

Letnik 64 leto 2004

4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

»Salus animarum« (kan. 1752)

Ob dvajsetletnici zakonika cerkvenega prava

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

- Izdajatelj / Publisher:** Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Glavni in odgovorni urednik/ Anton Mlinar
Editor in Chief:
- Pomočnika glavnega urednika/** Edvard Kovač OFM
Editorial Assistants: in Vinko Potočnik
- Uredniški svet/** Metod Benedik OFM^{Cap},
Scientific Council: Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant,
Jože Krašovec, France Oražem,
Viktor Papež OFM,
Jože Plevnik SI (Toronto),
Jure Rode (Buenos Aires),
Anton Stres CM,
Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
- Uredniški odbor/** Bogdan Dolenc, Borut Košir,
Editorial Board: Drago Ocvirk CM, Marijan Peklaj,
A. Slavko Snoj SDB, Ciril Sorč,
Vinko Škafar OFM^{Cap},
Anton Štrukelj, Ivan Štuhec
- Prevodi:** Vera Lamut
Lektoriranje: Jože Kurinčič
Oprema: Lucijan Bratuš
Priprava: Družina
Tisk: Forma tisk d. o. o.
Založnik: Družina, Ljubljana
Za založbo: Janez Gril
- Naslov uredništva:** Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
1000 Ljubljana
- ISSN:** 0006-5722
- Spletni naslov:** <http://www.teof.uni.lj.si/bogoslov.html>
ISSN (spletni): 1581-2987
- Letna naročnina:** 6000 SIT, za tujino 35 EUR (Evropa),
36 USD (navadno), 40 USD (letalsko)
Znesek nakažite na:
Družina d. o. o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana
IBAN SI56020140015204714
Nova Ljubljanska banka d. d.,
Trg republike 2, 1520 Ljubljana
SWIFT CODE: **LJBASI2X**

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 64 leto 2004

4

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2004

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)

Razprave *Articles*

- 601 Avguštin Lah**, *Podobe Boga med nasiljem in nenasiljem*
Judge-Images of God between Violence and Non-Violence
- 617 Mirjana Filipič**, *Božje dejanje glede na dogajanje v ozadju (Lk 24,13-35)*
God's Action in View of Background Happenings (Lk 24.13-35)
- 631 Erwin Dirscherl**, *Gottes Wort im Menschenwort: Die Grundspannung der Offenbarung und ihre Konsequenzen für die Dogmatik*
Word of God in Human Words. A Basic Tension of the Revelation and the Dogmatic Consequences Thereof
- 649 Peter Kvaternik**, *Pastoralni poudarki in spodbude v Posinodalni apostolski spodbudi papeža Janeza Pavla II. »Ecclesia in Europa«*
Pastoral Emphases and Stimuli in Post-Synodal Apostolic Exhortation »Ecclesia in Europa« of Pope John Paul II
- 663 Slavko Krajnc**, *Il rito della purificazione e della benedizione della puerpera con l'esempio dell'inculturazione slovena*
The Rite of Purification and Blessing of the Puerpera and its Slovenian Inculturation
- 677 Dominik Frelih**, *Pravica do verske svobode v islamu. Šariatska zakonodaja o odpadništvu, hereziji in bogokletju*
Right to Religious Freedom in Islam. Sharia Law about Apostasy, Heresy and Blasphemy

Poročilo *Report*

- 695 Marjan Smolik**, *Zlati jubilej zbirke Corpus Christianorum*

Ocene *Review*

- 699 Vinko Škafar**, Alenka Krk, *La cristosofia di Rudolf Steiner: sfida per la Chiesa in missione*, Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Missiologiae Pontificiae Universitatis Gregorinae, Roma 2003, 324 str.
- 704 Branko Klun**, Martin G. Weiß, *Gianni Vattimo. Einführung*, Passagen Verlag, Wien 2003, 218 str.

- 707 Branko Klun**, Jan Bednarik, *Smisel šibkosti. Oris filozofske misli Giannija Vattima*, Nova revija (Zbirka Phainomena 19), Ljubljana 2003, 243 str.
- 709 Branko Klun**, Gianni Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002, 147 str.
- 712 Branko Klun**, Josip Oslić, *Izvor budućnosti. Fenomenološki i hermeneutički pristupi svijetu faktičnog životnog iskustva*, Demetra, Zagreb 2002, 364 str.
- 714 Drago Karl Ocvirk**, S. P. I. Agi, *Holy Violence. Religion and Global Disorder*, Ed. EHI, Makurdi (Nigerija) 1996.
- 718 Drago Karl Ocvirk**, Martin Wickramasinghe, *Buddhism and Culture*, Tisara Prakasakayo, Dehiwala 1981.
- 722 Dr. Stanislav Raščan**, Dr. Adrej Rahten, *Slovenska ljudska stranka v dunajskem parlamentu: slovenska parlamentarna politika v Habsburški monarhiji 1897-1914*, Panevropa, Celje 2001.

Sodelavci te številke

Prof. dr. Erwin Dirscherl, naslov: Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Regensburg, Universitätsstraße 31, D - 93053 Regensburg; e-mail: erwin.dirscherl@theologie.uni-regensburg.de.

As. dr. Mirjana Filipič, pri katedri za Sveto pismo in judovstvo; naslov: Rimska 13, 1000 Ljubljana; e-mail: mirjana.filipic@guest.arnes.si.

Dominik Frelih, dipl. teol., naslov: Jelovška 5, 4260 Bled; e-mail: dominik.frelih@guest.arnes.si.

Doc.dr. Branko Klun, za področje sodobne filozofije na TEOF UL, Polanškova 4, 1231 Ljubljana - Črnuče; e-mail: branko.klun1@guest.arnes.si

Doc. dr. Slavko Krajnc, za liturgiko na TEOF UL; naslov: Slovenski trg 10, 2250 Ptuj; e-mail: slavko.krajnc1@guest.arnes.si

Doc. dr. Peter Kvaternik, za pastoralno teologijo na TEOF UL; naslov: Stoženjska 9, 1000 Ljubljana; e-mail: peter.kvaternik@rkc.si

Doc. dr. Avguštin Lah, za dogmatično teologijo na TEOF UL, naslov: Mejna ulica 57, 2000 Maribor; e-mail: avgustin.lah@guest.arnes.si

Prof. dr. Drago Ocvirk, za osnovno bogoslovje, živa verstva in misiologijo na TEOF UL; naslov: Šentjakob 33, 1231 Ljubljana, e-mail: drago.ocvirk@guest.arnes.si

Mag. Stanislav Raščan, na Oddelku za politologijo FDV UL; naslov: Novo Polje c. IV/3, 1260 Ljubljana Polje, e-mail: stanislav.rascan@gov.si ali: rascans@hotmail.com

Prof. dr. Marjan Smolik, Dolničarjeva 4, 1000 Ljubljana.

Prof. dr. Vinko Škafar, za pastoralno teologijo na TEOF UL; naslov: Ob izvirkih 5, 2000 Maribor; e-naslov: vinko.skafar@rkc.si

Avguštin Lah

Podobe Boga sodnika med nasiljem in nenasiljem

Uvod

V vseh do sedaj znanih kulturah so religije poleg drugega urejevalci in ohranjevalci odnosov med ljudmi. To dosega s svojimi simbolnimi sistemi in predstavami, med katere sodijo v prvi vrsti predstave o božanstvih oziroma Boga. Ob splošnem ugotavljanju, da je v nekaterih kulturah več nasilja kot v drugih, se nam zastavlja vprašanje, kakšna je interpretacija Boga sodnika v monoteističnih religijah z vidika nasilja. Izhajamo iz domneve, da je podoba Boga sodnika tudi nasilna. V razpravi se bom omejil na sistematični prikaz Božje sodniške dejavnosti, kakor je razvidna iz nekaterih interpretacij hebrejske in krščanske Biblije ter Korana. V zaključku bom poskusil narediti primerjavo vseh treh pogledov in jih ovrednotil glede na možnost vpliva na nasilje ljudi. V prikazu svetopisemskih interpretacij predpostavljam eksegetsko analizo tekstov in različnih izročil.

1. Bog v religioznem stereotipu kaznovalne pravičnosti

Izraelsko ljudstvo je svoje razmerje med seboj in Bogom razumelo v pretežno pravni kategoriji pogodbe oziroma zaveze. To je postal eden, vendar ne edini stereotip, v okvirih katerega so razumeli Boga sodnika. Čeprav verovanje v Božjo sodno dejavnost ni izvorno izraelsko, srečamo ga v takratnem kulturnem okolju (Egipčani poznajo sodbo po smrti), je v izraelskih verskih in teoloških predstavah postalo paradigmatično. Bogu sodniku sta bili v zgodnji dobi pripisani dve vlogi: brani majhne, ki se jim godi krivica, jih rešuje in osvobaja; pa tudi obsoja in kaznuje tiste, ki delajo krivico in se izmikajo obveznostim iz zaveze. V prvem primeru kaže Bog pozitiven obraz, ki vzbuja hvaležnost in upanje na uslišanje, v drugem primeru vzbuja strah, kar človeka lahko vodi v umik in beg pred Bogom.¹

¹ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento? Lettura delle Scritture ebraiche e cristiane*, CE, Assisi 1991, 102-103; G. Fohrer, *La storia della religione israelitica*, Paideia, Brescia 1985, 87-89.

Iz mnogih izjav je mogoče ugotoviti, da je Bog nepristranski sodnik, ki najbolje pozna človeka ter njegove zahteve in potrebe. Zato je pravičen. Princip Božje pravičnosti v verskem razmišljanju starozaveznih ljudi ni utemeljen v Božji absolutni drugačnosti, temveč na principu sovpadanja božanske in človeške sfere. Zato ustvarjanje pravičnosti pomeni braniti in vzpostavljati na zemlji red, kakor velja v sferi Božjega (prim. 1 Mz 18,20-19,29). Kdor ruši ta red, ga zadene kazen. Nujno sredstvo za vzpostavitev pravega reda je v tem kontekstu le nasilje. Ob tem ostaja nejasno, kako lahko materialna kazen uravnava moralno zlo in vrača porušeni red.² S predpostavko o nujnosti nasilja za učinkovito vzpostavitev pravičnosti, reda in odrešenja je del starozaveznega verovanja ostal podrejen logiki splošno prevladujočega arhaičnega religioznega mišljenja.

V ozadju Božje kaznovalne sodne dejavnosti se skriva tudi pravilo, da cilj posvečuje sredstvo. Zato je Bog prikazan kot tisti, ki v svoji neizmerni in silni moči in v skladu s svojimi nameni izbira sredstva, ki so pravična in kazen, ki je sorazmerna s krivdo. Čeprav omenjeno pravilo ni bilo nikoli preklicano, v bibličnem verovanju ni prevzelo veljave železne nujnosti, saj se Bogu priznava izredna sposobnost odpuščanja, ki ga poudarjajo preroki, kar podira sorazmerje krivda – kazen.³

2. Novost Božjega sodništva pri prerokih

V prikazovanje Boga kot najvišjega sodnika preroki sledijo najprej stereotipu krivda – kazen. To velja za besedila, kjer Bog izvrši ali grozi z nasilnim uničenjem mest in kraljestev (Egipta, Babilonije, Edoma, Moaba, Damaska, Tira, Sidona, Filisteje in drugih; prim. Am 1-2; Iz 13-24; Jer 46-51; Ez 25-32). Bog je najvišji vladar in ne prenaša mogočnih gospodarjev in njihovih krivic. Božji nasilni odgovor se dogaja na ravni konkurence. Bog je edini sodnik brez konkurence.

Novost in zasluga prerokov je najprej ta, da Božje sodniške dejavnosti ne vidijo – kakor Izraelci pred njimi – usmerjene samo na tuje narode, temveč na lastni narod in izraelsko oblast, kajti vsi enako zapadejo Božji sodbi (prim. Am 1,3-2,15) tako sedaj kot na koncu zgodovine (prim. Am 5,18; Jer 1,14-16; Ezk 7,8-9), čeprav vsak za svojo krivdo (prim. Am 2,4-6,13).

Nov kritični element glede na tradicionalno vero je spoznanje, da sklicevanje na preteklost in iskanje gotovosti v Božji izvolitvi na račun osebne in socialne odgovornosti vseh članov ljudstva nima absolutne

² Prim. P. Ricoeur, *Interpretation du mythe de la peine, v: Le conflit des interpretations: Essais d'hermeneutique*, Paris 1969, 348-369.

³ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 105-107.

teže. Odločilnejše je sedanje ravnanje in manj to, kar je Bog storil v preteklosti.⁴ Drugače rečeno: »Bog za nas«, kakor so si ga razlagali Izraelci, je v neizprosni preroški pridigi postal tudi »Bog proti nam«.⁵

Po izgnanstvu se je iz več razlogov rodila zamisel o novem nebu in novi zemlji, o kateri govori Izaijeva knjiga 65,17; 66,22. Sedanji svet, ki mu gospodujeta zlo in smrt, bo Bog uničil ter uveljavil prihodnje kraljestvo miru in pravičnost. To bo uresničil z univerzalno sodbo. O eshatološki sodbi govori Jeremija, jo naslika Joel (prim. 4,12-16). Izaija govori o ognju in meču (prim. 66,16), Danijel pa o znamenju sina človekovega in njegovi oblasti in oblasti Najvišjega in o obsodbi zveri kot zastopnici zla (prim. 7,13-14,26.27). Poudarek Božje sodne dejavnosti se s tem prestavi na konec zgodovine.

Apokaliptične in eshatološke predstave v hebrejski Bibliji, ki tvorijo osnovo za novozavežno eshatologijo, temeljijo na Božji sodni dejavnosti, ki je v bistvu prikazana kot nasilna. Kajti oblikovana je po principu simetričnosti: zasluga - nagrada, krivda - kazen. Bog bo nagradil in rešil dobre ter kaznoval in uničil hudobne. Bog se tako tudi na koncu izkaže z dvema obrazoma, kot kreativni in kot destruktivni obenem.

3. Sprememba paradigme

Značilnost bibličnega verovanja je, da nobena interpretacija ni bila nikoli absolutna, temveč so se različne interpretacije med seboj prepletale, nadgrajevale in nastajale so nove. To velja tudi glede pojma zaveze.

Najpomembnejšo dopolnitev sta prinesli preroško in duhovniško izročilo, ki sta ravnanje Boga predstavljali v osebnostnih dimenzijah. Tako je bila kot dopolnitev pojma zaveza uvedena kategorija ljubezni, ki jo simbolizira zakonska zveza. Bog je ženin (mož) in Izrael je nevesta (žena) (prim. Iz 62, 1-2.5; 61,10; Jer 2,32; 51,5 itd.). V tem okviru je odnos med človekom in Bogom povzet v razmerje zvestobe in nezvestobe ter vseh dobrih in slabih posledic, ki jih ta prinaša. Tudi dejavnost Boga sodnika v kategoriji pravičnosti je dobila dopolnitev v bolj osebnih kategorijah, kakor sta jeza in maščevanje.

4. Božja jeza med nasiljem in prizanašanjem

Bog, ki se jezi, v izbruhu jeze nastopa agresivno, prezirljivo, maščevalno in uničevalno naproti objektu svoje ljubezni. Ni hladen in preračunljiv sodnik, temveč se njegova občutljivost izrazi v znamenju uničujočega nasilja (prim. 2 Mz 32,10; 5 Mz 9,19-20; 4 Mz 11,1.10.33; 12,9; 3

⁴ Prim. G. v. Rad, *Teologia dell' Antico Testamento*, II, Paideia, Brescia 1974, 21.

⁵ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 109.

Mz 10,6; Sod 2,14; 3,8; 10,7; 1 Kr 14,15; 2 Kr 17,17 itd.)⁶ Tudi preroka Jeremija in Ezekijel oznanjata plamtečo Božjo jezo tukaj v zgodovini, pa tudi eshatološka dejavnost je označena kot »dan jeze« (Sof 2,3; 1,14-15.18; Dan 8,19). Božja jeza je usmerjena posebno proti poganskim narodom (prim. Iz 13-23; Jer 25; 46-51; Ezk 2532). To predstavo nadgrajujejo z ugotovitvijo, da Bog v jezi ne ravna po suhoparni »racionalnosti« kaznovanja,⁷ torej strogo simetrično, temveč *jezo presega z odpuščanjem* ali kakor pravijo teksti, Bog je »odstopil od svoje jeze« ali grožnje, dane v jezi (2 Mz 32,12.14; Oz 11,9).

5. »Bog maščevanja« (Ps 94,1)

Posebna oblika nasilja med ljudmi je maščevanje, ki je v Mojzesovi postavi zakonsko urejeno zato, da bi izključili samovoljo (prim. 4 Mz 35). Seveda je zakonodaja pripisana Bogu.

Če je maščevalnost pri ljudeh do neke mere razumljiva, pa maščevanje postane teološki problem takrat, ko Bog naroča maščevanje ali ko se sam naravnost ali po svojem zastopniku maščuje (prim. 4 Mz 31,1-2; 2 Mz 21,20). Ni dvoma, da je Bog v Stari in Novi zavezi prikazan in tudi imenovan kot maščevalni Bog ali »Bog maščevanja« (Ps 94,1), in sicer v zgodovini in na koncu, na »dan maščevanja« (Nah 1,2; Iz 63,4; Jer 46,10; Ps 99,8; 94,1; 4 Mz 31,3; Lk 21,20-22; 1 Tes 4,6; 2 Tes 1,6-8; Heb 10,29 itd). Razvoj pripisovanja maščevalne dejavnosti Bogu je potekal od konkretnega poseganja v zgodovino do prelaganja in prepuščanja maščevalne in nasilne dejavnosti samo Bogu ob koncu časov ob hkratnem zavračanju človekove pravice do maščevanja. S prenašanjem na Boga dobi nasilje tak pomen, da ima na medčloveške odnose pozitiven učinek.

Čeprav lahko upravičeno sklepamo, da biblični pojem Božjega maščevanja izključuje vsako sadistično in samovoljno ravnanje Boga, ker je vedno v službi pravice in odvratanja ljudi od maščevalnosti (prim. 1 Mz 50,19; 1 Sam 25,33; Rim 14,19), pa izraz neizpodbitno vključuje nasilnost Božjega delovanja.⁸

Nekaj podobnega velja tudi o nasilju Boga v zvezi z zahtevami po pravici, kakor je mogoče razbrati iz psalmov. Molivci se v zaupni prošnji obračajo na Boga za pomoč v boju za pravico. Hrepenenje po pravičnosti pa se pogosto spremeni v prošnjo za Božji nasilni poseg, za maščevanje nad sovražnikom (prim. Ps 82; 58; 3; 109 itd.). »Mnoge prošnje v psalmih se tako pojavijo kot vaja v nasilju, ne samo glede končnega izida, v kat-

⁶ Prim. G. Barbaglio, *Dieu est-il violent? Une lecture des Écritures juives et chrétiennes*, Seuil, Paris 1994, 119.

⁷ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 116.

⁸ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 129.

erega molivec upa, temveč v notranji dinamiki sami«. ⁹ Molivci pričakujejo ponižanje in uničenje sovražnikov. Religiozna drža hebrejske Biblije – pri tem krščanska ni izjema - razodeva globoko, neustavljivo in nepotešljivo žejo po pravičnosti. Vendar se za njeno dosego ne obotavlja segati po človeškem in še bolj po Božjem nasilju. Pri tem je zatekanje k sili, ki naj jo Bog izkaže, seveda le sredstvo za dosego pravice. ¹⁰

To osvetlujeta tudi Jeremijeva knjiga in krščanska Knjiga razodetja. Jeremija se v stanju zapuščenosti in obupanosti zateče k Bogu in pri njem prosi za pravico in posredovanje. Nato se njegova drža spremeni v agresivni napad na druge, sovražnike, s prošnjo Bogu »uniči jih« (Jer 17,19) in »maščuj moje preganjalce« (Jer 15,15), »naj vidim tvoje maščevanje« (Jer 11,20). Knjiga razodetja, ki govori o koncu človeške zgodovine, prikazuje nebeško zmagoslavje, kjer mučenci v pričakovanju končnega dejanja in vzpostavitve absolutne pravičnosti prosijo za obsodbo in maščevanje krivic: »Doklej, o Vladar, ki si svet in resničen, ne boš sodil in maščeval naše krvi nad prebivalci zemlje?« (Raz 6,10). In potem velika množica slavi Boga maščevalca: »Rešitev, slava in moč je v našem Bogu, zakaj njegove sodbe so resnične in pravične. Obsodil je in maščeval kri svojih služabnikov« (Raz 19,20) ter prepeva: »Razveselite se nad tem mestom, nebesa, sveti apostoli in preroki, ker je Bog uresničil nad njim vašo sodbo!« (Raz 18,20). Da gre pri tem za veselje nad premagano krivico, je razumljivo. Ta zmaga ima tudi drugo plat, neizmerno množico uničenih, kar bi moralo vreči senco na veselje in postaviti pod vprašaj takšnega Boga maščevalca.

6. Bog usmiljen sodnik

Za temo o svetopisemskem pojmu nasilnega Boga je nadvse pomembna ugotovitev, da Bog ne *bo več* ravnal nasilno, kaznovalno in uničujoče ne proti svojemu ljudstvu in ne proti drugim narodom. Do tega spoznanja so prišli preroki, ko so med in po izkušnji izgnanstva začeli miselne poglede usmerjati v prihodnost in odkrivati drugačen obraz Boga in drugačno zavezo. Če je do sedaj kaznoval svoje ljudstvo zaradi prelomitve zaveze, katere trajnost je bila vezana na norme, statute in institucije, bo trdnost, učinkovitost in trajnost nove zaveze zagotovljena in utemeljena na božji neminljivi ljubezni in delovanju Duha, ki bo v ljudeh ustvaril novo srce, novo središče odločanja (prim. Ezk 26,25-28; Jer 31,33). Prav tako bo z novo ljubeznijo sprejel nezvesto »ženo« - Izraela - in ji spregovoril na srce, ne na uho (prim. Oz 2,16). Bog se bo izkazal samo v (pre)ustvarjalni in ne uničevalni vlogi.

⁹ G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 133.

¹⁰ G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 144.

To, kar pri tem posebno izstopa, je zatrjevanje, da Bog nikdar *več ne* bo ravnal nasilno in da bo njegova milost in ljubezen *za vedno* z njegovim ljudstvom (prim. Iz 49,15;51,22). Do takšnega preobrata v gledanju je privedlo spoznanje, da so grešniki ne le pogani, temveč tudi njegovo ljudstvo, ki je zašlo na kriva pota (prim. Jer 10,23) in nosi v sebi grešno naravo (prim. Jer 13,23; 1 Mz 8,21; Iz 54,9). Seveda, resnici na ljubo, preroki še vedno ohranjajo vidik Božje uničevalne grožnje, vendar se ta ne nanaša več na ljudi, temveč na neosebna bitja, kamor spadajo maliki in pregrehe (prim. Ezk 5,13; Zah 13,2), krivice (Ezk 36,29), upornišstvo (Ezk 37,23), nezvestoba (Ezk 14,5) itd.

Povedano lahko strnemo v naslednjo ugotovitev: hebrejska biblija poleg predstavljanja Boga z dvojnimi (bipolarnimi) načinom reagiranja na človeška ravnanja, ki se kaže kot somernost (simetričnost) in posnemanje (mimetičnost), vztrajno, čeprav še ne v prevladujoči meri, gradi podobo Boga, ki za bodočnost nakazuje odmik od bipolarnosti. To doseže najprej tako, da Božjo nasilno in povračilno dejavnost podredi pozitivnim ciljem, kot so pravičnost, osvoboditev in odrešenje ter s tem, da Božjo podobo razlaga s pomočjo osebnih kategorij ljubezni in usmiljenja do slabotnega in grešnega človeštva. Ta proces se še stopnjuje z poudarjanjem odpuščanja.

7. Z Božjim odpuščanjem je nasilje preseženo

Ugotovili smo, da je predvsem pri prerokih navzoče preseganje simetričnega in mimetičnega načina Božjega odzivanja na dogajanje v svetu. Ob tem pa se odpira za prihodnost povsem drugačna logika Božjega odnosa do ljudi. Ta nova logika in z njo nova podoba Boga je *odpuščanje*, ki ga srečamo v posameznih Božjih dejanjih, kakor tudi v prošnjah molivcev.

Posamezniki se v svojem imenu ali v imenu ljudstva obračajo na Boga (Jahveja) in ga prosijo za odpuščanje (Ps 25,11; 79,9; 78,38; 32,1). Ko Bog velikodušno naklanja odpuščanje, ruši mehanizem simetričnega reagiranja na človeške zablode. Psalmi, posebno osemintrideseti, izražajo antitetičnost verskega prepričanja glede na teologijo Božjega povračila: »Ne ravna z nami po naših grehilih, ne vrača nam po naših krivdah« (38,10). Toda vera v Božje odpuščanja se druži s prav tako močnim prepričanjem v neizprosno Božjo pravičnost, enkrat odpušča, drugič kaznuje. Obstajajo mesta, kjer Bog dejansko ne odpušča ali ne odpušča več (prim. 1 Mz 15,6; 16,13). A kljub temu ostaja ugotovitev, da hebrejska Biblija ni vklenila Boga v okostenelo shemo nasprotnega ravnanja in železni princip povračila slabega s slabim.¹¹ Posebno pozitivno vlogo pri utemeljevanju takšne podobe Boga je imel prerok Ezekijel, ki –

¹¹ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 153; J. Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje. Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*, Ljubljana 1999, 698.

čepprav ohranja tudi bipolarnost Boga – poudarja, da Bog ne ravna z ljudstvom kot bi zaslužiło zaradi nezvestobe, temveč ostaja zvest sam sebi, svoboden in neodvisen od izzivalnega obnašanja ljudstva. Inicijativa ostaja tako popolnoma v njegovih rokah. Bog s tem razodeva, kdo je: tisti, ki po svojem oživljajočem duhu odpira grobove in obuja mrtve (prim. Ezk 37). Pogoj Božjega odpuščanja je človekovo spreobrnjenje, ki pa ima spet svojo iniciativo v Božjem duhu (milosti), ki spreminja kamnito srce v meseno.¹² Enega brez drugega ni.

Zdi se, da je prav Ezekijel napravil pomemben in morda odločilen korak v procesu preseganja bipolarne podobe Boga k vzpostavljanju podobe Boga z enim obrazom, ki je sposoben dati življenje, in ne smrti, Boga, svobodnega od mimetičnih mehanizmov in somernega nasilja, Boga, ki daje oživljajočega in ustvarjalnega duha, in ne sodnika, ki nadzira človeško dejavnost, da bi mu povrnil dobro z dobrim in slabo s slabim, in ki je zvest tudi do nezvestih.¹³

Čepprav preroki kažejo Boga kot nenasilnega, ki razodeva svojo ljubezen, milost in neomajno zvestobo, obuja mrtve (Ezk 37) in živih ne obsoja na smrt, najsi bodo krivi, nasilni, sovražni, zatiralški ali pravični, ter končnemu človeku odgovarja tako, da ga ne obsoja na večno smrt, temveč mu podarja duha ustvarjalnosti in novo središče odločanja, da bi se dvignil iz lastne nemoči k dobremu in ljubezni (prim. Ezk 36,26-28), pa ta novost ostaja v neskladju z religioznimi stereotipi in arhaizmom sakralnih simbolov. Ti stereotipi so navzoči celo pri Jezusu in protagonisti njegovega gibanja, kakor bomo videli v nadaljevanju. Vendar ta nedoslednost ni bila ovira za prevlado nove in alternativne Božje podobe.

8. Drugačni Bog Jezusa iz Nazareta

Čepprav je v evangelijih mogoče najti ostanke bipolarnosti podobe Boga sodnika, kakor se kaže v opisu končne, eshatološke sodbe (Mt 25,31-46), kjer kralj ene nagradi z večnim življenjem, druge pa z večnim trpljenjem, pa je prav Jezus s svojim oznanilom in delovanjem razodeval drugačnega Boga. Najprej je to Bog, ki ga simbolizira delovanje narave, kjer sonce sije vsem in dež nepristransko pada na vse. Tako Bog, nepristransko in brezpogojno dober in milosten do vseh, dobrih in hudobnih, pravičnih in krivičnih. Njegova zastonska dobrohotnost ne dela razlik med nedolžnimi in krivimi. To ni Bog, ki bi nagrajeval pravične in kaznoval krivične, temveč se dokončno odreka principu kazni in nagrade. Ne deluje v skladu s človeškim obnašanjem in držami. Njegovo sojenje se ne ravna po ljudeh glede na to, ali so dobri ali slabi, temveč deluje iz

¹² Prim. W. Zimmerli, *Rivelazione di Dio*, Jaca Book, Milano 1975,171-172.

¹³ Pirm. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 156.

sebe. Bog se ravna po načelu *zastonjskosti*, in ne po pravilu dolgovanosti.¹⁴ Ta podoba je razdelila in še deli duhove in delovanje.

Že v odnosu med Jezusom in farizeji sta se srečali dve nasprotni podobi Boga, dva nasproti si stoječa verska simbola, ki sta tudi pogojevala nasprotujočo dejavnost: farizejska, ki je vodila v ločevanje in razlikovanje, ter Jezusova, ki je vodila v sprejemanje in solidarnost. Bog, ki ga simbolizira Jezusovo oznanjevanje in delovanje, je Bog, ki je bolj na strani grešnikov in izgubljenih kot na strani pravičnih (prim. Lk 15). Je solidaren z ubogimi in majhnimi (prim. Mt 11,28; 20,28). Jezusov Bog, ki ga simbolizirata zgodbi o izgubljenem sinu in delavcih v vinogradu, se ne ravna po principu povračila iz zasluženja, temveč po milosti. V tem pogledu se Jezus razlikuje tudi od Janeza Krstnika, ki oznanja Boga eshatološkega sodnika po pravilu povračila. »Jezus pa, čeprav mu Božja sodba ni tuja, ima pred seboj podobo Boga, ki naklanja ljudem pravico in odrešenje zastonj«. ¹⁵

Božji zastonjski in brezmejni milostni naklonjenosti do vseh ljudi je komplementarna *Božja zahtevnost*, ki terjaja od ljudi spreobrnjenje, vero in odločitev. Milostni Bog terjaja od človeka, da sprejme zastonjski Božji dar odrešenja in z njim življenje ter da sam ravna po Božjem zgledu. Mimo tega obstaja le poguba in smrt. »To je nosilni steber Jezusove vere«. ¹⁶ Jezusovo oznanjevanje in delovanje razodeva in simbolizira absolutno prizanesljivega, usmiljenega, milostnega Boga, ki ima svojo dopolnitev v simbolu zahtevnega Boga, ki od človeka terjaja osebno odločitev. S tem je presežen stereotip Boga sodnika, ki nagrajuje in kaznuje, oprošča ali obsoja. Sodba v tem simbolu ni več dejavnost Boga, ampak človeka samega. Človek sam izreka in izvaja sodbo nad sabo, kolikor sprejema ali zavrača Božji dar, ki se mu podarja z Jezusom.

9. Podoba Boga, strogega sodnika ali resnost odločitve za Jezusovo pot

V Jezusovem oznanjevanju najdemo seveda tudi drugačno podobo Boga sodnika. Poleg milostnega Boga Očeta z enim samim obrazom, ki je do vseh ljudi enak, srečamo tudi podobo Boga strogega sodnika, ki dobro plačuje in hudo kaznuje. Ta stereotipna shema, ki jo srečamo v nekaterih zgodbah (npr. o nasilnih vinogradnikih Mt 21,33-45; o talentih Mt 25,14-30) in izjavah, predvsem pa v sodbi ob koncu časov (Mt 25,31-46), je vgrajena v resnost in radikalnost Jezusove zahteve po spreobrnjenju in odločitvi stopiti na pot, ki jo zahteva v zavesti o odločilnem

¹⁴ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 169.

¹⁵ G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 194.

¹⁶ G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 220.

pomenu svoje osebe za sedanjo in večno usodo človeka, za izbiro med življenjem in smrtjo (prim. Mt 7, 13-14). Tako se vzpostavlja popolna korelacija med zgodovinskim in eshatološkim: utelešen odnos z Jezusom v zgodovini določa končno usodo v večnosti. Ostre grožnje s pekleno dolino (gehena) (Mr 9,43; Mt 5,30), z ognjem, ki ne ugasne (prim. Mt 18,8; 5,29-30; 7,14; 25,41-46), s črvom, ki ne umrje (prim. Mr 9,48), s škripanjem z zobmi in s temo (prim. Mt 8,12; 13,30; 22,13; 24,51; 25,30; Lk 13,28), s prepadom med enim in drugimi (prim. Lk 16,26) kažejo, da je podoba Boga, strogega sodnika, navzoča tudi v Jezusovem verovanju.¹⁷

Pripoved o končni sodbi prikazuje poleg dvopolarnosti Božjega sodnika tudi Jezusa Kristusa v popolnoma drugačni luči v primerjavi z njegovo zgodovinsko podobo. »Tu je Kristus integriran v shemo neizprosne in strašne sodnika.«¹⁸ On je tisti, ki razsodi in obsodi, on izvršuje Božjo sodbo. »Nasilni Božji obraz se tako nadaljuje v nasilnem obrazu oznanjevalca Božjega kraljestva.«¹⁹ Tako imamo poleg milostnega Boga in Boga strogega sodnika paralelno podobo prizanesljivega, neobsojajočega in do vseh dobrega zemeljskega Jezusa ter neizprosne in strogega Jezusa Kristusa, eshatološkega sodnika. S tega zornega kota velja trditev Jeremiasa, da »milost in sodba sestavljata enoto«. Milost in sodba sta torej dva obraza iste medalje.²⁰

Očitno je, da je med tema dvema verskima simboloma Boga nasprotje in neskladnost, kakor je nasprotje med nasiljem in nenasiljem. To neskladnost je mogoče razložiti, če upoštevamo «obremenilen vpliv kulturnega okolja in očitno notranjo kontradikcijo».²¹ Bog, kakor ga simbolizira naravno dogajanje, je nesimetričen, ljubi vse enako in se ne uje ma z Bogom sodnikom, ki ravna do ljudi simetrično, ko ene rešuje in druge pogublja, je do enih usmiljen in do drugih brez milosti. Simbol strogega sodnika skriva vse lastnosti nasilja in lahko tudi vodi v nasilje. Simbol milostljivega, nenasilnega Boga deluje na človeka tako, da ga vabi k odločitvi zanj, za dobro, za življenje in mu pušča svobodo, da se odloči proti njemu, za slabo, za smrt, za nasilje.

Ugovor, češ da gre enkrat za Božje delovanje v ustvarjenem svetu, v zgodovini in drugič za eshatološko dejavnost, ne reši neskladja, saj ravno Bog, katerega eshatološko dejavnost utelesi Jezus Kristus v zgodovini, ravna asimetrično, ko brezpogojno odpušča in ljubi ter izgubljenega ne izključi, temveč sprejme kot sina (prim. Lk 15,11-32) in kot gospodar nagrajuje vse enako, ne glede na zasluge (prim. Mt 20,1-16). Polnost Božjega kraljestva še pričakujemo (prim. Mt 6,9), pa Božji obraz ob

¹⁷ G. Barbaglio, *Dio violento?*..., 212.

¹⁸ G. Barbaglio, *Dio violento?*..., 215.

¹⁹ G. Barbaglio, *Dio violento?*..., 220.

²⁰ J. Jeremias, *Teologia del Nuovo Testamento*, I, Paideia, Brescia 1974, 145.

²¹ G. Barbaglio, *Dio violento?*..., 221.

koncu ne bo drugačen od tega, ki ga je razodel Jezus iz Nazareta, saj je on dokončno razodetje Boga. Poslednji dan se Bog ne bo razodel z dvema obrazoma, s tistim, ki nagrajuje z življenjem in onim, ki kaznuje s smrtjo. Zavračanje Jezusovega verovanja v končno sodbo z dvojnimi izidom ne pomeni odstopanja od bistvene značilnosti njegove religije. *Človek si sam ustvarja usodo smrti*, če zavrača milost in odrešenje. S tem razlikovanjem se izognemo zdrsu v kontradikcijo. Rešimo se mehanizmov projiciranja človeške duševnosti, ki je zmožna ustvarjalne ljubezni in uničujočega nasilja, na Boga; pa tudi etično-socialne potrebe po nekem, ki zagotavlja največje dobro, po Božjem sodniku, ki nepristransko plačuje dobrega in slabega glede na ravnanje, ne izvotlimo.²²

10. Nepristranskost Boga sodnika pri Pavlu

Božjo sodno dejavnost srečamo tudi pri Pavlu, in sicer predvsem v pojmu *nepristranskost*, ki velja za odrešenje in sodbo.

Bog je po Pavlu absolutno nepristranski, kar se razodeva na osnovi vere v Jezusa Kristusa (prim. Gal 3,29; 2 Kor 5,17) in v absolutni nujnosti daru Kristusovega odrešenja, ki ga Boga naklanja čisto vsem ne glede na osebne, verske, moralne, nacionalne in druge razlike. Odrešenja so potrebni Judje in pogani (prim. Rim 3,21-23), ker so vsi pod težo greha in smrti (prim. Rim 3,9-10) in zato nihče nima nad njim monopola (Rim 1,16-17). Bog je torej Bog vseh in ne le nekaterih. Ne drži z enimi proti drugim, naj bodo monoteisti ali ne. Obraz Kristusovega Boga je eden za vse in hoče, da bi se po milosti vsi rešili (prim. 1 Tim 2,4).

Poleg Božje nepristranskosti v naklanjanju odrešenja vsem ljudem poudarja Pavel še vidik nepristranskega sojenja poslednjega sodnika, ki ne gleda na položaj in vsakemu - Judu in Grku - vrača po njegovih delih (prim. Rim 4,10; 2 Kor 5,10; 1 Kor 3,11-15; Ef 6,8) in v svoji jezi obsoja vsakega, ki dela zlo. Tudi tu nima nihče privilegijev (prim. Rim 2,5-12). Tako orisana sodniška dejavnost Boga je po Pavlu res popolnoma nepristranska. Toda s prestopom iz zgodovinske na eshatološko raven se je podoba Boga radikalno spremenila. V zgodovini ravna Bog in se obrača na grešne ljudi v zastonjski ljubezni in ne pogojuje svoje odrešenske iniciative. Na koncu ravna simetrično, glede na storjeno; ene nagradi, druge kaznuje. Tudi Pavel je odvisen od tradicionalnega verovanja o Bogu sodniku, ki pravično in nepristransko sodi.

Vendar je princip nepristranskosti uporabljen za Božji odrešenski odnos do ljudi in kot pravilo za pravično končno Božjo sodbo kljub videzu skladnosti postavljen v kontradikcijo, ki je Pavel ni opazil ali se s tem ni ukvarjal. To, kar princip nepristranskosti v prvem premeru vzpostav-

²² Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 222.

lja, v drugem spodbija. Če v prvem primeru vse poveže na osnovi grešnosti, potem v drugem nekatere izvzame in nato uporabi juridični stereotip pravičnosti (nagrada za dobro, kazen za slabo). Ujetost v kulturno okolje Pavlu ni omogočilo, da bi kritično pretehtal verske stereotipe v luči novosti krščanskega dogodka, ki ga je zajel z izredno bistroumnostjo.²³ Bil je blizu preseganja Boga dveh obrazov (bifrontizma), ko je s pojmom nepristranskosti do Judov in Grkov označil Božjo milostno iniciativo v Jezusu Kristusu in ko je Božjo pravičnost, razodeto po evangeliju, imenoval odrešenjsko dejavnost. Zastavil je premise za to, da bi odstranil splošni koncept »pravične Božje sodbe«, a tega koraka ni naredil, ni bil dosleden. Ostal je sicer realen v domnevi, da človek lahko zapade »dokončni smrti« kljub naporu Božjega odrešenika. Ni se pa uspel rešiti »Boga totalitete«, ki v sebi združuje tudi nasprotja. Tako mu pripisuje pogubljenje in prideva iniciativo milosti brez upoštevanja možnosti, da človek lahko sam zlorabi svobodo ali se sam uniči.²⁴ S tem, ko Pavel ohranja pojem Boga pravičnega in nepristranskega sodnika, nehote ohranja podobo nasilnega Boga.

11. Bog sodnik ali Bog ljubezen pri Janezu

Odnos med Bogom in ljudmi, zaobjet v pojem Božje zastonske ljubezni in neomajne zvestobe, ki so ga nakazovali preroki, ga živel Jezus, je v polni meri razvil Janez, ki je vso Božjo odrešenjsko dejavnost in Boga samega imenoval ljubezen (prim. 1 Jn 4,16.18).

Janez, ki se opira na ljubezen, zagovarja prepričanje, da ima Bog samo en obraz. Poslal je sina, da bi svet, ki tiči v temi in sovraži luč, zveličal in ne obsodil (prim. Jn 1,5; 5,9-10; 3,16.17). Poslanstvo sina je za Očeta iskanje življenja in ne pogube, rešitve in ne obsodbe (prim. Jn 3,16-17). Kdor veruje v Jezusa in v Boga in se zanj odloči, je odrešen. Kdor pa ne veruje se obsodi, ker zavrne vero in vstop v dinamizem ljubezni, ki je v Jezusovi podarjenosti in poslanstvu.²⁵ Ne verovati, je obsodba. »Kdor vanj veruje, se mu ne sodi; kdor pa ne veruje, je že sojen, ker ne veruje v ime edinorojenega Božjega Sina« (Jn 3,18-19). Janez torej dejanje obsodbe pripiše človeku in ne Bogu. Samoobsodba se dogaja že sedaj. Janez postavi eshatološko sodbo v sedanji trenutek. Izvršitelj sodbe ni ne Kristus in ne Bog, ki ga Jezus uteleša, temveč človek sam. V tem pogledu Janez odstopa od sodbe kot simetrično povračilo. Do sem se zdi vse koherentno. Janez reši Boga simetričnega pov-

²³ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 296.

²⁴ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 271.

²⁵ Prim. J. Blank, *Krisis: Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg i.B. 1964.

račila in dejavnosti obsojanja tistih, ki zavračajo odrešensko iniciativo.²⁶ Tradicionalno razločevanje oseb pripisano Bogu sodniku Janez postavi v povezavo z odnosom človeka do dogodka Božjega edinorojenega Sina, poslanega v svet. »Za sodbo sem prišel na ta svet, da bi videli tisti, ki ne vidijo, in oslepel tisti, ki vidijo« (Jn 9,39). Ob njem vsak sam stopi v sodbo, če ga zavrne.

Tudi Kristus odklanja sodniško funkcijo, predvsem obsojanja: »Če kdo sliši moje besede in se po njih ne ravna, ga ne sodim jaz, ker nisem prišel, da bi svet sodil, ampak da bi ga rešil. Kdor mene zaničuje in ne sprejema mojih besed, ima nad seboj sodnika; beseda, ki sem jo govoril, ta ga bo sodila poslednji dan« (Jn 12,46-48). Kristus torej ne sodi ne v »zgodovinskem-utelešenem bivanju« in ne »poslednji dan«. Sodi njegova beseda, če je zavrtna. Kristusovo razodetje kliče človeka k odločitvi, če ga zavrne, se sam obsodi.

Janez pozna tudi Božjo sodbo kaznovanja, ki pa ne doleti ljudi, kakor v hebrejski Bibliji, temveč »vladarja tega sveta« (Jn 16,11) in dan sodbe brezbožnega sveta sovпада z Jezusovim križanjem. »Zdaj je sodba nad tem svetom, zdaj bo vladar tega sveta izgnan ven« (Jn 12,31). Božja kaznovalna dejavnost se tu ponovi, a izničenje in poguba zadene zlo v njegovem jedru, ki ga pooseblja »vladar sveta« oziroma dinamizem nevere in zavračanje, ki vlada svetu, in ne ljudi.²⁷ V tem je Janezova novost. Božje nasilno delovanje je tu usmerjeno na nekaj in ne na nekoga. Ostaja pa še vedno nasilno. Janezova teologija velja do sem za prenovitveno.

Pri Janezu najdemo tudi idejo o Bogu končnem sodniku in prenovitelju, ko trdi, da je Oče dal Kristusu oblast povračilne sobe in funkcijo obujanja mrtvih (prim. Jn 5,27-29). Kako je ta zašla v njegov evangelij, ni enotne razlage.²⁸ Gotovo je, da je Janez, za katerega se eshatološka sodba kot samoodločitev človeka dogaja sedaj (nyn), odvzel Bogu in Kristusu sodniško dejavnost povračilnega sojenja, sicer bi bila odgovorna za uničenje tistih, ki ne verujejo, torej nasilna. To pa je nesprejemljivo, če je res in je res, da je njuno delovanje v zgodovini izključno izraz odrešenske ljubezni (Jn 3,15; 17,23). V nasprotnem primeru bi bilo Božje bitje samo v sebi kontradiktorno. Za to, kako se je v Janezovemu evangeliju znašla ideja o sinu človekovem, ki mu Bog daje vlogo končnega sodnika, ki nagrajuje in kaznuje, je morda najbolj verjetna razlaga G. Barbaglia, ki pravi, da se je evangelist Janez od vseh, ki so poskušali preseči podobo Boga z dvema obrazoma, najbolj približal temu cilju. A

²⁶ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 279.

