja izdaja. Glede četrte izdaje ima iste podatke kot Šafarik. Prim. Karol Glaser, *Zgodovina slovenskega slovstva*, Ljubljana 1894; II. del, 269. F. Simonič navaja za prvo izdajo letnico 1808, za četrto pa 1826; pri drugi in tretji izdaji ima vprašaj. Prim. Franc Simonič, *Slovenska bibliografija*, I. del, Ljubljana 1903-1905, 208. F. Kidrič omenja tri izdaje Klementinijevega križevega pota: 1804, 1806, 1808. Prim. France Kidrič, *n. d.*, 454. To je edini avtor, pri katerem je mogoče zaslediti letnico 1804, ki je gotovo napačna. A. Stegenšek omenja vse štiri izdaje s točnimi letnicami izdaje. Prim. *n. d.*, 118.

Vse štiri izdaje so ohranjene v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani, vendar ni na nobeni tiskanega imena avtorja. Anton Klementini je napisan s svinčnikom, v četrti izdaji je dodan še Janez Bedenčič, ki naj bi oskrbel ta natis. Knjižici iz leta 1806 in 1808 res ne navajata, za katero izdajo gre, vendar pa je na naslovnici iz leta 1812 zapisano, da je to tretja izdaja. Ker je bila prva izdaja dolgo časa izgubljena, je razumljivo, da je omenjeni avtorji ne poznajo.

³² Prim. Franc Serafin Metelko (ur.), *Krishov pot*, ali *Premišljevanje Kristusoviga trpljenja*, V^o Ljubljani 1818, obseg: 33 strani. Niti na naslovnici niti na nobeni strani ni navedeno njegovo ime. Najprej je »perpravljanje«, nato sledi štirinajst postaj, imenovanih premislek: Jesus krí potí, Jesus je vjét, Jesus berljúsgnen ino od Petra zatajé, Raji Baraba, ko Kristusa, Jesus bizhan, Jesus s'ternjam venzhan, Jesus k'smerti obsójen, Jesus krish nèse, Shimen is Ziréna, ino shene, Jesus krishan, Jesus na krishu, Kristusova stran prebodéna, Jesus is krisha snét, Kristusov pogrèb. V premišljevanju se prepletajo svetopisemski citati, razlaga in pobožni zdihljaji. Na koncu postaje ni molitev, kakor je to v navadi pri križevem potu Leonarda Portomavriškega.

³³ Objavljen v molitveniku *Duhovni tovarš pobóžniga kristjana, ali nápeljevanje h' keršanskimu življenju in molitve, z' katerimi zmóremo Boga po dolžnosti častiti, se mu za prejete dobróte zahvaliti, in ga vsih potrebnih reči prositi*, Ljubljana 1838. Križev pot je na straneh 481-524, pri vseh postajah so tudi slike. Naslovi postaj (shtazionov) so enaki kot pri Metelkovem križevem potu, le da so bolj konkretni: Jesus kervavi pot poti, Sovrashniki Jesusa primejo in sveshejo, Eden slushabnikov Jesusa sa uho udari - Peter ga sataji, Judje Jesusa per Pilatushi toshijo, in sa Baraba prosijo, Hlapzi deshelskiga oblastnika Jesusa gajshlajo, Vojaki in hlapzi Pilatushevi Jesusa s'ternjem kronajo, Pilatush Jesusa k'smerti obsodi, Jesus teshki kris nese, Simon is Zirene pomaga Jesusu krish nesti - shené jokajo, Jesusa na krish perbijejo, Jesus na krishi terpi, Jesus na krishi umerje - eden vojakov mu s' sulizo stran prebode, Jesusovo teló is krisha snémajo,

drugje; bere naj glede na priložnost (več ali manj).³⁴ Iz prebranih resnic naj izbere tiste, za katere spozna, da so mu bolj potrebne. V ta namen je na koncu knjižice dodan »Kasavez Navukov«, ki v nekaj besedah povzame glavni nauk postaje. Pri prvi postaji piše: »Kakú krivizhnu je vselje nad grêshnimi rezhmy,« pri šesti pa: »Od pokórshine, katero smo dolshny Bogú skasati; inu od shkodlivosti napúha,« pri osmi: » Kaku potrebnu je posvejt-niga veselja se ogibati, aku hózhemo svelizhanje dosêzhi,« pri deseti: »Od grêhov poshrêshnosti inu jesika.«³⁵

Naslovi postaj, povzeti iz izdaje 1806 so naslednji: 1. Jêsus se poty od velikih tesháv takú, de je njegoví pút kakor kápke kervi na sêmlu tekozhe; 2. Jesusa popadejo od Judasa perpelani sovrashniki; 3. Jesusa toshijo pred vishimi farji; 4. Jesusa pred Pilatusham tóshio, sa hudobniga Barábba pak prosio; 5. Pilatush pusty Jesusa gajshlati; 6. Jesusa s' ternjam kronajo; 7. Pilátush Jesusa v' smert zhês dá; 8. Jesus nese svoj krish; 9. Simon Zirenêjz nese krish sa Jesusam, inu shenê nad Jêsusam shalujejo; 10.: Jesusa na krish perbiejo; 11. Jesus na krishu she shiv; 12. Jesus na krishu mertu; 13. Jesu-sovo telú snámejo is krisha; 14. Jêsusovu Telú poloshê v' grob.³⁶

Naslovu postaje sledi odlomek iz evangelija (Branje is S. Evangelia) nato slika (v prvi in tretji izdaji), nauk in na koncu še molitev. Prvi dve izdaji sta glede besedila enaki, medtem ko sta tretja in četrta vsebinsko obširnejši, kajti besedilo je »per vsakimu Shtaziónu she s'enim náúkam pérdalshanu«, kakor je navedeno na naslovnici tretje izdaje. Gre za dodatek, ki obsega nauk II, »naprejevsetje« in molitev.

Svetopisemsko besedilo, ki je vključeno v nauk in molitev, je praviloma pisano poševno. V prvi izdaji so viri navedeni v opombi pod črto, v drugi izdaji pa je vir naveden med samim besedilom, kar zelo otežuje branje. Isto velja za tretjo in četrto izdajo.

Vsaka postaja je v prvi in tretji izdaji³⁷ opremljena s sliko, pod katero je napis: A. J. Herrlein Pinx. A. Stegenšek navaja, da je slike po izvirniku A. J. Herrleina vrezal v baker Avg. Zenger (pri nekaterih postajah je njegovo

Jesusovo teló v' grob devajo. V premišljevanje so vključeni svetopisemski citati; premišljevanje se zaključí s prošnjo k Jezusu za pomoč, nato pa sledijo za križev pot običajne molitve: Oče naš, Zdrava Marija in Čast bodi oz. Slava Očetu. Na str. 525-552 je kot Druga visha objavljen križev pot Leonarda Portomavriškega, vendar v uvodni molitvi niso navedeni odpustki, na koncu postaj pa so izpuščene molitve Molimo te, Kristus ..., Usmili se nas.

³⁴ Prim. 1806, *Predgovor*.

³⁵ Strani niso označene.

³⁶ A. Stegenšek navaja, da je bil po Klementinijevem križevem potu narejen križev pot v Črešnjicah. Prim. *n. d.*, 120.

³⁷ V Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani hranijo dva izvoda izdaje iz leta 1812, ki sta glede besedila identični, ena od njih ima tudi bakroreze, ki jih v drugi ni. Strani pri bakrorezih niso označene.

ime tudi zapisano), pomembne pa so zlasti zato, ker so služile kot predloge za razne oljnate križeve pote.³⁸

V Nauku se molivec sreča z Jezusovim trpljenjem. Jezusu priznava, da »... na moje mestu si se postavil, mój dólǵ namêsti mene plazhújesh ...«, prav tako pa tudi, da »sim postal hujshi, ku prêd, jetnik hudizhovi, inu sushni greha«, kakor je zapisano pri peti postaji.³⁹ V Nauku izstopa zavračanje zlasti posvetnega veselja, »ker je veselje sazhetik nashe pregrêhe bilu« (1. postaja),⁴⁰ pa tudi drugih grešnih razvad, kot npr. da »vezh shelimó ludêm, ku Bogú dopasti« (3. postaja),⁴¹ saj »sa tiga volo smo se lepotili, snashili, inu ledêm pred ozhy stávil« (6. postaja).⁴² Zato je treba »veselje tigá svejta pustiti« (8. postaja).⁴³ Pri deseti postaji omenja, »da greshimo s' gólnostjo inu poshreshnostjo v' jedi inu piázhi«,⁴⁴ pri drugi pa »lákomnost, inu skopóst«. ⁴⁵ Kljub tolikšni grešnosti se človek Jezusu smili, kajti »tó nasho nevmnost tedaj, Jesus, pred ozhmy ima«,⁴⁶ ko prosi nebeškega Očeta za naše odpuščanje. Zato je »sam Kristus Jesus pravi Viski Duhóvni sagrinalu pretergal« (12. postaja)⁴⁷ in »vêzhnu reshenje sadóbil«. ⁴⁸ Nauk zadnje postaje je zelo zgovoren, saj je glede človekovega prizadevanja za dobro rečeno: »... aku bih se nashm ali drugih ozhêm vzhasih sgublenu sdy pred Bogam vender ny sgublenu. Sakaj Bog glêda na nashe serzê«. ⁴⁹ In: »Ravnu takú tudi mi skrivnósti shivlenja, terplenja, smerti, pokopa inu gori ustajenja Jêsuma Kristusa ne smemo samu sa pergódbi viditi, katêre so she sdavno minule: temuzh tê skrivnósti mórejo nashimu duhu inu vêri taku prizheozhe biti, kakor bi se sdaj godile.«⁵⁰

Molitev je vedno odgovor na nauk. Molivec z njo izreka svoje sočustvanje z Jezusom in priznava svojo grešnost, ko »vezh blagu inu posvetno veselje, ku tebe, bres konzno dobróto, inu vezh tvoje stvary, ku tebe usigamogózhiga stvarnika lubim«, ⁵¹ pa tudi obljublja spreobrnjenje: »Vuss zhass mojiga shivlenja hózhem mojo nesvestovo, inu krivizhnost objokuvati«. ⁵² Seveda prosi tudi za pomoč, da »svejtu odmerjem, inu sanaprej samu tebi shivym«. ⁵³

³⁸ Prim. A. Stegenšek, *n. d.*, 118-119.

³⁹ Izdaja 1806, 44.

⁴⁰ Izdaja 1806, 13.

⁴¹ Izdaja 1806, 30.

⁴² Izdaja 1806, 48.

⁴³ Izdaja 1806, 63.

⁴⁴ Izdaja 1806, 72.

⁴⁵ Izdaja 1806, 20.

⁴⁶ Izdaja 1806, 83.

⁴⁷ Izdaja 1806, 89.

⁴⁸ Izdaja 1806, 90.

⁴⁹ Izdaja 1806, 104.

⁵⁰ Izdaja 1806, 105.

⁵¹ Izdaja 1806, 105.

⁵² Izdaja 1806, 21.

⁵³ Izdaja 1806, 106.

Z drugim Naukom, molitvijo in najprejvsetjem (tretja in četrta izdaja) je dana možnost izbire: molivec po branju iz Svetega pisma odloči, katero obliko bo uporabljal. Naprejvsetje vsebuje konkretne obljube poboljšanja, npr.: »varvat se hózhem, da pèr krivizah, inu teshavah nobeno nepotèrpeshljivo, al tudi nepotrebno besedo nebudem rekal, inu de se s' mojimi blishnimi nebudem prepíral«;⁵⁴ ali: »bóm skerbèl, de vse dolshnósti spolnim«.⁵⁵ Molitev je navadno kratka, precej krajša od tiste v prvem delu postaje. Od nje se razlikuje ne samo po dolžini, temveč tudi po tem, da je vedno napisana v prvi osebi množine in da se zaključí z liturgično obliko (Po Gospodu ..., ali: Ki živiš in kraljuješ).

Za jožefinski križev pot pravi A. Stegenšek, da je »preosnova frančiškanskega križevega pota, a brez tradicije in brez stalnosti, pri vsakem pisatelju drugače«.⁵⁶ Sama misel se mu ne zdi slaba in misli, da jo je Klementini dobro izvedel, vendar poudari, da to ni križev pot, »pot iz Pilatove hiše na Kalvarijo, ni z odpustki obdarovana, ni katoliška, t. j. vesoljna pobožnost«.⁵⁷ Kljub temu je prepričan, da gre duhovnikom tiste dobe zasluga, da so med verniki ohranili ljubezen do premišljevanja Gospodovega trpljenja in s tem pripravili ugodna tla, da se je po letu 1830 lahko spet obnovil križev pot v frančiškanski obliki.

Sklep

Če primerjamo besedila križevih potov Leonarda Portomavriškega, (zapisovalca) Matija Nagliča in Antona Klementija, ugotovimo naslednje:

1. Vsa tri besedila so pomembna zlasti zato, ker so z njimi ohranjene tri različne oblike iste ljudske pobožnosti, ki je bila med našimi predniki vedno zelo priljubljena in se v njih zrcali vernost našega naroda.

2. Čeprav v vseh treh primerih govorimo o križevem potu, pa – kakor je to zapisal že A. Stegenšek – Klementinijev križev pot dejansko ni križev pot v klasičnem pomenu. Ker se je Klementini strogo držal Svetega pisma, obsega njegov križev pot le tiste postaje, ki imajo temelj v Svetem pismu (zato svetopisemski križev pot), ne pa tudi tistih, ki jih je v klasično pobožnost križevega pota vnesla krščanska tradicija. Da je lahko ohranil splošno veljavno prakso štirinajstih postaj, je moral vanj vključiti tudi dogodke, ki se niso zgodili na poti od sodne dvorane do kraja križanja.

3. Zgradba prvih dveh križevih potov je zelo podobna, saj sledi shemi: molitev (Molimo te, Kristus, ...), nagovor oz. premišljevanje, odgovor molivca, molitve (Oče naš, Zdrava Marija, Slava Očetu in Gospod, usmili se).

⁵⁴ Izdaja 1812, 31.

⁵⁵ Izdaja 1812, 67.

⁵⁶ A. Stegenšek, *n. d.*, 121.

⁵⁷ A. Stegenšek, *n. d.*, 121.

Ker so naslovi postaj pri obeh enaki, je tudi vsebina preišljevanj precej podobna, povsem drugačna pa je govorica oz. jezik. Besedilo Leonarda Portomavriškega je dovolj trezna, da je bil njegov križev pot sprejet za javno božjo službo in se je ohranil do danes, medtem ko je »Nagličev« križev pot zaradi vplivov privatnih razodetij preveč čustveno obarvan in pridigarski v slabem pomenu besede. Klementinijev križev pot ne vključuje prej omejenih molitev; preišljevanju oz. nagovoru sledita nauk in molitev, ki je pri vsaki postaji drugačna. To velja tudi za razširjeno tretjo (1812) in četrto izdajo (1826). Glede s čustvi nabite govorice je ta križev pot nekje sredi med Leonardovim in »Nagličevim«.

4. Vsem trem križevem potom je skupno, da se ustavljajo le ob Kristusovem trpljenju in smrti. Morda je to eden od razlogov, da je med današnjimi kristjani še vedno navzoče razumevanje velikonočnih skrivnosti nekoliko okrnjeno, t. j., da je prevelik poudarek na Jezusovem trpljenju in smrti, premalo pa izstopa vera v vstajenje.⁵⁸

5. V vseh treh križevih potih, zlasti pa v »Nagličevem« in Klementinijevem, je zelo velik poudarek na človekovi grešnosti, ki je razlog za Kristusovo muke polno pot na Kalvarijo. V molivcu skušajo na vsak način prebuditi občutek krivde in ga pripraviti, da bo padel na kolena, prosil Jezusa za usmiljenje in odpuščanje ter obljubil, da se bo poboljšal. Zlasti »Naglič« in Klementini sta pri naštevanju grehov in krivde zelo konkretna in natančna, tako da človeku temeljito izprašata vest in ga tako rekoč prisilita, da se spreobrne. V nekem smislu so vsi trije križevi poti pravo spokorno bogoslužje, čeprav ne v obliki, kakor smo je vajeni v pokoncilski liturgiji.

Povzetek: Julka Nežič, Frančiškanski, ljudski in jožefinski križev pot

Križev pot je bil med našim narodom vedno priljubljen, saj je v zadnjih treh stoletjih skoraj v vsakem molitveniku bilo objavljeno vsaj eno besedilo te ljudske pobožnosti, izšlo pa je tudi več samostojnih izdaj. Med ohranjenimi besedili iz 18. in 19. stol. zasledimo tri skupine križevih potov: frančiškanskega, »ljudskega« in jožefinskega. Med frančiškanskimi križevimi poti izstopa križev pot Leonarda Portomavriškega, ki je bil odobren za javno božjo službo in je prvič izšel v slovenskem jeziku leta 1753. To je najbolj razširjen križev pot v slovenskem jeziku in je v uporabi še danes. »Ljudski« križev pot, kakor ga je ohranil Matija Naglič v svojem »halištru«, je tipičen izraz ljudske vernosti 18. in 19. stol., za katero je značilno sočustvovanje s trpečim Kristusom, želja po konkretnem, oprijemljivem, po naštevanju in merjenju, pa tudi žuganje s kaznijo in peklom. Takšni križevi poti so bili eden od razlogov za nastanek jožefinskih križevih potov, ki so imeli le tiste postaje, ki so temeljile na svetopisemskem poročilu,

⁵⁸ *Direktorij za ljudske pobožnosti in bogoslužje*, ki ga je izdala Kongregacija za bogoslužje in zakramente, pravi, da je primerno, da križev pot sklenemo tako, »da se verniki odprejo v pričakovanje, polno vere in upanja v vstajenje. Po zgledu postaje Anastasis ob koncu križevega pota v Jeruzalemu lahko sklenemo to pobožno vajo s spominom na Gospodovo vstajenje« (prim. slovensko izdajo v zbirki *Cerkveni dokumenti*, št. 102, str. 102).

zavrgli pa druge, ki jih je poznala krščanska tradicija. Najpomembnejši takšen križev pot v slovenskem jeziku je križev pot Antona Klementinija, ki je izšel štirikrat (1806, 1808, 1812, 1826), a je bolj premišljevanje Jezusovega trpljenja kot pa pravi križev pot.

Ključne besede: križev pot, ljudska pobožnost, Leonardo Portomavriški, Matija Naglič, Anton Klementini

Summary: **Julka Nežič, Franciscan, Folk and Josephinian Ways of the Cross**

The Way of the Cross has always been very popular among Slovenian people. For the last three centuries practically all prayer books have contained at least one text of this popular devotion and also several separate booklets have been published. Among the preserved texts of the 18th and 19th centuries three groups of the Ways of the Cross can be found: the Franciscan, the »folk« and the Josephinian ones. Among the Franciscan Ways of the Cross the most important is the one by St. Leonard of Port Maurice, which was allowed for church service and first published in Slovenian language in 1753. This is the most widely spread Way of the Cross in Slovenian language and is still being used. The »folk« Way of the Cross as preserved by Matija Naglič is a typical expression of popular piety in the 18th and 19th centuries, which is characterized by compassion with the suffering Jesus Christ, by a wish for concreteness and tangibility, for enumeration and measuring as well as by threatening with punishment and hell. Such Ways of the Cross were one of the reasons for the establishment of Josephinian Ways of the Cross comprising only stations based on the Bible and rejecting others known only by Christian tradition. The most important of the latter ones is the Way of the Cross by Anton Klementini, which was published four times (1806, 1808, 1812, 1826), but is really more a reflection on Christ's suffering than a real Way of the Cross.

Key words: Way of the Cross, popular devotion, Leonard of Port Maurice, matija Naglič, Anton Klementini

Drago Karl Ocvirk

Catholic Church and Nationalism

Some Doctrinal, Historical and Practical Aspects¹

At the outset I would like to thank the organizers for inviting me to take part at this distinguish Conference, which happens, as it was already emphasized by some speakers, for the first time in one former communist country. It is a happy event for Slovenia because it also witnesses that our great country has become a member of European Union and Nato and is accepted as such by CCADD too.

You rightly presume that in this part of Europe we all have a genuine historical experience of nation and questions concerning it. Even though, it is still other thing to reflect and articulate such an experience. My task here is not to reflect on this experience but to present some doctrinal, historical and practical aspects of the Catholic Church's relationship with a question of nation, e. g. nationalism. As we all know the concept of nationalism is extremely complex in the meaning it goes from very positive to the very negative, from patriotism to chauvinism on opposite site. Let me remind us that there are at least three main meanings of this concept:

1. Cultural Nationalism: The Nation as Positive Focus of Identity
2. Liberal Nationalism: The Nation as a Basis for Liberal Democracy
3. Triumphal Nationalism: The Nation as a Claim to Superiority

1. Cultural Nationalism: The Nation as Positive Focus of Identity

Once aware of these, at least, three meanings we can understand why well-known Canadian theologian Gregory Baum, who wrote in his study *Nationalism, Religion, and Ethics*,² pretends that an ethics for nationalism

¹ Author was invited to deliver this lecture at the Conference of CCADD - *The Council on Christian Approaches to Defense and Disarmament* - in Celje, St. Joseph's Spiritual and Retreat Centre (September 3rd -7th 2004). *Svet za krščanski pristop k obrambi in razoroževanju* je povabil avtorja te razprave, da jo poda na mednarodni letni Konferenci CCADD, ki je potekala od 3. do 7. septembra 2004 v Celju v Kulturnem in duhovnem centru sv. Jožefa.

² See G. Baum, *Nationalism, Religion, and Ethics*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 2001.

is absent in the Catholic tradition. »There exists little systematic theological or ethical reflection on the polymorphous phenomenon of nationalism. What impressed me as a Catholic theologian was that Catholic Social Teaching, which constitutes an impressive body of literature and provides a rich source of social and economic ethics, offers no systematic treatment of nationalism.« Indeed, what one can find in the Catholic social teaching is not especially about nationalism and, as Baum rightly underlines, »even the recent, otherwise excellent New Dictionary of Catholic Social Thought, published in the United States, carries no article on nationalism.«

Regarding cultural nationalism, the Catholic teaching is focused today on so called inculturation in a frame of evangelization. It is true, Catholic Church does not automatically embrace a national culture as non-problematic in relation to the Gospel. In accordance with the Gospel the Catholic Church wants both to improve a given culture and give a new cultural colored expression to the Gospel.

Theologically speaking this process of an evangelization of a new culture may be expressed in relation to the fundamental mysteries of faith, which are: Creation, Incarnation, Redemption through the Pascal Mystery, and Pentecost. So, the culture in generally is seen as »the human response to God's continuing creative gift«.³ The importance of each specific culture is especially valued by the incarnation as stressed by the pope John Paul II. in his *Post-synodal apostolic exhortation Ecclesia in Africa*: »Just as 'the Word became flesh and dwelt among us' (*Jn* 1:14), so too the Good News, the Word of Jesus Christ proclaimed to the nations, *must take root* in the life-situation of the hearers of the Word. Inculturation is precisely this insertion of the Gospel message into cultures. For the Incarnation of the Son of God, precisely because it was complete and concrete, was also an incarnation in a particular culture.«⁴

This optimistic view on culture as a basic anthropological and ethnical reality must be, nonetheless, corrected because there are also destructive forces inside the culture. A theological critical key is the mystery of the Redemption as it happened during the paschal events. Therefore, there is a »healthy tension in any process of inculturation: an embracing of human realities and a purification of dehumanizing aspects of the culture from within. In the words of *Ecclesia in Africa*, inculturation, which involves both 'insertion' and 'transformation' (no. 59), must 'follow the 'logic' proper to the Mystery of the redemption': every culture needs to be transformed by Gospel values in the light of the Paschal Mystery. It is by looking at the

³ M. P. Gallagher, S.J., *Clashing Symbols. An Introduction to Faith and Culture*, Paulist Press, New York, 1998, 106.

⁴ N. 93 and 94. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_14091995_ecclesia-in-africa_en.html, 2. 9. 2004.

Mystery of the Incarnation and of the Redemption that the values and counter-values of cultures are to be discerned' (no. 61). This more prophetic note in the chord of inculturation seeks to do justice to the presence of evil in human history, and to the long struggle of each culture towards Christian authenticity.«⁵ The fourth pace of the evangelization or Catholic relation to the culture is the Pentecost. It, indeed, »symbolizes the beginning of a new unification under the Spirit, and instead of the division of Babel, there becomes possible a different relationship between previously fragmented cultures. (...) In line with this Pentecost analogy one can also reflect on the challenge of today's pluralism of culture.«⁶

It seems that the cultural pluralism is today among the greatest challenge for humanity. The Catholic Church opposes in her official teaching a well-known thesis of the »clash of the civilizations« developed by Huntington and many others. Let me mention just two highly symbolic pope's interventions on this subject: one is his *Message for the celebration of the world day of peace* 1 January 2001, *Dialogue between cultures for a civilization of love and peace*,⁷ the second one is his *Address to the Fiftieth General Assembly of the United Nations Organization in New York, October 5, 1995*.⁸

Ex. 1: Dialogue between cultures for a civilization of love and peace

1. At the dawn of a new millennium, there is growing hope that relationships between people will be increasingly inspired by the ideal of a truly universal brotherhood. Unless this ideal is shared, there will be no way to ensure a stable peace. There are many signs which suggest that this conviction is becoming more deeply rooted in people's minds. The importance of fraternity is proclaimed in the great »charters« of human rights; it is embodied in great international institutions, particularly the United Nations; and it is called for, as never before, by the process of globalization which is leading to a progressive unification of the economy, culture and society.

Human development and being part of a culture

6. The need to accept one's own culture as a structuring element of one's personality, especially in the initial stages of life, is a fact of universal experience whose importance can hardly be overestimated. Without a firm rooting in a specific »soil«, individuals risk being subjected at a still vulnerable age to an excess of conflicting stimuli which could impair their serene and balanced development. It is on the basis of this essential relationship

⁵ M. P. Gallagher, S.J., *idem*, 107.

⁶ M. P. Gallagher, S.J., *idem*, 108.

⁷ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20001208_xxxiv-world-day-for-peace_en.html

⁸ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-uno_en.html

with one's own »origins« – on the level of the family, but also of territory, society and culture – that people acquire a sense of their nationality, and culture tends to take on, to a greater or lesser degree in different places, a »national« configuration. The Son of God himself, by becoming man, acquired, along with a human family, a country. He remains for ever Jesus of Nazareth, the Nazarean (cf. Mk 10:47; Lk 18:37; Jn 1:45; 19:19). This is a natural process, in which sociological and psychological forces interact, with results that are normally positive and constructive. Love for one's country is thus a value to be fostered, without narrow-mindedness but with love for the whole human family⁽³⁾ and with an effort to avoid those pathological manifestations which occur when the sense of belonging turns into self exaltation, the rejection of diversity, and forms of nationalism, racism and xenophobia.

7. Consequently, while it is certainly important to be able to appreciate the values of one's own culture, there is also a need to recognize that every culture, as a typically human and historically conditioned reality, necessarily has its limitations. In order to prevent the sense of belonging to one particular culture from turning into isolation, an effective antidote is a serene and unprejudiced knowledge of other cultures. Moreover, when cultures are carefully and rigorously studied, they very often reveal beneath their outward variations significant common elements. This can also be seen in the historical sequence of cultures and civilizations. The Church, looking to Christ, who reveals man to himself,⁽⁴⁾ and drawing upon her experience of two thousand years of history, is convinced that »beneath all that changes, there is much that is unchanging.«⁽⁵⁾ This continuity is based upon the essential and universal character of God's plan for humanity.

Cultural diversity should therefore be understood within the broader horizon of the unity of the human race. In a real way, this unity constitutes the primordial historical and ontological datum in the light of which the profound meaning of cultural diversity can be grasped. In fact, only an overall vision of both the elements of unity and the elements of diversity makes it possible to understand and interpret the full truth of every human culture.⁽⁶⁾

9. The radicalization of identity which makes cultures resistant to any beneficial influence from outside is worrying enough; but no less perilous is the slavish conformity of cultures, or at least of key aspects of them, to cultural models deriving from the Western world. Detached from their Christians origins, these models are often inspired by an approach to life marked by secularism and practical atheism and by patterns of radical individualism.

Dialogue between cultures

10. Individuals come to maturity through receptive openness to others and through generous self-giving to them; so too do cultures. Created by

people and at the service of people, they have to be perfected through dialogue and communion, on the basis of the original and fundamental unity of the human family as it came from the hands of God who »made from one stock every nation of mankind« (Acts 17:26).

The cultural practices which immigrants bring with them should be respected and accepted, as long as they do not contravene either the universal ethical values inherent in the natural law or fundamental human rights.

Respect for cultures and the »cultural profile« of different regions

14. It is a much more difficult thing to determine the extent to which immigrants are entitled to public legal recognition of the particular customs of their culture, which may not be readily compatible with the customs of the majority of citizens. The solution to this question, within a climate of genuine openness, calls for a realistic evaluation of the common good at any given time in history and in any given place and social context. Much depends upon whether people embrace a spirit of openness that, without yielding to indifferentism about values, can combine the concern for identity with the willingness to engage in dialogue.

Ex. 2: Address to the Fiftieth General Assembly of the United Nations Organization

The Rights of Nations

5. The quest for freedom in the second half of the twentieth century has engaged not only individuals but nations as well. Fifty years after the end of the Second World War, it is important to remember that that war was fought because of violations of the rights of nations. Many of those nations suffered grievously for no other reason than that they were deemed »other«. Terrible crimes were committed in the name of lethal doctrines which taught the »inferiority« of some nations and cultures. In a certain sense, the United Nations Organization was born from a conviction that such doctrines were antithetical to peace; and the Charter's commitment to »save future generations from the scourge of war« (Preamble) surely implied a moral commitment to defend every nation and culture from unjust and violent aggression.