²⁷ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 280.

²⁸ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento? I*, 281-283; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1965, 209-211; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1964.

kakor vsi tudi on ni ostal brez neskladja in kontradikcij, ko je slikal novo alternativno podobo Boga, ki vsem daje samo življenje in odrešenje brez kančka nasilja.²⁹

12. Bog med usmiljenjem in nasiljem v Koranu

Pojem sodniške dejavnosti Boga v Koranu ne pozna zgodovine, kakor ga ima hebrejska in krščanska biblija. Izraz sojenje v Koranu skoraj ni prisoten. Vendar se posredno javlja v njem tudi to, kar označujemo kot Božje sojenje. Razlogov za odsotnost je lahko več. Eden je gotovo ta, da je Bog v islamu po Koranu absolutno transcendenten in ne posega v človeško zgodovino, razen posredno, po razodetju, danem poslancu.³⁰ Zgodovina človeštva in sveta ni kreacija dialoga med človekovo svobodo in Bogom (Alahom), temveč prej produkt neke v naprej določene usode, ki je zapisana v »Knjigi« in jo človek izpolni z vdanostjo (vero) Bogu (prim. sura 69, 26-25; 8,9.18-20) in v pokorščini poslancu. Drugi razlog je ta, da je Bog nepredvidljiv, samovoljen, usoden, ker dela, kar hoče in kakor mu je všeč (prim. sura 24.21; 36,66-67; 22,18).

Kljub temu je o Bogu rečeno, da »ne stori najmanjše krivice, dobro pomnoži in podari silno nagrado« (sura 4,40), a hkrati kaznuje dvojno in vrača ljudem s silnimi mukami (prim. sura 9,101). Bog je po Koranu Usmiljeni (sura 36,14) in milostljiv (sura 2,163) in odpušča tistemu, ki veruje in se spreobrne; je vsevedni (sura 2,256), ki vse ve in sliši (sura 10,65) in »mu ni nič skrito« (sura 3,4;5,95). Zato dobre nagrajuje, zlobni, kar pomeni v prvi vrsti neverni, pa so kaznovani (prim. sura 4,40; 22,18). Nagrado je treba razumeti predvsem v zemeljskem smislu kot čutno uživanje, kazen pa kot zemeljske nesreče.

Ta dvojnost Božjega ravnanja velja tako za čas človekovega zgodovinskega bivanja, kakor za eshatološko (rajsko) stanje po vstajenju. V zemeljskem življenju Bog pošilja ljudem stisko in kazen, če hoče (prim. sura 36,24.66-67) in uničuje rodove (prim. sura 36,32). Po poslednji sodbi bodo dobri nagrajani z večnim bivanjem v »rajskih vrtovih« (sura 57,12), hudobni, neverni pa kaznovani z mukami v peklju za to, kar so zagrešili (prim. sura 19,71-72; 36,54). Ta različna usoda se zgodi po sklepu in odločitvi, to je razsodbi Boga (sura 19,72).

Vendar se zdi, da je govorico Korana mogoče interpretirati tako, da nagrado dosodi Bog sam osebno, medtem ko se kazen zgodi, ker je tako »odločeno in sklenjeno« (sura 19,72). Kdo ali kaj ima pri tej določitvi in sklepu odločilno vlogo, je težko reči. Zdi se, da so trije dejavniki: Bog, ki

²⁹ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 284.

³⁰ Prim. J. Gnilka, *Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt*, Herder, Freiburg 1994, 79.

je stvarnik vsega in usode, satan (prim. sura 36,60-63), kateremu so kaznovani sledili, in kaznovani sami.³¹ Glede na absolutnost Boga, lahko z gotovostjo trdimo, da je najpomembnejši dejavnik Bog, ki dela, kar hoče, in nato človek, ki mora biti Bogu popolnoma vdan.

Bog se človeku kaže že v tem življenju z dvema obrazoma, kot milostljiv, usmiljen in odpuščajoč, pa tudi kot tisti, ki kaznuje, če hoče. »Mnogim se kazen uresniči« (sura 4,40). Čeprav je poudarek na prvem, je drugi obraz tisti, ki zbuja v človeku strah in negotovost.

Če glede poslednje sodbe najprej upoštevamo odločilno vlogo človekovih del, bi se zdelo, da se je Koran približal mnenju, da ima Bog samo usmiljen in milostljiv obraz in si človek sam izbere (pridela) obsodbo. Toda, če upoštevamo dejstvo, da se po Koranu Bog sam v konkretni zgodovini ni izkazal z ničemer kot usmiljeni in prizanesljivi - razen z izjavami, enako se izkazuje s spodbudami k boju (nasilju) zoper (drugače verne) nevernike, in z zagotovilom usodne danosti, da po vstajenju nekatere čaka strašna kazen, - je jasno, da je Bog, kakor ga razume Koran, na koncu z dvema obrazoma: z usmiljenim in kaznovalnim, milostnim in nasilnim.

Če ob tem upoštevamo še to, da je Koran, s tem ko je vso oblast (tudi kaznovanja) prenesel na transcendentnega Boga, dal nekaterim ljudem v roke možnost, da se razglasijo za avtentične interprete in izvajalce Božje oblasti na zemlji, je razloženo, zakaj se v vseh islamskih državah izvaja nasilje s smrtno in drugimi oblikami kazni nad ljudmi.³² To dejstvo je toliko bolj pomembno, ker se to dela v imenu Boga, z utemeljitvijo, da Bog tako hoče.

Kontradiktornosti podobe Boga sodnika v Koranu ni iskati le v stereotipu povračilne pravičnosti in v napetosti verskega izkustva med *tremendum* in *fascinosum*, temveč v monolitni absolutnosti monoteizma, ki ni sposoben razumeti Boga skozi prizmo ljubezni in ne premostiti razdalje med Bogom in človekom s pojmom osebne poklicanosti in dialoga. Po Koranu človek ni Božja podoba³³ - čeprav je veliko mest v Koranu, ki imajo v ozadju biblične tekste -, zato princip mimetičnosti v interpretaciji Boga ne igra tako pomembne vloge kot v Bibliji, pač pa bolj simbol arabskega despotizma, katerega odslikava je Bog.

³¹ V suri 57,14 je rečeno pogubljenim: »Pač, ampak ste se sami odvrnili, ko ste čakali in sumničili in se pustili zavajati vašim željam, dokler ni prišlo Božje povelje in vas je od Boga zavedel Varljivec«.

³² Prim. G. Baudier, *Die Befreiung von einem Gott der Gewalt. Erlösung in der Religionsgeschichte von Judentum, Christentum und Islam*, Patmos, Düsseldorf 1999, 311.

³³ Prim. J. Gnllka, n. d., 82.

13. Zaključek

Med splošne ugotovitve sodi dejstvo, da vsi temeljni dokumenti treh monoteističnih verstev poznajo interpretacijo Boga skozi sodniško dejavnost. Ta predstava se je v judovski in krščanski literarni tradiciji razvijala in na svoji poti doživljala bistvene spremembe. V Koranu je razvoj manj ali komaj prisoten. Vse kaže, da je ta razvoj potekal od pretežno nasilne do nenasilne podobe Boga.

Med starozaveznim in novozaveznim pojmom Boga sodnika je globoka kontinuiteta. Ta zadeva najprej sam pojem Božje sodne dejavnosti kakor tudi njen način. Bog, ki sodi v prid pravičnemu in malemu, zatiranemu in izkoriščanemu proti krivičnemu, je povsod isti. Božja sodna dejavnost v zgodovini in na koncu zgodovine je navzoča v spisih obeh zavez. Ravno tako sta oba vidika sojenja prisotna v Koranu. Stereotip Božje pravičnosti, ki dobro plačuje in hudo kaznuje, je prav tako navzoč v vseh treh verskih sistemih. Enako je v vseh treh navzoča interpretacija usmiljenega, prizanegliivega in odpuščajočega Boga. Obstajajo pa pomembne razlike. V hebrejski Bibliji prevladuje v interpretaciji Božje sodne dejavnosti v zgodovini strogost in z njo nasilnost, čeprav je podoba nenasilnega Boga predvsem v poznejšem izročilu odločno prisotna, a v celoti gledano ne pretehta, posebno pa ne odpravlja prve. Nenasilna podoba Boga je bolj vizija in obljuba izbranih kakor univerzalna vsebina vere. Je pa v zvezi s kaznovalno (nasilno) dejavnostjo Boga docela izpostavljena absolutna pravičnost Božjega kaznovanja (nasilja). Nasprotno pa v krščanski Bibliji prevladuje absolutna nenasilnost Božjega delovanja v zgodovini in je Božja nasilnost, kolikor je prisotna, bolj pedagoški motiv za poudarjanje resnosti zahteve po spreobrnjenju in klika k odločitvi za vero in ravnanje po Božjem nenasilnem vzoru. Glede nasilnosti Boga se zdi, da Koran bolj nadaljuje hebrejsko kakor krščansko izročilo.

Glede prikaza Boga kot eshatološkega sodnika, se vse monoteistične tradicije ujemajo v predstavi, da bo poslednja sodba imela dva nasprotna izida: dokončno nagrado in dokončno kazen. Bog dobi podobo skrajno nasilnega in uničujočega sodnika za krivične in usmiljenega sodnika za pravične. Vendar v krščanstvu vsaj v Janezovi teologiji obstaja možnost samo nenasilne interpretacije Boga končnega sodnika, kar zadeva človeka. Janez govori o obsodbi zla, in ne ljudi, o uničenju hudobije in zveličanju ljudi. Prav tako govori o možnosti, da se človek sam dokončno obsodi.

Iz povedanega je mogoče zaključiti, da se v monoteističnih verstvih soočamo z različnimi podobami (istega) Boga, tudi kar zadeva nasilje. Zato je tudi vpliv teh podob na človeško nasilje različen. Ne da bi mogli vprašanje podrobno obdelati, končujemo z domnevo, da interpretacija Boga kot nasilnega (kaznovalnega) sodnika lahko vodi ljudi v nasilje vsaj na dva načina: 1. tako, da vzbuja v njih strah in ogroženost, ki rodi nasil-

je; 2. tako, da jim je nasilnost vzor za posnemanje. Prvo se dogaja bolj na nezavedni, drugo na zavedni ravni.

Povzetek: Avguštin Lah, Podobe Boga sodnika med nasiljem in nenasiljem

V okviru globalnega vprašanja o razmerju med nasiljem in vero se razprava omejuje na podobo Boga sodnika z vidika nasilja v treh monoteističnih verstvih. Sistematični prikaz pokaže, da je interpretacija Boga sodnika v hebrejski Bibliji potekala od prevladujoče nasilne (kaznovalne) dejavnosti, ki se v obrambo pravice ravna po pravilu povračila in principu simetričnosti v posnemanju človeškega obnašanja, do poudarjanja nenasilnega ravnanja s prizanašanjem, potrpljenjem in odpuščanjem, ter prenosom sodbe na konec zgodovine. Krščanska Biblija razodeva podobo radikalno nenasilnega Boga v zgodovini in ponuja možnost za takšno interpretacijo ob koncu zgodovine, ne da bi se povsem znebila nasilnih stereotipov iz preteklosti. Tudi v Koranu je Bog prikazan z nasilnim in usmiljenim obrazom, ki omogoča, da ljudje v določenih razmerah izvajajo nasilje v njegovem imenu.

Ključne besede: monoteizem, nasilje, Bog sodnik, nasilna podoba Bog, Bog z enim obrazom

Summary: Avguštin Lah, Judge-Images of God between Violence and Non-Violence

Within the global question about the relation between violence and religion, the treatise has been limited to dealing with the judge-image of God from the point of view of violence in the three monotheistic religions. A systematic representation shows that the interpretation of God as judge in the Hebrew Bible proceeded from a predominantly violent (punitive) action, which imitates human behaviour and defends justice according to the rule of retaliation and the principle of symmetry, to an emphasis on non-violent action comprising mercy, patience and forgiveness and to a transfer of the judgement to the end of history. The Christian Bible reveals the image of a radically non-violent God in history and offers a possibility of such interpretation for the end of history, without, however, completely freeing itself from previous violent stereotypes. In the Koran God is also pictured with a violent face and a merciful one, which enables people to perform violence in His name in certain circumstances.

Key words: monotheism, violence, God as judge, violent image of God, God with one face

Mirjana Filipič

Božje dejanje glede na dogajanje v ozadju (Lk 24,13-35)

V izbranem odlomku Pot v Emavs (Lk 24,13-35) izpostavimo večplastnost dogajanja, ki razkriva določene zakonitosti vstopanja vstalega Kristusa v človekov svet doživljanja; še več, zakonitosti njegove stalne prisotnosti, najprej skrite, nato pa očitne, razodete na človeku doumljiv način. Izhajamo iz večkrat izpostavljenega dejstva, da se nekaj božjega zgodi medtem, ko se nekaj že dogaja v ozadju. Odnos med že trajajočim dogajanjem in tem, kar se novega zgodi, izraža pisec ob uporabi *kai egéneto en tō* strukture, tipične za semitski način izražanja. Zanima nas torej, kako pisec predstavlja vstopanje vstajenjske skrivnosti v človekovo dogajanje, kje ima mesto razodetje vstalega Kristusa. Pri tem upoštevamo literaturo zadnjega obdobja na temo tega odlomka.¹

1. Metoda

K besedilu najprej pristopimo z literarnega vidika in predstavimo strukturo na podlagi formule, ki deli pripoved na dve zelo povezani dejanji. Nato na podlagi semantične analize glagolov iste pomenske skupine predstavimo razvoj tem v ozadju in ravni medsebojnih odnosov, ki kažejo na preobrazbo v dogajanju. Na koncu pa v razumevanju vrhunca pripovedi izpostavimo zorni kot bralca.

¹ Nekaj monografij in člankov o izbranem odlomku: B. P. Robinson, *The Place of the Emmaus Story in Luke-Acts*, v: *NTS* 30 (1984), 481-502.; J. Plevnik, *The Eyewitnesses of the Risen Jesus in Luke 24*, v: *CBQ* 49/1 (1987), 90-103; A. Delzant, *Les disciples d'Emmaüs (Luc 24,13-35)*, v: *RSR* 73/2 (1985), 177-185; B. J. Köt, *Five Studies on Interpretation of Scripture in Luke-Acts. Some Traces of Semantic Field of Interpretation in Luke 24,13-35*, *SNT Auxilia* 14, Leuven University Press, Leuven 1989; F. Manns, *Luc 24,32 et son contexte juif*, v: *Anton* 60/2-3 (1985), 225-232; J. N. Aletti, *Luc 24,13-33. Signes, accomplissement et temps*, v: *RSR* 75/2 (1987), 305-320; A. A. Just, *The Ongoing Feast: Table Fellowship and Eschatology at Emmaus*, Colledgeville Liturgical Press, 1993; R. Meynet, *Comment établir un chiasme. A propos des p̄clerins d'Emmaüs*, v: *NRT* 100 (1978), 233-249; J. Wanke, *Die Emmauserzählung*, Lipsia 1974; R. J. Dillon, *From Eye-Witnesses to ministers of the World*, *AB* 82, PIB, Rome 1978; B. Maggioni, *I due discepoli di Emmaus (Lc 24,13-35)*, v: *Initium Sapientiae* (ur. R. Fabris), *Riv Bib Sup* 36 (2000), 263-270.

2. Struktura na podlagi dvojne *kai egéneto en tō zveze*

V določitvi strukture odlomka² vzemimo za osnovo *kai egéneto en tō zvezo*,³ ki nastopa v v. 15 in 30 ter dvakrat uvaja dejanje glede na neko dogajanje v ozadju. Najprej z v. 15 uvaja kristofanijo kot skrivnostno pridružitvev vstalega Jezusa učencema na poti (*autòs Ièsoùs engísis sineporeúeto autois*), medtem ko že nekaj časa razpravljata o Njem,⁴ nato pa jo privede do vrhunca in tudi zaključka, ko se Jezus razodene v razlomljenem kruhu, medtem ko z učencema sedi za mizo. Osnovno dogajanje v ozadju je medsebojno pogovarjanje o Jezusu, s katerim pisec začenja in tudi končuje prizor. Drugo dogajanje v ozadju pa je vezano na gostoljubje, na željo učencev, naj Jezus ostane z njima in Jezusov sprejem vabila.

A. Dogajanje v ozadju: pot, medsebojno pogovarjanje učencev o Jezusu (v. 13-14)

1. Božje dejanje: Jezusova pridružitvev, skrita prisotnost v poslušanju razlag učencev in razlaganju (v. 15-27)

Medtem ko sta se pogovarjala (*kai egéneto en tō homileîn autois*)

se jima je približal sam Jezus (*autòs Ièsoùs engísis*) in hodil z njima. (v. 15)

Njune oči pa so bile zastrte, da ga nista spoznala. (v. 16)

pogovor: razlaga učencev (v. 19-24)

predstavitev Jezusovega razlaganja (v. 25-27)

B. Dogajanje v ozadju: cilj poti, gostoljubje učencev, sprejem Jezusa, sedenje za mizo (v. 28-29)

2. Božje dejanje: Jezusovo razodetje v lomljenju kruha (v. 30-31)

Medtem ko je sedel z njima za mizo (*kai egéneto en tō kataklithēnai autūn*) je vzel kruh⁵ (v. 30)

Tedaj so se jima odprle oči in sta ga spoznala (v. 31)

On pa je izginil (*autòs áfantos egéneto*) izpred njiju. (v. 31)

A'. Dogajanje v ozadju: vrnitev s poti, medsebojno pogovarjanje o prvem in drugem dejanju (v. 32-35)

² Obstajajo različne zgradbe odlomka: dvodelna (C. Perrot); koncentrična (X. L. Defour, G. Rossé); dramatska (J. Dupont, J. N. Aletti). Prim. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, Città Nuova, Roma 2001; J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke*, II, AB 28, Doubleday, New York 1983; D. J. Harrington, *The Gospel of Luke*, S P 3, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1991; R. C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts*, I, Fortress, Philadelphia 1991.

³ V Lk je uporaba te zveze zelo pogosta. V vseh primerih ima dogajanje, ki pomeni ozadje, v katerem se nekaj zgodi, poseben pomen za razlago uvedenega dogodka in ni zgolj naključno. Na podlagi te strukture Lk uvaja npr. videnja angelov v Lk 2,8 in 24,4. Prim. R. J. Dillon, *From Eye-Witnesses to ministers of the World*, 89.

⁴ Kristofanija ima zato edinstven značaj in je po mnenju nekaterih, ki poudarjajo helenističen vpliv na Lk, predstavljena po vzoru prikazovanja grških bogov, npr. Romulusa (Ovid, *Fausti* 2,489). Gl. N. Clayton Croy, *Hellenistic Philosophies and the Preaching of the Resurrection (Acts 17:18,32)*, v: *NT 39/1* (1997), 21-39.

Pisec izpostavlja dogajanje v ozadju z omembo kraja in časa dogajanja, ki je simbolične narave. Medsebojna razdelitev razmišljanja o Jezusu je postavljena na pot, ki vodi iz Jeruzalema v Emavs. Na cilju poti pa je poudarjena vzpostavitev novega načina »biti skupaj« za mizo, ko se odnos izrazi preko dejanja, ne več besede, in privede do razodetja vstalega Jezusa.

Odnos med obema dejanjema, ki pomenita božji poseg, je zelo tesen: drugo dejanje dopolnjuje prvo ter mu daje smisel. Jezus se v določenem trenutku približa na poti in na skrit način spremlja učenca zato, da se jima lahko v izbranem trenutku, ko razlomi z njima kruh, razodene. O medsebojni povezanosti teh dveh dejanj nam govori vzporednost vrstic 15b.16 in 31. Ko se Jezus približa, je notranje stanje učencev označeno z zastrtostjo oči (*ekratoûnto*), ki pomeni neprepoznanje (*mē epignōnai autón*) in ta se razreši šele po drugem dejanju, ko se jima oči odprejo (*diēnoithēsan*) in učenca spoznata (*epēgnōsan*) Jezusa.⁵

Tema medsebojnega pogovarjanja v odsotnosti Jezusa uokvirja pripoved (v. 13-14 in 32-35). Še posebej v. 35, ki izraža vsebino pogovora na koncu dogajanja in s tem tudi očitno preobrazbo glede na začetek, potrjuje dvojnost božjega vstopanja v človekov svet, dvojnost božjega dejanja. V prvem dejanju so mišljeni dogodki na poti (*tā en tē hodō*)⁶, v drugem pa spoznanje Jezusa po lomljenju kruha (*hē klásis toû ártou*), kakor na samem koncu razlagata (*eksēgoûnto*)⁷ učenca enajsterim ob vrnitvi v Jeruzalem, ko se jima že odprejo oči.

3. Osnovno dogajanje v ozadju: pogovarjanje o Jezusu

Zelo poudarjeno življenjsko okolje te kristofanije je medsebojno pogovarjanje o Jezusu, ki je dejavnost vseh omenjenih oseb. Pisec s tem daje vtis povezanosti, nastajanja skupnosti, ki išče svojo identiteto v razumevanju dogodkov o Jezusu, saj je edini predmet pogovora. Pogovarjanje opisuje na ustvarjalen način ob uporabi sedmih različnih gla-

⁵ Glagol *epēgnōsan* nastopa še v Lk 1,4,22; Mr 6,33; Mt 17,12 in pomeni globlje prepoznanje (prim. 1 Kor 13,12).

⁶ Izraz *en tē hodō* priklicuje za Lk zelo pomenljivo temo poti, ki v Apd pomeni celoten način krščanskega življenja (prim. 19,9,23). Pot iz Jeruzalema v Emavs, kjer sta se učenca srečala z Jezusom, pomeni v simboličnem smislu pot skozi Pisma ob Njegovih razlagah, da bi se odprlo srce in nato oči za prepoznanje Njegove prisotnosti. Gl. J. N. Aletti, *L'arte di raccontare Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1991, 162.

⁷ Glagol *eksēgēomai*, 'poročati, pripovedovati, razložiti, razodeti' uporablja Lk še v Apd 10,8; 15,12,14; 21,19 in sicer v podobnem smislu kot glagol *diēgēomai*, 'pripovedovati' v 1,1; 8,39; 9,10 in Apd 12,17.

golov istega pomenskega polja: *homiléō*, *sūdzētēō*, *antibállō*, *légō*, *laléō*, *diermēneúō*, *eksēgéomai*, kar tej temi daje posebno intenzivnost.⁸

učenca: Pogovarjala (*homíloun pròs allēlous*) sta se o vsem tem, kar se je zgodilo (v. 14).

učenca: In medtem ko sta se pogovarjala (*en tō homileîn*) in razpravljala (*sūzēteîn*), ... (v. 15)

učenca: »O kakšnih rečeh (*hoi lógoi*) se pogovarjata (*antibállete pròs allēlous*) med potjo?« (v. 17)

žene: in pripovedovale (*légousai*), da so imele celó videnje angelov,

angeli: ki so dejali (*légousin*), da živi (v. 23).

žene: kakor so pripovedovale (*eîpon*) žene, (v. 24)

preroki: za verovanje vsega, kar so povedali (*elálēsan*) preroki! (v. 25)

Jezus: ter jima razlagal (*diermēneusen*), kar je napisano o njem v vseh Pismih (v. 27).

učenca: In rekla sta drug drugemu (*eîpan pròs allēlous*): »Ali ni najino srce gorelo v nama ...

Jezus: ko nama je po poti govoril (*elálei*) in odpiral (*diēnoigen*) Pisma?« (v. 32)

učenci: Govorili so (*légontas*), da je bil Gospod resnično obujen (v. 34).

učenca: Tudi ona dva sta pripovedovala (*eksēgoúnto*), kaj se je zgodilo ... (v. 35).

Prisotne so tri ravni razlaganja in s tem trije različni pogledi na dogodke o Jezusu:

a) razlaga učencev, ko imata oči še zastrte, zajema Jezusovo zemeljsko življenje, njegov konec in povstajenjski dogodek pri odprtem grobu (v. 14-24);

b) Jezusova mesijanska razlaga Pisem, ko te razlage poveličan poseblja, je razširjena na vse preroške napovedi o njem (v. 25-27);

a') nova razlaga učencev, ko se jima odprejo oči, se ustavi le ob osebnem izkustvu vstalega Jezusa tistega dne: ob poslušanju razlag na poti in lomljenju kruha za mizo (v. 35).

Pisec dosledno razlikuje med Jezusovim razlaganjem in govorom učencev že s tem, ko je pozoren na uporabo dveh sopomenskih glagolov *légō* in *laléō*; s prvim označuje razlaganje učencev, z drugim pa Jezusovo.⁹ Za medsebojno pogovarjanje dveh učencev na poti je najprej uporabljen

⁸ B. J. Köt v svojem delu *Five Studies on Interpretation of Scripture in Luke-Acts* zagovarja, da se večina teh glagolov v judovski tradiciji uporablja kot tehnični izraz za razlaganje Pisem.

⁹ Ko se učenca v pripovedovanju Jezusu sklicujeta na to, kar so povedale žene in angeli ter, ko se navaja pripovedovanje enajsterih o Jezusovem vstajenju, je uporabljen splošni glagol *légō* 'trditi, izjaviti, misliti si, naročiti, odgovoriti'. Gre za navajanje tega, kar sta

glagol *homilēō*, »pogovarjati se«,¹⁰ nato pa v v. 15 sopomenski glagol *sūzētēō*, »vzajemno se spraševati, razpravljati«, kar pomeni večjo zagretost pri pogovarjanju.¹¹ V v. 14 je izpostavljena celostnost dogodkov o Jezusu, pogovarjanje »o vsem« (*perì pántōn*), kar se je zgodilo, vključno z zadnjo novico praznega groba (24,1-12). Jezus sam torej vstopa v dogajanje, ko sta učenca prikazana v resničnem razglabljanju tega, kar se je zgodilo z Njim. Ko ju nagovori (v. 17), njun pogovor označuje z medsebojno izmenjavo besed (*antibállein pròs allēlous*, »med seboj izmenjavati«), kar je izviren izraz, enkratnica v Novi zavezi, in izpostavlja predmet pogovora, saj sprašuje po besedah (*hoi lógoi*), učenca pa mu v v. 18 odgovarjata z dogodki (*tà genómēna*). To nakazuje kontrast, ki je kasneje v v. 25 očitno izražen v Jezusovem grajanju: učenca se ustavljata samo ob dogodkih tistih dni, ne znata jih pa presojeti v globljem pomenu glede na vse »besede« prerokov. Jezusovo razlaganje predstavlja učenca z glagolom *dianoígō*, »odpreti«, ki se nanaša na Pisma in ga Lk uporablja tudi za odprtje oči v v. 31 (v pasivni obliki).¹² Posebnost pomeni glagol *diermēneuō*, »tolmačiti, prevajati, razlagati«,¹³ v v. 27, s katerim Lk označuje globlji pomen samo Jezusovega razlaganja izpolnitve Pisem. Lk tako predstavlja vstalega Kristusa, ki poučuje Cerkev o tem, kako razlagati Pisma na mesijanski način.

V dinamiki pripovedovanja izstopa sprememba vsebine po odprtju oči (v. 35), saj je glede na začetno ukvarjanje z dogodki o Jezusu povsem nova in povzema samo osebno izkustvo Vstalega. Lahko bi rekli, da v tem odlomku ni središče vsega vstajenje samo na sebi kot zgodovinski

učenca slišala, ne da bi sama imela globlji odnos do vsebine. Sopomenski glagol *lalēō*, »govoriti, reči, oznaniti, izjaviti, pripovedovati« pa pisec uporablja, ko gre za Jezusovo sklicevanje na to, kar so povedali preroki (v. 25), ali pa na splošno označuje Njegovo celotno govorjenje na poti (v. 32). Odnos Jezusa do vsebine povedanega je edinstven, saj na skrivnosten način govori o sebi. Skozi celoten evangelij lahko opazimo, da je glagol *lalēō* večkrat uporabljen za govorjenje, ki je bolj neposredno vezano na božjo vsebino ali pa povzročeno na čudežen način. Še posebej v Lk 1-2 je vezano tudi na slavljenje Boga (pastirji 2,15.17.18; angeli 1,19.20.22; 2,20; Zaharija 1,64; Ana 2,38; Jezus 2,50; Bog 1,55.70). Glagol nastopa v Lk 24 še 3x (24,6.36.44).

¹⁰ Glagol *homilēō* nastopa v celotni Novi zavezi samo v Lk-Apd in to poleg omenjenih dveh mest (Lk 24,14.15) le še 2x: v Apd 20,11, kjer označuje Pavlovo govorjenje po razlomitvi kruha v poslovnem obisku v Troadi in v 24,26, kjer nakazuje medsebojni pogovor brez jasnih ciljev, oz. v cilju lastne koristi.

¹¹ Glagol *sūdzētēō* nastopa tudi v 22,23, ko gre za notranje spraševanje apostolov ob napovedi Judovega izdajstva. Sedanji deležnik tega glagola nastopa v Apd 6,9 in v Mr 5x.

¹² B. J. Koet dokazuje, da ta glagol pomeni tudi »razlagati, interpretirati« in se v LXX nahaja namesto hebr. *pth*, ki je v rabinski literaturi zelo pogost za otvoritev pridig, govorov. Tudi v Apd 17,3 pomeni »razlagati«. Prim. B. J. Koet, *Five Studies on Interpretation of Scripture in Luke-Acts*, 61-62.

¹³ Njegov sopomenski glagol je *hermēneuō*, ki pomeni prevajati (Apd 9,36) ali razlagati (1 Kor 12,30; 14,5; 13,27).

dogodek, ki ga učenca nakažeta že v svoji razlagi, ko imata oči še zastrte (v. 23), ampak je pozornost prestavljena na osebno izkustvo te skrivnosti, na proces postopnega umevanja, kjer je spoznanje predstavljeno kot dar, kot božje dejanje odprtja oči.

4. Božje dejanje: Jezusova pridružitve in skrita prisotnost

Jezus vstopa v dogajanje s pridružitvijo na poti v podobi tujca,¹⁴ najprej s poslušanjem, nato z razlaganjem. Poglejmo, kaj pisec poudarja ob razlagi učencev in kako nanjo odgovarja Jezusova razlaga.

4.1 Razlaga učencev (v. 19-24)

To je neke vrste sinteza preteklih dogodkov o Jezusu, ki ima dva enako dolga dela, v katerih prihaja na različne načine do izraza zastonj oči učencev. V prvem delu (v. 19-21) se na podlagi tipičnih elementov Lk kristologije¹⁵ odraža v nasprotju med človekovim pričakovanjem rešitve in božjim načinom izpolnitve. Gotovost učencev, da je Jezus »mogočen prerok, ki bo odrešil Izrael«, je privedla do razočaranja. V v. 21 je nerazumevanje dogodkov predstavljeno na ironične način. Glagol *ēlpízomen*, »smo upali« v imperfektu izraža trajajoče stanje, ki pa se je v sedanosti že sprevrglo v razočaranje zaradi neizpolnjenosti odrešenja (*méllōn lütroústhai*). Z besedami »vrh vsega« uvaja pisec časovno oddaljenost od odrešenjskih dogodkov, kjer ima besedna zveza »danes že tretji dan« teološki pomen in poudarja protislovnost, nesposobnost učencev glede povezovanja preteklega dogajanja s tem, čemur sta priči »danes«. ¹⁶ Dejansko bi na tretji dan moralo veljati ravno obratno: odpre se veliko upanje, ker je On tisti, ki je že odrešil Izrael.

V drugem delu odgovora (v. 22-24) pa je izpostavljeno nasprotje, vezano na dogodke tistega dne, v katerem se vse dogaja. Izstopa razkorak med odnosom učencev do novice o Jezusovem vstajenju in med dejansko situacijo, v kateri se med razlaganjem nahajata, ne zavedajoč se, da je v

¹⁴ Tujec (*pároikos*, 'tujec, izgnanec') je tehnična oznaka za osebo, ki se naseli med domačini kot tuja, nepoznana (prim. 1 Mz 17,8; 26,2; 5 Mz 5,14; Joz 24,20; Heb 11,9). Soroden pomen ima tudi v Apd 7,6,29; 13,17 (SZ ljudstvo v Egiptu); 1 Pt 1,17; 2,11 (tujci na poti k nebeškemu Očetu). Tu pomeni tujca, ki je prišel v Jeruzalem za praznik.

¹⁵ Za Lukovo kristologijo je značilno, da Jezusovo smrt razumeva znotraj Božjega načrta, ki ga razodevajo že Pisma. S tem dosega skladnost med preteklostjo in tem, kar se je zgodilo s Kristusom v sedanosti. Jezusova smrt je bila nujno potrebna za Njegovo vstajenje. Nauka o zadoščenju za grehe Lk ne vpleta. Prim. D. Ravens, *Luke and the Restoration of Israel*, JSNTS 119, Sheffield Academic Press, 1995, 117.

¹⁶ Lk predstavlja Jezusa kot tistega, ki bo odkupil Izrael od 1,68 naprej, ko razumeva Izrael v duhovnem smislu kot odrešeno Božje ljudstvo (gl. 1,16.54.68.80; 2,25.32.34; 4,25-27; 7,9; 22,30). Tudi izraz »tretji dan« je pomenljivi v Lk 9,22; 13,32-33; 24,7.

njuni družbi On sam. V v. 22-24 gre v bistvu za obnovo dogodka, opisanega v 24,1-12. V v. 23 nas zato preseneča nastop sedanjega časa, ki opozarja na aktualnost besed angelov, na živost njihovega sporočila (*hoi légousin autòn zēn*).¹⁷ Pa vendar to vedenje povzroči v učencih le zbegan dvom. Za prepričljivost se zahteva dve stvari: »najti Njegovo telo (*sōma*)« in »videti Njega« (v. 23-24). To priklicuje njuno stanje zastrtosti pogleda, saj je v njuni sredi v telesu navzoč in ga lahko gledata, čeprav ga bosta spoznala šele ob razlomitvi kruha.

Iz razlage učencev razumemo, da ne uspeta vsega skladno povezati na ravni presegajočih božjih načrtov. Jezus zanju ostaja starozavezni prerok, ne iščeta novih razlag, ustavita se pri žalostnem spominjanju. Pred »tujcem« nastopita kot tista, ki »poznata dogodke«. V njunem obnavljanju dogodkov je sicer zaslediti doslednost in zapovrstnost, od zemeljskega delovanja do scene pri grobu, toda o smislu vsega se sama globlje ne sprašujeta, dokler ne prisluhneta Jezusovi razlagi.

4.2 Predstavitev Jezusovega razlaganja (v. 25-27)

Pisec v odgovor učencem ne izpostavlja Jezusovih konkretnih razlag,¹⁸ ampak izhaja iz ocene vsega povedanega. V v. 25 označuje učenca za nespametna (*anōētoi*), kar poudarja proces umskega dojemanja. To lahko trdimo še posebej ob povezavi z v. 18, kjer učenca izrazita, da Jezus »ne ve« (*ouk égnōs*), kaj se je zgodilo, in z v. 31, ko Jezus povzroči, da »sta ga spoznala« (*epégnōsan autón*) ter zaključkom, ko sama izpovesta, kako »sta ga prepoznala« (*egnōsthē*) po lomljenju kruha. Umsko dojetje osvetljuje vera v vse, kar so povedali preroki. Jezus odgovarja, od kod je potrebno izhajati v razlagah (v. 25.27) in kakšen je princip, ki daje skladnost vsemu, kar se je zgodilo (v. 26). Na podlagi celostnosti (v. 25: *pâsin*; v. 27: *pántōn, pásais*) je izraženo, da je Kristus smisel in središče vseh Pisem in celotne zgodovine odrešenja.¹⁹ V v. 26 podaja vprašanje

¹⁷ Tisti, ki v razlagah tega odlomka izhajajo iz koncentrične strukture, priznavajo to misel za središčno. Gl. R. Meynet, *Comment établir un chiasme. A propos des pèlerins d'Emmaüs*, v: *NRT* 100 (1978), 233-249; G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, Città Nuova, Roma 2001.

¹⁸ Na vprašanje, zakaj pisec na tem mestu zamolči Jezusove konkretne razlage, nekateri odgovarjajo s pripovednega stališča. Nadomestil jih bo z ekzegetskimi razlagami apostolov v drugem delu svojega spisa, v Apd. To pisec stori namenoma, saj želi poudariti, da mora bralec najprej dojeti princip skladnosti in povezanosti starozavezne vsebine s tem, kar je dopolnil Jezus, šele nato lahko sledi konkretna vsebina razlage, ki pa za bralca ne izhaja neposredno z ust vstalega Kristusa, ampak apostolov, ki so postali Njegove priče. Gl. J. N. Aletti, *L'arte di raccontare Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1991, 163-169.

¹⁹ To spominja na posvetilo (Lk 1,1-4), kjer pisec izraža, da v bralcu želi doseči zanesljivost, trdnost (*asfáleia*) naukov, o katerih je bil poučen. Ta izraz nastopa tudi v Apd 21,34; 22,30; 25,26.

hermenevtične narave, ki po obliki že vnaprej zahteva pritrđen odgovor in vsebuje princip skladnosti, povzet v besedah: *édei patheîn*, »moral je trpeti«, ki se močno navezuje na *eiseltheîn eis tēn dôksan autoû*. Nujnost trpljenja osvetljuje prehod v slavo.²⁰ Čeprav je v. 26 zaznamovana z očitkom,²¹ zveni slovesno, saj Jezus sebe označuje kot trpečega Mesija, ki je šel v svojo slavo.²²

5. Dogajanje v ozadju: gostoljubje in sedenje za mizo²³ (v. 28-29)

Jezusovo razlaganje je prekinjeno z motivom zaključka poti, kjer se zgodi nov prehod v dogajanju. Jezus je v v. 28 predstavljen na isti način kakor na začetku poti: tujec, ki se je v določenem trenutku približal (*syneporeúeto*) in hodil z učencema (v. 15), se na koncu (v. 28) dela, kakor da gre dalje (*prosepoiēsato porrōteron poreúesthai*).²⁴ S tem pisec morda simbolično nakazuje, da se Jezusova pot nikakor tu ne konča. Nadaljuje se s potjo v nebo, kakor zase sam pravi v v. 26, da »je šel (*eiseltheîn*) v svojo slavo« in kakor se v v. 31 uresniči (*áfantos egéneto*). Jezus s takim ravnanjem izzove v učencih željo, da bi ostal z njima. V v. 29 je glede na predhodno dogajanje pozornost učencev preusmerjena na medsebojne odnose tistega trenutka. Če je bil Jezus prej le predmet pogovora, pa sedaj učenca zaradi poslušanja Njegovih razlag pozornost obrneta neposredno nanj, čeprav je v njunih očeh še vedno le tujec. To izrazita z željo, naj ostane z njima. Pisec tako na podlagi gostoljubja vpele novo kvaliteto skupnosti med njimi in pripravi ozadje novemu Božjemu dejanju, ki je vrhunec zgodbe. Opis je zaznamovan z željo po

²⁰ V 24,26 lahko razumemo vzročno povezavo s celotno vsebino evangelija, ki ima namen opisati Kristusovo pot v slavo. Beseda *dei*, 'treba je, potrebno je' poudarja nujnost tega, kar se mora zgoditi (*dei*, 'nujno je' nastopa 18x v Lk in 24x v Apd). Zato izraža vnaprejšnjo določenost Božjih načrtov, posebej povezave trpljenja in smrti z vstajenjem. Glagol *patheîn* pa v Lk nastopa še v 9,22; 17,25; 22,15. Na podlagi zveze *eiseltheîn eis tēn dôksan* je izraženo bistvo Jezusove poti, ko se stori sopotnika človeku. Pot na križ se za Lk dopolni v poti v nebo (*análepsis*).

²¹ Začetni vzklík *o* v v. 25 izraža močno čustvo, s katerim je obarvan očitek, kontrasten razočaranju učencev v v. 17.

²² Ta krščanska razlaga dogodka smrti in vstajenja Jezusa Kristusa je izvirna, v judovski tradiciji nikjer ne zasledimo povezave med mesijanstvom in trpljenjem. Le *Targum Jonatan* podaja razlago Iz 52-53 v smislu mesijanstva, vendar gre tu po vsej verjetnosti za kasnejšo tradicijo. Prim. Lk 9,22; 17,25; 24,7; Apd 17,3, Heb 9,26.

²³ To je močno zastopana tema celotnega evangelija. Jezus se v Lk pogosto udeležuje obedov. Prim. 5,29; 7,36; 9,16; 11,37; 14,1. Prim. W. C. Poon, *Superabundant Table Fellowship in the Kingdom: The Feeding of the Five Thousand and the Meal Motif in Luke*, v: *Expository Times* 114, T&T Clark, London 2003, str. 224-230.

²⁴ Glagol *syneporeúeto*, 'približal se je', nastopa še v Lk 7,11; 14,25. Značilen je za množice, ki so hodile z njim, sedaj pa on hodi z njima. Jezusa v evangeliju srečamo večkrat z željo, da gre dalje, da se ne ustavlja.

biti skupaj, z Jezusovo takojšnjo ugoditvijo. Dvakratna ponovitev glagola »ostati« (*meînon, meînai*) in nasičenost osebnih zaimkov poudarjata odnose med njimi. Iz tega prizora, ki uvaja Jezusovo razodetje, lahko razberemo, da je zastojniški ljubezni Boga všeč, če je zaželjena, pričakovana, povabljena. Čeprav pobuda izhaja od Jezusa, človekova želja po njegovi bližini ni brez vrednosti. Dogajanje v ozadju je v v. 31 izraženo z glagolom *kataklîno* »poseči, poleči«, ki je tipičen samo za Lk in se pojavi še v treh prizorih, ki se vsi zgodijo za mizo (prim. Lk 7, 36 ; 9,14.15; 14,8).²⁵

6. Božje dejanje: razodetje Jezusa v razlomitvi kruha (v. 30-31)

V ospredju teh vrstic je Jezus sam, ki ne govori več, ko privede dogajanje do vrhunca. Opisano je le njegovo ravnanje, ki osvetli vse dotedanje pogovarjanje in odpre skrivnost Njegove prisotnosti.

Ko je sedel z njima za mizo (*en tō kataklithēnai autōn*),
je vzel (*labōn*) kruh,
blagoslovil (*eulōgēsēn*),
ga razlomil (*klásas*) in
jima ga dal (*epedídou*) (v. 30).

On pa je izginil izpred njiju (*áfantos egéneto*) (v. 31).

Za nizom glagolov lahko razberemo, kako se v očeh učencev postopoma spreminja Njegova vloga: najprej kot gost sprejme povabilo in vstopi, da bi ostal; nato razlomi kruh,²⁶ kar v semitskem okolju pripada gostitelju; ko pa je prepoznan kot vstali Kristus, postane neviden. Opis je liturgično obarvan in ga zaradi očitne sorodnosti primerjamo z Lk 9,10-17 in 22,22.37.²⁷ Pri tem izpostavimo zorni kot bralca, ki dojame smisel dogodka v tesni povezavi teh treh momentov.²⁸

²⁵ V vsakem od treh prizorov je izpostavljena druga tema: – ob pomnožitvi kruha (9,14.15) saj Lk od vseh sinoptikov izpostavlja Jezusovo naročilo učencem, naj posede množico, in nato navaja izpolnitev (*kataklînate, katéklinan*); – ob sprejemu Jezusovega povabila v hišo farizeja Simona (7,36), kjer je sedenje za mizo vezano na temo sodbe (*kateklithē*); – v pouku gostom in gostitelju (14,8), kjer je vezano na temo služenja (*kataklithēs*).

²⁶ Gesta razlomitve kruha pripada tistemu, ki je *paterfamilias*. Jesti razlomljen kruh skupaj za mizo je v Stari zavezi pomenilo imeti delež pri blagoslovu, ki ga je izrekel družinski oče nad še nerazlomljenim kruhom (2 Kr 4,42-44; 3 Mz 11,21-23).