Unfortunately, even after the end of the Second World War, the rights of nations continued to be violated. To take but one set of examples, the Baltic States and extensive territories in Ukraine and Belarus were absorbed into the Soviet Union, as had already happened to Armenia, Azerbaijan, and Georgia in the Caucasus. At the same time the so-called »People's Democracies« of Central and Eastern Europe effectively lost their sovereignty and were required to submit to the will dominating the entire bloc. The result of this artificial division of Europe was the »cold war«, a situa-

tion of international tension in which the threat of a nuclear holocaust hung over humanity. It was only when freedom was restored to the nations of Central and Eastern Europe that the promise of the peace which should have come with the end of the war began to be realized for many of the victims of that conflict.

6. The Universal Declaration of Human Rights, adopted in 1948, spoke eloquently of the rights of persons; but no similar international agreement has yet adequately addressed the rights of nations. This situation must be carefully pondered, for it raises urgent questions about justice and freedom in the world today.

In reality the problem of the full recognition of the rights of peoples and nations has presented itself repeatedly to the conscience of humanity, and has also given rise to considerable ethical and juridical reflection. I am reminded of the debate which took place at the Council of Constance in the fifteenth century, when the representatives of the Academy of Krakow, headed by Pawel Wlodkowic, courageously defended the right of certain European peoples to existence and independence. Still better known is the discussion which went on in that same period at the University of Salamanca with regard to the peoples of the New World. And in our own century, how can I fail to mention the prophetic words of my predecessor, Pope Benedict XV, who in the midst of the First World War reminded everyone that »nations do not die«, and invited them »to ponder with serene conscience the rights and the just aspirations of peoples« (*To the Peoples at War and their Leaders*, 28 July 1915)?

7. Today the problem of nationalities forms part of a new world horizon marked by a great »mobility« which has blurred the ethnic and cultural frontiers of the different peoples, as a result of a variety of processes such as migrations, mass-media and the globalization of the economy. And yet, precisely against this horizon of universality we see the powerful re-emergence of a certain ethnic and cultural consciousness, as it were an explosive need for identity and survival, a sort of counterweight to the tendency toward uniformity. This is a phenomenon which must not be underestimated or regarded as a simple left-over of the past. It demands serious interpretation, and a closer examination on the levels of anthropology, ethics and law.

This tension between the particular and the universal can be considered immanent in human beings. By virtue of sharing in the same human nature, people automatically feel that they are members of one great family, as is in fact the case. But as a result of the concrete historical conditioning of this same nature, they are necessarily bound in a more intense way to particular human groups, beginning with the family and going on to the various groups to which they belong and up to the whole of their ethnic and cultural group, which is called, not by accident, a »nation«, from the Latin word »nasci«: »to be born«. This term, enriched with another one, »patria« (fa-

therland/motherland), evokes the reality of the family. The human condition thus finds itself between these two poles – universality and particularity – with a vital tension between them; an inevitable tension, but singularly fruitful if they are lived in a calm and balanced way.

8. Upon this anthropological foundation there also rest the »rights of nations«, which are nothing but »human rights« fostered at the specific level of community life. A study of these rights is certainly not easy, if we consider the difficulty of defining the very concept of »nation«, which cannot be identified a priori and necessarily with the State. Such a study must nonetheless be made, if we wish to avoid the errors of the past and ensure a just world order.

A presupposition of a nation's rights is certainly its right to exist: therefore no one – neither a State nor another nation, nor an international organization – is ever justified in asserting that an individual nation is not worthy of existence. This fundamental right to existence does not necessarily call for sovereignty as a state, since various forms of juridical aggregation between different nations are possible, as for example occurs in Federal States, in Confederations or in States characterized by broad regional autonomies. (...)

But while the »rights of the nation« express the vital requirements of »particularity«, it is no less important to emphasize the requirements of universality, expressed through a clear awareness of the duties which nations have vis-à-vis other nations and humanity as a whole. Foremost among these duties is certainly that of living in a spirit of peace, respect and solidarity with other nations. Thus the exercise of the rights of nations, balanced by the acknowledgement and the practice of duties, promotes a fruitful »exchange of gifts«, which strengthens the unity of all mankind.

Respect of differences

9. (...) From bitter experience, then, we know that the fear of »difference«, especially when it expresses itself in a narrow and exclusive nationalism which denies any rights to »the other«, can lead to a true nightmare of violence and terror. And yet if we make the effort to look at matters objectively, we can see that, transcending all the differences which distinguish individuals and peoples, there is a fundamental commonality. For different cultures are but different ways of facing the question of the meaning of personal existence. And it is precisely here that we find one source of the respect which is due to every culture and every nation: every culture is an effort to ponder the mystery of the world and in particular of the human person: it is a way of giving expression to the transcendent dimension of human life. The heart of every culture is its approach to the greatest of all mysteries: the mystery of God.

10. Our respect for the culture of others is therefore rooted in our respect for each community's attempt to answer the question of human life.

And here we can see how important it is to safeguard the fundamental right to freedom of religion and freedom of conscience, as the cornerstones of the structure of human rights and the foundation of every truly free society. No one is permitted to suppress those rights by using coercive power to impose an answer to the mystery of man. (...)

11. In this context, we need to clarify the essential difference between an unhealthy form of nationalism, which teaches contempt for other nations or cultures, and patriotism, which is a proper love of one's country. True patriotism never seeks to advance the well-being of one's own nation at the expense of others. For in the end this would harm one's own nation as well: doing wrong damages both aggressor and victim. Nationalism, particularly in its most radical forms, is thus the antithesis of true patriotism, and today we must ensure that extreme nationalism does not continue to give rise to new forms of the aberrations of totalitarianism. This is a commitment which also holds true, obviously, in cases where religion itself is made the basis of nationalism, as unfortunately happens in certain manifestations of so-called »fundamentalism«.

The Catholic doctrinal views on Cultural nationalism already contains, as we saw, an acerbic critics of any kind of triumphal nationalism or chauvinism pretending to a cultural and national superiority over the other national cultures or nations. But following *The paths of nations in the West* we discover - with help of Krzysztof Pomian⁹ - that Churches have had a very important role in the process of formation of European nations including Russia. »The trajectories that unite the starting point with the final point, ethnic groups with nations, result from the game of six forces. These forces co-produce sometimes conflict in different variables.«¹⁰ These forces are:

1. the dynasties,
2. the states,
3. the territorial entities (town, provinces ...),
4. the elites and cultural institutions (literature, arts, sciences ...),
5. the religious institutions and authorities (Catholic Church with her centre and her local branches, Orthodox Churches, Protestant Churches, rabbis),
6. the nations themselves: they are not only passive objects of their history but equally its coauthors.

»These six forces orient the fates of the all European nations. Nonetheless, their role varies from case to case.«¹¹ As a part of a cultural and national identity Churches have been involved in construction, defense, and

⁹ See K. Pomian, *L'Europe et ses nations*, Gallimard, Paris, 1990.

¹⁰ K. Pomian, *idem*, 158.

¹¹ K. Pomian, *idem*, 158.

promotion of many national cultures and states and have been, therefore, also involved in the conflicts and peacemaking among European nations. Till today, Churches can generate conflicts, take, for example, extremely difficult relationship between Russian Orthodox Church and Catholic Church especially in Belarus and Ukraine,¹² or implicit role of three religions Catholicism, Orthodoxy, and Islam in the recent ethnic war in Croatia and Bosnia ...

2. Liberal Nationalism: The Nation as a Basis for Liberal Democracy

To become a nation it is not enough to have, let us say, a negative individuality that means to be identified only by a differentiation from other national entities by being oneself in front of all others. For example, it was necessary for an apparition of Slovenians as a nation to define itself first against Austro-Hungarian monarchy and, then, secondly, against communist Yugoslavia. K. Pomian calls this process *a horizontal integration*. But to exist and last out as a nation, there should be much more. Indeed, a nation is compound by economic, diplomatic, and passionate self-sufficiency. We all know what it means economic self-sufficiency, in ordinary language a diplomatic self-sufficiency means national independence and sovereignty. A passionate self-sufficiency is more than »national feeling«. This »passionate national identification« is a conglomerate of all other identifications, which are completely subdued to that national identification. In a pre-national traditional system there was identification on the one side with local, parochial and regional allegiances, and on the other side with the person of the king.¹³ But today for Slovenia - if we stick to this example - to become and remain as such, its members have to identify themselves with it. And this identification is only possible, if there is not only a horizontal integration, but also *a vertical* one, as Pomian calls it.

What does mean a vertical integration?

Theoretically it means that people govern themselves as an individual in a way that a nation becomes an individual political body. »Consequently, a modern nation is partly an expression of a modern democratic project. Thanks to the form-nation the 'self-government', which could not concern in the form-city more than some small number of citizens, includes and embraces now millions, tens of millions of citizens. Being aware of this may help to understand and, in some way, legitimate the extreme pride of the great European nations in the 19th and in the first half of the 20th century.

¹² See W. Kalinowski, A. Moniak-Azzopardi, *Réemploi du religieux dans la géopolitique. Le cas des identités collectives russe et européenne*, in: *Etudes*, n. 398/2 (Fevrier 2003), 163-173.

¹³ See, P. Manent, *Cours familial de philosophie politique*, Fayard, Paris, 2001, 85-99.

In Great Britain, Germany, and France the sentiments were spread that they had reached the one of the summits of the history, maybe even the summit of history, that the European vanguard had developed the ultimate political form of civilized life. It is not enough to say that the democracy and nation are two ways to express the project of *self-government*. The social dynamics introduced by national fact and the social dynamics introduced by democratic fact overlap and reinforce each other: the democracy and the nation are the factors of internal homogenization. The social and religious differences, difference between town and village, all these differences tend to melt into the French-nation or, and this is in some way the same thing, into a democratic republic. The 'peasants' become the 'French' at the same time as they become the 'citizens'.¹⁴

To end this theoretical explanation of a vertical integration I like to remind us that there are two conceptions of nation: French and German. In French view the nation is a free choice, 'un plebiscite de tous les jours' (a daily plebiscite), in German view, the nation is a community of language and race. Between these two views should be no question of truth and error, because a nation simultaneously includes German and French ideas: it is always difficult amalgam of birth and freedom.¹⁵

Historically speaking a vertical integration has proceeded by an inclusion of more and more people to the process of political decision making in common affairs. It has not been an easy and smooth development, just the opposite. »Even some few nations,« reminds us Pomian, »which mainly achieved their horizontal unification at the moment of Napoleon's fall, had been far from being integrated vertically.«¹⁶ During the 19th century European countries knew social and political upheavals and revolution, reforms and changes, by which citizens obtained more and more political, social, and cultural rights. »The international climate installed from 1870 on makes of achievement of vertical integration of nation the main strategic priority of each state of the industrialized Europe. Indeed, the political leaders from then on are quite aware of the impossibility to eliminate the social conflicts and, therefore, of the necessity to canalize them in a way that they no more endanger the national cohesion, which has to be reinforced at any price. Being tired of war they converted to the democracy. (...) Independently of their point of departure, the states, which act in this way, change their nature. They become the national states in a sense that they provide for the needs and interests of all classes, which compose the nation, as much as they express themselves in the Parliament and in the organs of opinion.«¹⁷

¹⁴ P. Manent, *idem*, 96.

¹⁵ See, P. Manent, *idem*, 99.

¹⁶ K. Pomian, *idem*, 173.

¹⁷ K. Pomian, *idem*, 185-186.

It would be very interesting for our topic to see at large extent how the Catholic Church has promoted this vertical integration by her action and teaching during this last period of process of formation of European modern nations. But having no time we must satisfy us with some glances at the Catholic teaching on human, civil, social and economic rights, whose satisfaction mostly coincides with a vertical integration of nations. Some quotation from *the Catechism of the Catholic Church* may illustrate the Catholic stance on this subject.

No. 1910: Each human community possesses a common good which permits it to be recognized as such; it is in the *political community* that its most complete realization is found. It is the role of the state to defend and promote the common good of civil society, its citizens, and intermediate bodies.

No. 1911: Human interdependence is increasing and gradually spreading throughout the world. The unity of the human family, embracing people who enjoy equal natural dignity, implies a *universal common good*. This good calls for an organization of the community of nations able to »provide for the different needs of men; this will involve the sphere of social life to which belong questions of food, hygiene, education ... and certain situations arising here and there, as for example ... alleviating the miseries of refugees dispersed throughout the world, and assisting migrants and their families.«

No. 1912: The common good is always oriented towards the progress of persons: »The order of things must be subordinate to the order of persons, and not the other way around.«³⁰ This order is founded on truth, built up in justice, and animated by love.

Let me finish with a remark about a relationship between a triumphant nationalism and Catholic Church. Because of more or less important role of each Church, Catholic too, has played in the horizontal and vertical integration in the process of formation of European nations it would be false to pretend they have nothing to reproach to themselves. Surely, Catholic Church as all others Churches has taken part in nation-building process and is therefore more or less, here and there responsible with all others factors for different forms of nationalistic pathologies. This fact has been already several times bitterly and sincerely regretted by the pope John Paul II.¹⁸

¹⁸ See, L. Accattoli, *Quand le pape demande pardon*, Albin Michel, Paris, 1997.

Angelo D'Auria, *Gli Impedimenti matrimoniali nel Codice di Diritto Canonico della Chiesa latina*, Lateran University Press, Roma 2002, 235 str., ISBN 88-0229-9

Angelo D'Auria je docent za zakonsko in zakramentalno pravo na Papeški Lateranski univerzi v Rimu in škofijski sodnik na prvi stopnji na cerkvenem škofijskem sodišču v Rimu. Je avtor več strokovnih del s področja kanonskega prava.

Knjiga o zakonskih zadržkih (*Gli Impedimenti matrimoniali*) je izredno privlačna za profesorje in študente kanonskega prava. Avtor je knjigo razdelil na dva dela. V prvem delu spregovori o nekaterih uvodnih temah: kaj so zakonski zadržki, kdo je pristojna oblast da jih spregleda, in kakšna je kanonskoppravna narava spregleda. Drugi del knjige je razdeljen na dvanajst poglavij. Vsako poglavje obravnava posamezni zakonski zadržek. D'Auria se je lotil obravnavane teme zelo sistematično, podobno kot nekateri drugi kanonisti pred njim, na primer L. Chaiappetta, J. Hendriks in B. Košir pri nas. Ko opisuje posamezne zakonske zadržke, najprej odstrne zgodovinsko ozadje, nato pa se natančno loti kanonskoppravne problematike zadržka. Razdiralni zadržki so naštetni tako, kot jih zasledimo že v Zakoniku cerkvenega prava (ZCP) iz leta 1983. D'Aurijeva knjiga o zakonskih zadržkih zato spada med klasične pravne priročnike. D'Auria ne preseneča s kakšno posebno novostjo. Ostaja zvest kanonskoppravni tradiciji, in to je gotovo najlepša odlika njegovega dela.