²⁷ Glagola *epedídou, edídou* sta v 24,30 in 9,16 v imperfektu in vzbujata idejo ponavljajočega dejanja, medtem ko se v 22,19 nahaja v aoristu (*edōken*). Glagol *eulogein* pomeni gesto blagoslova v judovskih molitvah pred jedjo in se pojavi samo tu in v 9,16 ter ga v 22,19 nadomesti glagol *euharistéin*. Tudi besedi *klínein* in *hēméra*, ki označujeta čas dogajanja, se pojavita samo v 24,29 in še v 9,12.

²⁸ Zagotovo učenca nista bila izmed enajsterih, zato je zanj gesta razlomitve kruha najbrž vezana na pomnožitev kruha, kar kaže tudi večja sorodnost besedišča. B. P.

Lk 9, 14.16

Tedaj je vzel tistih pet hlebov (*labōn*)
se ozrl v nebo, jih blagoslovil (*eulógēsen*)
razlomil (*katéklasen*)
in dajal učencem, (*edídou*)

Lk 22,19

in vzel je kruh (*labōn*)
se zahvalil (*euharistēsas*)
ga razlomil (*ékласen*)
jim ga dal (*édōken*)

Jezusove geste razlomitve kruha ne moremo razumeti v zgodovinskem smislu kot ponovitve zadnje večerje in ustanavljanja obreda evharistije, pisec tudi ne priklicuje besed, izrečenih nad kruhom. Prav tako ne gre za prisposodbo eshatološke gostije ob koncu časov, kakor lahko razumemo čudež o pomnožitve kruha z Lk poudarkom na obilju. Kakšen je torej pomen geste razlomitve kruha v Emavsu glede na ostala dva dogodka? Pisec izpostavlja prepoznanje geste v luči predhodnih dveh dogodkov. Na prvo mesto je tu postavljena notranja preobrazba učencev, odprtje oči za to skrivnost, ki jo predhodno pripravlja poslušanje Jezusovih razlag v gorečnosti srca. Odprtje oči je izraženo na podlagi teološkega pasiva²⁹ in vstavljeno med dve dejanji: »dal kruh« in »postal neviden«³⁰. To lahko beremo v primerjavi s sosledjem dogajanja »dal in rekel: ›To je moje telo, ki se daje za vas‹« v 22,19. Pri postavitvi evharistije Jezusovo razlomitev kruha spremljajo posvetilne besede, slovesna razlaga simbola, ki je v poistovetenju njegovega darovanega telesa z razlomljenim kruhom. V izbranem odlomku pa razlomitvi kruha sledi odprtje oči učencev za to skrivnost, njuno doživetje poistovetenja vstalega Jezusa z razlomljenim kruhom. Tudi zaključno dejanje kristofanije (*áfantos egéneto*) lahko beremo v tem smislu kot logično posledico preobrazbe Jezusovega telesa, potrditev dejstva, da je v razlomljenem kruhu realno navzoč on sam, saj »postane neviden« v prejšnji obliki. Vstali Jezus, ki se je dokončno daroval in odšel v svojo slavo, je prisoten na nov način, ki ni več vezan na »videti«, saj je odprtje oči izraženo z glagolom »spoznati«, kar priklicuje tipološko primerjavo z 1 Mz 3,7. Ko učenca notranje dojameta Njegovo skrivnostno navzočnost v razlomljenem kruhu, Njogo-

Robinson v članku *The Place of the Emmaus Story in Luke-Acts*, v: *NTS* 30 (1984) dokazuje, da je zaradi odsotnosti teme Božjega kraljestva nemogoče, da se odlomek neposredno navezuje na pripoved o zadnji večerji, kjer Lk postavlja v središče prav predajo Božjega kraljestva učencem (prim. Lk 22,29-30). Prim. A. A. Just, *The Ongoing Feast: Table Fellowship and Eschatology at Emmaus*, MN Liturgical Press, Collegeville 1993.

²⁹ Glagol *dianoígo*, 'odpreti' v pasivni obliki izraža, da je nosilec tega dejanja Bog in tako prestavlja odgovornost za tako stanje v nekaj višjega od volje učencev samih. Ta glagol se lahko navezuje na: Pisma (24,32; Apd 17,3); um (24,45); nebo (Apd 7,56); srce (Apd 16,14; 2 Mkb 1,4); ušesa (Mr 7,34-35); oči (Lk 24,31; 1 Mz 3,5.7)

³⁰ Izraz *áfantos egéneto* je enkratnica v LXX in v Novi zavezi. Lahko ga prevajamo z »izginil, postal neviden«. Pridevnik *áfantos* se v grški klasični literaturi uporablja za izginotje božanstev. Prim. J. A. Fitzmyer, *Luke*, 1568.

va vidna oblika prisotnosti doživi preobrazbo. Zato ta dogodek osvetljuje pomen evharistije, poudarja dojetje te skrivnosti s strani učencev, ki že predstavljata Cerkev, in potrjuje Jezusovo realno prisotnost v razlomljenem kruhu.

Kakšen je splošni pomen razlomitve kruha za Lkû R. J. Dillon dokazuje, da se Gospodovo lomljenje kruha s svojimi učenci navezuje na Njegovo deleženje poslanstva in usode z njimi.³¹ Tema lomljenja kruha nastopa tudi v Apd v podobnem smislu.³² Razlomljen kruh, ki učencema ostaja v rokah ob spoznanju vstalega Jezusa, nakazuje torej neko obliko sodeleženja pri Jezusovi daritvi. Če je Jezus za razlaganje preteklih dogodkov ponudil načelo *édei pathêin*, ponuja torej istega tudi za doživljanje njegove prisotnosti v sedanjosti, kar pisec neposredno izraža v Apd 9,16 glede Pavla (*dei pathêin*). Sodeleženje pri Njegovi daritvi ga dela navzočega v krščanski skupnosti. Kdor doživi gorečnost srca ob razumevanju, kako Kristus osvetljuje Pisma, ga na osebni način potem prepozna v razlomljenem kruhu in z njim deleži trpljenje in pot v slavo.

7. Zaključek

Kako se torej v izbranem odlomku prepleta dogajanje v ozadju z Božjim posegom ter razodevanjem Vstalega? Najprej poudarimo, da je vse dogajanje v ozadju pomenljivo v tem, ker že izpostavlja središčnost Jezusove osebe, saj je On ves čas edini predmet pogovora učencev, čeprav ga doumevata le kot starozaveznega preroka; želja po Njegovi prisotnosti je predstavljena kot njuna edina želja, čeprav vidita v njem le skrivnostnega tujca. Vstali Jezus vstopa tja, kjer se človek že »ukvarja z Njim«, čeprav so oči še zastrte. Vstopa na pasiven način, ko najprej prisluhne, se pusti povabiti ob pozni večerni uri. Šele v drugem delu prevzame aktivno vlogo, ko razlaga tudi on, ko za mizo razlomi kruh.

Odnos med dogajanjem v ozadju in razodetjem Vstalega razodeva, v čem obstaja človekova ujetost v lastne sheme doživljanja božjega. Pisec na kontrasten način predstavlja dva razloga, ki sta hkrati dva pomembna elementa razlaganja Božje besede. Dogodkov o Jezusu ne moremo razlagati samih na sebi, brez povezav z vsem, kar je Bog že napovedal v preteklosti po prerokih (tradicija). Sedanjo situacijo lahko v polnem smislu prepoznavamo samo v luči odrešenjskih dogodkov (aktualizacija). To, kar se na najgloblji ravni zgodi v srečanju božjega s človeškim, je notranja preobrazba učencev ob osebni doživetju Vstalega v razlomitvi kruha. Pisec ta izbrani trenutek pripravlja z doživljanjem gorečnosti

³¹ Prim. R. J. Dillon, *From Eye-Witnesses to ministers of the World*, 105-107.

³² Izraz »lomljenje kruha« najdemu v Apd 2,42; izraz »lomiti kruh« v Apd 2,46; 20,7.11; Lk 9,16; 22,19; 24,30.

srca v poslušanju njegovih razlag, s spoznanjem skladnosti božjih načrtov v edinem načelu: nujnost trpljenja za pot v slavo. Do vrhunca ga privede s spoznanjem prisotnosti Vstalega, ki ni več vezano na videnje, ampak na sodeleženje Njegove daritve v razlomljenem kruhu. Pri tem pa je pomembna zavest njegove poti v slavo, kar narekuje zmagoslavno naravnost.

V odlomku gre za zakramentalno resničnost, za dojetje skrivnosti evharistije, ki prav tako ohranja dvojnost dogajanja: razlaganje Pisem v luči odrešenjskega dogodka in ponavzočenje Kristusove daritve v lomljenju kruha.

Povzetek: Mirjana Filipič, Božje dejanje glede na dogajanje v ozadju (Lk 24,13-35)

V določitvi strukture izbranega odlomka (Lk 24,13-35) smo izpostavili dvakratno *kai egéneto en tō* formulo, ki v v. 15 in 30 opozarja, da se nekaj božjega zgodi, medtem ko se v ozadju nekaj že dogaja. Osnova vsega dogajanja v ozadju je medsebojno pogovarjanje o dogodkih glede Jezusa in pa gostoljubje. V semantični analizi sopomenskih glagolov pogovarjanja je izpostavljena preobrazba vsebine, ki iz medsebojnega razpravljanja (*homiléō*) o preteklih dogodkih glede Jezusa preide v razlaganje (*eksēgéomai*) enajsterim o osebnem izkustvu Vstalega tistega dne, ki je dvojne narave: gorečnost srca ob poslušanju Njegovih razlag na poti in prepoznanje v razlomljenem kruhu. Dvojnost je osrediščena v načelu skladnosti vseh Božjih načrtov zgodovine odrešenja, to je *édei pathēin*, ki odpira pot v slavo. Če se postavimo na zorni kot bralca, nam primerjava Lk 24,29.30; 9,12.14.16 in 22,19 kaže, da je temeljni smisel dogodka v predstavitvi preobrazbe učencev, v človekovem dojetju skrivnosti zadnje večerje, ki pomeni deleženje Jezusove daritve na podlagi istega načela nujnosti trpljenja na poti v slavo.

Ključne besede: kristofanija, lomljenje kruha, razlaga Pisem, izraz *kai egéneto en to* v Lk

Summary: Mirjana Filipič, God's Action in View of Background Happenings (Lk 24.13-35)

When defining the structure of the chosen passage (Lk 24.13-35) the twice formula *kai egéneto en to* has been emphasized, which in the verses 15 and 40 draws attention to something divine taking place while something is already happening in the background. The basis of the background happening are the talking to each other about the events concerning Jesus and hospitality. A semantic analysis of synonymous

verbs of talking shows a transformation of the content, which from a mutual discussion (*homilēō*) about previous events concerning Jesus changes into explaining (*eksēgēomai*) to the eleven the personal experience of the risen Christ that is of a double nature: the burning of hearts when listening to His explanations along the way and the recognition in the breaking of the bread. The double nature is centered in the principle of harmony between all Divine plans of the history of redemption i.e. *édei patheîn* opening the way to glory. If taking the reader's viewpoint, a comparison of Lk 24.29,30; 9.12,14,16 and 22.19 shows that the main sense of the event is to present the transformation of the disciples, when man comprehends the mystery of the Last Supper, which means sharing in Jesus Christ's sacrifice on the basis of the same principle of suffering being necessary for entering into glory.

Key words: christophany, breaking of the bread, explaining the Scriptures, expression *kai egéneto en tō* in Lk.

Erwin Dirscherl

Gottes Wort im Menschenwort: Die Grundspannung der Offenbarung und ihre Konsequenzen für die Dogmatik

1. Ist die Hl. Schrift eindeutig? Die Position von Johannes Paul II.

Johannes Paul II. hat der Dogmatik ins Stammbuch geschrieben, dass sie akzeptieren müsse, mit einer Spannung zu leben. Interessanterweise hat er davon gesprochen, dass das Zeugnis der Heiligen Schrift als Gottes Wort im Menschenwort eben nicht eindeutig ist, keine absolute Bedeutung beanspruchen kann, sondern gedeutet werden muss, immer wieder neu, in jeder Kultur und in jeder Zeit. Der Papst betont, dass diejenigen, die meinen, jedes Wort der Bibel müsse eine absolute Bedeutung haben, weil es vom absoluten Gott stamme, eine falsche Vorstellung von der Absolutheit Gottes haben. »Nach ihrer Meinung besteht also kein Grund, diese Einflüsse zu studieren und Unterscheidungen zu treffen, die die Tragweite der Worte relativieren würden. Doch hier verfällt man einer Illusion und lehnt in Wirklichkeit die Geheimnisse der Inspiration der Heiligen Schrift und der Menschwerdung ab, um sich an eine falsche Auffassung vom Absoluten zu klammern.«¹ Wenn Gott sich in der menschlichen Sprache ausdrückt, «gibt er keineswegs einem jeden Ausdruck eine einheitliche Bedeutung, er verwendet vielmehr auch mit äußerster Geschmeidigkeit die möglichen Nuancen und nimmt auch deren Begrenzungen in Kauf».² Die Frage nach dem Ursprung der Hl. Schrift in Gott konfrontiert mit einer Vielfalt, nicht mit Eindeutigkeit. Eine falsche Auffassung vom Absoluten ist diejenige, die Unterschiedenheit und Vieldeutigkeit, also alles Relativierende leugnen würde. Dies gilt für die Inspiration des Bibeltextes ebenso wie für die Rede von der Inkarnation.

¹ Vgl. Ansprache von Johannes Paul II., in: Päpstl. Bibelkommission, Hg., *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, Verlautbarungen des Apostol. Stuhls 115. Bonn 1993, 13. Vgl. dazu E. Dirscherl, *Pluralität ja – Fundamentalismus nein! Vom Umgang mit der Bibel in »postmodernen« Zeiten*, in: *Bibel und Liturgie* 70 (1997) 208-212.

² Ebd.

Das ist die grundlegendste Spannung überhaupt für die biblische Gottrede: Gottes Wort geschieht im vielfältigen und uneindeutigen Menschenwort, nirgends anders! Hier ist Johannes Paul II. voll zustimmen. Die Deutungsbemühung um den Sinn der Bibel kommt nie an eine Ende, solange die Geschichte Gottes mit den Menschen andauert. Immer wieder muss neu übersetzt und gedeutet werden. Es geht um eine Relativierung des Textes im Sinne einer Bindung bzw. Beziehung zwischen Gottes Wort und menschlichem Wort. Diese Beziehung ist nicht symmetrisch, weil sie von einem Ursprung her geschieht, der uns entzogen ist. Ein unverfügbarer Ursprung des Wortes. Die Unumkehrbarkeit der Beziehung hat zur Folge, dass wir von uns aus nicht eindeutig an den Ursprung heranreichen können. Die Frage nach dem Ursprung gehorcht nicht den Gesetzen der Kausalität im Sinne von eindeutigen Ursache-Wirkung-Verhältnissen. Vom Ursprung her geschieht etwas, das uns unmittelbar trifft. Wir sind nicht der Ursprung, aber stehen zu ihm in einer Beziehung, die in ihm seinen Anfang hat. Wir sind passiv in Beziehungen gesetzt, die nicht in uns beginnen. Wir hören ein Wort, das uns in eine Beziehung zu seinem Ursprung setzt, die unserer Verfügung entzogen ist. Gottes Wort im Menschenwort.

Wenn aber diese Uneindeutigkeit für das Wort Gottes in der Hl. Schrift gilt, dann muss sie auch für die Vorlage des kirchlichen Glaubens, für das sogenannte kirchliche Dogma gelten, denn das kirchliche Lehramt steht nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, so DV 10. Man kann der Hl. Schrift als grundlegender Urkunde und Richtschnur des Glaubens nicht eine Vieldeutigkeit zuschreiben, und den nachgeordneten Sätzen kirchlicher Lehre oder Theologie dann eine Absolutheit und Eindeutigkeit zuerkennen, die man noch nicht einmal der Hl. Schrift als Gottes Wort im Menschenwort zuspricht. Auch Lehrsätze als Deutungen des Wortes Gottes sind nicht per se eindeutig, sondern müssen immer wieder neu gedeutet und rezipiert werden.³ Es geht auch hier um eine grundlegende Offenheit und, wie W. Kasper betont, eine Relativität, eine Rückgebundenheit des Dogmas.⁴ Denn, so die Päpstliche

³ Vgl. zur Rezeptionsproblematik W. Beinert (Hg.), *Glaube als Zustimmung?* QD 131. Freiburg 1991.

⁴ W. Kasper nimmt dabei die Dogmen mit höchster Verbindlichkeit in den Blick: »Unfehlbar verkündete Dogmen sind relativ in bezug auf das Ursprungszeugnis der Schrift, das sie verbindlich auslegen, das sie dabei aber nie voll einholen, weshalb sie selbst immer wieder von der Schrift her ausgelegt werden müssen.« Vgl. W. Kasper, *Freiheit des Evangeliums und dogmatische Bindung in der katholischen Theologie*, in: ders., *Theologie und Kirche*, Bd.1. Mainz 1987, 43-71, 68. Von daher ergibt sich die Forderung, dass Dogmatik und Exegese in einem nicht abschließbaren Prozess wechselseitig aufeinander verwiesen sind. (ebd.) Hier spricht Kasper das Phänomen eines andauernden Deutungsprozesses an, der in der Geschichte nicht zu einem Abschluss

Bibelkommission: »Als geschriebenes Wort Gottes hat die Bibel einen Sinnreichtum, der nicht voll und ganz ausschöpfbar ist und in keiner systematischen Theologie adäquat eingeschlossen werden kann. Eine der hauptsächlichsten Funktionen der Bibel ist es, die theologischen Systeme herauszufordern und die Existenz wichtiger Aspekte der göttlichen Offenbarung und der menschlichen Realität beständig in Erinnerung zu rufen, die in der systematischen Reflexion manchmal vergessen oder vernachlässigt wurden.«⁵ Dogmen sind erinnernde und relationale Aussagen, die in Beziehung zur Schrift und zur Tradition stehen.⁶ Es kann also kein geschlossenes System der Dogmatik geben, sondern nur eine Offenheit, die den Beziehungen und der Anderheit Gottes Raum lässt und sie nicht fixiert oder feststellt und damit verrät. Traditio als Begriff zwischen tradere und tradire steht als geschichtliche Deutung des Wortes Gottes immer vor einem Wagnis und in einer Spannung, positiv: das Wort Gottes treu zu überliefern oder negativ: es zu verraten. Davon zeugen auch das mutige Schuldbekenntnis und die Vergebungsbitte des Papstes im Jahr 2000.⁷

kommt. Kasper spricht auch von der Relativität der Dogmen im Hinblick auf ihre Vorgeschichte, auf ihren Sitz im Leben, auf die jeweilige Situation, in die hinein sie übersetzt werden müssen, im Hinblick auf ihren Bezug zu anderen Dogmen (*nexus mysteriorum*). (vgl. a.a.O. 68f.) Schließlich betont Kasper, dass es sich bei den Dogmen um ein offenes System handeln muss: »Deshalb ist vor allem eine letzte Weise der Relationalität der Dogmen wichtig: der Bezug auf die in den Dogmen bezeugte »Sache‘, das *eine Dogma in den vielen Dogmen*. Das Ganze, von dem eben die Rede war, ist nämlich kein in sich geschlossenes System. Es weist als Ganzes nochmals über sich hinaus, ist Gleichnis, Analogie, Antizipation der einen Treue-Wahrheit-Gottes.« (a.a.O. 69)

⁵ Vgl. Päpstliche Bibelkommission (Hg.), *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, 98f.

⁶ Zum Verhältnis von Schrift und Tradition vgl. W. Kasper, *Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip*, in: ders., *Theologie und Kirche*, Bd.1, 72-101; ders., *Das Verhältnis von Schrift und Tradition*, in: ders., *Theologie und Kirche*, Bd. 2. Mainz 1999, 51-83.

⁷ Vgl. Johannes Paul II., *Schuldbekenntnis und Vergebungsbitte am Ersten Fastensonntag 2000 in St. Peter in Rom*, in: H. H. Henrix – W. Kraus, Hgg., *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 2, Paderborn 2001, 151-156, bes. 152 f. »Bekenntnis der Schuld im Dienst der Wahrheit«; Internationale Theologische Kommission, »Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit« vom 7. 3. 2000, in: a.a.O., 131-151. Zu dem Problembereich grundsätzlich auch W. Kasper, der von einer »theologischen Differenz« zwischen Dogma und der in ihr ausgesagten Wirklichkeit spricht, weil neben der Analogie im Sinne je größerer Unähnlichkeit die Geschichtlichkeit und Endlichkeit der Sprache sowie schließlich auch eine »sündige Verslossenheit«, die mit im Spiel ist, zu bedenken sind (vgl. ders., *Freiheit des Evangeliums und dogmatische Bindung in der Theologie*, 65). »Dogmatische Sätze können deshalb voreilig, oberflächlich, hochmütig, interessebedingt, lieblos formuliert sein. Ihre endgültige Aussage kommt jeweils in den Bedingtheiten der Geschichte zu Wort. Sie sind deshalb – wie H. Schlier es ausgedrückt hat – *bleibend denkwürdig*, d.h. sie sind nie endgültig überholt und doch stets auslegungsbedürftig.« (a.a.O. 65f.) Daher fordert Kasper zu Recht ein »*kritisches Dogmenverständnis* und eine kritische Dogmatik« (66).

Nun könnte man an den Papst die Frage richten, ob er das Wort Gottes oder Gott selbst für uneindeutig hält, so dass eine Deutung erforderlich ist. Diese Frage zielt ins Leere, denn die Uneindeutigkeit liegt nicht in Gott und seinem Wort, sondern geschieht in der Beziehung, die es zum menschlichen Wort sucht. Wir haben das göttliche Wort eben nicht in absoluter Reinheit und Eindeutigkeit vor uns. Ein solcher Glaube wäre, so der Papst, reiner Fundamentalismus. Es gibt das Wort Gottes nur in der Spannung von Gottes Wort, das im menschlichen Wort geschieht, darin liegt die Spannung der Uneindeutigkeit, die unsere Deutung und Entscheidung sucht. Gott bleibt auch als Sprechender der Unbegreifliche. Die Frage der reductio, der Zurückführung des Wortes Gottes auf seinen Ursprung, konfrontiert uns mit einer Beziehung und einem Geheimnis. Gott bleibt das Mysterium, das uns unmittelbar nahe ist und ein Wagnis der Liebe, d.h. des Sich-verlassens eingeht. Gott bindet sich an das menschliche Wort. Hemmerle sagte, dass Gott sich auf den Menschen verlässt, ja auf den Menschen hin transzendiert.⁸ Gottes Wort geschieht nicht so, dass es mit einer Eindeutigkeit erfolgen würde, die nur die Zustimmung möglich macht. Zu Recht weist auch Thomas von Aquin zwingende Gottesbeweise zurück. Die Frage der Beziehung zu Gott entscheidet sich nicht an Kriterien zwingender Beweisbarkeit, sondern freier Zustimmung. Das hat auch Kardinal John Henry Newman in seiner berühmten *Grammar of assent* gezeigt. Die Uneindeutigkeit, die in der bedeutungsoffenen Beziehung geschieht, lässt unserer Entscheidung und unserem Deuten Raum. Das Wort Gottes, das in menschlicher Sprache gehört wird, wird nur durch menschliches Zeugnis hörbar, das den Zeuginnen und Zeugen der Bibel eine Deutung und Entscheidung abverlangt. Darin aber ergeht der Imperativ an uns und unser Zeugnis.

2. Die anderen Zeugen der Hl. Schrift hören: Dialog mit dem Judentum

Für Papst Johannes Paul II. ergibt sich daraus aber auch die Verpflichtung zum Dialog mit dem Judentum. In der Frage nach dem Wort Gottes sind die jüdischen Zeuginnen und Zeugen von uns Christinnen und Christen zu hören. Diesen Imperativ hat Johannes Paul II. der Theologie aufgegeben und diesem Impuls fühle ich mich in meiner dogmatischen Reflexion verpflichtet.

⁸ Vgl. K. Hemmerle, *Glauben - wie geht das?*, Freiburg 1978, 18f. »Der erste Schritt ist Gottes Schritt auf uns zu, ist Weg, den Gott geht, sich überschreitend, sich verschenkend, sich mitteilend« (18).

Das Volk Israel lebt in einem ungekündigten, gültigen Bund mit Gott, so betont es Johannes Paul II. immer wieder.⁹ Walter Kardinal Kasper hat daher zu Recht betont, dass es für die römisch-katholische Kirche keine Judenmission geben kann.¹⁰ Das bedeutet, dass das Wort Gottes nicht nur im Christentum, sondern auch im Judentum gültig ergeht und gehört wird. Das bedeutet eine Rückbindung des Christentums an das Volk Israel und die bleibende Anerkennung seiner Erwählung. Die Beziehung Gottes zu den Menschen geschieht in der Geschichte Israels und des Christentums. Gott spricht zu beiden. Hier kommt ein Moment der Dualität ins Spiel. Und Gott hat zuerst zu den Juden gesprochen, sie sind, wie Johannes Paul II., im Gefolge von »Nostra Aetate«, Johannes XXIII. und Paul VI. betont, die älteren Brüder im Glauben. Sie sind, so Ch. Dohmen, die Erstadressaten der Bibel.¹¹ Das Heil kommt von den Juden. Sie sind also jene älteren Brüder im Glauben, die auch von uns zu hören sind.

Johannes Paul II. wird nicht müde zu betonen, dass der jüdisch-christliche Dialog uns von unserem biblischen Kanon her aufgegeben ist: »Die erste Dimension dieses Dialogs, nämlich die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes und dem des Neuen Bundes ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel.«¹² Der Dialog zwischen Christentum und Judentum entspricht also dem Dialog zwischen Altem und Neuem Testament, aber nicht als einer Größe der Vergangenheit, sondern als einer Größe der Gegenwart, weil die zweite Dimension des Dialogs der heutige Dialog mit dem lebendigen Judentum ist. Hier kommt ein Moment der Pluralität als Dualität bei der Frage nach dem Heil ins Spiel, weil neben dem christlichen auf einzigartige

⁹ Vgl. dazu die Ansprache Johannes Pauls II. an die Vertreter der Juden in Mainz 1980, in: K. Richter (Hg.), *Die katholische Kirche und das Judentum*, Freiburg 1982, 150-154, 152; ders., Ansprache bei der Generalaudienz am 28. 4. 1999, in: H. H. Henrix – W. Kraus (Hgg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 2, Paderborn 2001, 125-127, 127; ders., *Vergebungsbitte am 26. 3. 2000 an der Westmauer von Jerusalem*, in: a.a.O., 161: »Wir bitten um Verzeihung und wollen uns dafür einsetzen, dass echte Brüderlichkeit herrsche mit dem Volk des Bundes«.

¹⁰ Vgl. dazu die Ausführungen von H. H. Henrix, *Krisenerprobt und doch störanfällig. Das aktuelle jüdisch-christliche Verhältnis*, in: *HK* 56 (2002) 336-342, zu der Position W. Kaspers bes. 338.

¹¹ Vgl. Ch. Dohmen – G. Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart – Berlin – Köln 1996, 196-199. Zum Verhältnis von Altem und Neuem Testament vgl. auch Ch. Dohmen – Th. Söding (Hgg.), *Eine Bibel – zwei Testamente*, Paderborn 1995.

¹² Vgl. das Zitat bei W. Breuning, *Positive Beispiele christlich-jüdischer Zusammenarbeit in jüngeren katholischen Dokumenten*, in: ders., *Dogmatik im Dienst an der Versöhnung* (hg. v. E. Dirscherl), Würzburg 1995, 159-173, 165.

Weise noch ein anderer Heilsweg zugestanden wird, auch wenn diese Aussage lehramtlich von einer inklusiven christologischen Hermeneutik her gewonnen wird.¹³ Es bleibt eine Spannung, eine Mehrdeutigkeit in der Frage nach dem Wort Gottes im menschlichen Wort. Das Verhältnis zum Judentum gehört in das Innenverhältnis des eigenen Glaubens der Christen hinein, es geht um unsere Wurzel. Dabei gilt: Wir bedürfen des Dialogs mit Israel, aber wir können uns nicht zu der Aussage versteigen, dass es umgekehrt auch so sein müsste. Die Wurzel trägt uns, nicht wir tragen die Wurzel – diese Asymmetrie im Verhältnis von Christentum und Judentum gehört zu der Besonderheit dieses Verhältnisses hinzu. Es geht um eine unumkehrbare Beziehung. Die Neubesinnung des II. Vatikanums (*Nostra Aetate*)¹⁴ und die Äußerungen Johannes Pauls II. machen deutlich, dass christliches Zeugnis nicht abgelegt werden kann, ohne auf die jüdischen Zeugen und ihre bleibende Erwählung zu blicken.

Auch Jesus hat die jüdischen Zeugen gehört, gelesen und gedeutet. Wenn wir nach Jesus fragen und seine jüdische Abstammung ernst nehmen, dann kommen wir bei der Frage nach seinem Ursprung nicht an

¹³ Hier weist auch das jüngste Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*, Rom 2001, den Weg. Das Dokument spricht von der Ungekündetheit des Bundes Gottes mit Israel (Nr. 42), von der Fortdauer der göttlichen Liebe zu Israel (Nr. 31f.), von der unverbrüchlichen Treue der göttlichen Erwählung Israels (Nr. 33-36). H. H. Henrix hat gezeigt, dass dieses Dokument auch davon spricht, dass die Messias Hoffnung Israels nicht vergeblich ist und fragt: »Meldet sich hier – und diese Frage weist über den Rahmen des Dokumentes hinaus und geht auf die Rechnung einer »opinio theologica‘ oder theologischen These – die Möglichkeit einer Pluriformität oder Polarität von Wahrheit – etwa in dem Sinne von Ps 62,12: »Eines hat Gott gesagt, zweierlei habe ich gehört‘? Wir stehen mit den aufgeworfenen Fragen vor einer Spannung bereits im christlichen Glauben und Hoffen selbst. Eine Spannung, die darin besteht, dass der christliche Glaube sich am messianischen Wiederkommen Jesu Christi festmacht und zugleich die jüdische Messias Hoffnung positiv würdigt.« (H. H. Henrix, »Die jüdische Messias Hoffnung ist nicht vergeblich«. *Ein theologischer Vermerk von Gewicht*, in: Ch. Dohmen (Hg.), *In Gottes Volk eingebunden*, Stuttgart 2003, 51-62, 61) Hier muss man von einem einzigartigen Verhältnis zwischen Kirche und Israel sprechen, das interreligiös unvergleichlich ist. Vgl. dazu E. Dirscherl, *Die je andere einzigartige Erwählung in der Zeit – Zur Besonderheit des christlich-jüdischen Verhältnisses*, in: *Bibel und Liturgie* 74 (2001) 218-230; ders., *Die besondere Nähe zwischen Judentum und Christentum als Anfrage an die pluralistische Religionstheologie*, in: G. Risse – H. Sonnemans – B. Theß (Hgg.), *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, F. H. Waldenfels, Paderborn 1996, 495-511.

¹⁴ Interessant ist auch der Blick auf die Kirchenkonstitution »Lumen Gentium«, vgl. G. Baum, *Bemerkungen zum Verhältnis zwischen Israel und der Kirche*, in: G. Baraúna, Hg., *De Ecclesia*, Freiburg 1966, 574-584, bes. 583f. Baum hält mit Lumen Gentium fest, dass Gott weiterhin in der Mitte des Volkes Israel wirkt, das in diesem Bund steht, im Hören auf die Schrift und im Feiern des Gottesdienstes. (583f.)

Israel und seiner Erwählung vorbei.¹⁵ Die Frage nach dem Ursprung des Wortes Gottes kann auch christologisch nicht an Israel vorbei geschehen. Die re-ductio in den rätselhaften Ursprung des Wortes Gottes, die re-ductio in mysterium konfrontiert uns mit der Erwählung Israels.

Das sollte Konsequenzen für die Theologie und auch für die Christologie zeitigen. Was bedeutet es nun, von daher unsere Frage nach dem Ursprung des Wortes Gottes aufzugreifen?

3. Sprechen Gottes und Christologie: Die unmittelbare Beziehung zwischen Gott und Mensch

W. Breuning hat eine Christologie gefordert, die nicht antijüdisch ist.¹⁶ Dies bedeutet, so von Jesus Christus zu sprechen, dass Israel nicht aus seiner einzigartigen Berufung und seinem Bund gedrängt wird. Bislang wurde die Christologie oft als Überbietung der jüdischen Verheißung verstanden. Die Frage ist, ob sich hier eine vergleichende Sprache rechtfertigen lässt.

Jesus geht seinen Weg stellvertretend für die Menschen und für sein Volk. Die Erwählung und Berufung Jesu hat bleibend mit der Berufung Israels zu tun.

Die Christologie hat bei der Rede von der Einzigkeit und stellvertretenden Bedeutung Jesu ernst zu nehmen, dass diese mit der Einzigkeit und stellvertretenden Bedeutung Israels unmittelbar zu tun haben und sie nicht ausschließen. Außerdem muss die Christologie die Spannung zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus wahren, um nicht zu einer einseitigen Christologie zu kommen, die mit der Vernachlässigung der Menschheit Jesu auch dessen jüdische Herkunft vernachlässigt,¹⁷ oder mit der Vernachlässigung der Gottheit Jesu auch die Gottunmittelbarkeit Israels zu gering achtet. Es geht um zwei unterschiedene Weisen, die unmittelbare Ursprungs-Beziehung zu Gott in seinem Wort zu bezeugen. Jüdisch wie christlich wird die Spannung ernst genommen, dass Gottes Wort im menschlichen Wort ergeht. Der Raum der Deutung steht in der Spannung zweier Erwählungen bzw. Berufungen, die in einem asymmetrischen Verhältnis stehen. Das Judentum geht dem Christentum voraus, das Christentum folgt ihm nach. Der Stachel der je anderen Berufung könnte ein Zeichen für die uneindeutige und unverfügbare Stimme Gottes sein. Keiner darf sie als sicheren Besitz betra-

¹⁵ Vgl. H. Frankemölle, *Der Jude Jesus und der christliche Glaube*, in: E. Biser – F. Hahn – M. Langer (Hgg.), *Der Glaube der Christen*, Bd. 1, München – Stuttgart 1999, 602-623.

¹⁶ Vgl. W. Breuning, *Grundzüge einer nicht antijüdischen Christologie*, in: ders., *Dogmatik im Dienst an der Versöhnung*, 81-100.

¹⁷ Dazu H. Frankemölle, *Der Jude Jesus und der christliche Glaube*, 619.

chten. Kann die Christologie sich auf diese Spannung einlassen? Dies kann sie tun, weil es auch in der Christologie um eine Ursprungs-Beziehung zwischen Gott und Mensch geht, die nicht Identität und Eindeutigkeit bedeutet, sondern eine Spannung, die immer wieder neu zu denken gibt und im Leben zu deuten ist. Dies will ich anhand des Konzils von Chalkedon aufzeigen.

Das Konzil von Chalkedon versucht im Jahr 451 n. Chr. einen Kompromiss zu eröffnen, der widerstreitende christologische Modelle zueinander führen soll. Es gab Christologien, die eher die Menschheit oder die Gottheit Jesu Christi betonten, die eher seine Einheit mit Gott oder seine Unterschiedenheit von Gott ins Zentrum rückten. Die berühmte Formel des Konzils lautet: Jesus Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch, unvermischt und ungetrennt.¹⁸ Eine Person in zwei Naturen, eine Einheit in Unterschiedenheit. Man darf Gott und Mensch in Jesus Christus nicht trennen, aber auch nicht vermischen. Deshalb setzt das Konzil hinzu: wahrer Gott und wahrer Mensch, unvermischt und ungetrennt. Hier wird daran festgehalten, dass in Jesus von einer Beziehung zu sprechen ist, in der sich zwei zu Unterscheidende unmittelbar nahe sind, Gott und Mensch. Es bleibt bei aller Nähe bei einem Gegenüber. Und wenn das dritte Konzil von Konstantinopel definiert, dass in Jesus Christus auch zwei Willen festzuhalten sind, ein göttlicher und ein menschlicher, dann will auch dieses Konzil jedem Monophysitismus einen Riegel vorschieben: Wer die Gottheit in Jesus Christus überbetont, der setzt die menschliche Freiheit Jesu aufs Spiel, und damit die Erlösung des Menschen, der mit allem, was er ist, von Gott angenommen wird. Einheit in Unterschiedenheit, das ist die Spannung, die der christliche Glaube auszuhalten hat, in der Rede von der Hl. Schrift als Gottes Wort im Menschenwort ebenso, wie in der Rede von der Christologie, wahrer Gott und wahrer Mensch. In dieser Spannung kommt eine einzigartige Beziehung zur Sprache, die für eine Gottunmittelbarkeit steht, die nicht vergleichbar ist. Einzigartiges kann nicht verglichen werden, sondern muss in einer Sprache der Anderheit zur Sprache kommen, die nicht in

¹⁸ Vgl. DH 301: »... ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen, unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einigung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in einer Person und einer Hypostase vereinigt ...«. Vgl. zum Konzil von Chalkedon nach wie vor A. Grillmeier – H. Bacht (Hgg.), *Das Konzil von Chalkedon*, 3 Bde, Würzburg 1954, bes. den Aufsatz von K. Rahner, *Chalkedon – Ende oder Anfang?*, in Bd. 3, 3-49. Von daher wäre die Debatte mit G. Essen, *Die Freiheit Jesu*, Regensburg 2001, zu suchen, der die Personidentität zwischen Jesus und dem Logos auf eine Weise betont, die m. E. mit der Formel von Chalkedon und ihrer Interpretation durch Rahner, Wohlmut u.a. in Spannung steht.

Kategorien des mehr oder weniger denkt. Unsere Sprache hat Mühe, ein Beziehungsgeschehen, in dem einzigartiges geschieht, nicht auf der Ebene der Worte fest zu stellen. Auch Chalkedon müht sich daran ab, eine einzigartige, unmittelbare Beziehung in Worte zu fassen. Es geht, wie auch Joseph Ratzinger betont, um ein Beziehungsgeschehen, wenn von Gott und den Menschen die Rede ist. Gott und Mensch sind Beziehungswesen. Und Ratzinger hat darauf verwiesen, dass der christliche Begriff von Person immer auch *relatio*, Beziehung bedeutet.¹⁹ In der Christologie ist von einer Person in zwei Naturen die Rede. Person bedeutet Beziehung, die bis zum Zerreißen gespannt ist, Beziehung zwischen Gott und Mensch, zwischen dem Wort Gottes und seinem Vater. Es geht um eine unvergleichliche und unmittelbare Gottesbeziehung Jesu in Einzigkeit.

Die Trinitätslehre, die 381 n. Chr. auf dem ersten Konzil von Konstantinopel ihre klassische Formulierung findet, betont, dass in Gott Unterschiede festzuhalten sind: ein Wesen, aber drei Personen. In Gott, so heißt es später, sind alle eins, wo nicht ein Gegensatz in der Beziehung entgegensteht.²⁰ Vater, Sohn und Geist sind nicht etwas anderes, aber sie sind je ein anderer.²¹ Es gibt eine Anderheit und Unterschiedenheit in Gott, keine unterschiedslose Identität. W. Kasper bringt es auf den Punkt: Einer aus der Trinität ist Mensch geworden, nicht der Vater, auch nicht der Geist.²² Josef Wohlmuth betont, dass nicht davon die Rede sein kann, dass Gott unterschiedslos Mensch wird und sich verendlicht, dass Adonai, der Gott Israels inkarniert und dabei sich alles in Eindeutigkeit auflöse.²³ Es ist Gottes Wort, die zweite göttliche Person

¹⁹ Vgl. J. Ratzinger, *Gott und die Welt*, Stuttgart-München 2000, 95: »Zum Menschen gehört, dass er ein relationales Wesen ist ... Er ist kein autarkes, in sich allein gerundetes Wesen, keine Insel des Seins, sondern seinem Wesen nach Beziehung. Und gerade in dieser Grundstruktur ist Gott abgebildet. Denn es ist ein Gott, der in seinem Wesen ebenfalls Beziehung ist, wie uns der Dreifaltigkeitsglaube lehrt.«

²⁰ So das Konzil v. Florenz, vgl. DH 1330: » ... omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio.«

²¹ Nur von daher macht die Rede von der Perichorese in der Trinität Sinn, wobei natürlich die Frage im Raum steht, wie weit man die Aussagen über die immanente Trinität treiben kann bzw. soll, die immer im Spannungsfeld von monosubjektivem (etwa bei K. Rahner) und trisubjektivem (etwa bei H. U. v. Balthasar, W. Pannenberg, B.J. Hilberath, G. Essen) Denken stehen und dabei den Modalismus oder den Tritheismus vermeiden müssen; vgl. dazu G. Greshake, *Der dreieine Gott*, Freiburg 1997, 90-94; auch C. Sorč, *Die perichoretischen Beziehungen im Leben der Trinität und in der Gemeinschaft der Menschen*, in: *EvTh* 58 (1998) 100-119; ders., *Die Liebe als Prinzip christlicher Theologie und Praxis*, in: *ThQ* 181(2001) 33-49.

²² W. Kasper, »Einer aus der Trinität...«. *Zur Neubegründung einer spirituellen Christologie in trinitätstheologischer Perspektive*, in: ders., *Theologie und Kirche*, Bd.1, 217-234.

²³ Vgl. J. Wohlmuth, *Die Tora spricht die Sprache der Menschen*, 62ff. In einem noch unveröffentlichten Manuskript mit dem Titel »Jesus der Bruder und Christus der

von der dies gesagt wird. Gott bleibt auch angesichts der Inkarnation der unbegreifliche, in der Nähe der ferne, in der Immanenz der transzendente, in der Anwesenheit der abwesende Gott. Die Nähe Gottes ist nicht herstellbar oder verfügbar, sie wird gewährt. Die Nähe Gottes ist bleibend zur Deutung aufgegeben und nicht in einer Eindeutigkeit einschließbar, ich erinnere an die Aussagen des Papstes zur Hl. Schrift.

Wir haben es in der trinitarischen Gottrede und Christologie mit Relationen, unterscheidenden Beziehungen, nicht mit Identität und unterschiedsloser Einheit zu tun. Insofern haben wir es mit einer Uneindeutigkeit bzw. Mehrdeutigkeit zu tun, denn es geht in dieser Beziehung der Inkarnation um die Frage nach der Bedeutung Gottes und des Menschen. Es geht um Einzigkeit und um Anderheit. Daher kommt es dogmengeschichtlich auch zu unterschiedlichen Ausprägungen der Christologie. Die Herausforderung besteht darin, die Spannung auszuhalten und beides voll und ganz zum Tragen zu bringen: In der Geschichte Jesu Christi geht es um die unmittelbare Nähe Gottes in dieser menschlichen Geschichte. Es geschieht ganz von Gott und ganz vom Menschen Jesus her, was hier für uns geschieht: die vergebende Nähe Gottes in der Zeit. Der Begriff der Einzigkeit steht dann aber dafür, dass er Vielheit impliziert und nicht ausschließt, weil hier eine Beziehung zwischen Vater und Sohn zur Debatte steht, die selbst in Gott nicht aufgelöst wird. Das führt schließlich zur trinitarischen Rede von Gott.

Die Christologie spricht von der Beziehung zwischen Vater und Sohn, zwischen Gott, genauer Gottes Wort und dem Menschen Jesus. Der Vater steht in der christlichen Tradition für den ursprunglosen Ursprung in Gott, er steht auch für die bleibende Unbegreiflichkeit und Unverfügbarkeit Gottes. Damit wird das Geheimnis Gottes eben nicht aufgelöst, sondern gewahrt. Christliche Tradition spricht von der Trinität daher als *Mysterium stricte dictum*. Das Wahre eines Geheimnisses hat es mit einer Einzigkeit zu tun, die sich keinem ordnenden Zugriff fügt, es sei denn, man tut ihr Gewalt an. Einzigkeit lässt sich nicht begreifen, in ein System oder eine Ordnung zwingen. Auch nicht in eine Eindeutigkeit. Das muss die Theologie und die kirchliche Lehre die Menschen spüren lassen. Dann können wir auch den Weg finden, Missverständnisse im jüdisch-christlichen Dialog auszuräumen.

Herr« hat Wohlmuth in Punkt 2 eine sehr dichte Interpretation der Formel von Chalkedon vorgestellt, die für den jüdisch-christlichen Dialog von beachtlicher Bedeutung ist und deutlich werden lässt, dass sehr differenziert von der Menschwerdung des Logos und nicht unterschiedslos von der Menschwerdung von »ho theos« bzw. des Tetragramms zu sprechen ist. (Dieser Beitrag wird von mir und W. Trutwin in einem Band hg., der eine Tagung des Gesprächskreises »Juden und Christen« des ZK der dt. Katholiken vom Frühjahr 2003 in München dokumentiert, in dem das Dokument »Dabru emet« im Mittelpunkt steht.)