Bralca lahko posebej navduši obsežna bibliografija, ki sledi na koncu knjige. Avtor zapiše, da ne navede samo literature, ki se dotika zakonskih zadržkov, ampak želi navedi še posebej tiste avtorje, ki obravnavajo vprašanje zakonske privolitve. Obenem pove, da seznam literature ni popoln, ampak želi biti dovolj pregleden. Bibliografijo je avtor razdelil na dva dela. Najprej naniza vire, potem knjige in na koncu članke. Viri so vedno dragocen pripomoček vsakemu, ki želi kakšno temo poglobiti. Še prav posebej dragocen pa je seznam knjig in člankov, ki jih je avtor bodisi študiral bodisi jih priporoča v branje. Avtor navaja 107 knjig in 211 člankov. Med pisci knjig prevladujejo italijanski avtorji (79), sledijo španski (19), potem francoski (4), angleški (3) in na zadnje še latinski (2). Med avtorji knjig oziroma med pisci člankov pa ne zasledimo nemške literature, na primer Richarda Puza, Bruna Primetshoferja in literature kanonistov iz Češke, Slovaške in Slovenije. Nekatero nemško klasiko, na primer W. Kasperja in R. Sebotta, D'Aurija navaja v italijanskem prevodu. Prav tako v italijanskem prevodu najdemo Szaskiewiczza in Grocholewskega. V angleški obliki pa nam avtor ponudi v branje Klause Lüdicke iz Münstra (Westfalen). Kljub temu se je avtor izredno potrudil in naredil bogat seznam izbranih avtorjev, ki so v zadnjem času veliko razpravljali o problematiki zakonskih zadržkov.

Vsak zakonski zadržek avtor znanstveno predstavi. Ko navaja določene trditve se vedno sklicuje na

zanesljive avtorje in vire. Med citati zasledimo več priznanih navedkov iz *Acta Apostolice Sedis in Communicationes*. S tem dobijo avtorjeve trditve in tudi sama knjiga večjo kredibilnost. Opombe nam povedo, da je avtor na tekočem glede najnovejših norm glede zakonskih zadržkov, ki jih je izdala kongregacija za verski navk. Prav tako se avtor pogosto sklicuje na (italijanske) civilne norme in določila, ki jih je izdala Italijanska škofovska konferenca.

Avtor obravnava zakonske zadržke glede na zakonodajo latinske Cerkve. Verjetno se mu je zdelo preveč, da bi problematiko zakonskih zadržkov obravnaval bolj komparativno v odnosu do zakonika za vzhodne Cerkve. V knjigi ne zasledimo navedkov Zakonika za vzhodne cerkve (CCOE). Tak pristop bi bil gotovo še bolj zanimiv, hkrati pa tudi bolj zahteven.

Med zanimivostmi naj navedem nekatere avtorjeve navedke, ki utegnejo pritegniti pozornost bralcev. Ko avtor obravnava zakonski zadržek let (*Impedimento die età*), omenja odločbo Italijanske škofovske konference, s katero je 23. 1. 1984 določila 18 let starosti za dopustno poroko za oba zaročenca (60).

Pri zadržku spolne nezmožnosti (*Impedimento d'impotenza*) avtor v opombi navaja daljše besedilo F. Cappella, kjer beremo, kako papež Sikst V. (1585-1590) v brevah *Cum frequentur* (27. 6. 1587) prepoveduje sklenitev zakona evnuhom oziroma skopljenim. Zakon bi evnuhi lahko sklenili samo zaradi spolnega užitka, ne pa zaradi roditve otrok (67), zato

so bili po papeževi odločitvi razglašeni za nesposobne za zakon. Avtor navaja tudi odločitev kongregacije za verski nauk, ki je 13. 5. 1977 izdala novo definicijo spolne nezmožnosti. Za izvršitev zakonskega dejanja se po letu 1977 ne zahteva več »izlitje semenske tekočine, ki jo izdelajo testisi« (*»ejaculatio seminis in testiculis elaborati«*, 70). S to odločitvijo je kongregacija končala dolga debato glede »pravega moškega semena« (*»verum semen«*) in odprla vrata mnogim parom za veljavno sklenitev zakonske zveze.

D'Aurija natančno razloži zadržek predhodne zakonske zveze (*Impedimento di vincolo*). Pri razlagi postopka o domnevni smrti zakonca si avtor pomaga z ustaljeno pravno prakso. Navaja trditve kanonistov (T. Doran, A. M. Abate), da so za moralno gotovost škofu, preden razglasi domnevno smrt zakonca, nujno potrebni dokazi. Prvič: izpovedi prič, drugič: javno mnenje, na primer časopisna objava o smrti ali izginutvi zakonca, in tretjič: vsi verodostojni namigi, da je pogrešani zakonec bolehal za nevarno boleznijo oziroma, da se je nazadnje nahajal na področju, kjer razsajajo hudo nevarne bolezni, vojna, potres ali drugo, po čemer bi lahko sklepali, da je mrtev (99).

Ko avtor razlaga dvomni krst pri zadržku različne vere (*Impedimento di disparità di culto*), se opira samo na ustaljena mnenja kanonistov, ki svetujejo spregled ali pogojni krst (116). Na tem mestu bi bile zelo dobrodošle odločitve kongregacije za verski navk, ki jih je izrekla glede krsta, ki ga delijo zunaj katoliške

Cerkve (*Responsum ad propositum dubium de validitate baptismatis apud communitatem* »*The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*«, June 5, 2001, v: AAS 93 (2001), 476; *Notificatio de validitate baptismatis apud* »*The New Church*« *confessionem collati*, November 20, 1992, v: AAS 85 (1993), 179; *Notificatio de validitate baptismatis apud* »*Christian Community*« *Rudolphi Steiner confessionem*, March 9, 1991, v: AAS 83 (1991), 422).

Pri zakonskem zadržku svetega reda (*Impedimento di ordine*) D'Auria opozori bralca na nekatere pomembne dokumente papeža Pavla VI. (*Sacrum Diaconatus Ordinem*, 18. 6. 1967, v: *EV* 2, 1374; *Sacerdotalis Caelibatus*, 24. 6. 1967, v: *EV* 2, 1203; *Ministeria Quaedam*, 15. 8. 1972, v: *EV* 4, 1758). Obenem spominja, da je Cerkev že v sedmem stoletju visoko cenila red bralca (*»ordo lectorum«* - danes je to služba) in v ta red vabila mlade fante, ki so izpolnili 18 let starosti, kar bi bilo aktualno tudi za naš čas (125).

V nadaljevanju avtor podrobno razloži še sedem ostalih zakonskih zadržkov in sicer zadržek svetega reda, ugrabitve, zločina, krvnega sorodstva, svaštva, javne spodobnosti in zakonitega sorodstva. Morda največ različnih mnenj kanonistov (K. Boccafola, J. Banares, I. Perez De Heredia, E. Regatillo, F. Anzar Gil) D'Auria navaja ob razlagi zakonskega zadržka javne spodobnosti (*Impedimento di pubblica onestà*). Zadržek javne spodobnosti nastane iz neveljavnega zakona po skupnem bivanju in iz splošno znanega javne-

ga priležništva. Zato onemogoča zakon v prvem kolenu ravne črte med možem in ženinimi sorodnicami in obratno (kan. 1093). D'Auria razlaga primer splošno znanega javnega priležništva, ko dva katoličana, čeprav ju veže kanonična oblika, živita neporočena. Zadržek javne spodobnosti nastopi, če se eden od obeh hoče poročiti z sorodnikom svojega priležnika. Priležništvo je namreč način skupnega bivanja, ki je podoben zakonu. Ker gre za izraženo voljo po skupnem bivanju, že lahko govorimo o nekakšni privolitvi. Zadržek javne spodobnosti zato nastopi predvsem zaradi priležništva, oziroma zaradi načina življenja, ki je, čeprav zaradi pomanjkljive oblike, hotel biti na zunaj podoben pravemu zakonu.

Knjiga *Gli Impedimenti matrimoniali* Angela D'Auria bo vsekakor dragocena obogatitev tudi za slovenske (teološke) knjižnice.

Stanislav Slatinek

Reinhild Ahlers, Beatrix Laukemper – Isermann (Hrg.), *Kirchenrecht aktuell. Anfragen von heute an eine Disziplin von »gestern«*, Langer Verlag, Essen 2004, 1-260. (ISBN 3-87497-250-X).

Dve zelo priznani kanonistki Reinhild Ahlers (profesorica kanonskega prava na visoki šoli v Münstru) in Beatrix Laukemper – Isermann (sodnica na škofijskem sodišču v Münstru) sta zbrali 11 aktualnih kanonsko pravnih razprav in jih povezali v knjigo z naslovom *Aktualno kanonsko pravo (Kirchenrecht aktuell)*. Knjiga je izšla pri založbi Langer Verlag, v seriji komentarjev Zakonika cerkvenega prava (*Beihefte zum Münsterischen Kommentar*).

Vsak avtor obravnava svojo temo. Kdor pozorno bere posamezne teme, bi jih lahko smiselno razdelili v nekaj skupin. Avtorji namreč spregovorijo o teoriji kanonskega prava (Georg Bier, Michael Böhnke, Thomas Schüller, Jochen Walter), o aktualnih ekumenskih vprašanjih (Jürgen Cleve), o psihični zrelosti za zakon in kan. 1095 (Reinhold Feldmann, Heinz Gunkel in Klaus Schmalzl) in o moralnih deliktih v zvezi z mladoletniki (Reinhold Feldmann, Klaus Kottmann/Stefan Schweer).

Avtorji G. Bier (1-44), M. Bönke (45-54), T. Schüller (140-152) in J. Walter (171-186) obravnavajo teme, ki se nanašajo na osnove kanonskega prava: odnos med teologom in cerkvenim učenjem; odnos med posvečevalno službo in vodenjem župnije in vprašanje delavskega so-

dišča z vidika kanonskega prava. Teme so aktualne, ker se dotikajo vsakodnevnih kanonskoprnih vprašanj. Hkrati pa jih avtorji predstavijo sistematično in v zelo skrčeni obliki; pravzaprav teme ne obdelajo do konca, ampak za svoje vprašanje ponudijo bralcu veliko vzporedne literature, da more bralec še sam vprašanje osebno poglobiti.

Veliko bolj privlačen je prispevek, ki obravnava ekumensko vprašanje. Jürgen Cleve (55-68) je napisal razpravo o problematiki, ki jo odpira kan. 844 par. 4 ZCP (*Das theologische Kriterium in c. 844 par. 4 CIC*). Gre za zelo aktualno ekumensko vprašanje, da v smrtni nevarnosti katoliški služabnik lahko deli zakramente tudi drugim kristjanom, ki niso v polnem občestvu s katoliško Cerkvijo. Avtor že v začetku pove, da je razprava sad študijskih pogovorov, ki sta jih na univerzi v Bochumu vodila profesorja F. Reinhard in A. Stein. Gre za vprašanja o dopustnem prejemanju evharistije vernikom, ki niso v polnem občestvu s katoliško Cerkvijo. ZCP, še posebej kan. 844 par. 3 in *Ekumenski pravilnik* (štev. 129-131) iz leta 1993, zelo jasno pove, da katoliški služabniki dopustno delijo zakramente sprave, evharistije in bolniškega maziljenja članom vzhodnih Cerkva, če izpolnjujejo vse predpisane pogoje. Avtor veliko pozornosti nameni razlagi pojma Cerkve (*Ecclesiae*) in cerkvenih skupnosti (*communitates ecclesiales*), ki niso v polnem občestvu s katoliško Cerkvijo. Pri tem navaja koncilski besedila (C 8,2; *Dominus Iesus*) in kan. 204 par. 2. Za prejem zakra-

menta evharistije se namreč ne zahteva polno občestvo s katoliško Cerkvijo. Potreben pa je krst (kan. 912), zadostno spoznanje, pripravljenost in vera (kan. 913 par. 1). Gre predvsem za to, da ima prejemnik (katoliško) vero in da mu ni kakorkoli prepovedan prejem evharistije.

Med avtorji, ki obravnavajo zakonsko problematiko, izstopa Reinhold Feldmann. Njegova razprava ima naslov *Psihična zrelost (Psychische Reife in der Diskussion um c. 1095, 2 CIC 1983)*. Psihologija razlaga zrelost (*maturitas*) kot najvišjo točko človekovega razvoja in hkrati kot izpolnitev srečne ljubezni (*Endpunkt der Entwicklung der Person*) (73). Zato je po kanonskem pravu nesposoben za sklenitev zakona, kdor trpi zaradi pomanjkljive razsodnosti. To pomeni, da za veljavno privolitev ne dosega potrebnega praga človeške zrelosti (81). Gre za človeško nezrelost (*immaturitas*), ki se kaže kot psihična nesposobnost (*incapacitas psychica*). Zato lahko pomanjkljivo razsodnost s pomočjo psihologije razumemo kot pomanjkljivo zrelost (83). Dilema, ki se pri tem pojavlja, je vprašanje, kako razumeti zakon: kot dejstvo ali kot proces (85). Feldmann zaključuje svojo razpravo z mislijo, da je z vidika kanonskega prava privolitev dejstvo, medtem ko psihologija vidi človeško zrelost in s tem tudi zakon bolj kot življenjski proces, ki lahko traja vse do smrti.

Prav tako aktualna je Feldmannova razprava *Pedofilija in duhovniška služba (Ich würde niemals einem Kind Gewalt antun – Pädophilie und Priesteramt)*. Pedofilija je

spolna aktivnost odrasle osebe v odnosu do mladoletne osebe, ki še nima 13 let. Storilci takih dejanj so pogosto osebe, ki so otrokom zelo blizu: sosedje, stari starši, trenerji, učitelji in duhovniki. Otrok taki osebi zelo zaupa. Zato lahko storilec pedofilije otroka hitro izkoristi. Otroku je od začetka vseč bližina in nežnost. Ker spolnega nasilja ne pričakuje, svobodno vstopi v bolj intimen odnos, kasneje pa takim dejanjem težko pobegne. Zato postane žrtev osebe, ki ji najbolj zaupa. Feldmann navaja mnenje psihoterapevta W. Müllerja (95), da je v Nemčiji okrog 200 do 300 duhovnikov, ki so nagnjeni k pedofiliji. Vzroki so zelo različni. Najbolj pogosto so to osebe, ki so imele težko mladost (100). Avtor navaja nekatere povedi, s katerimi pedofili dosežejo, da otroci molčijo: če me boš izdal, bom šel v zapor; tudi če poveš, ti ne bo nihče verjel; saj si sam hotel (102). Pretresljivi so v zaključku razprave še avtorjevi opisi treh primerov.