Die Re-ductio in den Ursprung führt also christologisch in das Geheimnis von Ursprungsbeziehungen hinein. Einzigartige haben es unmittelbar miteinander zu tun.

Kann nun nur von Jesus eine Einzigkeit ausgesagt werden, die die Einzigkeit anderer ausschließt, oder steht seine Einzigkeit stellvertretend für die Einzigkeit Anderer. Im ersten Fall wäre Jesus Christus als Mittler verstanden, der sich zwischen Gott und die Menschen stellt, der eine Gottunmittelbarkeit beansprucht, die anderen nicht zukommt. So könnte er nicht als jener zur Sprache kommen, in dem Gott uns in seinem Wort unmittelbar erreicht. Das andere würde bedeuten, dass er stellvertretend für unsere Einzigkeit einsteht und uns deren Bedeutung zusagt.

Die Einzigkeit Jesu Christi steht für die Einzigkeit der Gottesbeziehung jedes Menschen und macht diese nicht zunichte. Es gibt hier keine Konkurrenz und kein mehr oder weniger, sondern eine Anderheit. Einzigkeit ist nicht vergleichbar oder begreifbar. Zwischen Einzigem geschieht, so Levinas, Nähe im Sprechen. Es geschieht im Wort. Ob ich mich auf dieses Wort verlassen kann, zeigt sich in der Geschichte. Das Wort kann sich bewähren oder nicht. In der Geschichte Israels und Jesu Christi bewährt sich das Wort Gottes und steht für dessen Verlässlichkeit und Treue. Es steht für eine unmittelbare Nähe Gottes bei den Menschen, die leibhaftig spürbar ist und den Menschen mit Leib und Seele heilen will. Das Wort ruft den Menschen zur Entscheidung und in die Verantwortung. Denn es wird uns zugemutet, dass die Beziehung zu Jesus und zu Gott unmittelbar mit der Beziehung zum Anderen zu tun hat. Dafür steht die Christologie.

Die Frage nach der Bedeutung des Wortes Gottes im menschlichen Wort erlaubt uns nicht, den Ruf des Nächsten im Hören auf den sprechenden Ursprung zu überhören.

4. Die Frage nach dem unvordenklichen Ursprung des Wortes Gottes im Hören des Anderen: »Die Offenbarung geschieht durch den, der sie empfängt«

Für K. Rahners Christologie war Mt 25,31ff. in besonderer Weise bedeutsam: »Was ihr den geringsten meiner Brüder getan habt, habt ihr mit getan.« Hier wurde für ihn deutlich, dass das stellvertretende Handeln Jesu Christi für eine Gottunmittelbarkeit steht.²⁴ Denn es wird uns zugemutet, dass unser Tun ihm gegenüber in jenen Beziehungen ge-

²⁴ Vgl. dazu E. Dirscherl, *Die Bedeutung der Nähe Gottes*, 274ff. Bei K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976 u.ö., 303; ders., *Ich glaube an Jesus Christus*, Einsiedeln 1968.

schieht, in denen wir vom Not leidenden Anderen herausgefordert werden. Die Beziehung zu Jesus Christus und zu Gott wird gelebt in der Beziehung zu konkreten einzigartigen Anderen. Dieser Andere steht an der Stelle Jesu Christi. Und wir stehen an der Stelle Jesu Christi, wenn wir uns durch den Anderen, in dem uns der Anspruch Jesu Christi trifft, herausfordern lassen und seinem Ruf antworten. So geschieht Nachfolge auf Jesus und sein Wort hin, das uns im Antlitz des Nächsten entgegentritt. Doppelte Stellvertretung, die in uns und im Anderen je unterschiedlich geschieht. Die Re-ductio des Wortes Gottes führt nicht zu Gott allein, sondern führt uns zum Anderen und seiner Bedürftigkeit.

Der jüdische Philosoph E. Levinas sagte einmal, Mt 25,31ff. sei wörtlich wahr.²⁵ Damit hat er als Jude nicht die Christologie übernommen, aber betont, dass hier für ihn, wie im jüdischen Glauben, die Beziehung zu Gott an die Beziehung zum Anderen, zum Armen und Bedürftigen gebunden wird. Dafür steht auch das jüdisch wie christlich zentrale Doppelgebot von Gottes- und Nächstenliebe, beides hat unmittelbar miteinander zu tun, ungetrennt und unvermischt.

Das wird deutlich in einem anderen Satz von Levinas, der jüdisch wie christlich bedeutsam ist und zugleich unsere Grundfrage nach dem Sprechen Gottes aufgreift. »Die Offenbarung geschieht durch denjenigen, der sie empfängt.«²⁶

Dies greift die Spannung auf: Gottes Offenbarung geschieht im menschlichen Zeugnis, durch das inspirierte Subjekt. Das Phänomen der Inspiration ist jenes, auf das Levinas die Sprache zurückführt. Das Sagen vor dem Gesagten geschieht leibhaftig und hat mit dem belebenden Gottesgeist zu tun. Es bedeutet die Bewegung von Einatmen und Aus-

²⁵ Vgl. E. Levinas, *Zwischen uns*, München – Wien 1995, 140: »In der Tat würde ich sagen, in dem Maße wie ich sage, daß die Beziehung zum Anderen der Beginn aller Verstehbarkeit ist, daß ich die Beziehung zu Gott nicht beschreiben kann, ohne von dem zu sprechen, was mich dem Anderen gegenüber verpflichtet. Ich zitiere stets, wenn ich mit einem Christen spreche, Matthäus 25: Die Beziehung zu Gott wird dort vorgestellt als eine Beziehung zum anderen Menschen. Das ist keine Metapher: Im Nächsten ist reale Anwesenheit Gottes. In meiner Beziehung zum Anderen vernehme ich Gottes Wort. Das ist keine Metapher, das ist nicht bloß extrem wichtig, es ist wörtlich wahr. Ich sage nicht, daß der Nächste Gott ist, aber daß ich in seinem Antlitz Gottes Wort höre.« Vgl. dazu auch J. Wohlmuth, *Herausgeforderte Christologie*, in: ders. (Hg.), *Emmanuel Levinas – Eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn 1998, 215-229. Hier bringt er Levinas und Rahner ebenfalls von einer chaledonischen Hermeneutik her ins Gespräch. Ich kann hier leider nicht näher auf das Denken von E. Levinas eingehen und verweise auch auf die sehr gründliche und inspirierende Untersuchung zu Levinas aus philosophischer Perspektive von B. Klun, *Das Gute vor dem Sein. Levinas versus Heidegger*, Frankfurt/M. u. a. 2000.

²⁶ E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als sein geschieht*, Freiburg – München 1992, 341: »Umkehrung der Ordnung: die Offenbarung geschieht durch denjenigen, der sie empfängt, durch das inspirierte Subjekt.«

atmen, Inspiration und Expiration.²⁷ Einhauchen und Aushauchen spielt auf jene biblische Rede vom Geist Gottes, von der Ruah an, die dem Menschen eingeblasen wird, um ihn zu beleben. Ruah bedeutet Beziehung vom Anderen her, der Andere in mir. Sprache geschieht als leibhaftige Nähe des Anderen, das Sprechen geschieht auf den Anderen hin, der mich zuvor angesprochen hat. Das Hören des Wortes bleibt mir nicht äußerlich, es dringt in mich ein, so wie der Atem in mir ist, ohne mich zu entfremden und zugleich für meine Beziehung zum Leben und zum Anderen steht. Sprechen bedarf des Atems.²⁸

Wenn Johannes von Damaskus in der Patristik lehrt, dass ein Wort ohne Atem unhörbar bleibt, weil die Stimme nicht gehört werden kann,²⁹ dann wird die Bedeutung der Inspiration deutlich: Atem, der uns zum Sprechen bringt. Sprechen, das uns gewährt wird von Gott her, der eine Sprache stiftet, der wir entsprechen können. B. Casper hat so die Analogie zu deuten versucht: Entsprechung, die im Sprechen als Antwort geschieht, wir antworten mit unserem Leben.³⁰ Ein Wort ohne Atem ist nicht hörbar, ohne Atem keine hörbare Stimme, ein Atem ohne Wort bleibt bedeutungsleer. Beides hat unmittelbar miteinander zu tun. Denken wir an das Pfingstgeschehen: Es geschieht Inspiration von Gott her und Petrus deutet es mit seinen Worten. Die Stimme Gottes wird in jenen hörbar, die seinem Atem entsprechen. Es wird ein Atem gespürt, auf den hin Worte geschehen. Der Atem steht für ein Sagen Gottes vor allem Gesagten, für eine Nähe, die Geben bedeutet, Geben einer Sprache als Gabe der Nähe, die an Beziehungen gebunden bleibt. Gott bindet sich an Beziehungen, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott Jesu Christi bindet sich an einzige Menschen. Es geschehen asymmetrische Beziehungen zu Gott und zum Andern, der mir an die Seite gestellt wird. Ich kann mich nicht erinnern, wann dies geschehen ist. Hier ist von einer Vergangenheit die Rede, die sich meiner Erinnerungsmöglichkeit entzieht. Eine unvordenkliche Vergangenheit, an die ich nicht bruchlos herankomme, eine unbegreifliche Vergangenheit, in der ein Ursprung zu mir sprach. Der Ursprung hat mir im Sprechen seines Wortes den Anderen anbefohlen, an dem ich nicht vor-

²⁷ Vgl. E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als sein geschieht*, 386f. »Die philosophische Sprache aber, die das Gesagte auf das Sagen zurückführt, führt das Gesagte auf das Atmen zurück, das sich dem Anderen öffnet und dem Anderen gerade seine Bedeutsamkeit bedeutet.« (386)

²⁸ Vgl. E. Dirscherl, *Das inspirierte Subjekt bei E. Levinas - eine Inspiration für die christliche Theologie?*, in: J. Wohlmuth (Hg.), *Emmanuel Levinas - eine Herausforderung für die christliche Theologie*, 163-173.

²⁹ Vgl. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 267 dort Anm. 61, das Zitat von Johannes von Damaskus.

³⁰ Vgl. B. Casper, *Analogie*, in: R. Mosis - L. Ruppert (Hgg.), *Der Weg zum Menschen*, F. A. Deissler, Freiburg 1989, 219-233, bes. 223f. mit Bezug zu F. Rosenzweig.

beikomme, wenn ich nach dem Wort Gottes frage. Spannend ist, dass dies auch in der Christologie von Mt 25,31ff. her so geschieht. Das beschreibt eine unmittelbare Nähe zwischen christlichem und jüdischem Denken, jenseits des Unterschiedes. Jenseits dieser Spannungen ist die Frage nach dem Wort Gottes nicht zu haben und das ist das Wagnis der Uneindeutigkeit bzw. Mehrdeutigkeit dieser Beziehungen. Die Stimme Gottes geschieht im menschlichen Sprechen, das öffnet den Raum unserer Freiheit und unserer Antwort, jenseits einer Eindeutigkeit, die jene Spannung still stellen will. Daher scheiden sich die Geister am Volk Israel und an Jesus Christus. Wir können eine Bedeutung leben, die wir zu verantworten und zu suchen haben. Im gesprochenen Wort kann jene Beziehung zur Sprache kommen oder verraten werden, in der sich die Bedeutung meines Lebens und des Wortes Gottes entscheidet. Was genau in unserem Leben geschehen ist und welche Bedeutung alles hatte, kann nur jener eindeutig und abschließend beurteilen, der kommen wird, die Erde zu richten, um zu retten, wenn Zeit nicht mehr geschieht und alles von ihm her zu überblicken ist. Das Wagnis unserer Deutung durch unser Lebenszeugnis geschieht als Wagnis und auf Hoffnung hin. Jüdisch wie christlich wird uns eine vergebende Nähe Gottes zugesagt, die unser Leben in jener Beziehung hält, die uns mit dem lebendigen Gott, dem ursprunglosen Ursprung verbindet, der uns beim Namen gerufen hat und der zu dieser Berufung stehen will. Wagnis und Hoffnung angesichts offener und nicht eindeutiger Beziehungen, auch die Mehrdeutigkeit der beiden Heilswege, sollten unser theologisches Sprechen behutsam und sensibel werden lassen. Wir legen als Juden und Christen Zeugnis von einem rettenden Gott ab, der zu uns spricht im menschlichen Wort. Daher sagt das Vaticanum II, dass Juden und Christen in der Ethik und Anthropologie gemeinsam Zeugnis ablegen können.³¹ Sie können es auch in der Gottrede, sogar im Sinne der Gottunmittelbarkeit in seinem Wort, auf je unterschiedliche Weise. Denn die Offenbarung Gottes geschieht durch die, die sie empfangen.

Der Atem, Inspiration von Gott her, bedeutet, dass in mir Gottes Wort geschieht in der Weise meiner Verantwortung, die einzig und unvertretbar ist. K. Rahner sprach von einer Heilsverantwortung, die ich für den Anderen trage.³² Medard Kehl spricht davon, dass ich für den Anderen Sakrament der Gottbegegnung bin.³³ Das zielt auf die selbe Spannung. Die Offenbarung Gottes geschieht durch die, die sie empfangen. Gottes Wort geschieht im menschlichen Wort.

³¹ So die Aussagen von NA 4f.

³² Vgl. K. Rahner, *Schriften VIII*, 226; dazu E. Dirscherl, *Die Bedeutung der Nähe Gottes*, 254f.

³³ Vgl. M. Kehl, *Die Kirche*, Würzburg 1992, 87f.

Was hören wir? Antworten wir nicht auf eine Inspiration, die nach Wort und Deutung verlangt, für die wir selbst einzustehen haben?

Daljši povzetek: Erwin Dirscherl, Božja beseda v človeški besedi: Temeljna napetost razodetja in njene posledice za dogmatiko (povzetelek pripravil Branko Klun)

Ali je Sv. Pismo enoznačno? Pozicija Janeza Pavla II. Po Janezu Pavlu II. mora dogmatika živeti z določeno napetostjo. Pričevanje Svetega Pisma kot Božje besede v človeški besedi namreč ni enoznačno, ne more zahtevati absolutnega pomena, marveč zahteva razlaganje in tolmačenje – vedno znova, v vsaki kulturi in času. Papež pravi, da zahteva po absolutnem pomenu vsake besede v Bibliji predpostavlja napačno predstavo Božje absolutnosti in vodi v zavračanje različnosti in mnogoznačnosti. Toda Božja beseda se dogaja v mnogovrstnem in ne enoznačnem človeškem govoru. Tako se tolmačenje smisla Biblije nikoli ne konča, še bolj pa mora to veljati za predlogo krščanske vere oz. cerkvene dogme. Cerkveno učiteljstvo se ne nahaja nad Božjo besedo, marveč slednji služi (DV 10). Stavki nauka kot razlaga Božje besede niso *per se* enoznačni, temveč jih je potrebno vedno znova tolmačiti in sprejemati. Zato ne more obstajati noben zaprt sistem dogmatike, temveč odprtost, ki odnosom in Božji drugosti pušča prostor ter jih ne fiksira in s tem izda. Pri tem ne gre za to, da bi besedo Boga ali njega samega podvrgli večznačnosti, temveč sta večznačnost in nuja tolmačenja posledica dejstva, da Božji nagovor išče upovedanje v človeški besedi. Prepričanje, da Božjo besedo posedujemo v čistosti in enoznačnosti, bi bilo po papežu čisti fundamentalizem. Bog tudi kot govoreč ostaja nepojmljivi in skrivnostni. Zato se vprašanje odnosa do Boga ne odloča v območju neovrgljive dokazljivosti, marveč v svobodni privolitvi, ki predpostavlja prostor tolmačenja in odločanja.

Poslušati druge priče Sv. Pisma: dialog z judovstvom. Za papeža Janeza Pavla iz povedanega sledi obveza za dialog z judovstvom. Pri vprašanju božje besede je potrebno prisluhniti judovskemu pričevanju, kar vodi tudi mojo dogmatično refleksijo. Papež vedno znova poudarja, da živi Izraelski narod v veljavni zavezi z Bogom. To pomeni, da se Božja beseda dogaja in posluša ne le v krščanstvu, temveč tudi v judovstvu. Bog govori obema. Za Janezom XXIII in Pavlom VI ponavlja sedanji papež, da so Judje »naši starejši bratje v veri«. Zato je potreben dialog z živim judovstvom. Vprašanje po izvoru Božje besede se tudi iz kristološkega vidika ne more izogniti Izraelu. To pa prinaša posledice tako za teologijo kot za kristologijo.

Božji govor in kristologija: neposredni odnos med Bogom in človekom. W. Breuning je zahteval kristologijo, ki ne bo protijudovska. To

pomeni tako govoriti o Jezusu Kristusu, da se ne izrine Izraela iz njegove edinstvene poklicanosti in zaveze. Doslej se je kristologijo pogosto razumelo kot preseganje judovskih obljub. Vprašanje pa je, ali je takšen govor tu upravičen. Kristologija mora Jezusovo edinstvenost povezovati in ne izključevati z edinstvenostjo Izraela. Poleg tega pa mora kristologija ohranjati napetost med Bogom in človekom v Jezusu Kristusu, da ne bi zapadla v enostransko razlago in z zapostavljanjem Jezusove človeškosti zapostavila njegovo judovsko poreklo oz. z zapostavljanjem božjosti premalo upoštevala Izraelovo neposrednost v odnosu do Boga. Ali se lahko kristologija poda v to napetost? To lahko stori, ker gre v kristologiji za izvorni odnos med Bogom in človekom, ki ne pomeni identitete in enoznačnosti, marveč napetost, ki se nam vedno znova daje v premislek in terja tolmačenje v življenju.

To bi rad pokazal s pomočjo Kalcedonskega koncila, ki v Jezusu Kristusu prepozna božjo in človeško naravo, III. Carigraski koncil pa se temu pridružuje s priznavanjem dveh volj in se odločno zoperstavi vsakemu monofizitizmu. Enost v razlikovanosti je napetost, ki jo mora zdržati krščanska vera. Tudi pri nauku o Sveti Trojici je podobno: v Bogu obstaja razlikovanost in ne nerazlikovana identiteta. Obenem pa gre za edinstvenost teh odnosov.

Ali je Jezusova edinstvenost (Einzigkeit) v odnosu do Boga Očeta takšna, da izključuje edinstvenost drugih ljudi v odnosu do Boga ali pa njegova edinstvenost zastopa (ist stellvertretend) in zagovarja edinstvenost drugih v njihovem odnosu do Boga? V drugem primeru ni konkurence med odnosi, kajti edinstvenost ne pozna primerljivosti. To pa pomeni, da Jezusova edinstvenost zastopa edinstvenost drugih in nas odpira k odnosu do drugega.

Vprašanje nepojmljivega izvora Božje besede v poslušanju drugega: »Razodetje se vrši preko tistega, kateri ga sprejema«. Za Rahnerjevo kristologijo je imel poseben pomen stavek: »Kar koli ste storili enemu od teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili.« (Mt 25, 40), kjer se razodeva, da se odnos do Kristusa in do Boga živi v odnosu do konkretnega in edinstvenega drugega. Judovski filozof E. Levinas je rekel, da je ta stavek dobesedno resničen. S tem kot Jud ni prevzel kristologije, temveč poudaril, da je tudi za judovsko vero ključna medsebojna povezanost ljubezni do Boga in do sočloveka – nepomešano in neločeno.

Povezanost v razlikovanosti pa je razvidna tudi v naslednjem Levinasovem stavku, ki se navezuje na naše izhodiščno vprašanje o Božjem govoru: »Razodetje se vrši preko tistega, kateri ga sprejema.« Levinas govori o navdihu kot inspiraciji ter ga povezuje z dihanjem, kjer mi dih (v aluziji na »ruah«) prihaja od Drugega, od Boga. Toda dih navdihnjenja ostaja nem brez človeške besede. A tudi človeška beseda ni mogoča brez diha(nja). Vendar se izrekanje dogaja v prostoru naše svobode in

našega odgovora ter nima tiste enoznačnosti, ki bi odpravila vsako napetost. Tako kristjani kot Judje pričujejo o Bogu, ki rešuje in ki nam govori v človeški besedi. Pri obojih lahko govorimo o neposrednosti Boga v navdahnjeni besedi, kajti razodetje se vrši po tistih, ki ga sprejemajo. Božja beseda se dogaja v človeški besedi, ki hkrati razodeva smisel našega življenja: *Gloria dei vivens homo*.

Ključne besede: Božja beseda, razodetje, dogmatika, kristologija, dialog z judovstvom, Janez Pavel II., Levinas

Summary: Erwin Dirscherl, Word of God in Human Words. A Basic Tension of the Revelation and the Dogmatic Consequences Thereof

Theology has to deal with a basic tension in the Bible: the revelation of the word of God is only given in human words. This is the understanding of the canon of the Holy Scripture as described in *Dei verbum*, the Dogmatic Constitution on Divine Revelation of Vatican II. John Paul II emphasizes that the text of the Holy Scripture has to be interpreted and is not unambiguous. It is not so that every word would have only one meaning. The text includes various meanings because the Word of God is only given in a plurality of human speeches and experiences. Therefore it is necessary to interpret the Bible at every time and in every culture. The process of interpretation will come to an end when history and time have come to their end. The interpretation of the Holy Scripture also has to consider the witness of Jews because they are our »elder brothers in faith« (John XXIII, John Paul II). The pope says very clearly that the covenant between God and Israel is not broken, but still valid. In the Christian-Jewish dialogue we can learn that the interpretation of the Holy Scripture takes place in and through the witness of our lives. The revelation takes place in the lives of the people who receive and accept the revelation of their own free will. The word of God asks for the responsibility of man. The common vocation of Jews and Christians - in spite of the difference in christology - is to live brotherly love and the love of God. God is looking for our witness. Also the talking about Jesus as true God and true man (Council of Chalcedon) means that God respects human freedom and our decision. He invites us to be His witnesses with all our lives. The meaning of the word of God in the Holy Scripture refers to the meaning of our life: *Gloria dei vivens homo*.

Key words: Divine Word, revelation, dogmatics, christology, dialogue with Judaism, John Paul II, Levinas

Peter Kvaternik

Pastoralni poudarki in spodbude v Posinodalni apostolski spodbudi papeža Janeza Pavla II. »Ecclesia in Europa«

1. Uvod

Tako kot vsako človeško delo ima tudi Posinodalna apostolska spodbuda »*Ecclesia in Europa*«¹ svojo bližnjo in bolj oddaljeno zgodovino. Z bližnjo zgodovino mislim na vir, iz katerega zajema, to pa sta sinodi evropskih škofov leta 1991 in 1999.² Praznovanje velikega jubileja v letu 2000 in dogodki po njem so tako na svetovni kot evropski ravni dodali nove okvire analizam škofovskih konferenc o stanju Cerkve v Evropi ob dveh pomembnih mejnikih. Prvega predstavlja padec komunizma in nastanek novih demokracij in demokratičnih držav, drugega obhajanje jubileja našega odrešenja in prestopa v novo tisočletje. Poseben zgodovinski pomen pa daje apostolskemu pismu tudi širitev Evropske unije 1. maja 2004.

Bolj oddaljeno zgodovino lahko imenujemo vso dosedanjo zgodovino Evrope in zgodovino krščanstva na tej celini.

2. Zgodovinski okvir

Cerkev kot »nekak zakrament, to je znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (LG 1), je prejela od samega Božjega Sina Jezusa Kristusa naročilo, naj po vsem svetu oznanja veselo sporočilo o Božjem načrtu stvarjenja in odrešenja sveta in človeka. In cerkvena zgodovina je polna znamenj, da je bil Gospod vedno z njo ter z njo sodeloval in njeno besedo potrjeval z znamenji (prim. Mr 16,20). Za nas vse ostaja večna skrivnost, zakaj je Stvarnik vesoljnega sveta večni Božji modrosti »odkazal stalen šotor« na zemlji

¹ Prim. Janez Pavel II., *Cerkev v Evropi*, CD 103, Ljubljana 2003. Od tu dalje EE.

² O pastoralnem pomenu in dilemah obeh sinod v: W. Fürst, *Das Ringen um eine situations-adäquate christlich-kirchliche Handlungsperspektive auf der römischen Sonder-synode für Europa (1991)*, v: PthI 23 (2003), 47-50.

prav v določenem trenutku in kraju (prim. Sir 24,8), kakor ostaja skrivnostni tudi Božji načrt vse poznejše zgodovine odrešenja.

Evropska zgodovina odrešenja se začne po posebnem skrivnostnem Božjem naročilu apostolu narodov, ki mu je bilo jasna pastoralna orientacija za njegovo poznejše delovanje (prim. Apd 16,9-10). Skrivnost ostaja tudi, zakaj se je Božja Beseda učlovečila (prim. Jn 1,14) ravno na Bližnjem vzhodu in se je pozneje središče krščanstva preselilo v Rim, torej Evropo, kamor je prispelo že pred prvakoma med oznanjevalci, Pavlom in Petrom (prim. Apd 28,14).

Od tedaj naprej Cerkev ne neha Evropi ponujati »najdragocenejšo dobrino, ki je ne more dati nihče drug: vero v Jezusa Kristusa, vir upanja, ki ne razočara« (EE 18). Na koreninah »izročila antične Grčije in rimskega sveta, prispevkih keltskih, germanskih, slovanskih, ugro-finskih ljudstev, judovske kulture in islamskega sveta« je ob odločilnem prispevku Kristusovega evangelija nastala sodobna evropska kultura, ki jo označuje posebej priznavanje vrednosti človeške osebe, svetost človekovega življenja, osrednji pomen družine, pomembnost izobrazbe, svoboda mišljenja, govora in vere, pravna zaščita posameznikov in skupin, podpiranje solidarnosti in skupne blaginje ter priznavanje dostojanstva dela (prim. EE 19).³

3. Drugi vatikanski koncil in naš čas

Pred slabim desetletjem je v pogovoru na Dunaju kardinal Franz König govoril o svoji udeležbi na 2. vatikanskem koncilu in na koncu dejal, da po njegovih opažanjih v Cerkvi sploh še nismo dojeli duha in notranje vsebine sporočila, ki ga je Cerkvi želel dati zadnji koncil. Tedaj so se zdele te njegove besede vsaj rahlo pretiravanje, sedaj pa je vedno bolj jasno, kako zelo so utemeljene. Tudi v sedanjem času se kaže, da je obvezno branje pastoralne konstitucije *Gaudium et spes* za študente teologije v zadnjem letniku študija kar majhno odkritje. Zdi se, da so nekatere v konstituciji zapisane ugotovitve v sedanjem svetu že presežene, vendar je celotno sporočilo danes celo bolj aktualno kot pred štiridesetimi leti.

Česa naj si Cerkev v današnjem času bolj želi, kakor tega, da bi Kristusova svetloba, ki odseva na obrazu Cerkve, razsvetljevala vse ljudi in da bi se v ta namen oznanil evangelij vsemu stvarstvu (prim. LG 1)? Ali lahko Cerkev lepše zapiše svojo zavezanost solidarnosti z vso človeško družino, kot je to storil koncil, ko je zapisal, da je veselje in upanje, žalost

³ Prim. J. A. van der Ven, »*Ecclesia in Europa*« und die Haltung der katholischen Kirche in Bezug auf Menschenwürde, Demokratie und Menschenrechte, v: PThl 23 (2003), 51-63.

in tesnoba današnjih ljudi, posebno ubogih in vseh kakorkoli trpečih hkrati veselje in upanje, žalost in tesnoba Kristusovih učencev (prim. GS 1)? To sta glavni izhodišči, na katerih temelji tudi želja evropskih škofov na obeh sinodah in za njimi tudi papeža v posinodalni apostolski spodbudi, da bi Cerkev izpolnila svoje poslanstvo in hkrati odgovorila na težnje in pričakovanja sodobnikov (prim. EE 104).

4. Zgodovinski pomen posinodalne apostolske spodbude

Dokument »*Ecclesia in Europa*« je gotovo zgodovinski dokument. Čeprav ljudje z besedo »zgodovinski« radi pretiravamo, ko govorimo o dogodkih, osebah in časih, je vendarle res, da naš čas ni povsem »običajen«, saj dogodki in zgodovina ne tečejo povsem linearno. Pojav globalizacije je nekaj novega in ga tudi ni bilo mogoče vnaprej pričakovati ali predvideti vseh njegovih učinkov. Tudi ta pojav do določene mere prispeva k potrebi po večjem povezovanju evropskih narodov, čemur smo sedaj priče. Propad komunizma je bil sicer vroča želja vseh pod njegovim jarmom trpečih, vendar je v svojem času s svojo monolitnostjo dajal le malo upanja, da se bo tako na hitro in tako usodno sesul vase.

To so le nekateri širši okviri, ki dajejo dokumentu »*Ecclesia in Europa*« značaj zgodovinske pomembnosti. Da sta obe sinodi dali novega zagona povezovanju in drugačnemu vrednotenju krajevnih Cerkva tudi v čisto konkretnih projektih, je najboljši dokaz Srednjeevropski katoliški shod v Mariazell v maju 2004 in njegovo sporočilo.⁴ Cerkev namreč v nasprotju z dosedanjimi zgodovinskimi izkušnjami v sedanjem svetovnem dogajanju ne stoji več ob strani in ne čaka neprizadeto, kaj se bo zgodilo, ampak se čuti poklicana pri tem neposredno sodelovati in nositi tudi svoj del odgovornosti za skupno prihodnost. Dokaz za to je tudi tu obravnavani dokument. Papež ga ne piše kot mislec, pisatelj, sociolog ali časnikar, ampak iz izkustva edinega Učitelja in Vodnika, Kristusa, piše iz dvatisočletnega izkustva Cerkve in iz izkustva največjih osebnosti v zgodovini.⁵

5. Današnji izzivi za Cerkev v Evropi

Tudi v Cerkvi v zadnjem času zelo pogosto uporabljamo besedo »izziv«. ⁶ Okoliščine, v katerih živimo, pogosto tudi prepreke ali naspro-

⁴ Prim. *Kristus – upanje Evrope. Skupno pastirsko pismo ob začetku srednjeevropskega katoliškega shoda*, v: *Srednjeevropski katoliški shod Brezje 2003 – Mariazell 2004*, Ljubljana 2003, 15-22.

⁵ Prim. R. Valenčič, *Pred izzivi tretjega tisočletja*, v: CD 103, Ljubljana 2003, 14.

⁶ Prim. V. Škafar, *Izzivi za katoliško Cerkev in teologijo na Slovenskem*, v: *BV* 61 (2001), 167-177.

tovanja, predvsem pa neugodni dogodki, so za sodobnega človeka neke vrste tisti potrebni »adrenalin«, ki vzbudi v njem prej speče ali prikrite sile in odzive. Kaj je spodbudilo evropsko Cerkev in posebej papeža, da se ukvarja s temi vprašanji, in za tak odziv?

Gotovo je pomemben dejavnik prehod človeštva v tretje tisočletje, ki ga je papež ob slovesnem praznovanju velikega jubileja v obliki množičnih praznovanj (»events«) skušal izkoristiti za »oznanjevalno ofenzivo« Cerkve. Vsak jubilej je priložnost za kritičen pogled nazaj, za slovesno praznovanje in za načrtovanje prihodnosti. Zato je treba papeževo posinodalno spodbudo *Ecclesia in Europa* brati v povezavi z drugima dvema pomembnima dokumentoma: *Tertio millenio adveniente* (1994)⁷ in *Novo millenio ineunte* (2001).⁸ Neposredno s tem je povezana že omenjena sinoda evropskih škofov (1999) in mnoge škofijske sinode in sinode krajevnih Cerkva, posebno na Vzhodu.

Nedvomno je mogoče v našem času govoriti o določenem nazadovanju cerkvene prakse, če jo primerjamo s tisto v preteklosti. Evropa je danes bolj razkristjanjena, kot si upamo priznati. Za to tudi Cerkev sama s t.i. »samosekularizacijo« (Selbstsektularisierung) ni brez krivde.⁹ V Evropi gre za neke vrste duhovno stagnacijo. Poleg tega je v večini evropskih držav zaskrbljujoče demografsko nazadovanje.¹⁰ Posebej boleča je izguba spomina na krščanske korenine, ki se najbolj drastično kaže ob vprašanju omembe krščanstva v peambuli nastajajoče evropske ustavne listine. Temu botruje tudi enostransko pojmovanje verskega pluralizma, ki pogosto vodi tudi v moralni pluralizem.

Potreben je nov zagon pri misijonskem poslanstvu vsakega vernika posebej in vseh vernih občestev. Apostolska spodbuda papeža Pavla VI. *Evangelii nuntiandi* (1975)¹¹ dobiva vedno bolj obvezujoč pomen in nove razsežnosti.¹² Veliko je govora o novi evangelizaciji, ki pa je za mnoge presplošen pojem, da bi motiviral k povsem konkretnim odgovorom. Mnoge cerkvene dejavnosti so postale rutina in nimajo več evangeljskega naboja, marsikje je družbena angažiranost kristjanov še v povojih ali pa slabo razvita. Ključno pa je ob vseh teh spremembah vpra-

⁷ Janez Pavel II., apostolsko pismo *V zarji tretjega tisočletja*, CD 58, Ljubljana 1995.

⁸ Janez Pavel II., apostolsko pismo *Ob začetku novega tisočletja*, CD 91, Ljubljana 2001.

⁹ Prim. P. M. Zulehner / F. Lobinger, *Um der Menschen und der Gemeinden willen*, Ostfildern 2002, 37.

¹⁰ V Sloveniji je zaznati zanimiv pojav, da se sicer število veroučencev pri osnovnošolski župnijski katehezi vztrajno manjša, vendar predvsem zaradi vedno manjšega števila otrok, tako da se delež veroučencev glede na skupno število otrok v šoli realno zvišuje. (prim. B. Perše, *Versko (ne)znanje v ljubljanski nadškofiji*, v: *CSS 37* (2003), 103-105).

¹¹ Prim. Pavel VI., *O evangelizaciji današnjega sveta*, Ljubljana 1976.

¹² Kako je ta dokument aktualen še danes, govori že dejstvo, da sedanji papež doslej ni izdal dokumenta, ki bi se posvečal samo temu vprašanju.

šanje identitete Evrope, ki je brez krščanstva ni mogoče ustrezno opredeliti. Svojo pravo identiteto mora Evropa najti zaradi same sebe in zaradi svoje vpetosti v svetovne sisteme.

6. Zakaj Apokalipsa?

Papež Janez Pavel II. za osnovo svojih apostolskih pisem rad izbere odlomek ali knjigo iz Svetega pisma, ki mu nudi iztočnico za razvijanje svojih misli. Tokrat si je izbral zadnjo knjigo Svetega pisma, knjigo Razodetja. Priznati je treba, da nas to nekoliko preseneča. Glede na naslov in po prvem pregledu vsebine ni bilo mogoče pričakovati ravno te sveto-pisemske knjige. Ta papeževa odločitev nam nudi izhodišče za razmislek o razlogih za tako izbiro.

Osnovna intonacija posinodalne spodbude je upanje. Je knjiga Razodetja res najbolj upanja polna beseda Svetega pisma? Odgovor daje papež sam, ko iz njega citira besede: »Kdor ima ušesa, naj prisluhne, kaj govori Duh Cerkvam« (Raz 2,7). Prvi razlog je torej neposrednost, s katero v Razodetju Duh nagovarja posamezne Cerkve tedanjega Orienta, danes pa posameznih celin in dežel. Ker je po papeževih besedah Razodetje tudi »Skrivno razodetje«, je tudi »preroško razodetje«, torej nosilec upanja za prihodnost. V njegovi luči naj bi gledali na sedanje in prihodnje zgodovinsko dogajanje »v luči dokončne zmage«. To razodetje ljudi tudi opogumlja, saj nam predstavlja Jezusa, ki je dokončno zmagal (prim. EE 5). Knjiga Razodetja s sporočilom o »novosti, ki jo je prinesel Bog«, prinaša evangelij upanja tudi, ko nas opogumlja s svojo besedo: »Glej, vse delam novo!« (Raz 21,5) (EE 106).

Lahko bi dodali še drug vidik. Izkušnja pravi, da se ljudje tem bolj zanimajo za knjigo Razodetja, čim starejši so. Ker je v knjigi Razodetja veliko govora o »poslednjih rečeh«, ki so za starejšega človeka še bližja realnost kot za mladega, mu je branje in premišljevanje te knjige v veliko pomoč pri pripravi na srečanje s temi poslednjimi rečmi, pogosto tudi pri premagovanju strahu pred njimi. Ta izkušnja navaja tudi na misel o papeževi osebni starosti in o Evropi, ki jo imenujemo kar »stari kontinent«. In to iz dveh razlogov: zgodovinskega in demografskega. Kakor je sedanjemu papežu blizu razmišljanje o poslednjih rečeh, tako naj bo tudi za kristjane v današnji Evropi, saj so mnogi že v visoki starosti! Dokument jih torej že s to izbiro posredno opozarja, naj pravočasno vzamejo »poslednje reči« dovolj resno.

Po drugi strani pa je to izbiro težko uskladiti z dejstvom, da spodbuda govori predvsem o upanju. Navadno pravimo, da so upanje za prihodnost mladi ljudje. Kako bo ta posinodalna spodbuda nagovorila mlade kot bodoče uresničevalce današnjega upanja? Ti so v njej, žal, omenjeni le kot predmet vzgoje in mladinske pastorale (EE 61).

7. Zgradba posinodalne spodbude

Uvodnim členom sledi v dokumentu šest poglavij, zaključuje pa se, kot je pri sedanjem papežu običajno, z marijanskim sklepnim pozivom k zupanju v Marijino priprošnjo. Razen v naslovu k petemu poglavju, je v vseh naslovih poglavij uporabljena beseda »upanje«. To veliko pove o namenu in cilju spodbude. Najprej je predstavljen Kristus kot naše upanje, nato Cerkev kot nosilka njegovega evangelija, nato pa v naslonitvi na znana tri temeljna področja pastoralne (oznanjevanje, bogoslužje, diakonija) pokaže na pastoralni pomen tega dokumenta. V zadnjem poglavju se papež ozre v prihodnost, ki jo obeta »nova Evropa«, k njeni poklicanosti in potrebi po sodelovanju vseh, tudi Cerkve, pri njeni izgradnji.

Zgradba jasno kaže, da se papež močno naslanja na obe evropski sinodi, ki ju tudi obilno citira, pa tudi na njegovo željo, da Cerkev jasno pokaže, kako sama sebe vidi pred izzivom sodobnih evropskih problemov. Ob izpustitvi močnejšega poudarka na koinoniji bi mogli sklepati, da se Cerkev predstavlja predvsem kot oznanjevalka, delivka zakramentov in karitativne pomoči, manj pa kot občestvo, ki pričuje s svojim obstojem in zgledom. Cerkev je bolj kot k razmišljanju o sebi povabljen k »ofenzivi« navzven. Ob branju se poraja občutek, da je bolj v ospredju želja, da pri gradnji nove podobe Evrope verniki ne bi bili med zadnjimi, manj pa notranja sprememba v Cerkvi sami.

8. Evropejci – dediči, ki so zapravili dediščino?

Podobno kot pri branju drugih podobnih dokumentov se tudi tu ne moremo ubraniti vtisa, da je podana dobra in natančna diagnoza negativnih vidikov sedanjega trenutka, navodila, kako jih preseči, pa so dokaj splošna ali že davno vsem poznana. »Skrb vzbujajoča znamenja« moremo kratko povzeti z besedami: zamegljenost upanja, izgubljanje krščanskega spomina, nezmožnost vključevanja evangeljskega sporočila v vsakdanje življenje, strah pred prihodnostjo, razdrobljenost bivanja, upad solidarnosti, uveljavljanje antropologije brez Boga, na ta svet omejeno upanje. Kot »znamenja upanja« pa papež našteva: nezadržno hrepenenje po upanju, vidna znamenja vpliva evangelija na življenje družbe, večja odprtost narodov drug za drugega, sodelovanje, izmenjave, proces demokratizacije, želja po svobodi, podpora združevanju Evrope, spoštovanje človekovih pravic, skrb za kakovost življenja, prednost etičnih in duhovnih dobrin (EE 7-10).

9. Kakor zvezde na nebu

Posebna dragocenost Evrope so njeni mučenci in pričevalci vere (EE 13), zlasti tisti iz dvajsetega stoletja. Dokazujejo namreč, da pretek-

lo stoletje ni bilo le stoletje vojn, prelivanja krvi in tiranije, kot se zdi na prvi pogled, ampak tudi stoletje izrednih junaštev v premagovanju vsega tega zla in visokih dosežkov svetosti. Ti pričevalci vere in mučenci so kažipot in opora tudi današnjemu Kristusovemu učencu, da je bolje pripravljen na napore vzpenjanja na goro svetosti v poslušnosti Jezusovim besedam: »Če hoče kdo iti za menoj, naj se odpove sebi in vzame svoj križ ter hodi za menoj« (Mt 16,24). V Sloveniji so »zasijali kakor zvezde na nebu za vso večnost« (prim. Dan 12,3) mnogi pričevalci za vero in mučenci v času komunističnega enoumja. Naj posebej omenimo škofa Antona Vovka, ki je šel skozi mnoge torture preteklega režima. Ali dr. Lamberta Erlicha, doma iz Kanalske doline, ki je prišel v Ljubljano iz Celovca in padel med vojno pod strelji morilcev na ulici sredi Ljubljane. In še desetine drugih, za katere teče v slovenskih škofijah proces za priznanje mučeništva ali svetništva.

10. Naša občestva

»Evangelij še naprej prinaša sadove v župnijskih skupnostih«, pa tudi v drugih skupnostih, pravi papež (EE 15). Čeprav župnija stalno potrebuje prenove, ji še naprej pripada nezamenljiva vloga in ostaja tudi v bodoče zelo pomembna. Postati pa mora »prostor resnično krščanskega življenja«, torej »kraj resničnega uveljavljanja človeškosti in vključevanja v družbo«. Vedno bolj pa zaradi potreb sodobnega kristjana, ki mu župnija ne more ponuditi vsega, kar potrebuje, postajajo pomembna razna nova cerkvena gibanja. Ta morajo »opustiti vsako skušnjava, da bi zahtevala prvenstvo in premagati vsako medsebojno nerazumevanje« (EE 29). Sožitje teh dveh pastoralnih dejavnikov v praksi nikakor ni lahka naloga in od pravega medsebojnega oplajanja obeh pastoralnih pristopov bo v prihodnosti v veliki meri odvisna uspešnost pastoralnega dela.¹³

11. Spreobrnitev - pogoj za uspeh misijonskega dela

Spreobrnjenje je potrebno tako na ravni osebe kot tudi cerkvene skupnosti (EE 23). To je lažje doseči, če oživimo krščanske korenine, iz katerih raste Evropa. Krščanstvo je močno zaznamovalo njeno kulturo. Danes mora Cerkev v Evropi sodobnemu svetu pokazati svoj pravi obraz, zato mora ob naslonitvi na svojo krščansko preteklost in na sodobno kulturo ostati tesno povezana z Vstanim in preseči vse razdore in nasprotovanja. Misijonska naloga je odgovornost vsakogar in vse cer-

¹³ Prim. M. Turnšek, *Eklezialne korenine Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, v: *BV* 62 (2002), 344 sl.

kvne skupnosti (EE 33). K misijonskemu delu so vsak na svojem področju in na sebi lasten način poklicani tako duhovniki kot osebe posvečenega življenja in laiki. Posebna skrb zato velja delu za duhovne poklice, ki zahteva sodobnemu času prilagojeno pastoralno poklicev. Tudi pravo vrednotenje ženske v Cerkvi in družbi je v naših okoljih za prepričljivost pastoralnega delovanja velikega pomena.

12. Oznanjevanje na nov način

Oznanjevanje Cerkve bo privlačno za sodobne ljudi le, če bo najprej in predvsem oznanjevanje Kristusove skrivnosti. Kristusa moramo postaviti v središče in to v celoti. Nova evangelizacija je naloga, ki čaka Cerkev v Evropi, zato mora v sebi zopet odkriti navdušenje za oznanjevanje (EE 45). Marsikje je naše okolje že tako razkristjanjeno, da potrebuje prvo evangelizacijo, večinoma pa vnovično oznanjevanje nekoč že krščenim, vendar nikoli zares osebno verujočim kristjanom. Evangelizacija ne more biti uspešna, če ni edinosti in medsebojnega dialoga v Cerkvi in med Cerkvami ter z drugimi verami. Prednost v oznanjevanju imajo tri stvari: evangelizacija kulture s pomočjo inkulturacije evangelija, vzgoja mladih s pomočjo prenovljene mladinske pastorale in uporaba množičnih občil s pomočjo lastnih medijev ter z udeleženoostjo vernih ljudi v javnih medijih.

13. Bogoslužje približati ljudem

Evangelizacija ne more biti uspešna, če ni podprta z molitvijo posameznikov in skupnosti. Vnovično odkritje bogoslužja je mogoče samo preko prebujenega čuta za sveto, za skrivnost (misterij). Zato je potrebno liturgično izobraževanje in oblikovanje tako vernikov kakor tistih, ki bogoslužje oblikujejo. »Močnejše bi morali poudarjati pravo 'liturgično mistagogijo'«, pravi papež (EE 73). Obhajanje zakramentov ne more biti golo podeljevanje, ampak mora iti za resnično zakramentalno pastoralno, torej vsakokrat za elemente oznanjevanja, bogoslužja in diakonije ter koinonije.¹⁴ V povezavi s pravim vrednotenjem evharistije kot »vira in viška vsega krščanskega življenja« (LG 11) je tudi primerno praznovanje Gospodovega dneva (EE 81).¹⁵ Pripravljenost vernikov iti

¹⁴ Prim. S Krajnc, *Bogoslužni vidik dokumenta*, v: *BV* 62 (2002), 366.

¹⁵ V Sloveniji je bil leta 2003 referendum o omejitvi odpiralnega časa trgovin ob nedeljah, ki je prepričljivo pokazal, da ljudje še vedno bolj cenijo nedeljski počitek in solidarnost z zaposlenimi v trgovini kot pa neomejene možnosti za nakupovanje. Žal se politika obotavlja z zakonsko ureditvijo te referendumske odločitve, pri čemer igrajo veliko vlogo lastniki trgovin in kapitala, pa tudi proticerkveno naravnani krogi v politiki.

k spovedi je nedvomno v veliki meri odvisna od pripravljenosti duhovnikov, da so vernikom na voljo in da jih potrpežljivo poslušajo, tolažijo, spodbujajo in v njih budijo vero v Božje usmiljenje.

14. Služenje ljudem je služenje evangeliju

Pričevanje ljubezni ima že samo v sebi moč evangelizacije, posebno v sodobnem času, ko ljudje bolj kot besedam verjamejo dejanjem. K temu so posebej poklicane naše cerkvene skupnosti, ki morajo postati resnične šole življenja v skupnosti. Takšno življenje namreč zahteva od posameznika veliko mero solidarnosti.¹⁶ Čeprav se naša družba ponaša z velikim blagostanjem in razvito socialno pomočjo, je v njej še vedno veliko ubogih vseh vrst. Celo več, rojevajo se nova uboštva (brezposelnost, zasvojenost, nove bolezni, begunci, migranti, ...). Naloga Cerkve je najprej revnim vrniti upanje (EE 86).

Posebno pomoč potrebuje družina. Vsekakor je zanimivo in sporočilno, da dokument govori o družini v poglavju o diakoniji in ne pri oznanjevanju, kamor navadno uvrščamo družino kot nosilko krščanskih vrednot, prvo oznanjevalko evangelija mlademu rodu in prvo šolo molitve. Iz tega sledi zaključek, da je družina sama najprej potrebna pomoči in ozdravitve, da bi bila sposobna za svoje oznanjevalno poslanstvo. Pastoralna družine se začne z dobro pripravo na zakon in s spremljanjem in usposabljanjem zakoncev, da bi razvili sodobnemu času primerno zakonsko in družinsko duhovnost.

V Sloveniji je trenutno aktualno vprašanje t.im. »izbrisanih«, ki nudi priložnost, da se tudi Cerkev zavzame za pravo »kulturo sprejemanja« (EE 100) in potegne jasno ločnico med nacionalističnim odnosom do priseljevanja tujcev na eni ter med političnim in evangeljskim na drugi strani. V današnjem času je zelo aktualen papežev poziv Cerkvi v Evropi: »Radost in upanje, žalost in strah današnjih Evropejcev, predvsem revnih in trpečih, je tudi tvoja radost in upanje, tvoja žalost in strah« (EE 104).

15. Poklicanost Cerkve v Evropi

Poleg skrbi za politično, vojaško in ekonomsko povezovanje ne bi smeli pozabiti ali zmanjševati pomena kulturnemu in verskemu povezovanju, pri čemer lahko odigra Cerkev odločilno vlogo, saj bi »bolj kot zemljepisni prostor Evropo mogli določiti kot predvsem kulturnen in zgodovinski pojem ... stvarnost, ki je kot celina nastala tudi po zaslugi

¹⁶ Prim. P. Weß, *Welche soziale Identität braucht Europa?*, Wien 2002.

združujoče moči krščanstva« (EE 108). Ob sedanjih številnih razpravah o omembi krščanstva v preambuli evropske ustave Cerkev ne bi smela dajati vtisa, da ji gre za nekakšno prerivanje kdo ima več zaslug za sedanjost in za to, kako si zagotoviti boljši položaj med odločujočimi družbenimi dejavniki. Vprašati se mora, koliko ta prizadevanja izvirajo res iz evangeljskih in oznanjevalnih nagibov, koliko pa iz strahu pred izgubo pozicij, ki jih je navrgla zgodovina. To je pomembno tem bolj, ker se Cerkev v Sloveniji v zadnjem času vedno znova očita, da ob svojem prizadevanju za pravičnejše mesto v družbi stremi predvsem po pridobitvi položaja, ki ga je imela v družbi pred nastopom komunizma. Nedvomno drži trditev: »Evropa potrebuje versko razsežnost« (EE 116). Vprašanje je, kako ji jo zagotoviti in ali so dosedanji načini za udejanjanje te razsežnosti še primerni. Glede na odpor, ki ga Cerkev v Evropi doživlja ob oblikovanju nove ustave, bi morala temeljito razmisliti tudi o vseh drugih vidikih svoje navzočnosti v družbi. Njena prioriteta naloga bi mora biti posredovati današnji Evropi tiste vrednote, ki temeljijo na evangeliju in celotni družbi prinašajo povsem novo kvaliteto.¹⁷

16. Slovenska Cerkev v Evropi

Cerkev v Slovenji se že ves čas izreka za združevalne procese v Evropi, čeprav včasih z mešanimi občutki. Ob prizadevanju za mednarodno priznanje Slovenije pred dobrim desetletjem, potem ko se je osamosvojila, je Cerkev s svojimi mednarodnimi povezavami nedvomno prispevala velik delež, vendar ji sedanja oblast tega ne priznava. Morali bi biti hvaležni za pomoč vsem tistim krajevnim Cerkvam, ki so nesebično pomagale pri mednarodni uveljavitvi naše mlade državne skupnosti. Cerkev se zaveda, da jo k še večjemu povezovanju narodov obvezuje tako zgodovina kot evangeljski duh krščanske povezanosti prek vseh nacionalnih meja. Hkrati pa jo je zaradi njene dosedanje zgodovinske vloge, ko je bila skozi stoletja zaščitnica naroda pred potujčevanjem in poskusi iztrebljanja, tudi strah, da se kaj podobnega ne bi dogajalo v združenih Evropi. Zato je silno previdna, morda kdaj tudi preveč, ko se sooča z različnimi pojavi sekularizacije in občutljiva tudi za najmanjše znake zapostavljanja našega naroda.

17. Kaj Cerkev v Sloveniji prinaša iz svojih izkušenj Cerkvi v Evropi?

Današnja cerkvenostno zavest je v Sloveniji močno oblikovala tisočletna vloga edinega ali najmočnejšega nosilca narodne zavesti in omike.

¹⁷ Prim. K. Kardinal Lehmann, *Christliche Wurzeln einer europäischen Gesellschaft*, v: 6.Internationaler Kongress Renovabis 2002, Europa – eine Wertegemeinschaft?, 43-61.

Ker je bil slovenski narod od prve polovice 9. stoletja naprej do padca komunizma brez lastne države in pod močnim pritiskom sosednjih narodov, je bila Cerkev tako rekoč edina ustanova, ki je narodu z ohranjanjem jezika in kulture zagotavljala prepoznavnost in zavest samobitnosti. To ji je omogočilo veliko povezanost z narodom in zavest odgovornosti zanj, hkrati pa tudi odprtost za kulturo in lastno dejavnost na tem področju. Tako vlogo bo lahko imela tudi v skupni Evropi ob pravem razumevanju edinosti v različnosti.

Prav ta vloga Cerkve je bila poleg njenega presežnega poslanstva največji trn v peti komunizmu, ki je vse storil, da bi to zgodovinsko vlogo umazal in izničil. Cerkev je bila že med drugo svetovno vojno in po njej izpostavljena hudemu preganjanju in iztrebljanju, kar je rodilo neprecenljive zglede junaške vztrajnosti v veri do krvavega mučeništva. Iz tega obdobja je Cerkev tudi vajena biti vedno znova tarča proticerkvene propagande, ki tudi danes ni nič manjša kot nekoč. Zato je morda bolje kot druge krajevne Cerkve pripravljena na soočenje z liberalizmi vseh vrst. V obdobju komunizma se je naučila živeti materialno skromno, razviti veliko samoiniciativnost duhovnikov, zagotoviti dokaj dober prenos vere preko župnijske kateheze, nasloniti cerkveno življenje na zakramente in molitev ter ljudsko vernost, v kateri ima izrazit poudarek marijanska pobožnost. Ker čas ni dovoljeval velike aktivnosti na družbeni ravni, se je morala tem bolj usmeriti v svojo notranjost, v mističnost. Po koncilu in zlasti po demokratizaciji je dosegla precejšnjo stopnjo pripravljenosti za spravo, tudi s svojimi preganjalci in mučitelji.¹⁸

Vse to pa Cerkvi na Slovenskem nikakor ne daje zagotovila, da ji bo v prihodnosti lahko. Najti bo morala novo mesto v pluralni družbi in ga na nov način uporabiti za evangelizacijo. Duhovniki bodo morali na novo najti svoje mesto v župniji in bolj jasno pokazati laikom, da jih jemljejo za svoje sodelavce in so jih pripravljene vključevati v razne cerkvene strukture ter usposobiti za njihov lastni apostolat. Potrebni bo še veliko naporov, da se bodo laiki izvili iz spon strahu in pogumno sprejeli svojo politično in družbeno odgovornost.

18. Zaključek

Dokument »*Ecclesia in Europa*« je zadnji v seriji dokumentov, ki jih je papež napisal Cerkvam vseh kontinentov, na katerih so se v sklopu obhajanja velikega jubileja 2000 obhajale posebne sinode. V Evropi se

¹⁸ Prim. P. Kvaternik, *Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)*, Ljubljana 2003. Prav tako P. Kvaternik (ur), *V prelomnih časih. Rezultati mednarodne raziskave Aufbruch (1995-2000)*, Ljubljana 2001.

je praznovanje tega jubileja začelo in se v samem središču krščanstva, v Rimu, tudi najbolj slovesno obhajalo. Ko torej papež piše ta dokument, ga piše, ozirajoč se na vesoljno Cerkev. Cerkev v Evropi ima zaradi svoje zgodovine, središča katoliške Cerkve, duhovnih in intelektualnih potencialov posebno odgovornost za vesoljno Cerkev. Da bi papež na to opozoril tako Evropo kot Cerkev v njej, zapiše v obravnavanem dokumentu tudi nekaj zelo udarnih pozivov. Naj naštejemo najprej nekaj tistih, ki so namenjeni Evropi, nato še tiste, ki so namenjene Cerkvi:

Evropa tretjega tisočletja, »naj ti roke ne omahnejo!« (Sof 3,17) Sama se spreobrni! Poživi svoje korenine! (120) Ne boj se! Evangelij ni proti tebi, ampak na tvoji strani. Zaupaj!

Prepričana bodi: Evangelij upanja ne razočara! (121)

Cerkev v Evropi, »nova evangelizacija« je naloga, ki te čaka! Glej, da boš zopet odkrila navdušenje za oznanjevanje! (45) Vzemimo to knjigo (Sveto pismo) v roke! Sprejmimo jo od Gospoda, ki nam jo po Cerkvi stalno ponuja! (65) Odločimo se za ljubezen! (104) Bodi Cerkev blagrov! (105)

Povzetek: Peter Kvaternik, Pastoralni poudarki in spodbude v Posinodalni apostolski spodbudi papeža Janeza Pavla II. »Ecclesia in Europa«

Posinodalna apostolska spodbuda papeža Janeza Pavla II. »*Ecclesia in Europa*« nudi mnogo izhodišč za pastoralni razmislek o sedanji podobi Cerkve v Evropi, njenemu mestu v družbi, zlasti pa o njeni prihodnosti. Ponujajo se pastoralni poudarki, ki jih bo morala Cerkev čim prej udejanjiti, da bi dosegla cilje, ki jih pred njo postavlja papež. Pomemben je tudi razmislek kaj ob vstopanju Slovenije v evropske integracije Cerkev na Slovenskem iz svoje izkušnje in zgodovinske zakladnice prinaša v Cerkev v Evropi.

Ključne besede: Cerkev, Evropa, pasterala, evangelizacija, misijonska zavest, oznanjevanje

Summary: Peter Kvaternik, Pastoral Emphases and Stimuli in Post-Synodal Apostolic Exhortation »Ecclesia in Europa« of Pope John Paul II

The Post-Synodal Apostolic Exhortation *Ecclesia in Europa* of Pope John Paul II offers numerous starting points for a pastoral reflection on the present image of the Church in Europe, its position in the society and especially on its future. It comprises pastoral emphases that the Church will have to put into action as soon as possible in order to achieve

the aims put forward by the Pope. Another important reflection deals with the matters that the Church in Slovenia can bring from its own experience and heritage into the Church in Europe in connection with Slovenia's accession to the European Union.

Key words: Church, Europe, pastoral, evangelisation, missionary awareness, preaching

Slavko Krajnc

Il rito della purificazione e della benedizione della puerpera con l'esempio dell'inculturazione slovena¹

L'uomo, formato ad immagine di Dio, ha il dovere di tendere al raggiungimento della santità del corpo e dello spirito. Infatti, Dio stesso lo chiama alla santità attraverso l'alleanza, che non è una legge, bensì un patto d'unione che mette l'uomo in grado di superare la solitudine esistenziale e di santificare la propria vita. L'uomo, se vuole unirsi a Dio, deve 'parlare' lo stesso linguaggio, dato che Dio lo invita: »Siate santi perché sono Santo Io, il Signore Dio Vostro« (Lev 19,2). Tutta la legislazione levitica è basata sulla santità di Jahvè. Egli esige questa qualità in tutti quelli che si avvicinano a Lui, in particolare il popolo israelita che era obbligato a santificarsi mediante l'osservanza dei precetti divini. Quest'obbligo incombeva soprattutto sui sacerdoti, destinati a vivere in un'atmosfera di santità rituale e morale.²

La *Kedushà* ossia santificazione della vita, significa quindi unione con Dio in patto, dominio su sé stessi e non limitazione, ma piuttosto identificazione delle proprie manifestazioni di vita con quelle di Dio, il che implica presenza di Dio in ogni manifestazione della vita dell'uomo nel mondo, una presenza reale e non artificiosa. Infatti, possiamo parlare della santità dell'uomo perché vi è santità di Dio e non tanto per il solo fatto che Dio l'abbia imposta, e dell'allontanamento dal peccato perché

¹ Članek je sad raziskovalnega dela v sklopu temeljnega raziskovalnega projekta JG-3257, ki ga je financiral MŠZŠ, Trg OF 13, Ljubljana in ki je bil vključen v raziskovalni program Zgodovina oblik v judovsko-krščanskih virih in tradiciji (šifra voditelja 13884).

² Nel Levitico si incontrano anche prescrizioni d'indole morale, come: doveri verso il prossimo, divieto di mentire, rubare e frodare (Lev 19, 11.35.36). S'inculca il rispetto verso i genitori (19,3), gli anziani (19, 32), gli infermi (19, 14). Non manca neppure l'invito a mostrare benevolenza per il forestiero come si trattasse di un israelita (19, 33-34). Oltre ciò i sacrifici devono essere fonte di vita religiosa e morale per il popolo. Purtroppo si operò in seguito una degenerazione, per gli offerenti si limiteranno a compiere azioni cultuali del tutto dissociate dallo spirito interiore e dalla condotta morale personale. Ma contro questo formalismo si leverà la voce di condanna del profetismo: »Io amo la pietà e non i sacrifici« (Os 6, 6) (cf. A. Rolla, *Il messaggio della salvezza* II, Torino-Leumann 1965, 34-35).

esso è il male, non un bene toltoci da Dio.³ Se Dio ha scelto Israele, allora un individuo israelita deve in cambio scegliere se accettare o rifiutare Dio.

Nella Bibbia la coppia sacro - profano è posta in correlazione con la coppia impuro - puro (v. Lev 10,10 ed Ez 44,23 che da esso trae origine). Tutte le cose che in qualche modo si attaccano agli esseri umani e li violano, o meglio, li indeboliscono, sono chiamate impure. Un colpo non è impuro, l'infermità invece è ritenuta impura, specialmente la lebbra. Tra gli antichi era pure diffusa la convinzione che la visione della divinità uccidesse. Mentre l'incontro con il sacro nella sua manifestazione più immediata e diretta, cioè il contatto con la divinità, poteva provocare morte, un incontro con forme ridotte del sacro, vale a dire con gli oggetti che sono sacri in quanto appartenenti a Dio, trasmetteva una specie di fluido capace di minare le forze dell'essere umano o di danneggiarlo. Il contatto con una tale sacralità indebolita presente nelle cose ritenute impure, contamina, infiacchisce l'umanità.

Verso la fine del periodo persiano, i due concetti del sacro e del puro, diventano sempre più simili. Israele è sacro a Dio e gli appartiene in maniera peculiare; ne consegue, quindi, che deve evitare tutto quello che potrebbe contaminare le persone e minare le loro forze necessarie per avvicinarsi a Dio, per appartenere a Dio. In questo senso tutti i giudei sono sacerdoti (Es 19,6), ma soltanto il sacerdote può celebrare i riti religiosi e affinché possa celebrarli deve mantenere uno stato di purità superiore rispetto ad altra gente.⁴

Alla *Keduschà* è legata anche l'idea della purità della famiglia⁵ e specialmente della donna che dopo ogni ciclo mensile, alla vigilia del matrimonio, dopo il primo atto coniugale, dopo il parto ecc., deve essere sottoposta ad un bagno rituale chiamato *Tevilà*.⁶ Dopo l'immersione la donna deve recitare la seguente benedizione: »Benedetto sii Tu, o Eterno,

³ J. I. Pacifici, R. Bonfil (a cura di), *La purità nella famiglia ebraica*, in: FAL XVIII, 38, p. 6.

⁴ P. Sacchi, *The History of the Second Temple Period*. Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 285, Sheffield Academic Press 2000, 38-39.

⁵ Sono tre i mezzi per conseguire la purezza della famiglia (*Taarat Amishpaha*): la purezza dei rapporti coniugali, la consacrazione dello Sciabbat e l'osservanza del Casheruth ossia delle prescrizioni alimentari (cf. D. Prato, *Alle spose di Israele*, Roma 1950, 12-15).

⁶ La *Tevilà* non ha valore alcuno se non ha luogo in un apposito *Mikvè*, cioè un bagno costruito e rifornito di acqua secondo le seguenti norme: in posizione verticale; in vasca verticale, nella quale s'incontrino acque piovane con quelle sorgenti; in completa nudità; ripetuta con molta energia in un tuffo completo per tre volte. Essa può eccezionalmente essere fatta anche in mare (senza costume da bagno). All'atto della *Tevilà*, tutto il corpo, capelli compresi, deve essere totalmente immerso. E' anche auspicabile che, oltre il marito, una donna ebrea fidata assista alla *Tevilà*. Considerare che si possa sostituire la *Tevilà* con il consueto bagno di pulizia, è un grave errore. Quindi la prima preoccupazione dei giovani sposi era quella di provvedere al *Mikvè*. Prima si costruiva il *Mikvè*, poi la Scuola e quindi il Tempio (D. Prato, *o.c.*, 9-11; cf. J. I. Pacifici, R. Bonfil, *o.c.*, p. 3-19).

Dio nostro Re dell'universo, che ci hai santificato con i tuoi precetti e ci hai imposto l'immersione di purificazione.«⁷ Infatti, seguire le norme della purità della famiglia è un atto di fede.

1. Impurità della donna in conseguenza del parto alla luce del Lev 12

Secondo le prescrizioni del Levitico 12, la donna, con l'inizio del parto, è considerata impura (*Niddà*). Il periodo dell'impurità è di varia durata secondo che la donna abbia partorito un maschio o una femmina. Nel primo caso è di sette giorni, nel secondo è del doppio, cioè di due settimane. La donna in questi giorni passa attraverso il periodo che possiamo definire come periodo dell'impurità rituale al quale segue un secondo periodo di minore impurità (impurità etica) per cui le è vietato soltanto il contatto con le cose sacre e con il santuario; periodo che è di 33 giorni se il neonato è maschio, del doppio, cioè di 66 giorni, se è femmina (Lev 12). Secondo Dante Lates, non si è trovata nessuna ragione plausibile per giustificare la differenza fra il periodo dell'impurità susseguente al parto d'un maschio e quello successivo alla nascita di una femmina. Qualcuno ha cercato di spiegare questa differenza richiamando l'attenzione sulle concezioni mediche di quei tempi ed ha invocato perfino Aristotele ed Ippocrate, ma si tratta di ipotesi non verificate, avanzate in un campo non ancora chiaro.⁸ A differenza di tali spiegazioni Karl Elliger dice che questa differenza dei giorni d'impurità dal 33 al 66, è frutto di un'evoluzione che ha aumentato il numero basilare dei sette giorni al quaranta e così ha introdotto una distinzione artificiale dei giorni di impurità e di purificazione. Infatti il numero 33 non è nessun numero speciale come per esempio il numero 7 (che è dopo il numero 3, più importante numero sacro nella storia delle religioni), però con l'aggiunta di 33 forma con il numero 7 un numero determinato, cioè 40.⁹ Ci sono anche quelli che credono, che si tratta di un segno di anti-femminismo comprensibile nell'antichità e in quella struttura sociale, ma anche una misura pedagogica per distinguere tra i sessi.¹⁰ Comunque, si tratta del periodo che risponde alla necessità della cautella di fronte ad un evento così pericoloso e debilitante per madre e figlio.

⁷ D. Prato, *o. c.*, 10.

⁸ D. Lates, *Nuovo commento alla Torah*, Beniamino Carucci Editore, Assisi/Roma 1976, p. 383.

⁹ Tra l'altro dice: »Daß die Geburt eines Mädchens im Vergleich zu der eines Knaben doppelte Unreinheit bewirkt – bei anderen Völkern ist z. B. umgekehrt –, hängt ursprünglich mit der gelegentlich auch in den ältesten Schichten des Alten Testaments (z.B. Gen 3,1ss; Ex 22,17) noch zu spürenden Meinung zusammen, daß das weibliche Geschlecht dämonischen Einflüssen leichter zugänglich und stärker ausgesetzt ist als das männliche« (K. Elliger, *Leviticus*, Tübingen 1966, 158).

Soltanto dopo il rito espiatorio la donna riacquistava intera la sua purità e veniva riammessa nella comunità israelitica.

Dato che la maternità è sempre stata per l'ebraismo una benedizione, la puerpera doveva festeggiare la riconquistata purità con offerte a Dio, simbolo di espiazione, di riconciliazione e di sottomissione alla celeste Provvidenza. Se prendiamo in considerazione che la Bibbia tratti il parto con grande rispetto (Sal 128, 3; Gen 24, 60) sembra incomprensibile che la puerpera, secondo Lev 12, sia impura. Gordon Wenham vede la risposta a questa apparente contraddizione nel fatto che la puerpera si trovi in uno stato della perdita del «fluido della vita» per cui il suo organismo sia in movimento dalla vita verso la morte.¹¹ Ne consegue il divieto alla puerpera di accedere al sacro e quindi la sua carantena dal santuario. Essa compie il passaggio dallo stato non etico verso lo stato che le permetterà accesso al sacro. Infatti, per poter accostarsi al sacro, le condizioni fisiche dell' essere umano devono esprimere pienezza della vita; al contrario mancanza di questa qualità impedisce l' accesso al Sacro e provoca lo stabilire dello stato di impurità. Un sistema riproduttivo patologico o disfunzionale non è più capace di riprodursi o generare vita umana, a causa della condizione non-vivifica (senza vita) in cui si trova. Gli individui sottoposti a questo svuotamento sono condannati alla presunta impurità (Lev 15,2-17; 19-30). Il sistema riproduttivo della donna sta sperimentando dopo il parto uno svuotamento (lochia, Lev 12,4a). Di conseguenza il sistema riproduttivo non è in grado di generare vita. In seguito a questa condizione non vivifica (senza vita) del sistema riproduttivo dopo il parto, la donna viene ritenuta impura ed isolata dal sacro (Lev 12),¹² poiché Dio può avvicinarsi solo a quelli che sono puri, a quelli che godono la pienezza della vita.

Come la causa dell'impurità non è implicita nella natura stessa della donna, così anche la sua purificazione mediante la lavanda e il bagno non derivano dalla natura della cosa, ma dall'ordine dato da Dio. «Non l'acqua purifica, ma Io (cioè Dio) ho preso una decisione, Io ho dato un ordine.» Quest'affermazione trova la sua conferma nell'esistenza stessa della Torah. L'ultima motivazione delle leggi di santità e delle norme relative alla purità è, perchè «Dio, il Signore, è santo» (Lev 11,44; 19,2).¹³

¹⁰ Cf. E. Cortese (a cura di.), *Levitico*, Marietti 1982, 65.

¹¹ R. Whitekettle, *Leviticus 12 and the Israelite Woman: Ritual Process, Liminality and the Womb*, in: ZAW 107 (1995) p. 393.

¹² R. Whitekettle, o. c., p. 408.

¹³ D. Lates, *Nuovo commento alla Torah*, Beniamino Carucci Editore, Assisi/Roma 1976, p. 382; cf. J. Klawas, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford 2000, 43-60.

2. Il rito e la festa della purificazione di Maria

L'osservanza della legge giudaica (Lev 12) da parte della madre di Gesù viene ricordata dalla Chiesa con la solennità di »purificazione della beata Vergine Maria«, che troviamo già nel sacramentario di Gelasio del secolo ottavo, con i testi eucologici »Orationes in Purificatione Sanctae Mariae«. ¹⁴ Benché a Gerusalemme la festività fosse celebrata solennemente con una processione ¹⁵ già nel secolo IV, è stata introdotta a Roma soltanto nel secolo VII. La festa ha un significato cristologico - »Ipa-pante« - Incontro del Signore Gesù nel tempio con il vecchio Simeone e la profetessa Anna, come anche mariologico - Purificazione di Maria.

Il rito di purificazione venne effettuato nel seguente modo: Maria fu accolta dal sacerdote di turno, al quale chiese di pregare e di offrire per lei il sacrificio prescritto dalla Legge di Mosè. Il sacerdote prese dalle mani della giovane madre la tortora o il colombo, salì sul pendio dell'altare dell'olocausto, formato da un solo blocco di pietra, poi con l'unghia del pollice destro schiacciò la testolina della bestiola e ne premette il sangue che scorse lungo la parete dell'altare. Il sacerdote, quindi tolse il grasso e le interiora della vittima, gettandoli sopra un mucchio di cenere; poi, tenendo il volatile per le ali, lo fece bruciare sul fuoco, che era alimentato da legna. In tal modo si compì il 'sacrificio di grato odore a Jahvé' (cf. Lev 1,14-17). Seguiva poi il 'sacrificio per il peccato'. Maria pose al sacerdote l'altra tortorella o il colombo e costui immolò la vittima, spaccandole la testolina con un colpo dietro la nuca; poi ne versò il sangue ai piedi dell'altare e gettò l'animale morto nella cenere (cf. Lev 5, 7-10). Così Maria, pur essendo la pura e l'Immacolata per eccellenza, aveva compiuto il rito di purificazione. ¹⁶

3. La duplice prassi della benedizione della puerpera nelle tradizioni della Chiesa

Ricollegandosi alle tradizionali festività della *Purificazione di Maria* nonché alla prescrizione levitica, la Chiesa ha introdotto nella liturgia un rito della benedizione della puerpera. Tale rito si trova descritto già nei *Canonici di Ippolito* del IV secolo come anche nei documenti posteriori fino ad oggi. ¹⁷ Così per es. S. Gregorio, nella lettera a S. Agostino, mise ben in chiaro i principi morali di quest'atto, dicendo che se la partorientente entrava in Chiesa nell'ora del parto, non aveva nessuna colpa a suo ca-

¹⁴ Cf. L. C. Mohlberg (ed.), *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae (Sacramentarium Gelasianum)*, Roma 1981, p. 133, nr. 829-831.

¹⁵ Cf. Eteria, *Diario di viaggio*, Roma 1979, p. 112.

¹⁶ Cf. V. Dalla Libera, *Gesù nella sua terra*, Bologna 1991, 42-43.

ro. »Peccaminoso, infatti, è il desiderio carnale e non le doglie. Nel congiungimento dei corpi è presente cupidigia; nel partorire la prole sono i gemiti...«¹⁸ Dunque, anche se la prassi delle madri era di astenersi dall'entrare in chiesa dopo il parto, quest' usanza non indicava affatto alla loro colpa.

Nella prassi religiosa medievale il rito della benedizione veniva celebrato in due date diverse. La prima benedizione era impartita in casa, nell'ottavo giorno dalla nascita del bambino. In questa benedizione si chiedeva a Dio la guarigione della puerpera e la benedizione di lei e della nuova prole. La seconda benedizione richiama l'atto compiuto da Maria SS. nel tempio di Gerusalemme, a quaranta giorni dalla nascita di Gesù, secondo il prescritto della legge mosaica, che imponeva alla puerpera una cerimonia rituale di purificazione. Questa purificazione non si rapportava ad una macchia interna di peccato, ma soltanto ad una macchia corporale o legale.¹⁹

Visto che il concetto ebraico di purificazione della madre non è più ammissibile nella legge cristiana, la Chiesa ha conferito al rito un nuovo contenuto, cioè di ringraziamento della madre per la grazia della fecondità e per il dono del bambino. Questo rito si trova nel rituale sempre presso il rito del matrimonio col titolo *De benedictione mulieris post partum*.²⁰

Anche se il rito porta il nome *Introductio mulieris in ecclesiam post partum*, oppure *De benedictione mulieris post partum*, veniva nella stessa occasione impartita la benedizione anche al bambino, che la madre doveva portare con sé in chiesa. Ne danno testimonianza anche diversi rituali orientali che ci tramandano un rito col titolo *Ordo praesentandi puerum in templum post XL dies*. Nella prima preghiera si implora al Signore che conferisca alla madre la grazia e la dignità per poter entrare in chiesa e di ricevere SS. Corpo e Sangue di Cristo. La seconda preghiera, invece, è tutta incentrata sul bambino invocando la grazia del Signore affinché al bambino sia insegnata la dottrina cristiana e gli sia concessa la garanzia dello Spirito Santo. Dopo la benedizione il bambino viene posto sull'altare, i fedeli cantano un canto, il sacerdote fa tre gen-

¹⁷ Cf. L. Quarino, *Il battesimo nel rito Aquileiese*, Udine 1967, pp. 33-36: *Rituale ecclesiae de Lestano* (cod. Ms. 140), 1525 col titolo »Ordo ad introducendam mulierem in Ecclesiam post partum«; *Agenda dioecesis sanctae Ecclesiae Aquilegiensis cum modo et ordine caeremonialium*, 1495; 1575, col titolo »Benedictio mulieris post partum«.

¹⁸ *Epist. Ad. August.*, XI, 56, cf. M. Righetti, *Storia liturgica IV*, Milano 1959, p. 471.

¹⁹ M. Righetti, *o.c.*, p. 470-471.

²⁰ Cf. *Rituale Salisburgense*, Salisburgi 1686, 258-259; *Rimski obrednik*, Ljubljana 1932, 259-262; *Zbirka svetih obredov za Lavantinsko in Ljubljansko škofijo*, Ljubljana 1933, 234-236 che riporta a p. 317 anche una benedizione prevista per l'iniziazione del bambino.

ufflessioni. Segue la preghiera del Padre nostro e la comunione sotto due specie.²¹ Quest'uso di portare anche il bambino in chiesa rispecchia l'episodio della presentazione di Gesù nel tempio in simili circostanze.

4. Le usanze relative alla celebrazione della benedizione della puerpera

In diversi tempi e luoghi nascono e si sviluppano intorno ai riti liturgici della Chiesa costumi ed usanze che vengono talvolta presi nei riti. Una particolarità assai interessante troviamo nel *Ordo praesentandi puerum in templum post XL dies* della Chiesa Armena, dove la madre deve fare ben quaranta genuflessioni al portale della chiesa, prima che il sacerdote reciti una lunga preghiera.²²

Anche nella Cronaca della parrocchia di Ormož in Slovenia troviamo una dettagliata descrizione di un'usanza che la puerpera doveva seguire: prima di recarsi al portale della chiesa, essa visitava il cimitero, dove – nel luogo speciale – rigettava un pezzo ombelicale staccato dal suo neonato.²³ Al rito dell'iniziazione di solito seguiva la celebrazione della santa messa. Dopo la messa la puerpera doveva portare il figlio intorno all'altare e offrire in dono una somma di denaro. Nel fare questo giro per tre volte di seguito toccava l'altare con la testa del suo bambino, per scongiurare da lui per sempre il pericolo del mal di testa. Con questa offerta si concludeva il rito dell'iniziazione e la puerpera veniva reinserita nella comunità della Chiesa e del villaggio. Da questo giorno in poi gli abitanti del villaggio potevano farle visita, congratularsi con lei e portarle doni.²⁴

²¹ Cf. H. Denzinger, *Ritus Orientalium Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis Sacramentis*, I, Graz 1961, pp. 399-401. Nella rubrica viene detto: »Et cum fuerint dies 40, afferunt infantem ad januam ecclesiae, et sacerdos confitetur matrem infantis et quadragies illa genuflectit.«

²² »... et quadragies illa genuflectit. Deinde sacerdos dicit orationem« in: H. Denzinger, o. c., 399

²³ »Die Mütter hatten den Gebrauch die entlösten Nabeln ihren neugeborenen Kinder am Tage der Kirchlichen Introduction und Benediction auf den Friedhof hinein zu werfen« (cf. *Pfarrliche Urkunden zum heiligen Apostel Jakob in Friedau gesammelt, geordnet und eingebunden im Jahre 1840*, p. 26).

²⁴ In alcune regioni anche il padre del neonato viene considerato impuro. Nella Regione oltre Mura (Prekmurje) viene messo in ridicolo e chiamato »gosak« (cioè maschio dell'oca). Affinché provveda al più presto alla propria purificazione, gli abitanti del villaggio gli tracciano la via più breve dalla casa al vicino ruscello cospargendola di erbe in modo che »l'impuro« non sbagli strada e raggiunga quanto prima la

BENEDICTIO MULIERIS POST PARTUM	MS	ML
1. <i>Introductio puerperae legitimae</i>		
- accoglienza e discorso introduttivo	sloveno	sloveno
- Salmo 24 (23).....	latino	latino
- Ingredere in templum Dei	lat.- slov.	lat.- slov.
- Ingredere - se il bambino è deceduto		sloveno
- Kyrie, Pater noster	latino	latino
- Orazione »Omnipotens...«	lat.- slov.	sloveno
- Orazione - se il bambino è deceduto		sloveno
- Preghiera di ringraziamento		sloveno
- Benedizione finale	lat.- slov.	lat.- slov.
2. <i>Introductio puerperae illegitimae</i>		
- Salmo 130 (129) De profundis.....		latino
- Ingredere		latino
- Kyrie, Pater noster		latino
- Orazione		latino
- Benedizione conclusiva		latino

5. Benedizione della puerpera nei manuali di Anton Martin Slomšek

Il fine della celebrazione dei sacramentali è di rafforzare e di incrementare la fede e la vita spirituale dei fedeli. Il vescovo Anton Martin Slomšek ne era ben consapevole soprattutto quando si dedicava alla stesura dei manuali liturgici per i sacerdoti, i quali ci riportano tra l'altro anche il rito della benedizione della puerpera dopo il parto. La Chiesa conosceva tale rito già da secoli. E come testimonia lo Slomšek, soltanto una puerpera »legittima« poteva beneficiare di questa benedizione, mentre nel caso della madre non sposata, il rito non si doveva celebrare. Il rito, preso dal rituale romano, è stato arricchito dallo Slomšek con l'aggiunta di varie preghiere ed adattato appositamente alle diverse occasioni particolari.

Se mettiamo a confronto i due rituali sloveni, scritti dallo Slomšek - *Mnemosynon slavicum* e *Manuale liturgicum*,²⁵ possiamo distinguere

sorgente, dove possa lavarsi. In alcune altre regioni invece il padre del neonato bambino, specie se è una figlia, viene sottoposto ad un inaspettato bagno. (cf. R. Ložar, *Narodopisje Slovencev*, I, Ljubljana 1944, 269-270).

²⁵ Cf. *Mnemosynon slavicum suis quondam auditoribus ac amicis carissimis dicat Antonius Slomshek*, Glanforti 1840, p. 13-16; *Manuale liturgicum Juxta Rituale Romanum*, ms. (cca. 1840), p. 33-38. Oggi il rito della »benedictio mulieris post partum« si trova sia nel

due tipi di ceremoniale della benedizione della donna: il primo per la puerpera 'legittima' con un'eucologia di gioia e ringraziamento, e il secondo per la puerpera 'illegittima' con un'eucologia del tipo piuttosto penitenziale. Schematicamente, per quanto riguarda le aggiunte e la diversità delle lingue, possiamo evidenziare i seguenti elementi:

Già dallo schema presente possiamo rilevare che, nel primo caso, tranne il Salmo, Kyrie e Pater noster, il rito è completamente in lingua slovena, specie nel 'Manuale liturgicum'. Si osservi anche una particolarità pastorale: la differenziazione tra puerpera legittima ed illegittima. Il manuale *Mnemosynon slavicum* non accenna minimamente allo stato spirituale della puerpera, mentre il *Manuale liturgicum* parla apertamente di puerpera legittima o meno, stabilendo rispettivamente una diversa eucologia propria del caso.

Il primo rito (per la puerpera legittima), con *la sua accoglienza festosa*, imprime un tono solenne alla celebrazione; invece, nel secondo caso (puerpera illegittima), osserviamo che il rito rimane completamente in latino e con l'eucologia penitenziale.

5.1 *Introductio Puerperae legitimae*

I rituali dello Slomšek recano all'inizio del rito un discorso, piuttosto breve, sul significato del rito, che viene pronunciato davanti al portale della chiesa dove la donna, inginocchiata, tiene in mano una candela accesa in segno dell'ardore della fede. Salvo il rapido accenno alla purificazione legale, questa accoglienza solenne non si riferisce ai (fastidiosi) significati relativi all'impurità della puerpera, ma mette in evidenza la gioia, il ringraziamento e l'augurio per la nuova creatura. Anzi, subito dopo aver menzionato la prescrizione levitica, richiama l'esempio di Maria, che pur non avendo bisogno di purificazione, si reca al tempio per adempiere la prescrizione di Mosè. Per questo motivo la liturgia raffigura in ogni madre una meravigliosa vicinanza alla Madre di Cristo, che è tempio della presenza di Dio.²⁶

Dopo il Salmo 23, che viene recitato all'ingresso nella chiesa, il sacerdote, porgendo il lembo della stola alla donna, dice: »Entra nel tempio...« Qui le parole non vengono solo tradotte, ma anche arricchite di una breve intercessione per il bambino: »... Intercedi, affinché il tuo bim-

»De Benedictionibus« (=DB) 236-257 che nell'OBP 105. Qui alla conclusione del rito del battesimo si legge: »Deinde celebrans benedicit matrem, infantem suum in brachiis tenentem, patrem, et omnes adstantes«. Al contrario DB 237 riserva la benedizione alla »puerpera quae Baptismi filii sui participare non valuit«. Tuttavia si afferma che tutti gli »adstantes ad gratias Deo agendas pro accepto beneficio sollicitantur«.

²⁶ A. M. Slomšek, *Mnemosynon slavicum...*, p. 14; A. M. Slomšek, *Manuale liturgicum...*, p. 33-34.

bo sia sempre Suo; che cresca in età e in amore verso Dio e verso gli uomini.»

Lo Slomšek prende in considerazione anche il caso della morte del bambino, per il quale adegua le parole rituali alle tristi circostanze, sicché il sacerdote deve dire: »Entra nella casa del Signore e allieta il tuo cuore triste nel Signore, su cui poggia tutta la nostra fiducia e protezione.«²⁷ Poi tutto si svolge nel modo consueto, con preghiere alternate (Kyrie, Pater noster...). Alla fine del *Mnemosynon slavicum* alla consueta orazione in latino viene aggiunta una nuova in sloveno. In essa viene messo in rilievo il ringraziamento per la vita, per il parto e il battesimo ricevuto dal bambino; poi segue l'intercessione per la salute, sia per il bambino che per la madre nonché l'intercessione per una buona educazione del figlio.²⁸

Invece il *Manuale liturgicum* ha diverse preghiere conclusive, ma tutte in sloveno. La prima è identica a quella precedente (slovena) del *Mnemosynon slavicum*. La seconda, al contrario, viene recitata soltanto nel caso in cui il bambino sia morto. Questa orazione è un inno di fede e di rassegnazione cristiana alla santa volontà di Dio, per suscitare e ravvivare nella madre addolorata, perché privata della sua creatura, sentimenti di profonda adorazione per i disegni divini, mentre si continua a pregare il Signore di infonderle il necessario vigore per superare la difficile prova alla quale è stato sottoposto il suo cuore materno.

Dopo questa orazione, sia quella ordinaria che quella in caso della morte del bambino, lo Slomšek, nel *Manuale liturgicum*, ne prevede un'altra che è un ringraziamento gioioso a Dio per la felice maternità. Si implora al Signore la bontà, perché dia alla madre la grazia di poter bene educare il bambino, in modo che diventi buon cristiano e buon membro della società e infine cittadino del cielo. Si tratta di una preghiera che – come prescrive la rubrica – la donna e il sacerdote devono recitare insieme. Ciò dimostra quanto sia importante per lo Slomšek che la donna partecipi attivamente alla liturgia anche in tali circostanze, e quindi le fa recitare questa preghiera: »O Dio eterno, Padre celeste buono, padrone della nostra vita e della nostra morte, Ti ringrazio umilmente e con tutto il cuore, per avermi fatta superare felicemente tutte le difficoltà, gioendo del mio neonato. Questo mio bimbo è il tuo dono e a Te oggi stesso lo consegno. Prometto di prendermi cura di lui, di essergli una buona madre e di educarlo al regno dei cieli, affinché diventi un buon cristiano nella tua santa Chiesa, un bravo uomo

²⁷ A. M. Slomšek, *Manuale liturgicum...*, p. 33.

²⁸ A. M. Slomšek, *Mnemosynon slavicum...*, p. 16; A. M. Slomšek, *Manuale liturgicum...*, p. 35-36.

nel mondo e affinché un giorno, dopo questa vita terrena, possa essere partecipe nella patria celeste della salvezza, per Cristo nostro Signore.»²⁹

Alla fine, dopo le parole di benedizione in latino, tutti e due i rituali riportano l'orazione in sloveno, allargata però anche al bambino, benché assente.

5.2 Introductio Puerperae illegitimae

A differenza del cerimoniale precedente che risuona in un gioioso ringraziamento a Dio per il bambino, vediamo che in questo (secondo) caso, cioè dell'»Introductio puerperae illegitimae«, il rito rimane completamente in latino, con la sostituzione del salmo introduttorio regolare e la corrispondente antifona a quello penitenziale, che imprime a tutto il rito un tono penitenziale.³⁰

E' interessante la rubrica apposta, nella quale lo Slomšek fa notare che nella vicina diocesi di Lubiana non mettono in atto l'«Introductio puerperae illegitimae». Perciò la rubrica continua: *Wo solche vorgenommen, so besprengt Sie der Priester und kann sprechen...* e si svolge nello stesso modo come vediamo in altri rituali.³¹ Questo atteggiamento si riscontra anche nel protocollo della conferenza pastorale del 1847. In quell'occasione, per quanto riguarda la benedizione della puerpera non sposata, invita i sacerdoti alla comprensione di tali circostanze, consigliando che nei casi in cui tale benedizione sia caduta in disuso, rimanga pure così; quando invece esiste la volontà delle puerpere 'illegittime' a sottoporsi a questo rito, è necessario allora che il pastore, prima di impartire una tale benedizione, le dia le opportune istruzioni, spiegandole innanzi tutto il clima penitenziale e consigliandole una confessione sentita.³²

²⁹ A. M. Slomšek, *Manuale liturgicum...*, p. 36.