Feldmannovo razpravo zelo lepo dopolnita K. Kottmann in S. Schweiler (127-137) z razpravo *Spolna zloraba mladoletnika (Sexueller Missbrauch Minderjähriger)*. Že leta 1995 je Nizozemska ŠK odprla SOS telefonsko linijo za vse žrtve pedofilije. Podobno je storila leta 1996 tudi Avstrijska ŠK (*Anti-Pädophilie-Richtlinien*). Avtorja v svoji razpravi natančno predstavita kanonskoppravne sankcije v primeru pedofilije. Kdor trpi zaradi pedofilije in je po mnenju zdravnika nesposoben za pravilno opravljanje službe, je iregularen za prejem svetih redov (kan. 1041,

toč.1). To pomeni, da ni sposoben za diakonsko, duhovniško ali škofovsko posvečenje. Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov je škofom odsvetovala, da se v diakone in duhovnike posvetijo osebe, ki imajo homoseksualna oziroma pedofilski nagnjenja (*Notitiae*, november 2002, 586). S pastoralnega vidika so namreč taka posvečenja zelo tvegana in nepremišljena.

Če zbolijo za pedofilijo že posvečen diakon ali duhovnik, zaradi zadržka ne sme več opravljati svoje službe. Prepoved nastopi takoj, ko se prepozna duševna bolezen. Ker vsako nepravilno obnašanje, še ni pedofilija, škof vpraša za strokovno mnenje psihiatra ali psihologa, preden izda dekret, s katerim diakonu ali duhovniku prepove opravljati službo. Z zdravniki se posvetuje tudi potem, ko bolezensko stanje mine, da lahko diakonu ali duhovniku zopet dovolil opravljati dejanja svetega reda (kan. 1044 §2, 2).

Zelo težko kaznivo dejanje stori duhovnik, ki pri sami spovedi otroka ali mladoletno osebo zapeljuje h grehu proti šesti božji zapovedi. V skladu z normami papeža Janeza Pavla II., ki so izšle 30. aprila 2001, je odveza od greha zapeljevanja pri spovedi, ne glede na starost spovedanca, pridržana kongregaciji za verski nauk (*De delictis gravioribus*, AAS 93, 2001, 785-788). Ko so zbrane vse obtožbe zoper spovednika, se mora ves postopek izročiti kongregaciji za verski nauk. Duhovnik spovednik se glede na težo kaznivega dejanja lahko kaznuje s suspenzom, prepovedmi ali odvzemi. V zelo

težkih primerih pa se lahko tudi odslovi iz kleriškega stanu.

Podobno velja tudi za kazniva dejanja, ki bi jih storil diakon ali duhovnik proti šesti božji zapovedi z osebo pod osemnajstim letom starosti (*infra aetatem duodeviginti annorum*). Kongregacija za nauk vere je starost mladoletnika, kot je določena v ZCP v kan. 1395 §2, dvignila od 16 let na 18 let. Dejanja pedofilije, ki bi jih storil diakon ali duhovnik, spadajo med najhujša kazniva dejanja (*crimen pessimum*) in je odveza prav tako pridržana kongregaciji za verski nauk. Diakona ali duhovnika lahko kongregacija kaznuje s pravično kaznijo odstranitve, premestitve ali suspenza. V skrajnem primeru pa lahko storilca kaznivega dejanja tudi odslovitvi iz kleriškega stanu.

Knjiga »Kirchenrecht aktuell« obravnava najbolj pereča kanonsko-pravna vprašanja. Razveselila bo kanoniste in tudi širši krog bralcev.

Stanislav Slatinek

Zbigniew Suchecki (a cura di), *Il processo penale canonico*, Lateran University Press, Roma 2003, 455 str., ISBN 88-465-0270-1

Avtor Zbigniew Suchecki je rojen leta 1960 na Polskem v kraju Kamienna Gora. Je redovnik minorit in od leta 1993 profesor na Lateranski univerzi. Docent na frančiškanski fakulteti *Seraphicum*. Njegova zadnja knjiga je namenjena kazenskemu pravu.

V svetem pismu beremo, da Gospod ne želi smrti grešnika, ampak, da se spokori in živi (prim. Ez 18, 23.32; 33, 11). Prav tako beremo, da se Gospod bolj veseli enega grešnika, ki se spokori, kakor devetindevetdesetih pravičnih, ki ne potrebujejo pokore (Mt 18, 13). Odrešenik namreč ni prišel zato, da bi kaznoval pregrehe, ampak si želi grešnikovega spreobrnjenja.

Cerkev je te svetopisemske besede prevedla v pravni jezik. Zato beremo v kan. 1341: »Ordinarij naj samo tedaj poskrbi za sodni ali upravni postopek za naložitev ali razglasitev kazni, ko spozna, da ni mogoče ne z bratskim svarilom ne z grajo ne z drugimi načini pastoralnega prizadevanja zadostno popraviti pohujšanje, vzpostaviti pravičnost in storilca poboljšati«.

So okoliščine, ko ni mogoče storiti drugače, kot naložiti storilcu kaznivega dejanja primerno kazen (kan. 1342-1353). Kljub temu je nalaganje kazni vedno skrajna pot, da se storilca poboljša.

Glede nalaganja kazni je vedno veljalo načelo zdravnega učinka. Pri

tem so se vedno upoštevale temeljne pravice posameznika. Pri odkrivanju storilca kaznivega dejanja je bila močno vključena tudi širša javnost. Danes je v skladu s civilnimi predpisi in z upoštevanjem *Amnesty International* skoraj nemogoče naložiti kazen brez predhodnega zaslišanja obtoženega in upoštevanjem njegove pravice, da se brani. Civilno in kanonsko pravo sta si zelo blizu glede načela »nulla poena sine iudicio«.

Čeprav poslanstvo novega zakonika cerkvenega prava iz leta 1983 »zagotavlja potreben red tako v zasebnem in družbenem življenju« Cerkve, kot beremo v Apostolski konstituciji *Sacrae disciplinae leges* (str. 17), je zakonodajalec posebej želel, da se kazni na splošno naložijo, nalagajo in odpuščajo pa se le na zunanjem področju. Vnaprej izrečene kazni pa so omejene le na nekaj primerov in za najtežje prestopke (Uvod, str. 31). Zato imajo verniki vedno pravico, da se branijo, da se jim sodi po pravnih predpisih in da jih ne zadenejo cerkvene kazni, razen po določbi zakona (kan. 221).

V skladu z ZCP je redna pot izrekanja cerkvenih kazni sodba, ki jo izda pristojno cerkveno sodišče. S posebno odločbo je mogoče kazen naložiti ali razglasiti, če so za to upravičeni razlogi, tudi mimo sodbe (kan. 1342 §1). Kljub temu so lahko take kazni samo začasne (kan. 1342 §2). Čeprav imamo zelo natančne norme, ki obravnavajo kazensko problematiko, poznamo v praksi zelo malo sodnih procesov. S tem pa se vsi ne strinjajo. Prav nasprotno, vedno več je predlogov, da bi se lahko tudi

zunaj sodnega procesa izrekale tudi najtežje cerkvene kazni, na primer kazen odslovitve iz kleriškega stanu ali kazen izobčenja iz Cerkev. Takšna praksa pa bi vsekakor pomenila, da se oddaljujemo od duha ZCP, da so pozabljene temeljne pravice sleherne človeške osebe, še posebej enakost glede dostojanstva vseh vernikov (kan. 208). Prav tako bi se oddaljili od namena, ki ga je ZCP dal drugi vatikanski cerkveni zbor, namreč dati cerkveni družbi takšno ureditev, ki daje prednost ljubezni, milosti, duhovnim darovom (*Sacrae disciplinae leges*, str. 17), in ne nalaganju cerkvenih kazni.

Omenjeni predlogi, s katerimi bi se omogočila večja mera kaznovanja, zagovarjajo predvsem tisti, ki smatrajo, da je v Cerkvah za sodne procese premalo strokovnega osebja. Drugi pa so prepričani, da bi večja navzočnost kazenskega prava prispevala k večji disciplini. Na nek način drži oboje, kljub temu pa bi bilo le preveč drzno, če bi bolj zaupali v moč kazni kot v čudežno moč odpuščanja in ljubezni.

Ko govorimo o izrekanju ali nalaganju kazni, je vsekakor potrebno najprej upoštevati tako imenovano moralno gotovost. Sodnik je dolžan, da si ustvari, preden izreče dokončno sodbo, pravo moralno gotovost. Na to spominjajo skoraj vsi papeži v svojih nagovorih sodišču rimske rote. Do moralne gotovosti pa lahko sodnik pride s tem, ko na zaslišanje povabi primerno število prič, ko pričam omogoči, da sodišču predložijo tudi druge dokaze in še posebej, ko se obtožene mu zagotovi, da izreče svoj zagovor.

Knjiga *Il processo penale canonico* je izredno aktualna. Ne predstavlja klasičnega učbenika, ki bi bralca postopoma uvajal v skrivnost sodnega postopka, kaznivih dejanj in kazni, ampak je zbirka zelo skrbno izbranih študij priznanih kanonistov. Gre za zbirko štirinajstih znanstvenih razprav, ki obravnavajo problematiko kazenskega prava.

V prvem poglavju (17-38) Manuel Jesús Arroba Conde obravnava temelje kazenskega prava (*L'introduzione al processo canonico*). Gre za uvodno študijo, kjer avtor na splošno predstavi problematiko kazenskega prava v katoliški Cerkvah. Drugo poglavje (39-60) je prispeval Raffaele Coppola. Obravnava kazensko pravo in sodni postopek (*Diritto penale e processo: caratteri distintivi nel quadro peculiarità dell'ordinamento canonico*). Avtor komentira pravni pomen sodnega postopka v ZCP. V tretjem poglavju (61-73) Angelo Giuseppe Urru predstavi naravo in cilje cerkvene kazni (*Natura e finalità della pena canonica*). Zanimiva je avtorjeva ocena, da ZCP 1917 vsebuje več vnaprej izrečenih kazni, in sicer 40 primerov izobčenja in 3 interdikte, medtem ko ZCP 1983 obravnava samo 7 primerov vnaprej izrečenih kazni izobčenja, 5 interdiktov in 6 suspenzov. Zelo koristno je brati četrto poglavje, kjer Paolo Montini (75-101) predstavi pokorila in pokore (*I rimedi penali e le penitenze*). Pokorila, tako opomin kot graja, niso kazni v pravem pomeni besede; prav tako tudi pokore niso kazni, ampak služijo kot bratska svarila. V po-

sameznih primerih pa lahko tudi nadomestijo kazen. Avtor navaja nekatere bolj pogoste pokore, kot so: molitev rožnega venca in križevega pota, udeležba na duhovnih vajah, romanje, post, miloščina, obisk bolnika na domu in skrb za zapuščene otroke. V petem poglavju Andrea D'Auria (103-130) razmišlja o kaznivem dejanju in storilčevi odgovornosti (*Delitto e imputabilità nell'ordinamento penale canonico*). Podrobno razlaga kan. 1321, ki določa, kdaj lahko osebo zadenejo kazenske sankcije. Šesto poglavje Artur G. Miziński (131-168) nameni vlogi ordinarijev, ko se začne kazenski postopek (Ruolo preminente dell'Ordinario nel processo penale canonico secondo la normativa del CIC del 1983). Takoj za tem (169-212) isti avtor natančno predstavi še kazenski postopek (*L'indagine previa/cc.1717-1719/*). Valesio De Paolis (215-234) je avtor osmega poglavja o administrativnem kazenskem postopku (*Il processo penale amministrativo*). Sledi Zbigniew Suchecki (235-278) o sodnem kazenskem postopku (*Il processo penale giudiziario*). Deseto poglavje je Jerzy Waldemar Syryjczyk (279-296) posvetil vprašanju pravične kazni (*Alcune garanzie di una giusta inflizione delle pene nel codice di diritto canonico del 1983*). Carl Gerold Fürst (297-324) je edini avtor, ki predstavi postopek kaznovanja v zakoniku za vzhodne Cerkve (*La procedura nell'nfliggere le pene nel CCEO*), Vittorio Palestro (325-364) pa kazenske sodbe rimske rote (*Le sentenze penali della Rota Romana*). Z na-

jbolj občutljivo temo nas seznanjajo Brian Edwin Ferme (365-382), ko v trinajstem poglavju predstavi kazniva dejanja, ki so pridržana kongregaciji za verski nauk. Avtor najprej predstavi posebno apostolsko pismo, s katerim je Papež Janez Pavel II. 30. aprila 2001 po lastnem nagibu (*motu proprio*) razglasil nekatera težka kazniva dejanja, za katere je kazen oziroma odveza pridržana kongregaciji za verski nauk (*De delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis, 18.5.2001, v: AAS 93, 2001, 785-788*). Papež je s tem dokumentom hotel na poseben način zaščititi presveto evharistijo, zakrament pokore in mladostno osebo. Nove norme so namenjene vsem katoličanom latinskega in vzhodnega obreda. Razdeljene so v tri skupine. V prvem delu so naštetih huda kazniva dejanja proti presveti evharistiji (S svetoskrunskim namenom vzeti, obdržati ali celo zavreči svete podobne kruha in vina (prim. kan. 1367). Kdor ni duhovnik, pa poskuša opraviti evharistično daritev in hlino podeljevanje zakramenta (prim. kan. 1378 §2, toč. 1; kan. 1379). Somaševanje z duhovniki ali služabniki Cerkva, ki nimajo apostolskega nasledstva in ne priznavajo zakramentalnega duhovniškega posvečenja (prim. kan. 908; kan. 1379). S svetoskrunskim namenom posvetiti le eno snov brez druge pri evharističnem opraviilu ali tudi obe izven evharističnega opraviila (prim. kan. 927). V drugem delu avtor predstavi kazniva dejanja proti zakramentu spovedi (Odveza soudeleženca pri grehu zoper šesto božjo zapoved (prim.

kan. 1378 §1; 977); duhovnikovo zapeljevanje pri sami spovedi, ob priložnosti ali pod pretvezo spovedi h grehu proti šesti božji zapovedi, da bi skupaj grešila (prim. kan. 1387) in neposredna prekršitev spovedne molčečnosti (prim. kan. 1388 §1). V tretjem delu pa avtor predstavi še kaznivo dejanje proti mladoletni osebi. (Klerik, ki je storil kaznivo dejanje proti šesti božji zapovedi z osebo pod osemnajstim letom starosti, kan. 1395 §2.) Zadnje, štirinajsto poglavje (383-412) pa je za knjigo prispevala še Francisca Pérez Madrid z naslovom *Derecho administrativo sancionador en el ordinamento canonico*.

Skratka, knjiga *Il processo canonico* je vredna vse pozornosti in temeljitega študija.

Stanislav Slatinek

Primož Krečič, *Ontologija ljubezni pri S. N. Bulgakovu*, doktorska disertacija, 648 str.

Doktorska disertacija *Ontologija ljubezni pri S. N. Bulgakovu* mag. Primoža Krečiča, ki jo je avtor zagovarjal na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani 8. septembra 2004, obsega 648 strani vsebinsko zgoščenega besedila. Tako imamo v slovenščini najbolj temeljito predstavitev teologije enega največjih ruskih teologov na pragu dvajsetega stoletja (r. 1871, u. 1944), katerega teologija ima pomembno sporočilo tudi za enaindvajseto stoletje. Seveda ne gre za nekakšno »panoramsko delo« ali sintezo, ki bi nam »prihranila« prebiranje Bulgakovovih klasičnih del (v slovenščini nimamo, na žalost, nobenega njegovega dela), temveč za sistematično predstavitev antinomije in z njo povezane sofiologije, ki sta temeljnega pomena za razumevanje Bulgakovove teološke misli. Avtor uspešno predstavi vlogo antinomije znotraj vse-edine in sofiarične misli Bulgakova. Ker sta antinomija in sofiologija Bulgakovovo temeljno hermenevitično počelo, sta vpleteni v vse njegovo snovanje, kar je doktorant z analitično akribijo predstavil v pričujočem delu. Prav antinomija je tista, ki še ni bila dovolj predstavljena in ovrednotena, zaradi česar je pričujoče delo izvirni prispevek k poznavanju in razvoju teološke znanosti. Izvirnost in specifičnost antinomije pri Bulgakovu je namreč pomemben prispevek k reševanju teoloških, pa tudi cerkvenostnih, družbenih in antropoloških vprašanj. Antinomija

namreč omogoča resnico, ki je sestavljena iz dveh sočasnih, logično nezdržljivih, ontološko pa potrebnih trditev. Antinomija potrjuje obstoj skrivnosti, v katero človeški um ne more prodreti, jo pa aktualizira in živi versko izkustvo. Avtor nam predstavi genezo in razvoj antinomične misli pri Bulgakovu; posamezne teme pa obdela na sinoptični način – tako, da opozori na njihovo pomenskost in mesto v posameznih Bulgakovovih knjigah in razpravah. Seveda pa ne smemo pozabiti, da je disertacija nepogrešljiv prispevek k boljšemu poznanju Bulgakovove teologije, pri nas pa kar temeljno delo za vsa nadaljnja raziskovanja in poglobljanja v njegovo, pa tudi rusko filozofsko, teološko in duhovno misel. Doktorand je bil pri prevajanju nekaterih teoloških pojmov v naše ustaljeno izrazoslovje v nemajhni zadregi, zaradi česar je moral pokazati svojo ustvarjalnost.

Disertacija ima tudi ekumensko vrednost, saj nam približa teološko misel enega največjih pravoslavnih teologov, ki gradi na ontologiji ljubezni in tako išče pota do vseh v smislu enosti v različnosti. Hkrati pa je naloga pomemben prispevek k zблиževanju Evrope in dopolnitvi evropske misli s tako pomenljivim vzhodnim delom »pljuč«, kakor se je slikovito izražal Janez Pavel II. Evropa v svojem povezovanju ne sme »izpustiti« ali zanemariti tistega dela, ki vsekakor spada k njeni integriteti.

Avtor razdeli disertacijo na tri večje sklope, v katerih išče in odkriva antinomičnost v življenju posameznih Božjih oseb: Boga Očeta, Sina in Svetega Duha.

V prvem delu, ki nosi naslov *Bog je ljubezen*, se doktorand poglobi v skrivnost celovitega mišljenja, ki želi upoštevati različne vidike spoznavanja in izkušnje, ter se tako preko antinomije dokopati do tega, kaj je Bog v sebi in v svojem razodetju. Predvsem so za nas pomembne teme: Antinomija kot rešitev temeljnega protislovja religiozne zavesti, Uveljavljanje teološke antinomije v apofatični in katafatični teologiji ter Kozmološka ali stvarjenjska antinomija. Tukaj se avtor sreča s sofistologijo, ki jo temeljito predstavi, saj nas spremlja potem skozi celotno delo. Spregovori o sofistološki antinomiji Boga in stvarstva in o posebljanju sofije v trinitaričnem življenju Boga (Božja Sofija) in v stvarstvu (stvaritvena sofija). Za Bulgakova je namreč značilno pojmovanje Sofije (zaradi česar si je nakopal tudi obsodbo od nekaterih pravoslavnih teologov in cerkvenega vodstva) kot tretje stvarnosti med Bogom in stvarstvom. Zaradi njenih osebnih značilnosti jo tudi imenuje četrta hipostaza.

Drugi razdelek, ki nosi naslov *Kristološki vidik ljubezni*, nam odkriva Božjo ljubezen v njeni kenozii, ki se uveljavlja po Kristusovem učlovečenju. Bulgakov namreč vidi kenotično razsežnost Božje ljubezni zakoreninjeno že v notranjem (immanentnem) življenju Svete Trojice, kar se v polnosti razkrije v učlovečenju Božjega Sina, ki doseže svoj vrh v velikonočni skrivnosti Kristusove smrti in vstajenja. Učlovečeni Božji Sin vključuje v svojem rojstvu, življenju in velikonočnem dogodku

božjost in človeškost prav v moči antinomije, ki je sposobna povezati tako nezdržljive stvarnosti. To antinomičnost avtor odkriva predvsem v prispevku Bulgakova k pojmovanju bogočloveškosti Kristusove osebe.

V tretjem razdelku z naslovom *Hipostaza ljubezni v Sveti Trojici* nam avtor predstavi Svetega Duha, kakor ga predstavi Bulgakov predvsem v znanem delu »Tolažnik« (Utešitelj). Sveti Duh, oseba, ki je »vmes«, živi svoje življenje na kenotičen način že v Trojici, nadaljuje pa ga tudi v zgodovini odrešenja do konca časov. On »premaguje« vse antinomije, nasprotja v stvarstvu, zgodovini, Cerkvi in v življenju posameznika po vzoru binkošti. On bo tudi pripeljal do pobožanstvenja in povečanja vse človeštvo in do dovršitve celotno stvarstvo. Avtor odkriva v pnevmatologiji Bulgakova koristne predloge in spodbude za ekleziologijo in eshatologijo. Avtor poudari, da je za to pnevmatologijo še posebej značilna dvojiška povezava Svetega Duha s Kristusom, ki predstavlja temelj njegove zrele sofiologije. Sveti Duh se v svojem delovanju prilagaja tistim, ki jih nagovarja. Tudi v Bulgakovovem prispevku k reševanju spora glede »Filioque« vidi avtor velik pomen in je zato upoštevanja vreden.

Doktorand je v svojem obsežnem delu uporabljal večino Bulgakovovih del v izvornem, ruskem jeziku. Vidi se, da pozna in upošteva pomembnejša dela, ki obravnavajo tematiko, s katero se ukvarja in prav tako Bulgakova in rusko teološko misel. Bulga-

kovovo misel tudi kritično sooča s katoliškim učenjem, hkrati pa opozarja na njegove prispevke, ki predstavljajo obogatitev zahodne teologije. Prav tako predstavlja njegova misel izziv za kulturo in človeka postmoderne dobe. S tem celovitim in mističnim pristopom bo tudi lažje stopiti v dialog s sodobnimi duhovnimi gibanji in velikimi verstvi Vzhoda. Upam, da bo tudi doktorand sam prispeval k uveljavitvi Bulgakovove misli v našem prostoru in času, pri čemer mu bo v veliko pomoč pričujoča disertacija in bogata spoznanja, do katerih se je prikopal s svojim resnično »garaškim« delom.

Ciril Sorč

Robert Petkovšek, *Le statut existencial du platonisme. Platon dans l'analytique existentielle de Heidegger*, Peter Lang, Bern 2004, XIV + 714 str., ISBN 3-03910-335-0

Delo je nastalo na osnovi doktorske disertacije, ki jo je avtor pripravil pod vodstvom Jeana Greischa, profesorja filozofije na Katoliškem inštitutu v Parizu. V obsežni analizi avtor obdela tisti del Heideggrovega opusa, ki je nastal med letoma 1919 in 1927. Rezultat raziskav in predavanj iz tega časa, ko je bil Heidegger najprej Husserlov asistent v Freiburgu (1919-1922) in nato izredni profesor v Marburgu (1923-1928), kjer je nadomestil N. Hartmanna, je njegov »opus magnum« *Bit in čas* (1927). Z izjemo redkih člankov Heidegger v tem času ni objavljala knjižnih del, pač pa to obdobje poznamo iz njegovih predavanj, ki od leta 1975 izhajajo v *Gesamtausgabe* (Vittorio Klostermann). Ves ta čas si je Heidegger prizadeval postaviti filozofijo na temelje hermenevtične fenomenologije. S tega zornega kota se je vračal tudi h glavnim snovalcem filozofskih idej. Veliko je bral Aristotela, v katerem je zaznal eminentnega predstavnika fenomenološke drže. F. Volpi dokazuje, da je *Bit in čas* idejni »prevod« Aristotelove *Nikomahove etike* iz substancialnih kategorij v eksistencialne. Veliko se je posvečal tudi interpretaciji Avgušтина, novoplatonizma, Tomaža Akvinskega, Suarez, Descartesa, Kanta, novokantovcev in seveda Husserla. Do sedaj razširjeno splošno mnenje je bilo, da Heidegger Platonu ni po-

svečal pozornosti, ki naj bi mu jo glede na dejstvo, da Platon velja za utemeljitelja metafizične filozofije. S tem naj bi Heidegger potrjeval svoj antiplatonizem.

Petkovšek dokazuje, da je Heidegger le navidezen nasprotnik platonizma. To, kar je zavračal, so bili posnemovalci Platonove misli, ne pa Platon sam. Zgodovina filozofije je zanj zgodovina platonizma. Ideje najpomembnejših predstavnikov filozofije je namreč obravnaval kot »platonске transformacije« (A. Pepperzak), kot poganjke na deblu Platonove misli. Nekateri so se svojega platonizma zavedali, drugi ne. Tudi v Nietzscheju, ki je sam sebe imel za nasprotnika platonizma, Heidegger še prepozna metafizično držo in s tem Platona. Tako je Heidegger še pred Whiteheadom postavil tezo, da je »zahodna filozofija le zbirka opomb k Platonovi filozofiji«.

Toda metafizika, ki samo sebe izpeljuje iz Platonovega nauka o idejah, po Heidegru ne predstavi Platona v njegovih izvirnih zamislih in namenih, ampak v popačeni obliki. Preseči metafiziko je zato mogoče z vrnitvijo k izvirnemu, nemetafizičnemu Platonu. V tem je strategija Heideggrove reinterpretacije filozofije in utemeljitve hermenevtične fenomenologije: z eksistencialno analizo hoče Heidegger filozofijo radikalizirati, tj. priti do samih korenin, ki jih je treba iskati pri Platonu in iz katerih je zrasla metafizika. Te korenine pa same niso bile metafizične. To naj bi bil izvoren, pristen Platon. Zato je bil Platon poleg Aristotela Heideggrov ključni sogovornik, če-

prav na veliko manj opazen način. Tako kakor pri Aristotelu je Heidegger tudi pri Platonu iskal fenomenoloških uvidov. Svojo nemetafizično misel je hotel navezati nanje in ji s tem zagotoviti legitimost. V tem se kaže skrb, da fenomenologije in hermenevtike ne bi utemeljil izven Platona in Aristotela, ki nedvomno veljata za glavni avtoriteti filozofije.

A če smo natančnejši, tudi pri Platonu in Aristotelu Heidegger odkriva dvojnost: na eni strani poudarja njun fenomenološki genij, ki jima je pojave razkrival v njihovi pojavnosti, na drugi izrazit nagib k teoretiziranju, ki pojave že ločuje od pojavnosti in jih omejuje na abstraktna, od misli odvisna bistva in ideje. Toda če zanj velja, da sta svet v njegovi pojavnosti v nekaterih svojih delih postavljala pred abstraktna bistva in ideje, to ne velja za njune epigone, za tradicionalno filozofijo, ki se je prepustila težnji po teoretiziranju in se s tem, da je zanemarila hermenevtično-fenomenološke uvide, za več kot dve tisočletji usodno oddaljila od pojavnosti. Tradicionalna filozofija, ki je svojo nalogo razumela kot nadaljevanje njune misli, je svojo glavno skrb posvečala iskanju metod, katerih cilj ni »videti pojave«, ampak utemeljiti gotovost spoznanja (certitudo). Bolj ko se je filozofija oddaljevala od Grkov, bolj se je krepila njena težnja po gotovosti.

Petkovškova študija, razdeljena na tri dele, najprej analizira pojem »teoretičnega apriorija« (logično-teoretični aksiomi in norme). Teoretični apriori, ki ga je vsaka od smeri

v tradicionalni filozofiji prilagajala svojim potrebam, je bil skupni imenovalec metafizike. Namen Heideggrovih analiz pa je bil razgraditi (= dekonstrukcija) teoretični apriori in pokazati na izvorni apriori, ki ni abstraktna, teoretična, idealna norma, ampak najosnovnejše eksistencialno dejstvo, da »sem-že-tu«.

V drugem delu avtor pokaže, da Heideggru ni uspelo odložiti miselne strukture, ki jo je očital metafizičnemu Platonu in metafiziki. Tudi sam je privzel hierarhično miselno strukturo, značilno za dialektiko. To miselno strukturo je Platon prikazal v prisposobi o votlini, ki metaforično predstavlja vse temeljne ideje Platonovega nauka (ontologija, psihologija, politika itd.). Zato je prisposoba o votlini sinonim platonizma. Prav nanjo se je navezal Heidegger z besedami: »Tudi mi samo iščemo izhod iz votline, da bi prišli do svetlobe« (Ga 24, 404). Kakor Platonova dialektika tudi Heideggrova eksistencialna analiza išče pot iz teme brezimne vsakdanjosti k izvorni, pristni in eksistencialni misli, ki pa po Heideggru ne vznika iz ideje Dobrega, ampak iz izvorne časovnosti.

V tretjem delu pa avtor sledi Heideggrovi analizi *Teajteta* in *Sofista*, v katerih je Platon – davno pred Husserlom – odkril temeljne fenomenološke postulate (npr. intencionalnost, prevlada praktičnega nad teorijo, fenomenološki pojem resnice idr.).