³⁰ Sal 23 (24): *Domini est terra...* - è una specie di rituale per l'ammissione dei pellegrini al tempio di Dio. Sal 129 (130): *De profundis clamavi...*

³¹ Cf. A. M. Slomšek, *Manuale liturgicum*, p. 37. Anche nella lettera (che è una risposta) all'arcivescovo e metropolita M. J. Tarnoczy, riguardo alla nuova edizione del Rituale Romano Salisburgense, del 1854, Slomšek, dopo la revisione della prima copia del detto rituale, raccomanda che il rito della puerpera illegittima deve aver lo stesso ordine di svolgimento stabilito per la puerpera legittima, però con l'eucologia penitenziale (A. M. Slomšek, *Lettera del 31. Gen. 1854*, in: *Archivio diocesano a Maribor*, XXXI-B, nr. 8). Quindi abbiamo nel menzionato 'nuovo' rituale già il rito (messo nell'Appendice) con titolo *Introductio mulieris post partum prolis illegitimae* (*Rituale Romano Salisburgense*, Salisburgo 1954, pp. 408-410).

³² Cf. A. M. Slomšek, *Schußprotocoll der Pastoralkonferenz*, I (1847) 1; XI (1857) B, 7.

6. Il nuovo rito della benedizione della madre (dei genitori) dopo la nascita del bambino

In conseguenza delle errate convinzioni, di cui la credenza popolare circondava questo rito che portavano a credere che dopo il parto ci fosse qualche colpa da perdonare, si è arrivati già nei primi decenni del secolo ventesimo ad abolire questo rito. Anche in Slovenia si trovano testimonianze risalenti al 1945 del fatto che tale rito fosse ormai quasi completamente in disuso.³³ Perciò la riforma conciliare ha dovuto far sparire quell'accenno all'obbligo della purificazione, retaggio dell'antica cultura ebraica, dando al rito una nuova forma e specialmente un nuovo significato. Il rito rinnovato contiene oltre a una preghiera di ringraziamento per il dono della maternità, anche una preghiera per il bambino, per tutti e due i genitori, per i padrini e per tutti i presenti. Questo nuovo rito della benedizione dei genitori entra a far parte integrante del rito del battesimo dei bambini. Inoltre, nel nuovo *Benedizionale* è incluso il rito della benedizione della madre (dei genitori) con la Liturgia della Parola. Il rito verrebbe celebrato nel caso in cui la madre non potesse partecipare alla celebrazione del battesimo. Comunque, la celebrazione di questo rito può anche far parte dei preparativi per il battesimo, il che conferisce all'intera preparazione il carattere liturgico.³⁴

7. Conclusione

La vita umana è già di per sé sacra,³⁵ ed implica la vocazione dell'uomo alla santità. L'uomo è chiamato a santificare la vita ed a manifestare con la propria vita consacrata la santità di Dio. Conforme all'ordine divino «Siate santi, perché santo sono io» (Lev 19,2), la donna giudaica doveva osservare la legge, che le imponeva dopo ogni ciclo mensile, alla vigilia del matrimonio, dopo il primo atto sessuale e dopo il parto del bambino, di sottoporsi al rito della purificazione chiamato *Tevilà*. La purificazione rituale della madre dopo il parto includeva anche l'obbligo di offrire a Dio «un agnello per l'olocausto e un colombo o una tortora per il sacrificio espiatorio» (Lev 12,6). Benché la Sacra Scrittura parli del «sacrificio espiatorio», la causa delo stato dell'impurezza non è nella natura stessa della donna, ma nella relazione con Dio e con la legge.

Sull'esempio di Maria che si era sottoposta ai precetti della legge, anche la Chiesa ha introdotto nelle proprie azioni liturgiche il rito della

³³ *Vpeljevanje mater* (autore ignoto) in: *Ave Maria* 37(1945), Febbraio, p. 16.

³⁴ Cfr. *Blagoslovi*, Ljubljana 1989, p. 175.

³⁵ Cf. Pavlo VI, *Humanae vitae*, Ljubljana 1968, 30.

purificazione, dandogli un nuovo contenuto di ringraziamento della madre per aver ricevuto la grazia della maternità e il dono del figlio. In seguito alla fusione eccessiva del rito della benedizione della madre dopo il parto con le concezioni anticotestamentarie riguardanti il rito della purificazione, il rito della benedizione della puerpera è stato spesso malinteso e nei primi decenni del novecento è caduto quasi completamente in disuso. Inoltre, in alcune diocesi la benedizione veniva impartita soltanto alle madri sposate. A questo trattamento discriminante si era opposto fermamente già il beato vescovo Anton Martin Slomšek, che aveva rinnovato ed arricchito il rituale inserendo in esso diverse preghiere e discorsi e, anticipando di molto i tempi, gli aveva impresso nuovi accenti spirituali. Lo Slomšek era precursore dell'epoca moderna anche nel preparare il rito per la benedizione delle madri non sposate. In breve, nel suo rito della benedizione della puerpera, si possono rilevare le seguenti particolarità: la saggezza pastorale di impartire la benedizione sia alla puerpera legittima che illegittima; le composizioni nuove, che concorrono a creare una celebrazione festosa in lingua volgare; attenzione alle diverse circostanze possibili come al caso della morte del bambino; coinvolgimento attivo della donna con la recita di una preghiera speciale di ringraziamento. Così il rito della benedizione della puerpera riceve un volto nuovo, ricco di significati catechetico-pastorale e liturgico-spirituale.

Povzetek: Slavko Krajnc, Obred očiščevanja in blagoslova matere po porodu s posebnim ozirom na slovenske liturgične prilagoditve

Človek je poklican k posvečevanju življenja in s posvečenim življenjem k razodevanju Božje svetosti. Zato mu Bog naroča: »Bodite sveti, kajti jaz, Gospod, vaš Bog, sem svet« (3 Mz 19,2). Izogibati se mora vsega, kar fizično ali moralno preprečuje življenjsko povezanost z Bogom. V tej luči svetostne postave se je morala judovska žena držati predpisov, ki govorijo o obredni čistosti in očiščevanju. Obred se je vršil zasebno in je vključeval posebne molitve.

V primeru očiščevanju porodnice je bila z obredno kopeljo povezana tudi obveznost darovanja »spravne daritve« (prim. 3 Mz 12,6). Ker je rojstvo otroka nekaj svetega, ni vzrok žene nečistosti njeno stanje ali narava. Materinstvo je namreč za judovstvo blagoslov. Zato je žena po porodu po starozavezni postavi nečista le v odnosu do Boga in do postave. In kakor vzrok njenega nečistega stanja ni njena narava, tako se tudi njeno očiščenje ne zgodi s kopeljo, ampak po Božjem ukazu.

V drugem delu prispevka je predstavljena praksa Cerkve, ki je ob uvedbi praznika očiščevanja Device Marije (4. stol.) oblikovala posebni obred blagoslova matere po porodu. Ta več nima v ospredju judovsko-očiščevalnega značaja, ampak je zahvala za dar novega življenja. Ker je bil ta obred pred 2. vatikanskim cerkvenim zborom spokornega značaja in pridržan le poročenim materam, je Slomšek s pastoralno modrostjo preoblikoval obred z novimi duhovnimi in liturgičnimi poudarki in mu dal bolj veselo podobo. Vrh tega, da je obred prevedel v slovenski jezik

in ga namenil tudi neporočenim materam, kar ni bilo dovoljeno v sosednji ljubljanski škofiji. Z že tako veliko mero ustvarjalnosti je Slomšek posegel tudi na področje dejavnega sodelovanja. Materi je namenil molitev zahvale, ki jo je morala sama ali skupaj z duhovnikom na glas prebrati. Zaradi takratne velike umrljivosti otrok pa je v obred vključil še posebno molitev za primer, če je otrok umrl. Četudi otrok ni bil pri blagoslovu navzoč, se ga je duhovnik v blagoslovni molitvi posebej spomnil in klical nanj Božjega blagoslova.

V Slomškovem obredu matere po porodu, ki je čudovit primer inkulturacije bogoslužja sto let pred liturgično prenovo drugega vatikanskega cerkvenega zbora, lahko zasledimo naslednje posebnosti: pastoralna modrost podeliti blagoslov poročenim in neporočenim materam, oblikovanje novih evholoških besedil v domačem jeziku in možnost dejavnega sodelovanja žene pri omenjenem obredu.

Skratka, pričujoči pregledni članek predstavlja liturgično-pastoralne inkulturacijske rešitve v različnih časovnih obdobjih, od starozaveznih obrednih predpisov obredne čistosti in očiščevanja vse do novooblikovanih in vsebinsko bogatih pastoralno-liturgičnih sestavin novega obreda blagoslova matere po porodu.

Ključne besede: inkulturacija bogoslužja, očiščevanje, svetost življenja, obred blagoslova matere po porodu, Slomšek, Mnemosynon slavicum, praznik Očiščevanja Device Marije

Summary: Slavko Krajnc, Feast of the Purification of the Blessed Virgin Mary Krajnc, The Rite of Purification and Blessing of the Puerpera and its Slovenian Inculturation

Man is called to sanctify his life and to reveal God's sanctity by his consecrated life. Christians reveal God's sanctity by celebrating and living out liturgy. After a short presentation of the meaning of the regulations of Lev 12 dealing with the purification of the puerpera, the author describes the practice of the Church, which at introducing the Feast of the Purification of the Blessed Virgin Mary (4th century) created a special rite of the blessing of the puerpera. Before the Second Vatican Council this was a rite of atonement and reserved for married mothers, but Slomšek with his pastoral wisdom remodelled it by new spiritual emphases and gave it a more joyful form, made it available also to unmarried mothers and incorporated special prayers for mothers who had lost their child.

Key words: inculturation of liturgy, purification, rite of blessing the puerpera, A.M. Slomšek, Mnemosynon slavicum, Feast of the Purification of the Blessed Virgin Mary.

Dominik Freljih

Pravica do verske svobode v islamu. Šariatska zakonodaja o odpadništvu, hereziji in bogokletju

1. Uvod

Islam si zadnje čase na mednarodni ravni zelo prizadeva dvigniti svojo kredibilnost z močnimi glasovi v prid skladnosti s *Splošno deklaracijo o človekovih pravicah*. To so skušali dokazati z dvema islamskima deklaracijama,¹ ki sta zelo podobni *Splošni deklaraciji o človekovih pravicah*, vendar pa ju od nje loči podrobnost, ki se izkaže za zelo pomembno: obe deklaraciji sta podrejeni šariji,² kar pa pomeni, da vrhovno merilo ni človekovo dostojanstvo, ampak šarija. Pa tudi islamski fundamentalisti brez zadržkov priznavajo, da islam ni in nikoli ne bo skladen s to deklaracijo.³

¹ Muslimani so dobili prvo *Univerzalno deklaracijo o človekovih pravicah v islamu*, ko jo je sprejel *Islamski svet Evrope* leta 1981 (ima sedež v Londonu in deluje v okviru Islamske konference, ustanovljene leta 1969). Deklaracija je prevedena v vse evropske jezike tako, da je na prvi pogled sorodna *Mednarodni listini o človekovih pravicah*, kar pa dejansko ne drži. V besedilu te deklaracije se namreč beseda *šarija* prevaja z besedo *zakon*, kar je pojasnjeno šele na koncu deklaracije. To nas lahko zavede v zmotno enačenje zakona – šarije z zakonom v evropskem smislu. Z vključitvijo zakona – šarije v deklaracijo je v njen celotni kontekst vključeno različno obravnavanje žensk in nemuslimanov, kar bistveno odstopa od koncepta človekovih pravic. *Kairska deklaracija o človekovih pravicah* je bila sprejeta leta 1990 na 19. islamski konferenci ministrov za zunanje zadeve v Kairu. Dokument predstavlja pomemben poskus kodifikacije šariatskih načel na področju človekovih pravic in svoboščin. Določbe so večinoma podobne tistim v uveljavljenih mednarodnih aktih o človekovih pravicah, vendar pa je na koncu deklaracije izrecno določeno, da so vse pravice in svoboščine, ki jih deklaracija vsebuje, pod zapovedjo islamske šarije in da je islamska šarija edini vir razlage ali pojasnjevanja kateregakoli člena te deklaracije. Šarija je navedena tudi v nekaterih posameznih določbah deklaracije. Prim. Miro Cerar, *Racionalnost modernega prava*, Bonex, Ljubljana 2001, 251-252.

² V 12. členu *Univerzalne deklaracije o človekovih pravicah v islamu* je določeno, da ima vsaka oseba pravico do svobode vesti v skladu s svojim verskim prepričanjem. Povsem sprejemljiva določba. Bistveno pa jo spremeni določba, da jo je treba razlagati v skladu s šarijo. Ta pa določa za slehernega muslimana, ki spremeni veroizpoved, smrtno kazen. Tudi človekovo življenje deklaracija opredeljuje (1. člen) za sveto in

Točka, kjer islam najbolj odstopa od *Splošne deklaracije o človekovih pravicah*, se imenuje verska svoboda, konkretnije je to utelešeno v zakonodaji o odpadništvu, hereziji in bogokletju.

Muslimani po eni strani spodbujajo spreobrnjenje v islam in pri tem izključijo prisilo, saj Koran pravi: »V religiji naj ne bo nobene prisile« (Koran, 2:256).⁴ Vendar pa nadaljuje: »Prava smer je odslej razločena od napačne. Tisti, ki zavrne napačne smeri in veruje v Boga, je zgrabil trden prijem, ki se ne bo odkrušil. Bog sliši in ve« (Koran, 2:256).

Tu pa se začne dvojni standard. Spreobrnjenje v islam mora biti izbrano brez strahu in sile, ko si enkrat v islamu, pa ga je praktično nemogoče zapustiti. Zapustitev islama namreč imenujejo *odpadništvo*.

2. Šariatsko zakon o odpadništvu

Verska svoboda ni le svoboda imeti teistično prepričanje, pač pa tudi neteistično prepričanje, kot tudi svobodo spremeniti vero ali prepričanje. Zavrnitev religije ali več religij mora biti individualna človekova pravica.⁵

V klasičnem islamu so tisti muslimani, ki se odpovedo svoji veri, obravnavani kot odpadniki. Na podlagi verza iz Korana: »Kdor se ne podreja temu, kar je Bog razkril, ta je nevernik« (Koran, 5:44), so nekateri islamski učenjaki uvrstili tja vsakega muslimana, ki se ne podreja šariji.

Odpadništvo je bilo eno od sedmih *hudud* prekrškov proti Bogu ki so fizično kaznovani. Drugih šest je: kraja, oborožen rop, pitje alkohola, prešuštvo, obrekovalna pritožba o nedeviškosti in oborožen upor proti vodstvu. Odpadništvo se lahko stori z besedo (bogokletje), z dejanjem, z opustitvijo dolžnosti in se kaznuje s smrtjo. Prekrški *hudud* se ne nanašajo le na versko področje, pač pa tudi na interese skupnosti v javnem redu, zato zahtevajo državno kontrolo. Koran zahteva smrt, poškodovanje ali izgon za tiste, ki dvignejo orožje proti Bogu, ustvarjajo nesoglasje na zemlji ali podpirajo korupcijo (Prim. Koran, 5:33).

Vendar pa prav noben odlomek iz Korana ne določa zemeljske kazni za odpadništvo. »In za tiste, ki se odvrnejo od vere v svojega

nedotakljivo, kar pa je dopolnjeno z določbo, da nihče ne sme biti izpostavljen niti poškodovanju niti smrti, razen če je takšno dejanje zaščiteno z zakonom. Šarija pa dopušča različne oblike mučenja in usmrnitev.

³ Glej: *Two Statements on the Punishment of the Apostate According to Islamic Law*, URL = <http://www.answering-islam.org/Hahn/2statements:htm> (23.11.2001).

⁴ Koran vedno navajam po Besim Korkut, *Prevod značenja Kur'ana*, Starješinstvo Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, Hrvatskoj i Sloveniji, Sarajevo 1984.

⁵ Prim. *Splošna deklaracija o človekovih pravicah*, 18. člen.

Boga, je prebivališče v peklu, nesrečen konec poti.« (Koran, 67:6) »*In katerega iskanje vere je drugo kot podvreči se Bogu, ne bo sprejet od njega in ta bo pogubljen na drugem svetu.*« (Koran, 3:85) Pravijo, da Mohamed nikoli ni usmrtil oseb, ki so najprej sprejele islam, kasneje pa ga zavrgle.

Koran pravi, da v islamu ni nobene prisile in muslimani pravijo, da za spreobrnjenje ni bila predpisana smrtna kazen. Mišljeno je le spreobrnjenje v islam in ne obratno. Tu imamo že prej omenjeni dvojni standard. Prav je, da jasno povemo, da je spreobrnjenje iz islama v drugo vero obravnavano kot odpadništvo, kot zločin. Če je odpadništvo zaznamovano z dejanjem upora ali prevratništvom, jo Koran sankcionira s smrtjo.⁶

2.1 Sprememba vere

Odpad od vere pomeni, da musliman zavrže svojo vero. Oseba, ki islam zapusti, se takoj znajde v objemu islamskega prava, in sicer tako civilnega kot kazenskega. Odpadništvo je zločin izdaje.⁷

V islamu je bila največja kazen pridržana le za odrasle moške *mur-tadd*, odpadniške izdajalce, in še to le, če so bili rojeni kot muslimani. Za ženske, mladoletne, moške, ki so sprejeli muslimanstvo, mladeniče, katerih starši niso bili muslimani, in številne druge osebe smrtna kazen ni veljala.⁸

2.2 Kdaj musliman postane odpadnik?

Mawdudi⁹ ugotavlja, da so odpadniki v 21. stoletju sicer redko usmrčeni, vedno pa so muslimani ogorčeni, ko kdo izmed njih zapusti skupnost. Odpadnik je tisti, ki javno izrazi svojo pripadnost drugemu bogu kot Alahu. Le Bog (Alah) je edini Bog in Mohamed je njegov prerok.

Odpadništvo zadeva *eksplicitno izjavo*, na primer: »Poleg Boga priznavam tudi druge bogove« (*usherek billah*) ali z izražanjem, ki je bogokletno, kot: »Bog ima materialno substanco in obliko tako kot druge oblike in substance« (*kufr*).

⁶ Prim. John Witte Jr. and Johan D. van der Vyver: *Religious Human Rights in Global Perspective - Religious Perspectives*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague - Boston - London 1996, str. 405-408.

⁷ Tu velja omeniti, da so do osemnajstega stoletja tudi krščanske cerkve v zahodni Evropi obsojale heretike ne glede na spol ali starost na kazen na vislicah.

⁸ Prim. Asaf A. A. Fyze: *Outlines of Mohameedan Law*, Delhi Oxford University Press, Bombay - Calcuta - Madras 1964, str. 178.

To velja tudi, če se sramoti *imena za Boga* iz zbirke *hadis* (dela islamske teologije in prava). Prav tako, če se šarija obravnava brez spoštovanja ali celo s prezirom, pa tudi če se prezira imena prerokov. Taka dejanja se štejejo kot prepovedana (*haram*).¹⁰

Odpadništvo je tudi dejanje, ki jasno nakazuje bogokletje, če kdo odvrže Koran ali kak njegov del, če ga iz prezira zažge ali umaže (če ga da v prostor, ki je zanemarjen, ali pa ga umaže z listanjem z umazanimi prsti).¹¹

Odpadništvo je prav tako, če musliman stopi v cerkev, če časti malika ali se uči in prakticira magijo, kar pomeni predajati se silam, ki niso Bog.

Musliman nima vere, če reče, da je svet obstajal od vedno (*kadim*). S tem zanika obstoj Stvarnika, ali če reče, da je svet večni. To je zanižanje vstajenja, četudi sam verjame v vstajenje.

Tudi če zanika obstoj Boga, če verjame v reinkarnacijo in zanika vstajenje, ali zanika odločitev, ki jo je soglasno sprejela islamska skupnost (*umma*), kot je obveznost molitve, posta, prepoved prešuštva.

Odpadnik je tudi, če zanika tisto, kar je dovoljeno (*halal*), stvari, okrog katerih se učenjaki strinjajo in ne nasprotujejo Koranu in sunni.

Odpade tudi, če predlaga možnost, da je mogoče preroštvo pridobiti z duhovnimi dejavnostmi. To bi namreč pomenilo možnost novega preroka po Mohamedu.

Odpade tudi, če preklinja preroka ali zanika angele, ki so priznani s konsenzom *umme*.

Odpadnik je tudi, če trdi, da je imel prerok psihične ali kakršnekoli druge pomanjkljivosti. Tudi če dvomi o prerokovem neizmernem znanju in vedenju, o prerokovem značaju, morali, vrlinah, ali veri, če obtoži angele, da imajo slabe lastnosti, ali če postavlja pod vprašaj prerokov asketizem.

Učenjaki so določili, da morata odpadništvo potrditi dve priči, katerih pričanji si ne nasprotujeta. Ko sodnik vpraša, kako je musliman odpadel od vere, mora pričati povedati: »Rekel je to in to ter naredil take in take reči.«

Vsi prvi štirje *imami* se strinjajo, da je treba odpadnika ubiti. Prav tako je treba ubiti bogokletneže in heretike, ki se izdajajo za muslimane.¹²

⁹ Pakistanski učenjak 'Abul Ala Mawdudi (1903-1979) je danes eden najvidnejših islamskih avtorjev. Njegovo pisanje daje močan izraz osnovnim temam, ki so pomembne za današnji islamski preporod. Sicer pa zagovaja konzervativna, tradicionalistična stališča.

¹⁰ *The Penalties for Apostasy in Islam*, URL = »<http://www.light-of-life.com/eng/ilaw/15721.htm>« (25.3.2002).

¹¹ Apostasy (Irtidad) in Islam.

URL = »http://www.religioustolerance.org/isl_apos.htm« (25.03.2002).

¹² *The Penalties for Apostasy in Islam* (prim. op. 9).

2.3 Poziv k spokoritvi, kot ga vidijo štiri glavne islamske šole

Po obtožbi in ko nekomu dokažejo odpadništvo, nujno sledi poziv k spokoritvi in predlog, naj se vrne v islam. Glede tega se kažejo različne prakse islamskih šol.

Hanafiti. Ko musliman odpade od islama, ga najprej pozovejo k vrnitvi. Če ima dvome, naj mu kdo odgovori na njegova vprašanja. Nato ostaneta dve možnosti: smrt ali sprejetje islama. Zaželeno je, da se mu ponovno ponudi možnost obžalovanja, toda to ni več nujno, kajti ta možnost mu je enkrat že bila ponujena. Sodnik mu ponavadi ponudi tridnevni čas za premislek, ko mora ostati v priporu. Če po tem času sprejme islam, je vse v redu, če ne, ga čaka smrt. Prerok je rekel, naj se tistega, ki spremeni vero, ubije. Ne omenja nobenega odloga. Celó več, ubije nas se ga brez pomisleka. Kdor pa se vrne v islam, mora ponoviti romanje, kajti odpadništvo ga je izničilo. Hanafiti ne ločujejo, če je odpadnik svoboden ali suženj.

Šafiiti. Odpadniku naj imam odmeri tridnevni čas milosti. Prej se ga ne sme ubiti, kajti velikokrat kdo odpade zaradi zmedenosti. Čas premisleka je potreben, da lahko razmisli in da mu lahko resnica ponovno postane jasna. Če odpadnik obžaluje ali izpove vero v Boga, bo izpuščen, če pa ne obžaluje, naj se ga takoj ubije. Odpadništvo je namreč najbolj okrutna in resna oblika bogokletja in zato si zasluži najkrutejšo obsodbo. Bog namreč pravi: *»In za vse tiste izmed vas, ki si dovolite, da se oddaljite od vere in kdor umre kot nevernik, takega dela so nična zdaj in v večnosti.«*¹³ Če se odpadnik vrne v islam, mu ni treba ponovno opraviti romanja, ki ga je opravil pred odpadništvom.

Malikiti. Imam naj zagotovi odpadniku tri dni in noči za premislek, začevši z dnem, ko mu je bilo dokazano odpadništvo. Med zaprtjem naj mu strežejo s hrano in pijačo, ki naj bo plačana iz njegovega premoženja, medtem ko žena in otroci ne pripadajo več njegovemu premoženju. V priporu naj ga ne tepejo. V tem času naj se mu da veliko priložnosti, da se spokori. Vse z namenom, da se prepreči prelivanje krvi ali kazen zaradi dvomov. To naj bi zjasnilo njegove dvome in mu dalo čas za premislek, da lahko spremeni svoje poglede in se spokori. Če se sodnik odloči, da se ga ubije pred iztekom roka, je odločitev pravno zavezujoča, saj je odločal o spornem primeru. Če se po treh dneh spokori, naj bo izpuščen. Če pa ne, naj bo ubit tretji dan ob sončnem zahodu. Naj ga ne pokopljejo na muslimanskem pokopališču, niti na pokopališču nevernikov, ker ne pripada nobeni od teh dveh skupin. Njegovo truplo naj vržejo na tla kot javni zgled.

¹³ *The Penalties I* (prim. op. 9).

Hanabaliti. Nekateri mislijo, da je treba odpadnikom dati tri dni časa, da se lahko spokorijo, medtem ko drugi menijo, da ni potrebno dati časa za razmislek, temveč naj se jim le ponudi ponovna izbira islama. Če ponudbo sprejmejo, naj bodo svobodni, če ne, naj jih nemudoma usmrtijo.¹⁴

2.4 Kaznovanje odpadnikov na začetku in danes

Mohamed določi tri pregrehe, zaradi katerih mora biti musliman usmrčen: nezvestoba verovanju, nezvestoba po poroki in ubijanje brez pravice. Mi se osredotočamo na »nezvestobo veri«.

Islamska zgodovina beleži, da je Mohamed, ko je zavzel Meko, ob sodil na smrt vsakega, ki je od njega odpadel ali ga žalil. Tudi ni protestiral, ko so njegovi najzvestejši prijatelji ubijali tiste, ki so odpadli od islama. Tistim, ki se po odpadu niso hoteli spokoriti, je rekel: »Zah-tevaj, naj ponovno sprejmejo islam. Če to možnost zavrnejo, jim ne prizanašaj. Zažgi jih z ognjem in ubij jih s silo ter vzemi njihove žene in otroke kot vojne ujetnike.«¹⁵

Abu Bakr (Mohamedov naslednik) je poslal enajst muslimanskih generalov proti enajstim mestom, da bi se borili proti odpadnikom. Veliko so jih prisilili, da so ponovno sprejeli islam. Zmage, ki so jih dobili muslimani v vojnah z odpadniki, so imele učinek: zastrašile so vsakogar, ki bi hotel zapustiti islam. Islam je torej zadrževal ljudi v tej veri proti njihovi volji.

Dejstvo je, da so se prebivalci Meke in drugih takratnih plemen začeli po Mohamedovi smrti odvracati od islama. To je bil znak, da so se dejansko bali le Mohameda. Abu Bakr je bil tako prisiljen bojevati se proti odpadnikom. Vendar pa je bil islam povezan tudi s plačevanjem davka oziroma miloščine (*zakat*). Abu Bakr pa je zahteval, da se izpolnjuje islam celostno, ne le delno, to pa pomeni, da je odpadnik vsak, ki ločuje pet stebrov islama. Kdor ločuje miloščino od molitve, ni pravi musliman, je odpadnik. Islam moraš sprejeti v celoti in ne le tisto, kar ti je všeč. Če pa se to ne zgodi, so taki označeni kot odpadniki (*murtadd*) in ne uporniki (*irtidad*). Kazen za nespokoritev je smrt.¹⁶

Spreobrnjenje v drugo vero so obravnavali kot odpadništvo in v praksi sankcionirali s smrtno kaznijo. Navodila Korana za tiste, ki veri

¹⁴ *The Penalties for Apostasy in Islam* (prim. op. 9); glej še: 'Allamah Abu al-'A'la Mawdudi, *The Punishment of the Apostate According to Islamic Law*, v: URL = »<http://www.answering-islam.org/Hahn/Mawdudi>« (11.4.2002).

¹⁵ *The Penalties* (prim. op. 9).

¹⁶ Abdurrahmani 'I-Djaziri, *The Penalties for Apostasy in Islam* URL = »<http://www.answering-islam.org/Hahn/Mawdudi>« (11.4.2002).

obrnejo hrbet (v sovražnost), pravi, da jih zaslužni, »*kjerkoli jih najdeš*« (Koran, 4:89). Ti verzi bi lahko zaznamovali Mohamedovo zmago nad poganskimi plemeni, ko se je vrnil, da bi zavzel Meko med leti 624 in 630 po Kr. Natančneje, poročajo, da je Mohamed rekel, da se mora tistega, ki spremeni vero, usmrtiti, če se ne skesa. To je bolj verjetno verz iz hadisa kot iz Korana, ki so ga dodali po Mohamedovi smrti za državne potrebe, ker je nekaj Arabcev, prej spreobrnjenih v islam, začelo zavračati plačevanje miloščine. Prvi kalif Abu Bakr je zato precej nasilno spomnil plemena na njihovo pogodbo s prerokom. Verjetno je tudi on ustvaril precedenčni primer, ko je dal nekaj odpadnikov ubiti, ker so ti ubili pastirje, ki so jim ukradli črede. Nekateri moderni učenjaki pravijo, da je Abu Bakrovo »politično dejanje« izzvalo kolektivno kazen *hudud*, ki ni bila namenjena »čistim« primerom individualnega odpadništva. Na podoben način je Mohamed ukazal usmrtiti za krajo, ne pa za odpadništvo. Možno je, da so bili zgodnji muslimanski voditelji in pravniki zmedeni nad zaostrenimi pogoji, ki jih je Koran uvedel v razmerje med vero in politiko.¹⁷

Menim, da smo tu priče bistvenemu nesporazumu. Težko je razumeti, da je Abu Bakr organiziral vojsko proti odpadnikom samo zato, ker so zapustili islam. Bojeval se je zato, ker je v islamu videl državo, finance in končno svoj obstoj in moč.

Moderni islamski učenjaki priznavajo, da za muslimane ni svobode pri izbiri oziroma spremembi vere. Zakon o odpadništvu še vedno velja v večini muslimanskih dežel. Zasluge, da se ga izvaja zelo redko, pa imajo sekularne vlade in pa mediji, ki v današnji globalni družbi lahko uspešno in hitro izvajajo mednarodni pritisk proti tovrstnim poskusom. Učenjaki univerze Azhar v Egiptu še danes pravijo: »Ukazana kazen za odpadništvo je osnovana na sunni. Prerok, mir naj bo z njim, je rekel: 'Kdor spremeni religijo, naj bo ubit' (al-Bukhari). Prav tako pripoveduje Al Dar Qutni, da ko je ženska, imenovana Umm-Marwan, zapustila islam, je prerok ukazal, če se ne spokori, naj jo ubijejo. Pravoverni kalifi so to prakso nadaljevali. Dobro je poznano, da se je Abu Bakr zavzeto boril proti tistim, ki so pobegnili iz islama in jih je mnogo pobil.«¹⁸

Muslimanska mladina v New Yorku izdaja tedensko islamsko revijo *al-Tahir* (Osvoboditev). 5. februarja 1983 je glavni urednik pod naslovom *Simptomi odpadništva v islamski družbi* napisal: »Opadnik ni le tisti, ki zavrne islam in se oklene druge vere. Odpadništva je več vrst in tiste, ki se mu ne upirajo, obravnava kot nevernike in odpadnike in

¹⁷ Prim. John Witte in drugi, *n. d.*, 405-408.

¹⁸ Abdurrahmani 'I-Djaziri, *n. d.*

si zaslužijo smrt. Znamenja odpadništva so: če vladar ne vlada po božjih zakonih (večina muslimanskih vladarjev to počne), če vladar zasmehuje kak del islamskega nauka ali kakega od islamskih zakonov, kot na primer predsednik Egipta al-Sadat, ki je izjavil, da je obleka muslimanske žene kot kak šotor.

Še ena oblika odpadništva je: če musliman verjame le v Koran in zavrača izročilo, besede in dejanja Mohameda (*sunno*) in napada apostola Mohameda z žalitvami ali kritikami Korana. Odpadništvo je tudi izgovarjanje pomenk, ki nasprotujejo Koranu kot so nacionalizem, patriotizem in humanizem. Kdorkoli se sklicuje nanje, se obravnava kot nevernik in odpadnik in si zasluži smrt, če se ne spokori. Enako velja za pripadnike prostožidarstvo.«¹⁹

V ZDA je mnogo Irancev in Arabcev postalo kristjanov in ameriških državljanov. Tudi za njih po islamskih zakonih velja grožnja smrti.

2.5 Ali muslimani opravičujejo ubijanje odpadnikov?

Uboj odpadnika je kršitev svobode verskega prepričanja in je očitno v nasprotju s *Splošno deklaracijo o človekovih pravicah*, ki jo je podpisala večina arabskih držav.

Dr. Taha Jabir je leta 1984 rekel, da če je pod versko svobodo mišljena tudi nevera v božjo religijo, svoboda nevere in odpadništva, potem te svobode ne priznajo.

Dr. Jabir nato razlaga, da islam ne prizna svobode do odpadništva. Nato kritizira islamske vlade, ki dovolijo, da mediji olajšujejo odpadništvo.

Dr. Ahmad iz Katarja podaja odgovor na *Splošno deklaracijo o človekovih pravicah*. Je profesor islamskega prava na univerzi v Katarju. Leta 1981 je izdal knjigo *Pravice posameznika v islamskem pravu*, v kateri pravi: »V deklaraciji o človekovih pravicah piše, da ima vsak pravico zapustiti ali zamenjati vero. Sprašujem se, če ta pravica ne vodi v to, odpadnik lahko prizadene svoje bližnje? Ali ni morda spreminjanje vere le sejanje semena sovraštva in hudobije in s tem sejanje verskega dvoma pri drugih?«²⁰

Lahko se nekoliko cinično vprašamo, če morda ni Abu Bakr ubil toliko ljudi le zato, da si ti ne bi naredili še večje škode.

3. Zakon o bogokletju

Opadništvo je v tem, da kdo vero zavrne, bogokletje je greh z besedo, herezija pa je bolj vsebinske narave: napačno verovanje ali

¹⁹ Abdurrahmani 'I-Djaziri, *n. d.*

²⁰ Abdurrahmani 'I-Djaziri, *n. d.*

zavračanje pravovernega verovanja. Kriticizem ali zavračanje vere se lahko obravnava kot herezija. Seveda je herezija za koga lahko tudi inovacija, na katero je ponosen.

3.1 Heretiki in izdajalci

Kakor odpadništvo je tudi herezija v Koranu in sunni precej nejasno predstavljena. Herezija je pojem, ki se je oblikoval v sami islamski zgodovini in šele s pomočjo svetih besedil. Kot poročajo, je Mohamed rekel, da so različna mnenja med njegovimi privrženici znak božje radodarnosti. Islamski koncept herezije (*kfur*) je treba iskati v zgodnjih konfliktih med suniti, šiiti in karadžiti zaradi Mohamedovega nasledstva. Vsaka skupina je druge proglašala za heretike. Pod oblastjo sunitov so bili vodje šiitov kaznovani in usmrčeni zaradi *prevratniških aktivnosti*, obtožba torej, ki temelji na zelo raztegljivih dokazih. Člani tretje sekte karadžitov (separatisti), ki verujejo, da so lahko voditelji demokratično izvoljeni na osnovi pobožnosti in osebne sposobnosti same, so bili sovražniki obeh skupnosti. Karadžiti so tudi ubili Alija in nameravali ubiti sunitskega voditelja Mu'avija. Alijevega sina (Mohamedov vnuk) Huseina so brutalno umorili skupaj z njegovimi soverniki iz sunitske skupnosti. Kasneje je ta dogodek pri šiitih simboliziral zatiranje, ki so ga trpeli pod pravoverno sunitsko večino. Prvih enajst šiitskih imamov je bilo umorjenih. Dvanajsti, ki je skrivnostno izginil, pa se je po šiitski legendi nekega dne vrnil kot mesija.

Avtokratski šiiti so bili postavljeni na desno od sunitske večine, medtem ko so bili karadžiti na levi, kar jih naredi za sovražnike vseh muslimanov. Verjamejo, da so zaradi enakega deleža strahu božjega, ki ga ima vsak vernik, vsi ljudje pred Bogom enaki. Vodstvo pri karadžitih je odvisno od njihove predanosti pravičnosti. Skupnost lahko vodjo zamenja kadarkoli. Tak pogled pa je povsem nesprejemljiv za sunite in šiite. Karadžiti pa niso bili nikoli veliki humanisti. Bili so militantni in čistunski, za herezijo so zahtevali so smrtno kazen in so podpirali v vojno proti nevernikom.

Nekateri muslimani so zahtevali zmernost in ločitev verskih in moralnih vprašanj od političnih razprav. Imenovali so se *murdžiiti*. Pravili so, da ima vsak musliman pravico do svojega mnenja in naj ne bo obtožen herezije toliko časa, dokler veruje v Mohameda in enega Boga.

Podobna skupina so bili *nadžditi*, ki so zagovarjali anarhijo, češ da notranje verovanje v islamske religiozne in moralne obveznosti lahko zamenja neenotnost in anticipira potrebo po vladi. Po enajstem stoletju je preživela le šiitska sekta.²¹

²¹ Prim. John Witte Jr. in drugi, *n. d.*, 408-410.

3.2 Nemuslimani in neverniki

Od verskih oporečnikov je verjetno ta danes politično najbolj aktualna, predstavlja namreč spor islamskih in zahodnih vrednostnih sistemov. *Džihad* ima v zahodni misli izrazito teroristično konotacijo. To je rezultat nepoučenih poenostavitev v medijih in premišljeno prilaščanje izraza pri radikalnih Palestincih in drugih militantnih skupinah vse od Indonezije do Maroka.

Pravice manjšin se pokažejo pri državah v njihovi humanitarni skrbi. Način, kako država obravnava etnične, rasne, verske ali jezikovne manjšine, lahko služi kot test njene privrženosti človekovim pravicam.

Klasični srednjeveški islam je videl svet kot bojno polje, kjer muslimanski verniki in neverniki bijejo vojno in so razdeljeni na dva dela: teritorij pod islamskim pravom (*dar al-Islam*) in drugi svet, ki ni pod muslimansko upravo (*dar al-Harb*) in s tem predstavlja prostor vojne. Takrat niso poznali nevtralnosti. »Neverniki so bili po definiciji sovražniki islama. Teritorij vojne je bil objekt in ne subjekt islama. Imam (glava islamske države) je bil dolžan širiti območje islamskega prava in pravičnosti na nevernike, in to kar najhitreje.«²² Instrument za doseg tega cilja je džihad, ki pomeni *prizadevanje*, *žrtev* ali *napor* na božji poti. Verska in pravna dolžnost vsakega muslimana je, da se bori proti zlu in podkupovanju, da pripravi zemljo Bogu in razširja njegovo besedo. »*Moraš verovati v Boga in njegovega preroka in moraš se boriti (džihad) za Boga in njegovo stvar s svojim bogastvom in življenjem.*« (Koran, 61:11) Po analogiji bi lahko džihad razumeli kot *svet za nacionalno varnost*, kot opravičenje državnega posredovanja. Zaščita države pa se seveda lahko tudi zlorabi v obliki imperializma v drugi državi in kršenja človekovih pravic doma.

Pogosto se džihad definira kot sveta vojna, termin, ekvivalenten zahodnemu religioznemu pojmu *pravične vojne*. Vendar pa džihad ne pomeni le nasilnega vojaškega posega. Smrt v boju obravnava kot najvišjo obliko pričevanja za Boga, za kar bo pričevalec zaslužil nebesa. Dolžnost pa je obsegala tudi duhovno prizadevanje in zgled kot tudi psihološko vojno. Le preveč nasilni neverniki so bili premagani, vendar je bil džihad po trditvah nekaterih pravnih šol sklican le v obrambne namene. Zaradi principa v Koranu *nič nasilja v religiji* neverniki niso bili nujno prisiljeni sprejeti islama.

Nekaj povsem drugega je širitev države. Poznali so več stopenj džihada. Prava motivacija je bil interes po širitvi ozemlja. Ni bila to potreba islama po obrambi, pač pa po širitvi. Znotraj islamske družbe tako lahko prepoznamo tri družbeno-ekonomske razrede.

²² John Witte Jr. in drugi, *n. d.*, 408

Prvi so muslimansko-arabski voditelji, ki plačujejo le versko določeno miloščino in prejemajo plačo iz imperialne blagajne. Drugi so bili nearabci, ki so sprejeli islam in so bili pogosto izvzeti od plačila davkov. Kljub Mohamedovemu pozivu, da so vsi muslimani bratje, ti niso bili sprejeti širokosrčno. Tretji pa so bili tako imenovani *ljudje knjige, dhimmi* - judje in kristjani, za katere je Mohamed naročil, naj se jih obravnava s toleranco.²³ »Tisti, ki verujejo in tisti ki so Judje in Sabani in kristjani – ki verujejo v Boga zadnji dan in to izpolnjujejo – naj jih ne bo strah in se ne žalostijo.« (Koran, 5:69)

Težava islama je v njegovi trdovratni nestrpnosti do lastnih verskih manjšin, sekt in denominacij. Pogledali si bomo dva taka primera, ki kažeta na popolno nestrpnost do drugačnih znotraj islama.

3.3 Islamska ločina bahaji

Bahajsko vero je ustanovil Baha'u'llah v Perziji leta 1863, učenec Bab-a, ki je dvajset let prej napovedal prihod islamskega »dvanajstega imama«, ki bo pripravil človeštvo na božjega Poslanca, ki ga napovedujejo vse glavne biblijske religije. Baha'u'llah, ki se je razglasil za božjega poslanca, je oznanjal, da je človeštvo ena rasa in ena vera, ki naj bo združena v eno globalno družbo, organizirano v svetovni federalni sistem. To učenje je bilo v 19. stoletju v Perziji zelo popularno. Bilo je neposredni izziv šiizmu zaradi določitve dvanajstega imama. Baha'u'llah je bil zaprt in nato preganjan, medtem ko je bil Bab (baha misijonar) in 20 000 članov usmrčenih kot odpadniki. Današnja številka pripradnikov se giblje nad pet milijonov v več kot 232. državah. Verjamejo, da sta bila Bab in Baha'u'llah zadnja v vrsti božjih poslancev, ki vključujejo Abrahama, Mojzesa, Krišno, Budo, Jezusa in Mohameda. Muslimanom je to heretično in bogokletno, kajti Mohameda imajo za *pečat prerokov* in zadnjega božjega poslanca. Še več. Bahaji izzivajo šarijo in formalno kleriško šiitsko islamsko hierarhijo. Bahaji so neodvisno verstvo in ne islamska sekta, nekakšna ogledalna slika ahmadijev v Pakistanu. Ne glede na njihovo spoštovanje do Mohameda vsaka skupina tvega, da jo proglasijo za odpadniško ali bogokletno in z njo začnejo podobno postopati. Iranska ustava iz leta 1979 je formalno priznala jude, kristjane in zaratustrovce, toda ne omenja *baha*, ki je v Iranu največja manjšinska religija, ki bi lahko bila vsaj kot *religija knjige* obravnavana s pogodbo *dhimmi*. Ni dvoma, da je baha najbolj preganjana religija v Iranu. Od leta 1978 je bilo usmrčenih več kot 200 baha administrativnih uradnikov in učiteljev (tudi dve deklici). Včasih so bili obsojeni tudi v odsotnosti, sicer pa kamenjani ali pa so jih

²³ Prim. John Witte in drugi, *n. d.*, str. 411-414.

zažgali. Stotine so jih zaprli, desetisoče odpustili iz javnih služb in univerz. Leta 1993 se je pojavil tajni dokument, ki je razkrival, da sta vse te eksekucije ukazala iranski predsednik Rafsandžani in verski voditelj Ali Khamenei. Besede »sovražnik islama« so bile napisane na nogi trupla pripadnika bahajev, ki je bil umorjen leta 1981. Javni tožilec je ob tem izjavil, da Koran prepozna kot vernike le ljudi knjige, drugi pa so pogani, ki se jih mora odstraniti. Po drugi strani pa je iranski režim obtoževal baha, ko je podpiral poznejši režim šarije in sodelovanje s tajno policijo.²⁴

Iranska politika je padla tudi na izpitu iz mednarodnega prava. Svoboda vere mora biti zaščiten individualno in v skupnosti z drugimi, javno in privatno. Vključuje tudi pravico javnega izpovedovanja vere ali prepričanja, bogoslužje, prakticiranje in učenje. Pri nemuslimanskih verskih manjšinah je prisotna diskriminacija na osnovi vere ali verske skupine. Obstoje državne vere ne sme opravicevati nikakršne diskriminacije.