Prvi del je razdeljen na dve poglavji. V prvem poglavju avtor predstavi pojem dogodja (Geschehen), ki ga je Heidegger izbral za temeljno vodilo pristnega razumevanja zgod-

vine. Pojem dogodja je pri Heideggeru postal še veliko pomembnejši v obdobju po *Biti in času*, njegovo zasnovo pa je mogoče odkriti že v času, ko se je njegov »opus magnum« šele oblikoval. Dogodje ima svoj temelj v časovnosti biti, ki se najbolj radikalno manifestira v človeški smrtnosti, v tu-bitu, ki je »biti-za-smrt«. Smrt je eksistencialno dejstvo *par excellence*. Nihče ne more umreti namesto mene, zato je smrt dogodek, ki je radikalen izraz enkratnosti in izvornosti. To kaže, da biti ni mogoče popredmetiti in jo podrediti večnim bistvom ali idejam. Bit se dogaja. Toda Heidegger dogodja ni pojmoval ves čas enoumno. Pred izidom *Biti in časa* je pojmoval čas in s tem zgodovinsko dogodje v luči pri-hodnosti. V tem se je kazal vpliv svetopisemske, eshatološko-mesijanske ideje časa, ki jo je našel pri sv. Pavlu (prim. kairós, párousia). Po izidu *Biti in časa* pa je na dogodke začel gledati v luči grškega cikličnega razumevanja časa. Za Grke izvorni čas ni bila prihodnost, v katero vstopam, ampak neki izvorni trenutek v preteklosti, iz katere izhajam. S tega grškega vidika se zgodovina razkriva kot poslanje, kot usodnost (Geschick). Izvorni trenutek (Ursprung) je trenutek razkritosti biti v njeni polnosti (a-letheia), ki pa se z oddaljevanjem od izvira izgublja in zakriva. S tem, ko je Heidegger vedno bolj sprejemal grško »izvorno mišljenje«, se je oddaljil od svojega prvotnega »eshatološkega mišljenja«. Od krščanstva je vedno bolj prehajal h grštvu. V obeh primerih pa je njegovo vodilo bilo dogodje, tj. prepričanje, da je prvotni

izvor resnice v zgodovinskem razodetju biti, in ne – kakor je menil Aristotel – v miselnih sodbah in kategorijah. Zgodovina filozofije je bil nenehen beg od te izvorne, v dogodju zasidrane življenjske resnice v abstraktne, neživljenjske in brezčasne miselne pojme, v stavčno logiko in objektivizacijo, ki je resnico pojmovala kot teoretično ujemanje (adaequatio) misli s stvarjo.

V drugem poglavju avtor razčlenjuje Heideggerovo interpretacijo zgodovine, ki jo postavi na temelje eksistencialne analize. Dokler ne razčistimo vprašanja o samem sebi in svojem odnosu do preteklosti, tudi Platona kot zgodovinske figure ne moremo pravilno razumeti. Doslej je filozofija svojo lastno preteklost razumevala objektivistično, tj. kot dogajanje, ki je v razmerju do interpreta zunanje. Filozofija je lastno preteklost pogosto obravnavala negativno kot zgodovino zmot, ki jih je treba preseči z novimi, resničnimi idejami (historia errorum), ali pa kot pozitiven zgled, iz katerega se je mogoče učiti (historia vitae magistra). Zgodovino je razumela tudi kot kompleks, ki mu interpret pripada in mu je nemočno podrejen. V začetku 20. stoletja pa je bila v Nemčiji razširjena novokantovska interpretacija zgodovine kot »zgodovine problemov« (Problemgeschichte). Novokantovci s pojmom »problem« označujejo posamične dogodke, za katere je značilna prigradnost. V tem se približujejo historicizmu, ki poudarja prigradnost zgodovinskega dogajanja. Idealisti pa so novokantovci ostali, ker so posamične dogodke

razumeli kot primere, ki usmerjajo onstran samih sebe in razkrivajo svet idealnih, večnih in nujnih struktur normativne zavesti. Zgodovino so torej razumevali po podobnosti z aritmetiko: dogodek je v podobnem razmerju z zgodovino kakor število z vrsto zaporednih števil. Ker so kot osnovni model mišljenja vzeli matematiko, zgodovine in življenja niso mogli razumeti hermenevitično iz dogodja. Biti torej niso mislili iz biti, ampak ontično na podlagi matematičnih predmetov. Takšne objektivirajoče, popredmetujoče in idealistične razlage zgodovine so imele za posledico dezintegracijo razumevanja življenja, ki je enoten zgodovinski in življenjski tok »razkosalo« in mu odvzelo njegove temeljne značilnosti: zgodovinskost, dogodje in življenjskost.

Heidegger je svojo hermenevitično filozofijo razumel prav kot izhod iz novokantovstva. Veliko pozornost je posvečal novokantovski transcendentalni filozofiji vrednot in marburškemu novokantovstvu, ki se je še posebej sklicevalo na Platona in njegovo *Državo*, v kateri je videlo »nekakšno majhno Kantovo *Kritiko čistega uma*« (N. Hartmann). Za obe novokantovski usmeritvi je bilo značilno iskanje Arhimedove točke spoznanja, ki bi spoznanju zagotovila trdnost in gotovost. Po mnenju novokantovcev je bilo iskanje trdne točke spoznanja tudi osrednje gibalno Platonove misli. Tako je v začetku svojega delovanja, ko je bil še pod novokantovskim vplivom, Platona razumel tudi Heidegger in mu očital logicizem. Takšno Heideggrovo in-

terpretacijo pa avtor zavrača: »Njegov poizkus, da bi Platonu pripisal logicizem novokantovskega tipa, ki spoznanje reducira na znanstveno spoznanje, še posebej na logiko in matematiko, ni bil upravičen, saj je v platonizmu dialektika predvsem sredstvo vzgoje (paideia)« (86). Toda tudi v tem zavračanju platonizma kot logicizma Heidegger ni povsem dosleden, saj Platonov logos hkrati razume tudi kot eros, tj. kot ljubezen do smisla in s tem do modrosti. Ko Heidegger zavrača marburško interpretacijo Platona in z njo Platona samega kot krivca, ki je omogočil prevlado idealnega nad zgodovinskostjo, istočasno opozarja, da Platona ne smemo razumeti preveč poenostavljeno v smislu matematičnega logicizma, ampak kot misleca, ki je iskal smisel biti in je gojil ljubezen do prave modrosti. Platon torej po Heideggru ni bil tako banalno enostranski, kakor ga prikazuje novokantovstvo. Zato je novokantovsko interpretacijo Platona označil kot barski platonizem, ki je pozabil na izvorna tla, na katerem se je Platonov idealizem razvil. Zato novokantovci niso bili zmožni razumeti pravega smisla in globine Platonove misli. Takšnim ontičnim in objektivirajočim interpretacijam zgodovine Heidegger postavlja nasproti hermenevitično razumevanje zgodovine, katere temeljna misel je: »Mi sami smo zgodovina.« Misel ni niti podrejena niti nadrejena zgodovinskemu dogajanju, ampak je z njo v stalnem dialogu. Bistvo tega dialoga pa je iskanje smisla. Dokler ne doumemo smisla zgodovinskih dogodkov, ne

moremo trditi, da zgodovino razumemo. Privzvanje smisla, ki si ga ne morem usvojiti enkrat za vselej, je naloga vsakega posameznika. Hermenevtika posveča posebno pozornost vprašanju smisla, ki je v objektivirajočem mišljenju pozabljeno.

V drugem delu avtor pokaže podobnost med strukturama eksistenencialne analitike in dialektike, predstavljene v prispodobi o votlini. Za obe je značilna hierarhična zgradba, po kateri Platon in Heidegger razvrstita načine bivanja od najnižjega do najvišjega, tj. od nepristnih do pristnih. Za nepristni način bivanja so značilni konformizem, brezimnost, nesvoboda, za pristni način pa izvirnost, svoboda, spoznanje resnice. Razlikujeta pa se glede na kriterij, ki razmejuje pristne načine bivanja od nepristnih. Po Platonu je ta kriterij spoznanje: najnižji bivanjski način temelji na čutnem zaznavanju, najvišji na zrenju ideje Dobrega. Po Heideggru pa je kriterij, ki določa razvrstitev bivanjskih načinov glede na njihovo pristnost, odnos do časa. Razvrstitev bivanjskih načinov glede na čas Heidegger imenuje fenomenološko kronologijo. Tradicionalna filozofija, ki je čas razumela fizično kot merjenje gibanja fizičnih teles (gibanje sonca, zvezd itd.), je čas razumela nepristno. Že Aristotel, Avguštin in Kant pa so čas opredelili tudi glede na dušo. Po Avguštinu je čas »raztezanje duše«, za Kanta pa umetnost, skrita v globinah duše, katere funkcija je izvorna figurativna sinteza (*synthesis speciosa temporis*). Tudi samega sebe človek ne dojema izven časa, ampak je čas izvor-

ni način dojemanja samega sebe (fr. *autoaffection*). Heidegger gre še dalje in bit samo izenači s časem. »Biti« pomeni »časiti se«. To idejo je utemeljil na nauku sv. Pavla o drugem Kristusovem prihodu, ki lahko nepričakovano nastopi v kateremkoli trenutku. Zato naj bi človek živel v zavesti, da ima vsak trenutek neprecenljivo vrednost (*kairos*). Trenutek pa ni le nenehen sedaj, ampak enota, sestavljena iz preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. Platonsko Eno, ki je ideja Dobrega, pri Heideggru nadomesti trenutek, ki je enost vseh treh časovnih razsežnosti. Nauk o Enem (*henologija*), ki je temelj platonske dialektike, najdemo torej tudi v Heideggrovi fenomenološki kronologiji.

Drugi del je razdeljen na dve glavni poglavji. V prvem poglavju avtor pokaže, kako je po Heideggru čas razumela filozofija od Aristotela do Kanta. Filozofsko razumevanje časa je temeljilo na vulgarnem, vsakdanjem razumevanju časa, v katerem ima središčno vlogo sedanjost. Aristotel se ni odmaknil od vsakdanjega razumevanja časa, ampak ga je poskušal le znanstveno utemeljiti na gibanju nebesnih teles. Po Aristotelu preteklost in sedanjost ne predstavljata pravega časa, ampak sta nekakšna »odpadnika« glede na »sedaj«. Večnost pa sta Aristotel in za njim tradicionalna metafizika pojmovala kot sedaj, ki ne mine. Heidegger naredi zaključek, da je torej tudi večnost, ki naj bi veljala za izvenčasovno, časovno pogojena in je zato zmotno misliti, da je izven časa. Jedro tradicionalne metafizike je torej kro-

nološko in kronologija je zato *a priori* ontologije, kar pomeni, da določa njen smisel. Tudi Kant se po Heideggru ne izogne takšnim predpostavkam. Po Kantu je »sedaj« formalni pogoj intuicije; »sedaj« je apriorna shema spoznanja. Zato je napačno misliti, da je Kant presegel kartezijski »cogito«. Tako Kant kakor Descartes sta ostala na tirnicah, ki jih je postavil Aristotel in vsa njuna misel in filozofija sta ostali ujeti v nepristno, odtujeno razumevanje časa, v katerem »sedaj« prevladuje nad izvorno časovnostjo.

Tradicionalno, nepristno razumevanje časa po Heideggru presežemo, ko se zavemo, da je časovnost izvorna ekstatičnost, tj. izvorna transcendenca. Izvorno časovnost je Heidegger opisal s pojmom *epekeina*, ki ga je Platon uporabil za opredelitev ideje presežnega Dobrega. Pot, ki po Platonu vodi do Dobrega kot izvorne presežnosti, je dialektika; pot, ki nas vodi do izvorne časovnosti, pa Heidegger imenuje diahermenevtika, tj. zmožnost, da dani trenutek razumemo enotno v povezanosti vseh treh časovnih razsežnosti. Šele takšno razumevanje trenutka kot enosti vseh treh časovnih razsežnosti omogoči, da presežemo tradicionalno ujetost misli v »sedaj«. Pristni, polno živeti trenutek (*kairos*), iz katerega se časi bit človeka oz. tubiti, je izvorni *a priori*. Če ga živimo pristno, potem z vso odgovornostjo sprejemamo nase *sedanje* odločitve za *prihodnost*, ki pa imajo svoje korenine že v *preteklosti*. Živeti trenutek pomeni odgovorno združevati v sebi časovnost v vseh njenih treh razsežnostih. Z

ontološkega vidika pa je trenutek »generator« bivanjskih možnosti. »Možnost-biti, tj. ekstatična časovnost tu-biti, je izvorni *a priori* tu-biti« (210). Tako Platon kakor Heidegger sta bila usmerjena k mišljenju biti. Toda Platon se je pri tem oprijemal logosa, miselnih oblik, ki bogastvo življenja reducirajo na enotne like, ideje, Heidegger pa se je dal voditi času, ki življenja v njegovi raznolikosti ne omejuje in ne prilagaja neživljenjskim, abstraktnim likom. Tako Heidegger Platonovo onto-logijo nadomesti z onto-chronijo.

Ob koncu drugega dela Petkovšek povzame podobnosti in razlike med Heideggrom in Platonom. Značilnosti, ki jih najdemo pri obeh avtorjih, so: dualizem, hierarhična razporeditev bivanjskih načinov, zahteva po spreobrnjenju k pristnemu načinu bivanja, strukturna podobnost med eksistencialno analitiko in platonsko dialektiko. Temeljna razlika med njima pa je, da Platon mišljenje biti utemeljuje na logosu, Heidegger pa na času. Avtor zaključí, da je Heideggrova misel ostala zaprta v metafiziko subjektivnosti, ki si jo je prizadeval preseči.

V tretjem delu pa avtor z analizo Heideggrove interpretacije dveh Platonovih dialogov, *Teajteta* in *Sofista*, pokaže, da je Heidegger pri Platonu iskal in našel nastavke fenomenološke misli. V prvem poglavju poudari Heideggrovo idejo, da je že Platon postavil vprašanje »smisla biti«, ki se je kasneje v filozofiji izgubila. Izpostavi tudi nekaj temeljnih idej, s katerimi se je Heidegger oddaljil od tradicionalne filozofije: namesto iz onto-logije je izhajal iz

onto-chronije, mišljenje biti pa je namesto na ontične temelje postavil na ontološke. Tradicionalno filozofijo, ki je bit mislila skozi prizmo bivajočega, je poskušal preseči tako, da bi bivajoče mislil skozi prizmo biti. V ospredje svoje misli postavi vprašanje o biti in smislu biti. V svoji analizi Platona pa bo poskušal pokazati, da se je pomembnosti tega vprašanja zavedal tudi že Platon.

V drugem poglavju avtor prikaže Heideggrovo fenomenološko interpretacijo glavnih tradicionalnih tez o bitju: kantovsko, srednjeveško, moderno in logično. Zanje je značilno, da so bit pojmovale na obzorju predmetnosti in ustvarjenosti.