3.4 Ločina ahmadi

Ahmadiji štejejo sami sebe za muslimane. Leta 1889 jih je v Indiji ustanovil Mirza Ghulam Ahmad, ki se je razglašal za mesija. Ahmadije so islamski kleriki preganjali leta 1953. Leta 1974 je pakistanski premier razglasil ustavo, kjer so ahmadiji izgubili status muslimanov, ker niso sprejemali Mohameda kot zadnjega preroka. Leta 1984 so se ahmadiji pritožili na federalno sodišče šarije, to pa je ugotovilo, da dekret ne nasprotuje Koranu ali sunni, niti ne krši verske svobode ali enakosti. Le en sodnik je v dekretu videl kršitev osnovnih človekovih in ustavnih pravic. Sami kljub temu še naprej javno izpovedujejo islamsko vero in imenujejo svoja svetišča mošeje. Zato jih obtožujejo bogokletja, kar zahteva drastične kazni. Na splošno velja, da muslimani, ki se spreobrnejo v drugo vero, lahko v mnogih islamskih državah pričakujejo resne družbene sankcije. Čeprav tradicionalne smrtne kazni v kazenskem zakonu ni več, razen v Mavretaniji in Sudanu, še vedno pogosto poročajo o usmrtnih in zapornih kaznih. Misijonsko delo za spreobračanje muslimanov je v nekaterih državah popolnoma prepovedano in se kaznuje z denarno kaznijo ali zaporom. Odpadništvo predpostavlja posledice tudi v civilnem pravu. Odpadnikova poroka je takoj avtomatično nična in prepovedana, oseba pa izgubi vse premoženje, kot tudi skrbništvo nad otroki.²⁵

²⁴ Prim. John Witte in drugi, *n. d.*, 448-451.

²⁵ Heiner Bielefeldt, *Muslim Voices in the Human Rights Debate*, v: URL = <http://www.muse.jhu.edu/demo/hrq/17.4bielefeldt.html> (23.11. 2001); glej tudi: John Witte Jr. in drugi, *n. d.*, 436-442.

4. Islamski glasovi o odpadništvu

Da ne bomo obravnavali le zahodnega kritičnega pogleda na versko (ne)svobodo v islamu, naj pogledamo še enega od najbolj prodornih islamskih apologetov obstoječega sistema, 'Allamah Abu al-'A'la Mawdudija.

4.1 Temeljni nesporazum

Muslimani priznavajo, da v primeru, če je islam res le religija, kot je religija razumljena danes, je gotovo absurdno predpisovati smrtno kazen za ljudi, ki jo želijo zapustiti zaradi svojega nezadovoljstva z njenimi načeli. Danes religijo razumemo kot vero ali prepričanje, ki ga oseba izbere glede na metafizično zanimanje.

V skladu s konceptom narave religije, ki je prepričanje, ki zadeva popolno kontrolo življenja, katerega obstoj in spremembe nimajo zaznavnega učinka na celotno razsežnost človekovega življenja, priznavajo, da mora biti pri vprašanju izbire religije oseba dejansko svobodna. Če je narava islama le preprosto narava religije, kot je razumljena danes, ne more biti nič bolj absurdnega, kot da islam drži svoja vrata odprta za tiste, ki vstopajo in sankcionira tiste, ki odhajajo.

Muslimani pa pravijo, da to ni bila nikoli narava islama. Ta ni le religija v modernem tehničnem smislu tega izraza, pač pa popolna ureditev življenja. Ne zadeva le metafizičnega, ampak tudi naravo, in to vse, kar je v naravi. To je prepričanje, na katerem je zgrajen načrt celotnega življenja. To ni vera ali prepričanje, katerega obstoj ali sprememba nima velikega učinka na razsežnost človekovega življenja, ampak prepričanje, od katerega nadaljevanja in sprememb je odvisno nadaljevanje civilizacije in države. Te spremembe pomenijo spremembo ureditve države in civilizacije. To ni vera, ki jo lahko oseba izbere le zaradi svoje individualne potrebe. To je vera, na osnovi katere je vzpostavljena človeška družba in popolna ureditev civilizacije v posebni obliki, ki prinaša v bivanje državo, da jo upravlja.

Mawdudi pravi, da to ni igra ali piknik, namenjen zabavi oseb na popolnoma neodgovoren način, pač pa zelo resno in zelo občutljivo delo, katerega prefinjeno ravnovesje vpliva na red v družbi in državi. Njegov uspeh ali padec je uspeh ali padec na tisoče ali milijone božjih služabnikov. To je zadeva življenja in smrti za brezštevilen krog ljudi.²⁶

²⁶ 'Allamah Abu al-'A'la Mawdudi: *The Punishment of the Apostate according to Islamic Law*, v: URL = <http://www.answering-islam.org/Hahn/Mawdudi>» (11. 4. 2002).

4.2 Osnovna razlika med zgolj vero in versko državo

Ko muslimani predstavljajo svoje argumente za težo kazni za odpadnike, imajo v mislih versko državo in ne le religijo. Strinjajo se, da navadna religija ne sme kaznovati za izstop iz nje.

Noben od islamskih zakonov se ne bi smel izvajati izven islamske države.

Kjer je versko pravo postalo državno pravo, ima religija pravico kaznovati tiste, ki so ji obljubili zvestobo in pokorščino in so se od nje odvrnili.

Pravne pravice države. Muslimani razlagajo, da odkar smo na Zahodu imeli take strašne izkušnje z zgodovino papeške države, se zelo bojimo slišati izraz *državna vera*.

Islamska država bi pomenila versko državo. Edino vprašanje je, če je smiselno zaščititi svoj obstoj s prepovedjo dejanj, ki rušijo njen red.

Mawdudi spretno argumentira islamski položaj s primerom Anglije in enači dezerterstvo med vojno z odpadništvom v islamu.

Primer Anglije: Vsak, ki zaprosi za državljanstvo, ima pravico zapustiti svoje prejšnje državljanstvo. S tem priseže zvestobo angleški kraljici.

1. Oseba, če je britanski državljan od rojstva, nima pravice znotraj meja Anglije sprejeti tujega državljanstva in zavriniti britanskega. To lahko stori le zunaj britanskih meja.

2. Tudi če posamezni britanski državljan biva zunaj britanskih meja, nima pravice v času vojne zavriniti britanskega državljanstva in postati državljan države, s katero je Britanija v vojni. Po britanskih zakonih se to obravnava kot izdaja in se kaznuje s smrtjo.

3. Vsak britanski državljan, ki ima stike s sovražniki kralja in jim pomaga, ali stori karkoli, kar lahko okrepi kraljeve sovražnike, zagreši hudo izdajo, ki se kaznuje s smrtjo.

Mawdudi razlaga, da je status tistih, ki jih britanski zakon imenuje *tujci*, enak tistemu, ki se v islamskem pravu imenuje dhimmi. Islamsko pravo daje enak položaj Bogu in preroku kot britanski zakon kralju in njegovi družini. Britansko pravo razlikuje med pravicami in dolžnostmi britanskih državljanov in tujcev, podobno kot islam razlikuje med pravicami in dolžnostmi muslimanov in dhimmi. Kot britansko pravo ne daje pravice nobenemu Britancu znotraj kraljestva, da spremeni državljanstvo ali priseže zvestobo drugi državi ali se vrne k svojemu prejšnjemu državljanstvu, prav tako tudi islamsko pravo ne dovoli muslimanom znotraj meja islamske države sprejetja druge vere ali povratka k veri pred sprejetjem islama. Subjekt britanskega prava si zasluži smrtno kazen, če zunaj meja Britanije izbere državljanstvo sovražnika in priseže zvestobo sovražni vladi. Ravno tako si v islam-

skem pravu musliman zasluži smrt, če zunaj meja islamske države izbere vero nevernikov v vojni.²⁷

5. Drugačne človekove pravice

Vidimo, da imajo muslimani popolnoma svoj koncept človekovih pravic. Lahko bi rekli celo, da je popolnoma nezdružljiv z zahodnim. Večkrat je slišati očitke, da se je islam ustavil nekje v 13. stoletju in mu ni pomagala niti reforma Ataturka v Turčiji in nekaterih reformistov drugod. Kar se tiče šariatskega prava, prav gotovo. Bi lahko rekli, da je islam prespal renesanso, razsvetljenstvo, modernizem in sekularizem? Da živi postmoderno 13. stoletje? Šariatsko pravo se prav gotovo ni soočilo z vsemi temi miselnimi tokovi. Vendar pa je tudi nekoliko težje ugovarjati Mawdudijevim trditvam in primerjavi islama s civilno religijo na Zahodu. Je bila res izkušnja s papeško državo tako huda, da smo na Zahodu morali izumiti civilno religijo? Mawdudi pravi, da je izkušnja z islamom milejša, saj se v islamu niso pojavile tovrstne težnje. Je to drugačna izkušnja ali pa le razlika v zasnovi religij? Hkrati pa se kažejo v islamu poponoma drugačni trendi razvoja, kot bi morda pričakovali od moderne družbe.

V islamu se namreč v zadnjih dvajsetih letih prebujata nov val fundamentalizma. Islam je odkril, da je Zahod neodločen in da išče rešitve zunaj sebe. Islamski pogled pravi, da kristjani čutijo potrebo po medverskem dialogu zato, ker jih krščanstvo ni uspelo duhovno in civilizacijsko zadovoljiti. Islam se tako ne odpira navzven, pač pa navznoter. Redki liberalni muslimani, ki si želijo dialoga z Zahodom, so razočarani, ker dobivajo verski fundamentalisti vse večjo popularnost. Ti ponujajo hitre in učinkovite rešitve, nemalokrat povezane s silo. V islamu je vera in politika povezana tako, kot na Zahodu že vsaj dvesto let ni več. To lahko zelo dobro vidimo iz mnenj Mawdudija. Ločevanja med državo in religijo ne poznajo. To dejanje pa je ključno za razvoj človekove pravice do verske svobode. Na Zahodu večina pričakuje, da bo do tega še prišlo. Nekateri pa smo tega prepričanja vse manj. Koran in šarija v bistvu svoje doktrine te ločitve ne dopuščata. Krščanstvo jo dopušča z znamenito Jezusovo definicijo, naj damo cesarju kar je cesarjevega in Bogu kar je božjega. V Koranu take ločitve ni zaslediti, še več, islam je že v temelju definiran kot o(g)rodje družbene organiziranosti. Bojazen muslimanov se glasi: Če ločimo islam od države, se družba poruši. S tem pa je povezana tudi pravica do spremembe religije. Ta pravica enostavno ne bo mogoča, dokler te ločitve ne bo. To

²⁷ 'Allamah Abu al-'A'la Mawdudi, *n. d.*

pa bo mogoče, ko bodo našli nekaj drugega za temelj svoje družbe. Morda se to sploh ne bo nikoli zgodilo.

Vendar pa ostajam vseeno optimist. Že prej sem omenjal vlogo globalnih množičnih medijev, ki so spremenili že marsikaj v islamskem svetu. Morda se bo islam omehčal in postopoma spremenil v tej dimenziji ravno pod vplivom svetovnega javnega mnenja, če bo neutrudno nadzorovalo dogajanje v islamskem svetu.

Povzetek: Dominik Frelih, Pravica do verske svobode v islamu. Šariatska zakonodaja o odpadništvu, hereziji in bogokletju

Islamski deklaraciji o človekovih pravicah sta zavarovali domet pravic s šarijo zato v islamu ne moremo govoriti o človekovih pravicah, kot jih razumemo na Zahodu. Verska svoboda v islamu je dvorezna. Vstop v islam je dovoljen, izstop iz njega se kaznuje s smrtjo. Muslimani tak sistem opravičujejo z enačenjem religije in sistema države. Odpadnik je enak dezertjerju ali izdajalcu v vojni. To, kar je na Zahodu civilna religija, je pri muslimanih še vedno islam.

Danes se zdi neustrezno soditi z zakoni, starimi enajst stoletij. Oblasti v državah, ki izvajajo šariatsko pravo, se verjetno oklepajo tega zakonika zato, ker jim zagotavlja vladanje, vendar je zaradi globalizacije tudi v islamskem svetu vse več sekularnih vlad, ki skušajo umirjati fundamentalistične strasti in ukrepajo pragmatično. To pa še ne pomeni, da bodo šariatsko pravo odstranile v celoti (kar tudi ne bi smel biti namen). Kaznovanje za odpadništvo in bogokletje je dejansko vse bolj redko.

Ključne besede: islam, človekove pravice, verska svoboda, šarija, islamsko pravo, odpadništvo, bogokletje, herezija, fundamentalizem

Summary: Dominik Frelih, Right to Religious Freedom in Islam. Sharia Law about Apostasy, Heresy and Blasphemy

Islamic Declarations of Human Rights limited the scope of these rights by Sharia, therefore in Islam one cannot speak about human rights as we understand them in the West. The freedom of religion in Islam is double-edged: it is allowed to enter Islam, whereas leaving Islam is punished by death. The Muslims justify such a system by equating religion and the state system. An apostate equals a deserter or a traitor in war. The role of the civil religion in the West is still held by Islam with the Muslims.

In the present time it seems rather inadequate to judge according

to statutes that are eleven centuries old. The authorities in the countries practising sharia law probably cling to this law because it guarantees their rule; owing to globalisation, however, also in the Islamic world there are a growing number of secular governments trying to appease the fundamentalist passions and acting in a pragmatic manner. This does not mean, however, that they are going to completely remove sharia law (which ought not to be the aim anyway). It is true that punishments for apostasy and blasphemy are becoming rather rare.

Key words: Islam, human rights, religious freedom, sharia, Islamic law, apostasy, blasphemy, heresy, fundamentalism

Lietratūra:

Cerar M., *(I)Racionalnost modernega prava*, Bonex, Ljubljana 2001, str. 251-252

‘Allamah Abu al-’A’la Mawdudi, *Murtadd ki Saza Islami Qanun men*, Islamic Publishers Ltd., Lahore 1963.

‘Allamah Abu al-’A’la Mawdudi, *The Punishment of the Apostate according to Islamic Law*

URL = »<http://www.answering-islam.org/Hahn/Mawdudi>«. 11. 4. 2002.

Heiner Bielefeldt, *Muslim Voices in the Human Rights Debate*, URL = »<http://www.muse.jhu.edu/demo/hrq/17.4bielefeldt.html>«. 23. 11. 2001.

Witte J. Jr., van der Vyver D. J., *Religious Human Rights in Global Perspective – Religious Perspectives*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague – Boston – London 1996.

Abdurrahmani ‘I-Djaziri, *The Penalties for Apostasy in Islam*, Light of Life, Villach 1997, URL = »<http://www.answering-islam.org/index/index.html>«. 24. 03. 02.

The Penalties for Apostasy in Islam, URL = »<http://www.light-of-life.com/eng/ilaw/1572l.htm>«. 25. 3. 2002.

Robinson B. A., *Apostasy (Irtidad) in Islam*, URL = »http://www.religioustolerance.org/isl_apos.htm«. 25. 03. 02.

Two Statements on the Punishment of the Apostate According to Islamic Law, URL = <http://www.answering-islam.org/Hahn/2statements.htm>. 23. 11. 2001.

Škamlec A., *Primerjava Splošne deklaracije človekovih pravic s Splošno islamsko deklaracijo človekovih pravic*, Diplomsko delo, FDV, Ljubljana 2001.

Asaf A. A. Fyzee, *Outlines of Mohameedan Law*, Delhi Oxford University Press, Bombay-Calcuta-Madras 1964.

Rex J. A., *Law and Religion*, Ashgate Dartmouth, Aldershot-Burling-

ton USA-Singapore-Sydney 2000.

‘Allamah Abu al-’A’la Mawdudi, *Human Rights in Islam*, Tawhid Journal, vol. IV No. 3Rajab-Ramadhan 1407, URL = »<http://www.islam101.com/rights/hrM1.htm>«.

Apostasy from Islam, The Most Abhorrent Sin, URL = »<http://www.aicp.org/Islamicinformation/Apostasy.htm>«. 25. 3 2002; tudi URL= ‘http://www.religioustolerance.org/isl_apos.htm’ 10. 03. 2003.

Halim B., *The Arab World – Society, Culture and State*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1993.

Bismillahi ar-Rahmani ar Raheem, *In the Name of Allah, the Most Compassionate, the Most Merciful*, III&E Brochure Series; No. 7, The Institute of Islamic Information and Education Chicago, Illinois U.S.A., URL = »<http://www.usc.edu/dept/MSA/humanrelations/humanrights/>«. 26. 10. 2001.

Nathan J. B., *The Rule of law in the Arab world*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

Korkut B., *Prevod značenja Kur’ana*, Starješinstvo Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, Hrvatskoj i Sloveniji, Sarajevo 1984.

The Cairo Declaration on Human Rights in Islam, 5. August 1990, URL = »<http://www1.umn.edu/humanrts/instree/cairodeclaration.html>«. 26. 10. 2001.

Hadith, *Sahih Bukhari*, URL = »<http://students.washington.edu/rameez/islam/hadith/bukhari>«. 21. 5. 2002.

Hadith, *Sahih Muslim*, URL = »<http://students.washington.edu/rameez/islam/hadith/muslim>«. 21. 5. 2002.

Hadith, *Targhib*, URL = »<http://students.washington.edu/rameez/islam/hadith/tarkhib>«. 21. 5. 2002.

Marijan Smolik

Zlati jubilej zbirke Corpus Christianorum

Krščanska besedila, ki so nastajala v stoletjih po dobi apostolov, so temeljna za razumevanje in razlaganje Kristusovega nauka. Seveda niso vsa enako stara in ne enako pomembna, vedno pa so jih spoštljivo hranili in urejali, najprej v samostanih, saj jih sploh ne bi poznali, če jih srednjeveški menihi ne bi ponovno prepisali zlasti za branje pri nočnem molitvenem bogoslužju. Danes predstavljajo splošno cenjene dragocenosti v javnih knjižnicah.

Način ohranjanja in sporočanja prihodnjim rodovom se je seveda v stoletjih večkrat spremenil: izvirne rokopise na krhkem papirusu so prepisali na trdnejši pergament, nato na cenejši papir. Vremenske in druge, ne vedno prijazne razmere so povzročile, da so nekatera besedila ohranjena samo deloma, ali sploh ne: za nekatera vemo samo zato, ker so jih omenjali poznejši pisatelji.

Ko so v 15. stoletju iznašli tisk s premičnimi kovinskimi črkami, so prvi tiskarji dotlej redke rokopise razmnožili v veliko izvodih, kar se z modernejšimi postopki nadaljuje še zdaj. Besedila, ki so jih brali pri bogoslužju, so tiskali v brevirjih, za študij teologije potrebna besedila so postala dostopna vsem študentom na univerzah in drugih bogoslovnih šolah. Pojavila se je potreba, da bi zbrali in v zbirkah naredili bolj dostopna tudi druga dela, bodisi posameznih avtorjev, bodisi podobne vsebine. Takšne zbirke so začeli tiskati in izdajati že v 17. stoletju. Vsaka knjižnica je ponosna, če ima katero teh lepo tiskanih in vezanih izdaj.

Najbolj splošno dostopna pa je postala *Patrologia*, ki jo je v 19. stoletju založil in v lastni tiskarni natisnil francoski duhovnik J. P. Migne. Ker mu je tiskarna pogorela, ni mogel izdati popolne zbirke latinskih in grških očetov. Pozneje so raziskovalci našli boljše rokopise, kakor so bili tisti, iz katerih so tiskali prve izdaje, našli pa so tudi veliko dotlej neznanih spisov, zato so Mignevo delo nadaljevale druge založbe, zlasti tudi nakatere znanstvene akademije.

Povod za ta spominski članek pa je petdesetletnica izhajanja zbirke *Corpus Christianorum*, ki jo v različnih serijah izdaja belgijska založba Brepols Publishers v Turnhoutu. Za jubilej je leta 2003 izšla pomembna knjiga *Xenium natalicium*, zadnje izdaje pa so januarja 2004 predstavili v svojih novicah: *Newsletter* št. 10. Iz njih povzemam nekaj podatkov, ki bodo zanimivi zlasti za tiste, ki v naših fakultetnih knjižnicah

občudujejo police z lepo vezanimi zvezki teh izdaj, saj je, žal, tistih, ki bi jih tudi prebiral, premalo, ovira jih neznanje latinščine in grščine. Te izdaje namreč vsebujejo samo izvirno besedilo, ki pa ga uvajajo natančni uvodi v enem izmed svetovnih jezikov.

Ob jubileju se založba hvaležno spominja benediktinskega patra Eligija Dekkersa iz belgijske opatije Steenbrugge, ki se je potrudil, da je sestavil priročno kazalo za Mignevo izdajo latinskih cerkvenih očetov: *Clavis patrum latinorum* (leta 1951; izboljšana izdaja pa je izšla leta 1995).

Leta 1953 je založba začela izdajati posamezne zvezke z latinskimi patrističnimi besedili s podnaslovom *Series Latina* in mednarodno uveljavljeno kratico CCSL. Doslej je izšlo že 170 knjig, ki so oštevilčene od 1 do 176 – nekatera dela namreč še niso izšla, drugim pa so dodali še zvezke s črkovno oznako od A dalje. Tako so za izid v letu 2004 npr. napovedani zvezki CCSL 107, 108 F in 160 M.

Vrsta latinskih patrističnih spisov seveda ne vsebuje del cerkvenih pisateljev srednjega veka, zato so leta 1971 začeli izdajati še novo serijo *Continuatio Mediaevalis* (CCCM). Zanj niso mogli vnaprej določiti zaporedja izhajanja, zato posamezni avtorji nimajo vnaprej določenih števil, ki jih je doslej 200, ampak so zvezki v tej skupini tekoče oštevilčeni. Tudi v tej zbirki delom istega avtorja še dodajajo zvezke s črkovno oznako. Za izid v letu 2004 so tako napovedani zvezki 182, 183, 188, 188 A in 201. Zaporedje izhajanja je seveda zelo pogojeno z razpoložljivostjo avtorjev, ki pripravljajo rokopise za posamezne zvezke: tudi v svetovnem merilu namreč ni vedno dovolj strokovnjakov za stare pisce.

Dom Dekkers je že od začetka mislil tudi na novo izdajo besedil grških cerkvenih očetov in poznejših avtorjev. Pripravljal je seznam njihovih del: *Clavis patrum graecorum*, ki pa so ga sestavili drugi in je doslej od leta 1974 izšel že zvezek III A. Založba je leta 1977 začela izdajati tudi grška besedila, kot *Series Graeca* (CCSG), v kateri je doslej izšlo 51 zvezkov.

Grška besedila pa so tudi v posebni zbirki nekanoničnih apokrifnih spisov *Series Apocryphorum* (CCSA), ki so jo začeli leta 1981. To so starodavni, zgodovinsko zelo dragoceni spisi, ki pa niso bili sprejeti med kanonične biblične spise, čeprav nosijo imena po svetopisemskih osebah. Pravkar je npr. izšel zvezek 15, ki ima naslov *Kerygma Petri* (Petrovo oznanilo), drugi že objavljeni spisi so npr. *Acta Joannis*, *Acta Andreae*, *Acta Philippi*, *Evangelia infantiae*, pa tudi starozavezni *Ascensio Isaiae*.

Za iskanje določenega besedila v tej obsežni zakladnici je sodobna tehnika iznašla izdaje besednih kazal pod skupnim naslovom *Instrumenta lexicologica latina* (ILL). Od leta 1980 je doslej izšlo 147 števil:

na mikrokarticah (fiših) so zapisane vse besede posameznega spisa, za nekatere pomembne avtorje pa so na voljo tudi vsa njihova dela v: *Thesaurus patrum latinorum* (prim. predstavitev v: *BV* 1983, 75-76). Doslej je izšlo 29 zvezkov, za grške očete pa je doslej izšlo 14 zvezkov *Thesaurus patrum graecorum*. V vseh teh »katalogih« je zelo veliko število mikrokartic. Založba jih pripravlja še vedno, čeprav je za nekatera besedila na voljo že modernejši način iskanja na CD-romih.

Pod skupnim naslovom *Corpus Christianorum* pa založba izdaja še dopolnilne zbirke, npr. rokopise posameznih avtorjev: *Autographa medii aevi* (od 1994 dalje), kazalo spisov srednjeveških avtorjev: *Clavis scriptorum latinorum medii aevi* (prav tako 1994 začeli), *Lingua patrum* (od 1989 dalje) in bibliografijo spisov o svetnikih *Hagiographies* (1994 in dalje).

Omenil sem že, da te izdaje ne obnavljajo prevodov izvirnih besedil, za katere pa skrbijo druge založbe: francoska založba Cerf izdaja zbirko *Sources chrétiennes* (prim. *BV* 1993, 363-364), v tej zvezi pa se spomnimo še patrologa A. Hammana, ki je bil predstavljen v *BV* 2002, 270-273. Podobna izdaja izvirnih patrističnih spisov z nemškim prevodom in uvodom so *Fontes Christiani*, ki jih je najprej izdajala založba Herder, zdaj pa jih je prevzela belgijska založba Brepols, tako da iz istega kraja prihajata v naše knjižnice kar dve patristični zbirki.

Alenka Krk, *La cristosofia di Rudolf Steiner: sfida per la Chiesa in missione*, Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Missiologiae Pontificiae Universitatis Gregoriana, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 2003, 324 str.

Alenka Krk SL, je na Fakulteti za misiologijo Papeške univerze Gregoriana pod mentorstvom Michaela Fussa, znanega poznavalca novih religijskih gibanj, uspešno zagovarjala aktualno disertacijo *Kristozofija Rudolfa Steinera: izživ za Cerkev v misijonih*.

Avtorica začenja uvod z mislimi iz okrožnice *Redemptoris missio* papeža Janeza Pavla II., kjer papež ugotavlja današnje ponovno strastno iskanje duhovne razsežnosti življenja kot protiutež razčlovečenju, kar se izraža v pojavu »vračanja religioznega«, ki pa ni brez dvoumja in je zato za Cerkev na splošno in tudi za misijone izziv (prim. Janez Pavel II., *Redemptoris missio*, št. 38). Novodobna (new age) gibanja in skupine niso vedno religiozne, temveč pogosto ideološke in alternativno terapevtske, mednje spada tudi Steinerjeva antropozofija, ki jo Krkova obravnava v svoji disertaciji. Antropozofija se namreč predstavlja kot znanost, bolj točno kot duhovna znanost, ki naj bi govorila o duhovnih resničnostih s pomočjo pripomočkov, ki se uporabljajo v empiričnih znanostih.

Avtorica je poskušala osrediniti svojo disertacijo na enega izmed konfliktov, ki jih prinaša

Steinerjeva alternativna razlaga Kristusa. Zato je tudi poglobila kristozofijo Rudolfa Steinera, ustanovitelja antropozofije. Prav R. Steiner je dal s svojo vizijo in s svojim opusom dobre temelje za nekatere oblike nove religioznosti, ki jo lahko opišemo »kot quasi-religiozno subkulturo« (str. 8), ki je danes zelo razširjena, toda težko opredeljiva in razmejljiva. Krkova si je izbrala to temo za disertacijo zato, ker se je srečala z mnogimi ljudmi, ki se imajo za katoličane in nadomeščajo vero v vstajenje z vero v reinkarnacijo, ker prebirajo dela Rudolfa Steinera in njegovih privrženecv.

Disertacijo je avtorica razdelila na štiri poglavja. V prvem poglavju (str. 13-77) predstavi biografijo Rudolfa Steinera, v drugem (str. 78-164) njegov pogled na razvoj vesolja in človeka, v tretjem poglavju, ki je osrednje (str. 165-234), pa izčrpno obravnava Steinerjevo kristozofijo. Četrto poglavje (str. 235-297) pa prinaša rezultate raziskave.

Rudolf Steiner se je rodil 27. 2. 1861 v Donjem Kraljevcu pri Goricanu, v Medimurju na Hrvaškem, avstrijskim staršem. Tu je oče kot telegrafist začasno delal na železnici. Kmalu po Rudolfovem rojstvu se je družina preselila v Mödling pri Dunaju in ko je bilo Rudolfu osem let, so se spet selili v Neudörfel na avstrijsko-madžarski meji. Tu je na mladega šolarja zelo vplival zdravnik iz Wiener-Neustadta, ki je obiskoval bolnike v tej madžarski vasi in se veliko

pogovarjal z mladim Rudolfom o nemški literaturi, predvsem o Lessingu, Goetheju in Schillerju. Rudolf je v Wiener-Neustadtu obiskoval tehnično šolo, kjer strastno iskal odgovore na življenjska vprašanja, saj je že kot enajstletnik prebiral *Kantovo Kritiko čistega razuma*. Po končani tehnični šoli se je na Dunaju vpisal na politehniko in prebiral Fichteja, Kanta, Schellinga in Hegla. Za Goetheja (1749-1832), predvsem za njegovega *Fausta*, ga je Karl Julius Schröer navdušil tako močno, da se je ob vsakem resnejšem vprašanju spraševal: »Ali bi tako mislil tudi Goethe?« Na univerzi je poslušal različna izbirna predavanja, ki so mu pomagala k poglobljanju filozofije in naravoslovja. Doživljal je notranje travme, ker ni mogel najti odgovorov na svoja številna vprašanja. Navezoval je številna prijateljstva, ki ga tudi niso mogla zadovoljiti in je zapadel v pesimizem. Razen naveze z Marijo Evgenijo delle Grazie, pesnico pesimizma, se sreča z Wilhelmom Neumannom, zelo izobraženim cistercijanom, s katerim se veliko pogovarja o Kristusu.

Pozneje se je srečal s teozofskim gibanjem H. P. Blavatsky (1831-1891), odkrite nasprotnice krščanstva, prebiral *Ezoterični budizem* od Sinneta in se preselil v Weimar, kjer se je povezal z Ludwigom Leistnerjem, ki je izdal Schopenhauerjeva dela. Tako je spoznal različna pojmovanja in razlage sveta. L. 1897 se je preselil v Berlin, kjer je postal profesor

zgodovine in govorništva in je z navdušenjem govoril o »novi duhovni luči«. Leta 1899 ga povabijo predstavniki teozofskega društva, da bi jim predaval o Nitzscheju. Pozneje je predaval o okultizmu pri Goetheju in o mistikih. Kmalu je postal voditelj nemške sekcije teozofskega društva. Z Marie von Sivers je ustanovil mesečnik *Lucifer*, kar naj bi pomenilo »nosilec luči«. Mesečnik *Lucifer* se je kmalu združil z revijo *Gnosis*, ki dobi skupno ime *Lucifer-Gnosis*. Steiner je bil najprej zelo dejaven v »ezoterični šoli« teozofskega društva, ki pa se mu je postopno začel oddaljevati in ga je pozneje zapustil oziroma so ga leta 1913 iz njega izključili. Nato je ustanovil Antropozofsko društvo, ki je razen ezoterične »duhovnosti« začelo poudarjati umetniške prvine, ki jih teozofija ne pozna.

Krkova je s pomočjo Steinerjeve avtobiografije *Mein Lebensgang* poskušala ugotoviti vire in vplive na nastanek njegove antropozofije. Ugotovila je, da je Steiner poznal srednjeveške mistike, predvsem Eckharta in Böhma. Izjemen vpliv na Steinerja sta vsekakor imela Nietzsche in Goethe, pa tudi liberalne in racionalistične protestantske razlage svetopisemskih besedil, ki so zavračale vse čudežno. Vse to je spodbudilo Steinerja, da je začel samovoljno in izkrivljeno razlagati evangelije.

Steiner je poskušal s pomočjo različnih filozofov, znanstvenikov,

srednjeveških mislecev in mistikov razviti svojo evolucionistično vizijo sveta (kozmogija) in človeka (antropologija), ki jo Krkova analizira s pomočjo dveh Steinerjevih del: *Aus der Akasha-Cronick* (Akaška kronika) (1904-1905) in *Die Geheimwissenschaft im Umriß* (Skrivna znanost v obrisu) (1910). Pri razlagi pomena »Kristusovega impulza« (Der Christus-Impuls) pa je uporabljala Steinerjevo eksegezo štirih evangelijev in nekatere odlomke Geneze in knjige Razodetja. Steiner je namreč razdelil razvoj človeštva na sedem planetnih stopenj razvoja (Saturn, Sonce, Luna, Zemlja, Jupiter, Venera, Vulkan) s pomočjo katerih je tudi določil »stopnje zavesti«. Gre za svojevrsten labirint Steinerjeve evolucionistične vizije vesolja in človeštva.

To poglavje je predstavilo Steinerjev pogled (vizijo) na evolucijo človeštva vse do današnjih dni s kratko omembo glede prihodnosti.

Zdi se, da Steiner pozna vsaj glavne obrise biblične hermeneutike devetnajstega in začetka dvajsetega stoletja. Nekateri teologi in zgodovinarji poudarjajo samo zgodovinskega Jezusa in vidijo v evangelijih Jezusovo biografijo, drugi zanikajo njegovo zgodovinskost. Steiner upošteva obe tendenci in zgradi svoj nauk, ki bi naj bil uravnotežen.

Njegovo eksegezo evangelijev in razlago Jezusovega poslanstva lahko beremo kot poskus branja

liberalnega laika. Steiner je sicer prebiral mojstra Eckharta, Böhma in druge teološke avtorje, sistematično pa teologije ni nikoli preučeval. Četudi bi preučeval teologijo, bi teološka spoznanja zavrnil, saj mu je bil lasten kriterij edini kriterij. Steiner zanika zgodovinskost evangelijev. Zanj so evangeliji predvsem iniciacijski spisi tistih dejstev, ki so jih prej doživeli v najbolj skrivnih mestih misteriozofističnih templjih in lahko pomagajo razložiti starodavne misterije z znanstvenega duhovnega vidika, ali antropozofije, da bi tako dokazal, da so evangeliji obnova starodavnih iniciacijskih opisov in predpisov.

Krkova se sprašuje, kdo je Kristus za Steinerja. Odgovor išče v Steinerjevih eksegezah štirih evangelijev (*Das Johannes-Evangelium*, *Das Lucas-Evangelium*, *Das Markus-Evangelium* in *Das Matthäus-Evangelium*), v *Petem evangeliju* (*Das fünfte Evangelium*) in v ciklusu predavanj *Od Jezusa do Kristusa* (*Von Jesus zu Christus*). V teh delih Steiner ustvari svojo podobo o Jezusu s pomočjo razvoja planetov, ki ni Jezus evangelijev, temveč Jezus, ki si ga je on ustvaril. Steiner strogo ločuje med Jezusom in Kristusom. Po njegovem sta živela dva dečka Jezusa: »salomonski«, ki ga opisuje Matejev evangelij in »natanelski«, ki je opisan v Lukovem evangeliju. Oba imata za očeta Jožefa in za mater Marijo. Natanelski Jezus je inkarnacija Bude, salomonski pa je utelešeni

Zaratustra. Ko sta bila Jezusa stara dvanajst let, je Zaratustrov *jaz* vstopil v natanaelskega Jezusa, ki se je odpovedal svojemu staremu *jazu*. Pri krstu v Jordanu je tega »novega Jezusa« preniknil Kristus. Takrat je *jaz* Jezusa iz Nazareta zapustil telo in kot novi *jaz* sprejel Kristusa. Steiner s pomočjo okultnih virov *Akaške kronike* oziroma *Petega evangelija* deli Jezusovo življenje na tri dobe, ki so bile zelo pomembne za razvoj njegove duše kakor tudi za njegovo poznejše delovanje in za poznejši razvoj človeštva. Pri razlagi Kristusa meša različna telesa (eterično, astralno, fizično). Tudi za trojne Kristusove skušnjave ima svojevrstne ezoterične in okultistične razlage kakor tudi za obuditev Lazarja, za spremeni-
tev na gori in za golgotsko skrivnost (*Mysterium von Golgatha*).

Po Steinerjevem nazoru je bila golgotska skrivnost kozmično nujen dogodek. Povzročila je, da se je bil človek ponovno zmožen dvigniti v območje duhovnega. Kristus je moral stopiti na Zemljo v tistem trenutku, ko je v razvoju Zemlje prišlo do najmočnejše zgostitve v snovno. Kristus je prešel v »meso«. V istem trenutku pa se je – ker se je kri križanega Kristusa spojila z Zemljo – Zemlja spremenila; ta sprememba je bila potrebna zaradi vnovičnega dviga iz snovi v duhovno sfero.

Steinerjev Kristus se je učlovečil predvsem zato, ker je moral po njem priti v človeštvo določen impulz za ves poznejši razvoj. Stei-

nerjev Kristus ni identičen z Jezusom Kristusom, Božjim sinom. Pri Steinerju ne najdemo odrešenja v krščanskem pomenu. Na Golgoti je ob smrti na križu šlo bolj za usodni dogodek znotraj razvoja človeštva.

Steinerjeva govornica je predvsem filozofska in ne religiozna, čeprav pogosto uporablja teme, ki imajo religiozni značaj. Antropozofija je nova filozofska vizija sveta, novi svetovni nazor (Weltanschauung). Krkova skuša nakazati glavne poudarke Steinerjeve antropozofije, ki so nezdržljivi s katoliško teologijo. Najprej predstavi nekatere splošne Steinerjeve vidike o človekovem življenju. Nato nakaže najbolj problematične točke Steinerjeve antropologije in kozmologije. Največ pozornosti pa posveti Steinerjevi kristozofiji, ki je osrednji del raziskave in jo shematsko predstavi s primerjanjem katoliškega in Steinerjevega nauka.

Steiner se je navdihoval predvsem pri Goetheju, pri filozofih različnih smeri, pri srednjeveških mistikih, predvsem pa v teozofiji. Skozi vse Steinerjevo življenje se pretaka kot rdeča nit notranji nemir, ki pospešuje iskanje odgovorov na najtežja in temeljna človekova vprašanja. Rad bi povezal razodetje in sodobno znanost, pri tem pa se je oddaljil od krščanskega razodetja in si ustvaril svojega Kristusa.

Steiner je bil otrok svojega časa, ki je bil liberalističen in sinkretističen. Njegova misel je evo-

lucionistična in izhaja iz spiritualističnega monizma. Po vzoru Blavatskyjeve bi rad združil znanstveno in religiozno in je to imenoval znanost duha in pri tem pozabil, da ne sme mešati znanstvene in religiozne ravni. Ustanovil je sistem, ki izhaja iz teozofije in je zelo kompliciran in nekoherenten.

Steinerjevo razmišljanje je gnostično. Obstajata dva svetova, dva boga, dve stvariteljski počeli. Demiurgi različnih gnostičnih sistemov so popolnoma različni od Boga razodetja. Usoda posameznika naj bi bila odvisna od sprejetja gnoze: odrešenje je istovetno z razsvetljenjem in z vrnitvijo v duhovni svet.

Steinerjeva misel je dualistična in gnostična. Človek je izhodišče in cilj sistema. Njegova evolucionistična perspektiva se začne in konča s človekom. Vse, tudi Kristus, je v službi človeka in evolucije. V središču je človek in ne Kristus. Skrivnost Golgote je po Steinerju največji dogodek, ki se je kdaj lahko zgodil.

Temeljni problem vsakega antropocentričnega sistema je v dejstvu, da je radikalno antireligiozen in ne razume in ne sprejema stvariteljske dobrote, toliko manj sprejema odrešenje.

Kršćanstvo pozna troedinega Boga. Steinerjev Bog ni trinitaričen Bog, ki ga poznamo iz razo-

detja. Steiner ima tudi svojo eshatologijo, zagovarja reinkarnacijo in je v popolnem nasprotju s Kristusovim vstajenjem.

Steinerjeva kristozofija ustvarja individualizem, krščanstvo pa poudarja občestvo, h kateremu smo vsi povabljeni in za katero smo bili ustvarjeni.

Disertacija Krkove je zelo aktualna, četudi je pisana pod vidikom izziva za misijone, saj so elementi teozofije in antropozofije razpršeni po številnih novodobskih (new age) skupinah, revijah, knjigah o »teozofskem« in »antropozofskem« Kristusu, radijskih in televizijskih oddajah tudi v Sloveniji. Prav tako so mnogi kristjani pogosto zmedeni in ne razlikujejo Kristusa razodetja od Kristusa teozofije in antropozofije. Omenimo različne umetniške, predvsem pevske ponudbe (npr. Idriart) in waldorfsko pedagogiko, ki jo je ustanovil Rudolf Steiner in ima tudi pri nas navdušene teoretike in praktike po waldorfskih vrtcih, waldorfski osnovni in srednji šoli.

Zato bi bilo dobro, da bi disertacijo Alenke Krk dobili tudi v slovenskem prevodu, saj bi se tako podrobneje in kritično srečali z Rudolfom Steinerjem, predvsem z njegovo kristozofijo in antropologijo, ki sta temelj waldorfske pedagogike.

Vinko Škafar

Martin G. Weiß, *Gianni Vattimo. Einführung*, Passagen Verlag, Wien 2003, 218 str.

Doktorsko delo mladega filozofa M. Weia (roj. 1973) predstavlja prvi celovit prikaz Vattimove misli v nemškem govornem prostoru, čeprav je mnogo Vattimovih del e prevedenih v nemščino in tudi sicer narašča recepcija njegove misli. Weiovo delo odlikuje preglednost in sistematičnost, ki zato lahko služi kot uvod v »šibko misel«, kritična vprašanja ter širša umestitev te smeri v sodobni filozofski kontekst pa zadovoljijo tudi zahtevnejšega bralca.

Delo je razdeljeno v tri neenake sklope: krajšemu uvodnemu delu sledi obeneji osrednji del, kjer avtor predstavi Vattimov koncept postmetafizinega mišljenja, knjigo pa zaključuje intervju z Vattimom, ki je nastal posebej za to priložnost. Vattimova šibka misel (*pensiero debole*) je v prvi vrsti – in tu se naznanja tudi omejenost njene ambicije – kritika metafizike, pri čemer se v navezavi na Heideggerja pod metafiziko razume zgodovinsko obdobje filozofskega mišljenja, ki je od Platona do sodobnosti (eprav se je danes njeno bistvo preselilo v tehniko) poglobljevno zaznamovalo zahodnega človeka. Wei Vattimovo kritiko metafizike povzame s štirimi temeljnimi značilnostmi (prim. str. 25-26). Metafizika je najprej (1) fundamentalizem, ker

je v svojem bistvu naravnana v iskanju temelja (fundamenta), ki bi kot zadnja utemeljitev obvladal celoto stvarnosti. S to tendenco je povezana druga značilnost, namreč (2) totalitarizem, kajti zadnja in celovita utemeljitev zahteva, da se vse (individualno, posebno, drugačno) podvrže njeni perspektivi, in ne dopušča nikakršnega pristnega pluralizma. Vattimo z metafiziko povezuje tudi (3) vero v napredek, za katero se skriva določeno – linearno in teleolosko – razumevanje časa in zgodovine, ki pa je možno samo ob ontoloski predpostavki nadasnega kriterija oz. utemeljitve. Četrta značilnost metafizike je (4) popredmetenje oz. objektivacija. Celota stvarnosti, vsako bivajoče je razumljeno na poprejsnjem obzorju razumevanja biti kot stabilne navzočnosti oz. prezenca, ki bivajoče reducira na postavljenost »pred« subjekt (pred-stava, pred-met) in nenazadnje razloži subjektovo obvladovanje bivajočega (ter prve tri značilnosti). Pri tem je potrebno dodati, da ne gre za Vattimovo izvorno misel, kajti vse te misli so e prisotne pri Heideggerju in jih je Vattimo samo dosledno izpeljal. Tako se Vattimo razodeva kot nadaljevalec Heideggerjeve miselne paradigme, čeprav se v določenih aspektih od njega oddalji.