Tretje poglavje je analiza metafizike z vidika bivanjskega načina, na katerem temelji. Metafizika je izraz tega tubiti pred svojo lastno pristnostjo, ki jo tubit doseže v stanju tesnobe in tujosti. Platonov nauk o idejah je izraz takšne bivanjske drže. Nasprotno, misel, ki je usmerjena k faktičnosti in ne beži pred težo življenja in tesnobe, najdemo v *Sofistu*. Zdi se, da je takšno misel Heidegger odkril v grški tragediji. Bistvo človeka je skrb ali, v Heideggrovem besednjaku, bit tubiti je skrb. Skrb se uresničuje v svoji odprtosti do življenja in njegove teže. Dialektika odvrča od življenja; diahermenevtika vodi k življenju. Bivati in živeti pomeni skrbeti. Ontologijo, ki bi ustrezno razložila takšno razumevanje človeškega bivanja, Heidegger najde v *Sofistu* in *Teajtetu*. Iz teh dveh del je mogoče videti, da Platon resnice ni pojmoval zgolj logično kot teoretično ujemanje misli z njenimi predmeti,

ampak tudi fenomenološko kot razkrivanje biti. To pokaže analiza logosa pri Platonu. Platon logosa ni pojmoval zgolj predikativno kot povezovanje dveh pojmov, subjekta in predikata, ampak kot razkrivanje biti prek kopule. V kopuli, tj. v glagolu »je«, se razkriva bit. Če rečem: »Sokrat je filozof«, glagol »je« (kopula) ne služi samo povezovanju dveh pojmov, ampak je obenem tudi trditev ali afirmacija, ki pove, da je vsebina izjavljenega tudi resnična. Prek kopule se torej kaže bit sama. Zato je Platon trdil, da se v trditvah razkriva ali kaže (deloun) tisto, kar je. Misel torej ni ločena od biti, ampak po njenih sodbah in stavkah bit »vdira« v misel. V tem Heidegger vidi zameetek svoje ideje, da moramo človeka opredeliti kot »biti-v-svetu«. To je tista temeljna razlika, po kateri se Platon razlikuje od kasnejše tradicionalne filozofije, ki je resnico pojmovala kakor skladnost med dvema bregovoma, mislijo in njenim predmetom, in na kateri temelji tradicionalna objektivirajoča misel. V nasprotju s tradicionalno filozofijo, ki je bit opredeljevala kot uresničitev (actualitas), je Heidegger bit opredelil kot možnost. Tudi zametek te ideje, ki je temeljna v fundamentalni ontologiji, je Heidegger odkril v Platonovem pojmu »dynamis«. Nenazadnje najde Heidegger pri Platonu tudi zametek eksistencialne analize. *Sofist* je namreč prav analiza dveh bivanjskih načinov: nepristnega načina bivanja, ki zaznamuje sofista, in pristnega načina bivanja, ki je značilen za filozofa.

V tem je tudi jedro avtorjeve teze: Platona ne smemo gledati le kot teo-

retika, na katerem je temeljil ves kasnejši metafizični dualizem, ki ga Heidegger označi za zapadlega, ampak tudi kot filozofa človeške eksistence in dejanja, kar je Aristotel opisal z besedo »praxis«, ki ima podobno vsebino kakor pri Heideggru »eksistenca«. S tega vidika je Platon tudi praktični filozof, filozof eksistence in fundamentalne ontologije. Heidegger je gotovo bil nasprotnik platonizma, toda tu ne gre za platonizem Platona, ampak njegovih posnemovalcev. Iz Platona samega pa je hotel narediti predhodnika fenomenologije, kar je storil tudi z Aristotelom.

Obsežna razprava z vrsto opomb kaže avtorjevo doslednost in sposobnost, da se z lahkoto sprehaja preko klasične grščine in latinščine v zahtevno nemško terminologijo samega Heideggerja. Pokaže tudi na različne prevode teh izrazov v francoščino, hkrati pa ne zanemarja tudi literature iz angleškega in italijanskega govornega področja. Za lažje razumevanje je dodan nemško-francoski slovar s ključnimi pojmi. Obsežna navedena literatura omogoča nadaljevanje študija.

Delo bi zaslužilo, da bi bilo v trenutnem zanimanju za Platona in Heideggerja prevedeno tudi v slovenski jezik, saj prinaša svežino branja obeh mislecev. Hkrati bi s tem dobili vpogled v široko polje heideggerjanskih študij po svetu. Bilo pa bi priporočljivo, da se dodajo prevodi k navedkom iz izvirnih jezikov, še bolje bi bilo jih opremiti z ustreznimi pojasnjevalnimi opombami, saj bi le tako bilo dostopno širši filozofski publiki in ne zgolj poznavalcem Heideggerja.

Janez Vodičar

Stare Mira, *Durch Ihn leben. Die Lebensthematik in Joh 6*, Neutestamentliche Abhandlungen NF 49, Aschendorf Verlag, Münster 2004, 360 str., ISBN 3-402-04797-7

Na katoliški teološki fakulteti v Innsbrucku je leta 2002 rojakinja Mira Stare uspešno zaključila doktorski študij pod vodstvom biblicista profesorja Martina Hasitschke SJ in ubranila tezo o ključnem pomenu t.i. *zōē*-terminologije v šestem poglavju Janezovega evangeija v konceptu njegove teologije življenja. Delo je izšlo v znanstveni seriji ugledne nemške biblične založbe, kar že samo na sebi priča o odličnem strokovnem delu na področju biblicistike.

Eksegetska študija je razdeljena na pet delov. V uvodnem delu predstavi avtorica poleg obravnavane terminologije in zgodovine eksegetskega raziskovanja teme življenja v Janezovem evangeliju tudi metodološke poudarke svojega raziskovalnega dela. Eksegetski metodologiji je v nalogi nasploh posvečeno veliko pozornosti, kar je gotovo tudi posledica dejstva, da je avtorica v času študija aktivno sodelovala v različnih raziskovalnih projektih s tega področja, ki jih je organiziral biblični inštitut pri teološki fakulteti v Innsbrucku. Študij obravnavane tematike izhaja iz temeljnega principa, da je mogoče nosilne teološke termine evangeljskega besedila, h kateremu spada tudi terminologija življenja, raziskovati samo v njihovi vpetosti v celoto posameznega evangelija. Kot najustreznejši pristop se izkaže uporaba sinhrona in narativne analize, ki

izhajata iz literarno strukturnih dejstev besedila. Avtorica najprej analizira *zōē*-terminologijo znotraj Jn 6 in jo nato sooči z izjavami v celotnem Janezovem evangeliju. Te izsledke primerja nato s terminologijo življenja v preostalih spisih Nove zaveze, išče primerjave v starozaveznih tekstih in končno tudi v zunajbiblični literaturi. Največ pozornosti želi posvetiti analizi odnosov med označevalcem in naslovljencem oznanila. Na podlagi različnih teorij narativne analize predstavi petstopenjski model komunikacije, s pomočjo katerega analizira dinamiko v samem besedilu ter v okolju, v katerem je besedilo nastajalo in ki mu je bilo namenjeno. Prvi nivo komunikacije poteka med pripovedovalcem in nagovorjenim v samem besedilu. Drugi nivo komunikacije predpostavlja nekega fiktivnega oz. navideznega pripovedovalca in fiktivnega naslovnika, ki nista konkretni osebi, ampak nosilca določene vloge. Na tretjem nivoju gre za komunikacijo med implicitnim avtorjem in implicitnim naslovnikom. Ta komunikacija je obstajala v avtorjevi zavesti, ko je pisal besedilo in jo lahko razberemo iz načina, kako oblikuje pripoved. Četrty nivo prestopi komunikacijo v samem tekstu in se sprašuje po realnem avtorju in realnem bralcu. Realni bralec ostaja realnemu avtorju večinoma nepoznan, kljub temu pa si avtor ustvarja o njem neko podobo. Komunikacija na petem nivoju pa se odvija med zgodovinskim avtorjem in zgodovinskimi bralci. Pri tem je potrebno upoštevati časovno oddaljenost med avtorjevim zgodovin-

skim okoljem in okoljem konkretne- ga bralca. S pomočjo tega petstopenjskega komunikativnega modela uspe avtorici diferencirano analizirati nastajanje, posredovanje in sprejemanje oznanila življenja kot temeljnega teološkega pojma Janezovega evangelija ter hkrati opozoriti na izzive, ki jih to oznanilo sproži tako pri različnih sprejemnikih.

V drugem delu naloge je temeljita tekstna in zgodovinskokritična analiza besedila v Jn 6. Kljub različnim pripovednim elementom je vidna močna koherentnost obravnavane enote ter njena vpetost v kontekst Janezovega evangelija. V tretjem, osrednjem delu naloge, avtorica podrobno analizira posamezne enote šestega poglavja. Ugotavlja napetostni lok, ki se pne med dvema izvoroma življenja, ki ju Janez predstavi v znamenju o čudežnem kruhu (6,1-15) in v znamenju Jezusove hoje po morju (6,16-21), kjer se izkaže čudežna moč Jezusove besede, ki daje življenje. V teh čudežnih znamenjih se razodeva izvor in odrešenjski smoter Jezusovega enkratnega odnosa do Boga. Razodetje Jezusove božanske narave (*epifanija*) v hoji po morju je predstavljeno v tesni prepletenosti razodevanja Jezusove moči s skrivnostjo njegove identitete, ki se razkriva v podobi kruha. Jezus s hojo po morju razodene svojo moč in razkrije učencem globlji vidik svoje osebe. Jezusova manifestacija se odrazi ne le v primernem odzivu učencev (6,21a), temveč tudi v preoblikovanju (6,22-25) neprimernega odziva množice (6,15) po tem, ko jih Jezus čudežno nasiti (6,1-14). Obe

znamenji sta usmerjeni na Jezusovo oznanilo v shodnici v Kafarnaumu (6,25-71). V znamenjih in v Jezusovi besedi je izpostavljena Božja skrb tako za fizično kot za globljo dimenzijo človeškega življenja. Poudarjen je vzajemni odnos med epifanijo in govorom o kruhu življenja. V hoji po morju se manifestira Jezusovo Božje sinovstvo, dokazuje njegova moč, ki rešuje učence na morju, in pristnost trditve, da ga pošilja Bog Oče, da bi služil kot posrednik večnega življenja svetu.

V četrtem delu naloge analizira avtorica predvsem Jezusov govor v kafarnaumski shodnici (6,25-71), kjer pride do največje koncentracije z *ōē*-terminologije v celotnem evangeliju. Jezus je tukaj predstavljen kot pobudnik in poslanec oznanila življenja. Naslovniki njegovega oznanila so redkokdaj njegovi neposredni sogovorniki, temveč večinoma t.i. generalizirani posamezniki, ki se lahko nahajajo tako na internem kot na eksternem nivoju teksta. Avtorica dokazuje, da so tudi ti naslovljenci, ki so del četrtega in petega komunikativnega nivoja, vključeni v proces osebne odločanja, ki ga terja Jezusovo oznanilo življenja. Prav komunikacijska analiza omogoča ohranjati pogled na kompleksnost življenjske resničnosti, ki je navzoča v posameznem bibličnem odlomku. V celoti Jn 6 se odraža dinamičnost vere učencev. Potem, ko Jezus v govoru o kruhu življenja stalno poziva k odločitvi in k poglobitvi vere, pride ta začetna odprtost učencev za vero v Jezusa v krizo (6,59-71). Mnogi učenci ga zavrnejo in se tako ločijo od

dvanajsterih, v imenu katerih Peter izpove vero, da je samo Jezus tisti, ki razodeva večno življenje.

Posebno mesto v kontekstu Jezusovega dramatičnega samorazodevanja imajo tudi izjave *egô eimi* (*Jaz sem*), ki v povezavi z različnimi podobami razodevanja njegov enkratni odnos z Očetom. S prvo izmed teh izjav, »Jaz sem kruh življenja« (6,35), vstopa Jezus v dialog z množico, ki ga je iskala zaradi zemeljskega kruha. Preko navezave na čas izhoda (Mz 16,4-15) jih usmeri k iskanju resnične hrane, ki daje življenja. Njegova beseda je kruh življenja – Božji kruh, ki prihaja iz nebes in daje vsem življenje (6,33). Večna oz. trajna kvaliteta tega življenja je poudarjena v 6,58. Kakor se v epifaniji na morju razodeva Jezusova intimna vez z Očetom, ki je vir Jezusovega božanskega življenja, tako se v govoru o kruhu razodeva Jezusova intimna vez z vernikom. Rešitveni vidik Jezusove hoje po vodi je v govoru o kruhu izpričan v trditvi, da bo »tisti, ki mene jé, živel po meni« (6,57). Izkušnost učencev na morju, da Jezus po veri vanj rešuje, podkrepi prepričljivost obljube, da bo tisti, ki bo jedel njegovo meso, izkusil Jezusa kot vir večnega življenja (6,57-58). Napetost med učenci in Jezusom ob koncu njegovega govora pa potrjuje, da vera v Kruh življenja ni zagotovljena sama po sebi s pripadnostjo skupini Jezusovih učencev. Tako učenci kot bralci se ne morejo izogniti osebni odločitvi in njenim posledicam.

Eksegetska študija Mire Stare se odlikuje po jasni metodološki in teo-

loški usmeritvi. Od začetka do konca je zvesta temeljnemu načelu, da analizo posameznih elementov konstantno preverja v širšem literarno-teološkem kontekstu celote evangelija. Prepričljivo je zavrnila nekatere poskuse v zgodovini eksegeze, ki so na podlagi zgodovinsko in literarnokritičnih metod premeščali ali izločali posamezne dele Jn 6,25-71. Na podla narativne analize komunikacijskih procesov v tekstu je močno podčrtala vlogo implicitnega in realnega bralca ob Jezusovemu oznanilu življenja. Dostop do večnega življenja

je odprt vsem (prim. 6,33.51), čeprav bo to oznanilo v svetu nujno izzvalo napetost. Odločitev zanjo pa lahko kljub napetosti končno vodi samo k utrditvi vezi v skupnosti, ki se hrani s Kruhom življenja in s tem postaja luč sveta.

Raziskovalno delo o tematiki življenja je v času, ki je še vedno zaznamovan s kulturo smrti in diktaturo relativizma aktualno že samo po sebi in gotovo zasluži, da bi bilo v poljudni obliki čim prej predstavljeno tudi slovenski javnosti.

Maksimilijan Matjaž

Impressum

Bogoslovni vestnik je znanstvena revija z recenzijo. Vpisana je v razvid medijev, ki ga vodi ministrstvo za kulturo RS, pod zaporedno številko **565**. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji in imajo zanjo normativni pomen. Objavlja tudi referate na znanstvenih srečanjih, predhodne objave, strokovne članke, poročila z znanstvenih srečanj in recenzije pomembnih del s področja teologije. *Bogoslovni vestnik* objavlja izvirne ali pregledne znanstvene članke tudi v angleškem, francoskem, nemškem in italijanskem jeziku.

Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v njem objavljeno prvič. Priporočljivo je, da sodelavec to izrecno potrdi oziroma da pove, če je bilo besedilo morda pred tem že objavljeno drugje v kakšni drugi obliki. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika.

Objave v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Objave na spletni strani sledijo s časovnim zamikom ene številke. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; v elektronski obliki na: **anton.mlinar@guest.arnes.si**