V osrednjem delu Wei predstavi Vattimovo misel kot kritiko in preseganje – oz. v navezavi na Heideggerja »prebolevanje« (*Verwindung*) – metafizike, kar tvori

vsebino prvih štirih poglavij. (I) Za postmetafizično epoho je značilno preseganje moderne (v smislu novoveške) ideje napredka in teleološkosti časa, pri čemer je znanilec post-moderne Nietzsche s svojo idejo večnega vračanja oz. smiselnosti časa v njem samem (kar z drugimi besedami pomeni rehabilitacijo končnosti). (II) S Heideggerjem Vattimo kritizira objektivacijo kot moment »metafizike prezence«. Zoperstavi mu razumevanje biti kot dogodje (*Erignis, evento*) in prevzame Heideggerjevo zgodovinskost biti. Pri tem izpostavi moment destrukcije objektivitete (prezence) kot »ošibitev« (*indebolimento*) močnih struktur metafizike, podobno pa razume tudi prehod od razumevanja resnice kot adekvacije (metafizika) k razumevanju resnice kot razkritosti v njenem dogodnostnem značaju. Na ta način se hermenevtika (v smislu interpretativnosti in končnosti resnice) razodeva kot »šibka misel« – namreč šibka po svoji nepretencioznosti za razliko od pretenciozne zahteve metafizike po absolutni resnici in brezčasnem videnju stvarnosti. V tem segmentu Weiß uspešno pokaže Vattimov dolg do svojega učitelja Luigija Pareysona, ki je s svojo »hermenevtiko neizčrpnega« v marsičem navzoč v Vattimovi misli. Moment »šibitve« metafizike (kot močnega mišljenja), kar bo postalo razpoznavni znak Vattimove misli, (p)ostane osrednji ton tudi v nadaljnjih poglavjih. (III) Protitotal-

itarni refleks (šibitev v smeri pluralnosti) razloži Vattimovo distanco do znane Heideggerjeve kritike znanosti, tehnike in medijev, kajti za Vattima je pomembnejši element emancipacije in pluralnosti, ki jo prinašata sodobna tehnika in svoboda medijev, kot pa nevarnost poplitvenja ali – Heideggerjansko rečeno – »zapadlosti biti«. Zadnji predmet kritike predstavlja fundamentalizem. (IV) Vattimo se odpove utemeljujočemu (*qua* močnemu) mišljenju, kateremu zoperstavi koncept (šibke) »hermenevtične racionalnosti«. Seveda pa se tu pojavijo vprašanja skepticizma, relativizma in iracionalizma, ki se jih Weiß dobro zaveda in o njih diskutira v povezavi s klasičnim skepticizmom (Piron).

Težava Vattimove misli – Weiß na to kritiko v celoti ne pristane – je njen »reaktivni« značaj, kajti *pars destruens* v smislu kritike metafizike še ne omogoča vzpostavitev lastne miselne paradigme. Takšen *pars construens* – na prvi pogled presenetljivo, v resnici pa v skladu z zgodovinsko-hermenevtično zastavitvijo – poskuša Vattimo predstaviti v svojem razumevanju zgodovine kot zgodovine »šibitve«, pri čemer nosi osrednjo vlogo krščanstvo (V). V krščanstvu prepozna izvorni moment šibitve močnih struktur (naravne religije in z njo povezanega nasilja, pri čemer mu na pomoč prihaja R. Girard), bistvo krščanstva pa je po njegovem

učlovečenje Boga kot »kenosis« (prim. Fil 2, 6-7) – torej paradigmatična »ošibitev« božje močnosti (moči) ter nova zapoved ljubezni. Zahodna »krščanska« zgodovina je zgodovina šibitve in proces v smeri naraščajoče emancipacije in svobode, pri čemer je sekularizacija pozitiven proces in zapisana v samo bistvo krščanstva (kot kenoze). Hermenevtika kot postmetafizika je po svojem značaju produkt krščanstva.

Če se kot rdeča nit Vattimove misli kaže »šibitev« v smislu nje-
ne etične konotacije, ne čudi, da se predstavitev končuje (VI) s problemom »etike šibkosti« oz. težavo, kaj pomeni za etiko od-poved »močnemu« utemeljevanju in močnim načelom. Vattimo pri-vilegira načelo ljubezni (*caritas*)

kot tisto zadnjo mejo, katere ni moč več »ošibiti«, pa vendar je ne sprejema kot močni princip, saj ji ne daje vsebinske, marveč zgolj formalno oz. regulativno veljavo. S tem pa se odpira cel sklop vprašanj, ki jim Weiß posveti zadnje poglavje (VII). Predstavi tudi poglavitne Vattimove kritike (Viano, Welsch, Zima). V dodanem intervjuju avtor odprta vprašanja nameni neposredno Vattimu. Vendar le-ta s svojimi odgovori nekoliko razočara. Njegova hermenevtika dobro artikulira motive svoje kritike, toda zaostaja pri ponujenih rešitvah. Zato bi bilo preveč pričakovati, da bi Weiß v svojem zglednem delu te probleme reševal. Njegova zasluga je v tem, da je nanje razločno pokazal.

Branko Klun

Jan Bednarik, *Smisel šibkosti. Oris filozofske misli Giannija Vattima*, Nova revija (Zbirka Pha-inomena 19), Ljubljana 2003, 243 str.

Skoraj istočasno z nemškim pregledom je tudi slovenski profesor dobil prvi celovit prikaz Vattimove misli izpod peresa mladega slovenskega filozofa Jana Bednarika (roj. 1975). Medtem ko se je Weiß odločil za sistematizacijo Vattimove misli, ki je po svoji zbirki različnih esejev (ki nudijo osnovo monografijam) precej razdrobljena in podvržena ponavljanju, pa se je Bednarik odločil za bolj taksativno predstavitev posameznih Vattimovih del in »Smisel šibkosti« ne fungira toliko kot uvod, marveč dejansko kot oris misli turinskega filozofa. Bednarik v takšnem pristopu posnema notranjo potezo Vattimove zastavitve, saj »(R)azdrobljenost 'diskurz' bržkone ustreza notranjim smernicam Vattimovega hermenevtičnega snovanja« (str. 10). Toda oris ni zastavljen kronološko, temveč poskuša Bednarik svojo predstavitev sistematizirati v tri sklope in ji na ta način podeliti potrebno preglednost.

Prvi sklop, ki nosi naslov »Smisel šibkosti«, umešča Vattimovo misel v postmoderni kontekst, ki prinaša slovo od enovite racionalnosti moderne, od »velikih pripovedi« (Lyotard), od enega temelja in utemeljitve, od »krepke« ontologije. Šibka misel je po eni

strani faktično stanje sedanjega časa, po drugi strani pa se v tem dogodku manifestira usoda »zapada« (*declino*), usoda zgodovine biti, kar nima negativne konotacije, marveč gre Vattimu za »očrt pozitivne teorije šibkosti biti« (str. 46). Z »ošibitvijo« počela, enosti, temelja, pride do rehabilitacije pojma razlike, ki dobi hkrati ontološki primat. Vattimo v svojih esejih to razliko zasleduje od Nietzscheja preko Heideggerjeve ontološke diference do mislecev razlike v sodobnih francoskih tokovih.

Če je v prvem delu pokazal, kako razumeti vodilno idejo šibkosti, pa le-to Bednarik v drugem delu, ki nosi naslov »Resnica in interpretacija«, konkretizira v hermenevtičnem kontekstu, ki predstavlja središče Vattimovih izvajanj. V nasprotju s klasičnim (metafizičnim) razumevanjem resnice kot adekvacije in evidence je Heidegger miselno tematiziral končnost resnice v smislu dogodka (oz. zgodovinskosti) razkritosti, ki je vedno obdana z nezapopadljivo skritostjo. Namesto sijaja brezčasne resnice gre tu za zgodovinsko omejeno in pogojeno razkrivanje, kar z drugimi besedami pomeni interpretativni značaj vsake resnice in jo eksemplarično razlikuje od njenega metafizičnega pojmovanja. Če resnica postane dogodek, je v njeno jedro vnesen moment možnosti in svobode. Kot posrednik med resnico in svobodo (kar je sicer skupna značilnost

sodobne misli) fungira umetnost – umetnost je namreč dogajanje svobode (ustvarjalnosti), ki sicer vedno snuje znotraj obzorja pred(d)anih možnosti, toda njenega *novum* ni moč izpeljati iz preteklega. Umetnost je paradigma snovanja resnice oz. (razumevanja) sveta in v tem se kaže vsa oddaljenost od metafizike, ki v kontrastu do umetnosti razodeva svoj »tehnični« značaj in notranjo sorodnost z zdajšnjo vladavino tehnike.

Tretji del z naslovom »Meje nihilizma« razširi tematiko šibkega smisla in hermenevtičnosti resnice na širšo zgodovinsko perspektivo. Tu gre za znano Vattimovo gledanje, ki se navezuje na Heideggerjevo epohalnost biti (Bednarik blago pripomni, da Vattimo »marljivo povzema Heideggrove izraze, a si privošči tudi bolj svobodno interpretacijo« – str. 163), vendar jo obrne v svojo smer: da je zgodovina biti zgodovina njene »šibitve« oz. to, kar Vattimo imenuje tudi »sekularizacija« (ne v teološkem, marveč v najširšem smislu besede). Sekularizacija je hkrati bistvo krščanstva, kajti njegovo osnovo predstavlja sestop Boga v svet (*saeculum*). S tem Vattimo nenazadnje tematizira svoje lastno sekularizirano

krščanstvo in poskuša razumeti današnji zgodovinski trenutek.

Bednarikov oris izčrpno predstavi Vattimove spise in jih dopolni z mnogimi referencami avtorjev, s katerimi Vattimo vodi dialog. Obenem nudi širok bibliografski aparat sekundarne literature, kjer pride do izraza zlasti njegovo temeljito poznavanje italijanskega filozofskega konteksta. Tudi jezikovno spretno krmari znotraj zahtevnega trikotnika nemščina (zlasti Heidegger), italijanščina (Vattimova recepcija nemških besed in njihova italijanska reinterpetacija) in slovenščina (uspešni predlogi slovenjenja težkega besednjaka). V delu so sicer moteča mnoga ponavljanja, ki izhajajo iz ponavljanja v Vattimovih spisih in preigravanja istega motiva v različnih kontekstih, vendar za to krivde ne gre pripisati Bednariku. Njemu je moč očitati zgolj odsotnost kritične note, saj se vseskozi zadržuje v razlagalni drži. Ne pusti se potegniti v dialog z Vattimom in poskuša v največji meri zmanjšati svojo hermenevtično »vpletenost«. Vendar pa se je s svojim sicer zelo dragocenim poskusom *orisa* že vnaprej odpovedal takšni ambiciji.

Branko Klun

Gianni Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002, 147 str.

Po svoji prvi knjigi, ki jo je Vattimo namenil tematiki krščanstva »Credere di credere. E possibile essere cristiani nonostante la chiesa?« (Garzanti, Milano 1996 - v slovenskem prevodu: »Misлити, da verujem«, KUD Logos, Ljubljana 2004) in je nenazadnje zaradi avtorjeve iskrenosti in pisanja v prvi osebi doživela precejšen odmev, je nedavno izšlo novo delo s tega področja in pogloblja temeljne Vattimove teze. Knjiga »Po krščanstvu (*cristianità* - krščanski svet, krščanska civilizacija). Za nereligiozno krščanstvo« je sicer zbirka desetih esejev in uvoda, od katerih del tvorijo Vattimova predavanja na Columbia University v New Yorku, ostalo pa predstavlja jo nekateri že objavljeni in drugi neobjavljeni spisi. Temeljna Vattimova teza je znana: kot predstavnik hermenevtike in v njej utemeljene »šibke misli« prepozna Vattimo v krščanstvu prav emancipatorični moment presejanja nasilja in moči ter uveljavljanja »šibitve« vseh močnih struktur, vključno z momentom svetosti - kot temelja religije in hkrati temelja moči. Zato je pristno krščanstvo sekularizacija religioznega svetega (od tod se lahko razume podnaslov dela), je presejanje nasilnih struktur v toku zgodovine in udejanjanje krščanske ljubezni v družbi (na »sekularen« način).

V uvodu avtor biografsko opiše svoj povratek h krščanstvu, ki ga je našel preko dveh, na prvi pogled protikrščanskih mislecih: Nietzscheju in Heideggerju. Prvo poglavje »Bog, ki je umrl« se posveča prav Nietzschejevemu učenju o smrti Boga, ki sovpada s koncem metafizike. Slednji pomeni konec »močne« misli, ki verjame v zadnjo in absolutno utemeljitev stvarnosti (vloga, ki jo je imel Bog) ter odpre t.i. postmoderni čas. Čeprav je krščanska doktrina zaton metafizike razumela kot ogrožujoč in negativen pojav, pa gre po Vattimovem mnenju za nasprotno: ošibitev absolutne resnice je posledica delovanja krščanskega izročila v zgodovini, ki je po svojem bistvu emancipatoričen in nezaupljiv do moči. Kenoza (»izpraznitev« kot odpoved mogočnosti) je po Vattimu bistvo Božjega učlovečenja in središnji moment krščanstva. V tej perspektivi bi se Nietzschejevo delo izkazalo kot pozen odmev krščanskega oznanila - in prav v to smer gre provokativna Vattimova interpretacija. Drugo poglavje »Učenje Joahima« poskuša skupaj z Joahimom di Fiorejem ter njegovo tretjo dobo (doba Svetega Duha) razviti tezo, da k bistvu krščanstva spada poklicanost k nenehni interpretaciji krščanskega izročila, katerega ni moč fiksirati v dogme, obenem pa je Sveti Duh tisti, ki bo navdihoval razlago in ne institucionalna avtoriteta cerkvenega učiteljstva. Očitne gre za transpozicijo her-

menevličnih izhodišč v krščanstvo, ki se radikalizira do te mere, da zavrača sam pojem institucionalne Cerkve. Kot alternativo zagovarja »skupnost vernih, ki v ljubezni poslušajo in svobodno razlagajo smisel krščanskega sporočila« (str. 12). Pristno krščanstvo je sekularizirano (v pozitivnem pomenu, ki ga zagovarja Vattimo) in kaj lahko v Vattimovih izvajanjih prepoznamo podobnost s Heglovo »Aufhebung« krščanstva.

Tretje poglavje »Bog okrasje« poskuša namesto vezanosti krščanstva na metafiziko favorizirati bližino umetnosti. Umetnost se v postmodernej razodeva kot alternativa metafizičnemu tehniciziranemu mišljenju in estetika (ali poetika) postane drugo ime za svobodno snovanje razlag. Pri tem gre namreč za odpoved vsaki fiksaciji, vsaki vnaprej določeni in trdni strukturi, in poudarek na svobodi ter tudi lahkotnosti. Ta lahkotnost fungira kot antipol težkega metafizičnega krščanstva. V četrtem poglavju »Zgodovina odrešenja, zgodovina interpretacije« Vattimo prenese hermenevlična izhodišča na področje zgodovinskosti, ki je za krščanstvo ključna. Kakor ne moremo govoriti o »objektiviranem« Bogu, marveč le Bogu »knjige« (Sv. Pismo), tako je potrebno »sekularizirati« tudi krščansko razumevanje zgodovine odrešenja. Ta se ne dogaja drugje ali drugače kot zgodovina interpretiranja tega sporočila. Mi-

sel, da je sekularizacija notranje bistvo krščanstva, pogloblja tudi peto poglavje »Zahod in krščanstvo«. Vattimo povzame svojo provokativno tezo, da je Zahod zemlja zatona in »zapada« (declino), da je šibitev (razumljena pozitivno) usoda Zahoda in hkrati temeljna resnica krščanstva. Zato postmoderna – v nasprotju z modernim ateizmom – spet odkriva vernost in religioznost, toda takšna religija »nima nič opraviti z dogmatično, trdo disciplinarno in rigidno antimoderno religijo« (str. 96) To obravnava šesto poglavje z naslovom »Smrt ali preobrazba religije«. Temu sledi poglavje »Krščanstvo in kulturni konflikti v Evropi«, ki razvije misel, da je prav sekularizirano, laično krščanstvo tisto, ki zmore postati univerzalno, pri čemer je zopet očitna provokativnost Vattimove perspektive. Naslednji dve poglavji »Krščansko sporočilo in razkroj metafizike« in »Nasilje, metafizika, krščanstvo« opisujeta že znana izvajanja, kjer Vattimo v Kristusu prepozna »antimetafizični princip« (str. 115), ki obenem pomeni revolucijo proti nasilju religije (naravnega svetega). Da je problem krščanstva njegova zgodnja povezava z grško metafiziko, pa je tudi Heideggerjeva teza iz njegovih najzgodnejših predavanj, katera obravnava Vattimo v zadnjem poglavju »Hos me – Heidegger in krščanstvo«.

Vattimov zagovor »šibkega«, sekulariziranega krščanstva, si

vsekakor zasluži pozornost, četudi gre za izrazito enostransko interpretacijo. Vattimo izpostavlja enega izmed bistvenih momentov krščanstva (kenoze, šibitve moči), toda težava je v tem, da ga nasilno (!) univerzalizira in mu podredi vse druge razsežnosti, ki so za krščanstvo prav tako konstitutivne in jih prav tako lahko zgo-

dovinsko legitimiramo. Že sama odpoved vsaki dimenziji svetega in problematično istovetenje tega z momentom nasilja, kaže omejenost Vattimove interpretacije. Toda kljub temu je njegov pogled na krščanstvo vreden temeljitega razmisleka.

Branko Klun

Josip Oslić, *Izvor budućnosti. Fenomenološki i hermeneutički pristupi svijetu faktičnog životnog iskustva*, Demetra, Zagreb 2002, 364 str.

Josip Oslić, roj. 1952, profesor in predstojnik katedre za filozofijo na Katoliški teološki fakulteti Univerze v Zagrebu, je v pričujoči knjigi (izšla je v ugledni Filozofski knjižnici založbe Demetra) predstavil poglobljena dela svojih zadnjih let, ki so že bila objavljena v različnih znanstvenih revijah. Kljub heterogenosti tematike ostaja skupna rdeča nit avtorjev pristop, ki črpa iz fenomenološko in hermenevitično naravnane misli. Že to samo dejstvo kaže na širino in odprtost Osličevega miselnega snovanja, ki ne ostaja zaprto v tradicijo katoliške sholastične filozofije, marveč vzpostavlja produktiven dialog s poglobljenimi filozofskimi tokovi sodobnosti. Pri tem je potrebno poudariti, da v nasprotju z nekaterimi površnimi ocenami fenomenologije in hermenevtike v katoliških krogih Oslić prepričljivo obvlada njun zahtevni diskurz, kar daje njegovim izvajanjem potrebno težo.

Knjiga je razdeljena v štiri poglavja, v vsakem izmed njih pa sta dva tematsko povezana članka. Prvo poglavje nosi naslov »Fenomenologija religioznega življenja«. Zanimivo je, da imajo enak naslov tudi Heideggerjeva zgodnja predavanja, ki so leta 1995 izšla kot 60. zvezek njegove skupne izdaje. Oslić se namreč

naslanja na Heideggerja oz. na specifičnost njegove metode, ko le-ta fenomenološko obravnava faktično krščansko eksistenco pri dveh »stebrih« krščanstva: sv. Pavlu in sv. Avguštinu. Prvi članek poglavja ima naslov »Heideggerjevi zgodnji pristopi k Pavlovemu razumevanju 'prakrščanske religioznosti'« (ki je v prevodu izšel tudi v slovenski reviji Phainomena 10 (2001), 35/36, str. 311-342), drugi pa »'Kje te lahko najdem?' Avguštinovo faktično izkustvo vere in njegov pomen za Heideggerjevo hermenevtiko fakticitete«. Svojskost fenomenološkega pristopa je v poskusu preseganja teoretske analize in v vstopu v konkretno živeto eksistenco, iz katere je potrebno rekonstruirati »živeti« smisel religioznih vsebin. Po Osliču je to tudi »pot, po kateri bi morala iti bodoča filozofija religije« (str. 46).

Drugo poglavje »Čas, tradicija, razumevanje« v prvem članku (Razumevanje časa pri svetem Avguštinu) nadaljuje razmišljanje o sv. Avguštinu, tem ključnem cerkvenem očetu, in v njem vidi most, ki od Platona vodi k sodobni hermenevtiki Gadamerjevega tipa (tako drugi članek: Izvori in prihodnost. Platon - Avguštin - Gadamer). Prav judovsko-krščansko razumevanje časa, ki je v Avguštinu dospelo do svojevrstne sinteze z (neo)platonično grško metafiziko, zahteva drugačen odnos do tradicije, ki kot pretekla ni nekaj »odteklega«, marveč pozitivno omogoča in določa naše se-

danje razumevanje in možnosti prihodnosti. Gadamerjeva hermenevtika ne ostaja zgolj na jezikovni ravni problema razumevanja, temveč ima univerzalno, tako rekoč ontološko dimenzijo. Oslič očitno prevzame takšen odnos do tradicije, kar razkriva naslov njegove knjige: *Izvor prihodnosti. Izvor, ki sicer konotira preteklost, je razumljen kot izvir (»izvori, /.../ ki nam stalno dajejo svežo vodo« - str. 142), kot paradoksalno neusahljiva novost preteklosti, ki odpira našo prihodnost.*

Preostali dve poglavji sta namenjeni etiki. Članka tretjega poglavja obravnavata etično misel Emmanuela Lévinasa, kjer se Oslič najprej loti umestitve specifične Lévinasove misli v širši fenomenološki kontekst (Lévinasova etična transformacija Husserlove in Heideggerjeve fenomenologije), nato pa pokaže temeljne značilnosti njegove etike. Toda Lévinasova etika ostaja na najosnovnejši ravni in s svojo odgovornostjo do drugega ne nudi konkretnih vrednostnih odgovorov. Morda se je Oslič tudi zato lotil filozofa, ki je prav tako znotraj kroga zgodnjih Husserlovih učencev izoblikoval specifično etiko »vrednostnega odgovora«. To je Dietrich von Hildebrand, ki ga

Oslič uvršča med »pomembne in konstruktivne krščanske fenomenologe« (str. 286). Hildebrand, podobno kot Scheler, razvije etiko vrednot, ki se v svoji objektivnosti zoperstavljajo poljubnosti in relativizmu »situacijskih etik«. Toda ključnega pomena je človekov »vrednostni odgovor«, ki ga je potrebno razumeti kot »most med objektivno nadčasnimi vrednotami in njihovim subjektivnim posamičnim doživljanjem« (str. 255). Na ta način želi Hildebrand preseči drugo nevarnost etike: da bi postala v svoji objektivnosti goli legalizem, brez subjektivne pritrditve in »logike srca«.

Kljub povezavam s fenomenologijo pa Hildebrandova etika, za katero stoji specifična metafizika, ostaja problematična za tiste metodološke pristope, ki jih je Oslič predstavil v prvih treh poglavjih. Pri tem ne gre za obrobno, marveč za ključno vprašanje možnosti združevanja raznolikih horizontov znotraj krščanske filozofske misli. Toda to že presega ambicije Osličeve knjige. On je veliko storil že s tem, da je sogovornike ustrezno predstavil in omogočil nadaljnji dialog.

Branko Klun

S. P. I. Agi, *Holy Violence. Religion and Global Disorder*, Ed. EHI, Makurdi (Nigerija) 1996.

Vojna v Biafri (1967-1970) še ostaja v bežnem spominu, ko se je ljudstvo Ibo, v glavnem kristjani, poskušalo odcepiti od nigerijske federacije, v kateri so se počutili ogrožene zaradi pobojev, ki so jih nad njimi izvajala druga, islamizirana ljudstva. Čete, ki jih je vodil polkovnik Chukumeka Odumegwu Ojukwu, so bile poražene, vojaška diktatura je ostala na oblasti do leta 1999, ko so z novo demokratično ustavo prevzeli oblast civilisti. V državi, ki meri 923.768 km² (po številu prebivalcev, okrog 140 milijonov ljudi, največja afriška država), je čez 250 različnih ljudstev, med katerimi so najvplivnejša: Hausa in Fulani 29%, Joruba 21%, Ibo 18%, Idžav 10% idr. Tudi versko je Nigerija raznolika: muslimanov je 50%, kristjanov 40% in tradicionalnih verstev 10%. Tudi zato je v takšni deželi, ki obstaja šele od leta 1960 in je bogata z nafto, zelo težko vzdrževati mir. Še zlasti povzročajo stalne napetosti poskusi muslimanov, da bi uveljavili svoje islamsko pravo šarijo, in sicer vsaj v federalnih državah, kjer so v večini, če ne že kar v vsej nigerijski federaciji. Temu se odločno upirajo kristjani in pripadniki tradicionalnih afriških verovanj, saj bi s tem kristjani postali drugorazredni državljani z zelo omejenimi pravicami in prepovedjo, da pridejo do odgovornih vodilnih služb (zanje in jude namreč

velja islamski diskriminatorni *dimi* sistem), pripadniki tradicionalnih verovanj pa bi morali ali postati muslimani ali zapustiti deželo, ker na »islamskem« ozemlju ne sme biti mnogobožcev.

V takšnem zgodovinskem in družbenem okolju razmišlja Agi v svojem delu *Sveto nasilje. Religija in globalni nered*. Avtorja je spodbudilo k pisanju versko nasilje v njegovi domovini Nigeriji in želja, da bi okrepil idejno podlago za laično državo, v kateri bi vladala demokracija in ne neizprosna in neracionalna teokracija islamske šarije. »Religijski nemiri so že dolgo tega postali rutinsko dogajanje v Nigeriji. Zažiganje hiš, uničevanje lastnine, pohabljanje in pobijanje nedolžnih ljudi je postalo 'normalen' način verskega življenja. Vprašanje ni več, 'če', ampak 'kdaj'. Dejstvo je, da je nasilje zaradi vere postalo ena od Alahovih ali božjih nepisanih zapovedi, ki jo je treba izpolnjevati - no, vsaj v Nigeriji. Nigerija se je pridružila vrsti nemirnih držav z znotrajreligijskimi in medreligijskimi spopadi. Skupni imenovalec je nestrpnost, iz katere se rojeva nasilje« (2).

Za moto svojega dela je Agi izbral dve misli. Prvo je izrekel Lukrecij ob komentiranju Agamemnovega dejanja, ko je ta po nasvetu vedeževalca daroval svojo hčer Ifigenijo bogovom za varno plovbo. Lukrecij konča komentar z besedami: »Tantum religio potuit suadere malorum« (Tako je religija zmogla spodbujati zlo, v: *De Rerum Natura*, I. 101). Drugo misel je

zapisal Thomas Paine, borec za ameriško neodvisnost: »My own mind is my own Church« (Moja pamet je moja Cerkev). Tako bralec od začetka ve, da je avtor kritičen do političnega in javnega vpliva verstev in da se v političnih zadevah zanaša na pamet. Delo je sestavljeno iz treh poglavij, bibliografije in seznama imen in pojmov.

V prvem poglavju z naslovom *Religija in civilna družba* avtor opredeljuje tri ključne pojme svojega dela: religija, nasilje in versko nasilje. Pri tem se opira tako na politične mislece: npr. Hannah Arendt, Jean-Marie Domenach in Roger Scruton, kakor na teologe, npr. Paul Tillich in André Dumas. Pri religiji poudari dva vidika: smisel in moč. »Smisel v pomenu poslednjega smisla ali osrednjih vrednot za družbo ali za njeno podskupino, in moč v pomenu poslednja, sveta ali nadnaravna moč, ki stoji za omenjenimi vrednotami« (3). Religija je za avtorja najmočnejši del civilne družbe in je kot taka lahko koristna ali škodljiva.

Moč je drugi pojem, ki se mu avtor posveča. Ta pojem je večplasten in ima poleg negativnih tudi pozitivne razsežnosti. Moč je potrebna, da se z njo uresničijo spremembe na bolje, da se preide od zamisli in želja k uresnitvam. Z močjo – silo lahko dramatziramo krivice in opozorimo nanje in je zato lahko klic po priznanju in pozornosti. Sila pa je tudi negativna, ko vnaša nered v družbeno harmonijo in še zlasti, ko se nelegitimno uporablja proti drugim. V

tem smislu je moč – sila kriva za žrtev in škodo. Naš avtor končno izdelal svoj bolj kompleksen pojem sile, ki vsebuje več vidikov: »Sila (...) je uničujoče škodovanje ali sila. Ne vsebuje le fizičnega napada, ki povzroča škodo človeku ali lastnini, ampak tudi, po besedah E. V. Walterja, 'magijo, čarovništvo in številne tehnike, ki povzročajo škodo z duhovnimi ali s čustvenimi sredstvi. Ta vključuje tako duševno in duhovno škodo kakor tudi fizično'« (8). Potem ko je opredelil religijo in silo lahko avtor končno opredeli tudi versko nasilje. To je za Agija preprosto vse nasilje nad ljudmi, ki izvira iz dejstva, da verujejo (v) kaj drugega kakor nasilneži, se držijo torej drugih nauk ali veroizpovedi.

Religija in globalni nered je naslov drugega poglavja. Versko nasilje ali nasilje povezano z vero je vedno obstajalo. Avtor začne svoj prikaz tega nasilja s krščanstvom, ki je bilo najprej preganjano, nato pa samo postane preganjalec poganstva, uvede inkvizicijo, se spopada z muslimani in gre v križarske pohode; reformacija sproži verske vojne v začetku novega veka, danes so verski spopadi na Severnem Irskem, v Bosni in Hercegovini, na evro-azijskih mejah.

Nato se ustavi na Bližnjem vzhodu: dolga vojna med Palestinci in Izraelom, državljanska vojna v Libanonu, krvava revolucija v Iranu, vojna med Irakom in Iranom, nasilje v Savdski Arabiji, npr. leta 1987 je policija pobila 325 »romarjev« protestnikov proti

ZDA in Sovjetski zvezi. V Aziji so nemiri in vojne med hindujsko Indijo in islamskim Pakistanom. V Indiji se upirajo sikhi, hindujski fundamentalisti napadajo muslimane in kristjane ... Na Japonskem deluje morilska sekta aum. V Afriki je versko nasilje v islamskem pasu: Alžirija, Egipt, Tunizija, Sudan ... V Amerikah so nasilne sekte: pokol v Jonestownu v Gvajani, uničenje WACO v Teksasu; v Braziliji je vse močnejša Vesoljna Cerkev Božjega kraljestva, ki širi sovraštvo ...

Iz tega pregleda nasilja po svetu potegne avtor nekaj posledic za svojo deželo in ponuja nekaj nasvetov politikom. To je vsebina tretjega poglavja z naslovom *Religija in gradnja nacije*. Najprej ugotavlja, da verski voditelji, ki nasilje spodbujajo, ne morejo biti njegovi gasilci, nenazadnje tudi zato ne, ker jih njihove lastne množice nočejo vedno poslušati (vsaj ko gre za pozive k miru). Vojaški in politični voditelji Nigerije bi zato morali »posnemati voditelje starega Rima, ki so jamčili, da postane maksima 'skrbeti, da nobena škoda ne doleti Republike' člen vere« (61). Država si ne more privoščiti še ene državljske vojne, ker je ne bo preživela, kajti »državljska vojna ni pomenek ob srebanju čaja« (61). Zato morajo oblasti graditi skupno zavest o pripadnosti Nigeriji vseh njenih prebivalcev: nacionalnost, t.j. *nigerijskost* mora biti nad to ali ono versko pripadnostjo.

Verske ustanove in njihove voditelje pa avtor opominja, naj že vendarle uvidijo, »da je nova sinteza, utemeljena na popolni zmagi njihovih posebnih vrednot v vsej družbi, daleč od kakršne koli možne uresničitve. Tistih, ki doma ali na tujem kličejo k delitvi države po verskih mejah – k pakistinizaciji Nigerije – ni moč jemati resno« (61). Verskim voditeljem, ki spodbujajo k nestrpnosti, daje avtor v premislek besede Mahmuda Essada, turškega pravosodnega ministra za časa Atatürka: »Namen zakonov ni ohranjanje starodavnih običajev ali verovanj, ki izvirajo iz religije, ampak zagotavljanje gospodarske in družbene enotnosti nacije. Ko je religija hotela voditi človeške družbe, je bila ta sredstvo v rokah vladarjev, despotov in mogotcev. S tem ko je sodobna civilizacija ločila časno in duhovno, je rešila svet pred številnimi nesrečami in je dala religiji neuničljiv prestol v vesti vernikov« (62).

Čeprav je naš avtor zelo kritičen do krščanstva in islama, ki si v Nigeriji stojita nasproti in tako ogrožata enotnost države, je po drugi strani prepričan, da imata obe verstvi, t.j. njihovi predstavniki in verniki, pomembno vlogo pri ohranjanju Nigerije in izboljšanju družbenih razmer v njej. Prav od njih pričakuje, da bodo svoje vernike, ki se potegujejo za politične službe, usposobile za strpnost, pravičnost in poštenost. Verske skupnosti kot močne dejavnice civilne družbe bodo imele dovolj dela

»pri odpravljanju korupcije in koruptivnih praks v deželi, vključno s kupovanjem volilnih glasov, s ponarejanjem volilnih izidov in splošne materialistične usmerjenosti, ki so redna praksa nigerijske politike in so navzoče pri ljudeh vseh ver. Med svojimi pripadniki bi si morala verstva prizadevati za to, da bi se odpovedali po načelu *Devenez Riche Rapide-ment* (na hitro obogatite), ki parazitsko izrablja nacionalne vire, po drugi strani pa ustvarja reveže. Ti hrepenijo po gotovosti v negotovi družbi, zato so zlahka plen verskih in političnih šarlatanov in demagogov« (62).

Čeprav Agi obravnava razmere v Nigeriji, ima njegovo delo širše razsežnosti. Najprej čisto praktične, vezane na nafto (dne 3. 7. 04, ko to pišem, se je podražil bencin!). Nigerija je šesti proizvajalec surove nafte v svetu, zato je tudi od miru v njej odvisno, kakšne so razmere na naftnem trgu. Od tega pa je odvisen ves svet, še najbolj revne države, ki si ne morejo privoščiti drage nafte; zaradi pomanjkanja te surovine se v njih brezposelnost, revščina in nasilje še bolj bohotijo. Drugič, vojnih žarišč, v katerih so vpletene verstva, v svetu ne manjka. Agi sam jih predstavi v drugem poglavju, kot smo videli. Še eno novo žarišče oziroma še več medverstvenega nasilja v Nigeriji bi še poglobilo dvom v sposobnost verstev, v tem primeru islama in krščanstva, da gradijo mir in blaginjo. Nasprotno, zaupanje v njuno pozi-

tivno moč bi se še zmanjšala.

In končno, vrednost Agijevega dela je v tem, da poda splošen razmislek tako o razmerju med religijo in nasiljem kot o religijskem nasilju. Zato je knjiga izziv tudi za slovenskega bralca, posebej vernega, saj si mora sam zastaviti vprašanje o svoji veri: koliko verne motivira za odprtost, dialog in sodelovanje v prid vseh, koliko pa je vir zaprtosti, ozkosti in nestrpnosti. Od praktičnega odgovora na to vprašanje si namreč ljudje drugih verstev in prepričanj ustvarjajo podobo o krščanski ali kateri koli drugi veri. V tem duhu so npr. nigerijski škofje zapisali: »Izzivi, s katerimi se kristjani soočajo v tej deželi, da bi jasno in družno pričevali, vplivanje z zgledom milijonov katoličanov in potreba po globoki prenovi svojega življenja so za nas izjemno pomembni (...) V pluralni družbi in v svetu, ki postaja vedno bolj eno, niso kristjani poklicani le k pričevanju drugim, marveč so tudi sleherni dan izzvani, naj poiščejo sami zase razloge za upanje, ki ga daje njihova vera.« (<http://www.cbcn.org/asp-scripts/page1.ASP>, 3. 7. 2004). Živimo v dobi, ko prepriča le pričevanje, vzvišene fraze in »pobožno« govorenje pa so izpostavljeni upravičenemu posmehu. Tudi to je nauk te knjige, ki ima za moto, naj spomnim: »*Tantum religio potuit suadere malorum*« in »*My own mind is my own Church*«.

Martin Wickramasinghe, *Buddhism and Culture*, Tisara Prakasakayo, Dehiwala 1981.

Šri Lanko – Srečen otok – s prevladujočo budistično kulturo že dolgo pretresajo mednacionalni spopadi in nemiri, ki so vsaj delno povezani tudi z versko pripadnostjo in identiteto. Dežela je uradno demokratična socialistična republika, z 19 milijoni prebivalcev na 66.000 km². Večinsko ljudstvo so Singalci (74%), sledijo Tamilci (18%) in Mori (7%), Burgerji (potomci Nizozemcev) in drugi. Večinsko verstvo je budizem (69%), sledijo hindujci (15%), kristjani in muslimani (po 8%). Državljska vojna med večinskimi Singalci, ki so večinsko budisti, in manjšinskimi Tamilci (v glavnem hindujci) je v pat položaju z upanjem na dokončno mirno rešitev.

Singalski budizem je zelo konzervativen in nacionalističen, zaradi tega pa tudi nestrpen in hoče narodnostno in versko čisto deželo. Ideologi budistične etnične čistosti se zgledujejo in sklicujejo na *hindutvo*, hindujsko ideologijo v Indiji, in njenega nosilca, vladajočo stranko *Bharatya Janata Party* (Indijska ljudska stranka). Kakor hindujski fundamentalisti v Indiji hočejo tudi budistični na Šri Lanki religijsko čisto deželo. Konec januarja in začetek februarja 2004, ko sem se na Šri Lanki udeležil srečanja delovne skupine narodnih ravnateljev Papeških misijonskih družb, so budistični skraj-

neži zažgali tri cerkve in med požigalci so bili tudi budistični bonci. *Krščanski narodni svet protestantskih Cerkva* vidi za temi napadi organizirano dejavnost, s katero naj bi prestrašili kristjane in sprožili spore med verstvi. Policiji očita, da ne ukrepa ustrezno. Ogrožene se čutijo tudi muslimani, posebej na jugu. V pripravi je zakon o prepovedi »neetičnega spreobračanja«, ki ga zahtevajo budisti, drugi pa vidijo v njem podlago za kršenje verske svobode. Zakon je namreč napad na vest, kajti motivi za spreobrnjenje so zelo različni; pomeni oviranje ali celo prepoved dobrodelnosti in socialne pomoči, ki so del krščanske vere; je napad na pravico do širjenja vere in pravico do vsestranske obveščenosti; pripravljajo ga oblasti v dogovoru z budisti in tako iz ozadja sprožajo spore med verstvi.

Država že po ustavi, čeprav je nominalno demokratična in socialistična (!), privilegira budizem in je dolžna skrbeti za njegov vpliv in širjenje. Predsednik vlade Ranila Wickremmesinghe je januarja 2004 spodbujal budistično meniško ustanovo Maha Sangha, naj sodeluje z vlado pri širjenju »Buddha dhamme (šrilanškega budizma) v evropskih in azijskih deželah«. Novi vodja te ustanove, visoko častiti Maduluwawe Sobhitha Thera, pa je predsednika vlade opozoril, da je »potrebno dati prednost zaščiti budizma na Šri Lanki, ker ga hočejo v tem trenutku uničiti številne sile« (glej:

Daily News, Lanka should be made centre for Theravada Buddhist studies, 12. 01. 2004). Kakšnega miroljubnega, nepolitičnega in svetobežnega budizma, ki je sen in izmišljija Zahodnjakov, človek ne najde ne na Šri Lanki ne drugod po Aziji, kjer je ta večinska in tudi državna religija.

Čeprav so predeli severnih in vzhodnih področij ter polotok Džafna še vedno nevarni – o hudih bojih pričajo pogorišča hiš in požgane in izseljene vasi –, sem bil konec januarja in začetek februarja 2004 priča lepemu sodelovanju med župnijami tega območja v Trincomaleju na severovzhodni obali otoka. Katoličani so zaradi svoje manjšinskosti med seboj tesno povezani, ne glede na to, iz katere narodne skupnosti so. Duhovniki so iz vseh teh skupnosti in obredi so vedno vsaj dvojezični (singalsko in tamilsko) če ne kar trojezični, ko se prvima dvema pridruži angleščina.

V še bolj nemirnih časih in še bolj razdeljeni deželi je deloval in pisal Martin Wickramasinghe (1890-1976), eden najpomembnejših šrilanških pisateljev, ki je pisal singalsko in angleško. Njegova singalska dela so prevedena v kakšnih deset zahodnih jezikov, v slovenščini nisem odkril ničesar, njegovih del tudi ni v naših knjižnicah (po COBISS). Sam je bil pisatelj, pa tudi literarni kritik, ki je zapuščal svoj otok, da bi srečal imena svetovne literature in jih v svojih esejih privabil v svojo deželo. Zanimala so ga antropolo-

ška in družbena vprašanja, evolucija in revolucija, v budizmu je iskal temelje svoje kulture in videl v budistično obarvanem socializmu prihodnost neodvisnega Cejlona. Mudil se ni le na Zahodu, marveč je s slastjo užival gostoljubje sovjetskega in Castrovega režima. Vse to je v izvorni besedi in misli zapisoval in nekaj tega je zbrano v knjigi krajših esejev *Budizem in kultura*.

Nekaj esejev je posvečenih mirovnemu gibanju v Aziji, novemu humanizmu in prihodnosti sveta. Zanimivi so kot priče stanja duha svetovne intelegence v šestdesetih letih 20. stoletja, ki je po koncu kolonialnega obdobja in ob krepitvi ter širitvi sovjetskega socializma živela v nekem optimističnem vzhicenu in pričakovanjih. Naš avtor vse to povezuje s »kozmičnim zakonom«, kar je zahodni besednjak za hindujsko in budistično karmo. »Prepričan sem, da bo v naslednjih dvajsetih letih beseda 'pesimizem' postala povsem odveč« (43). »Ljudstva Sovjetske zveze in drugih socialističnih dežel hočejo mir. To je sedaj prevladujoče globoko zakoreninjeno prepričanje v azijskih deželah. Zahodni propagandi ne bo nikoli uspelo izkoreniniti tega nagonkega prepričanja. (...) Za Tolstojevo mislijo: 'Samo resnica more odrešiti človeštvo nepredvidljivega zla, ki ga ustvarja vojna', stoji intuitivno občutje, po katerem je moralni zakon enak s kozmičnim« (38-39). *Novi humanizem* vodi v mir tudi zato, ker so

ljudje spoznali, »da je religijska resnica vrh gore, kamor vodijo vsa verstva kot različna pota« (42). Tak relativističen pogled na religije je sicer lahko skladen z neko visoko budistično vizijo, težko pa bi nanj pristali že šrilanski bonci tedaj in danes, česar se naš avtor tudi zaveda, ko kritizira sfanatizirani budizem.

Kljub očitnemu optimizmu in trdemu mirovništvu pa Wickramasinghe krizira »romantiko v politiki«, ko razmišlja o rabi nekaterih verskih metod v javnem življenju. »Toda post in pasivni odpor, znana kot *satjagraha*, ki jo izvajajo politiki, menihi in fanatiki, nima zveze z duhovno disciplino budizma in hinduizma. Sodobni post se je pojavil kot sad invazije zahodne romantike v politiko. Stara Indija in Cejlon ga nista poznala, zdaj je postalo orožje egoizma in fanatičnega političnega nacionalizma. (...) Vsi smo morali opaziti, kako so komunisti, fašisti in verniki raznih '-izmov' postali podobni verskim sektašem. Govorijo in ko se ponudi priložnost, celo delujejo, kakor da bi bila njihova teorija ali parola edina resnica, ki zdravi svet, njihovi oporečniki pa izmečki. Vse te romantike in fanatizmi pod masko nesebičnosti in predanosti plemeniti stvari so dejansko izrazi čezmernega in na pol nezdravega egoizma. Kajti sleherni hoče oblast zase in za svojo kliko« (58-59).

Zanimivi in poučni za Zahodnjaka so eseji o singalski literaturi

in kulturi, ki je tesno povezana z budizmom, Wickramasinghe pa ves čas povezuje tako to literaturo in kulturo kot budizem z njihovimi daljnimi indijsko-hindujskimi izvori. S to primerjalno metodo pokaže na sorodnost med Singalci in Tamili in zato tudi na nepotrebnost in nesmiselnost sporov in spopadov med njimi, ki jih utemeljujejo ali kulturno ali religijsko ali civilizacijsko. »Ugotavljam, kako težko bi prepričal sam sebe, da bi verjel, da sta dve največji cejlonski skupnosti pod vplivom rasnih in religijskih predsodkov. Rasno smo si bližje Dravidom kot nekatere južno-indijske skupnosti, ki zase trdijo, upravičeno ali ne, da so devetdeset odstotkov arijci, čeprav govorijo dravidsko. Budisti in hindujci so si kulturno blizu kljub temeljnim religijskim razlikam. (...) Današnje nestrpnosti in fanatizma ne porajajo verske in skupnostne razlike, marveč kulturne in jezikovne« (47-48). Če smo že omenili razmišljanje o svetu, ki napreduje k miru in slogi, značilna za šestdeseta prejšnjega stoletja, pa moramo reči, da so te literarne, antropološke in verske misli še vedno nadvse aktualne, navdihujoče in razsvetljuječe.

Mislím pa, da bo bralec odnesel največ od tistih razmišljanj, ki se ukvarjajo s šrilanskim budizmom. Ta sodi v teravado, kot je znano, ima pa številne svoje otoške posebnosti. Wickramasinghe ga predstavi skozi svojo prizmo razmišljanja in ga vpleta v vsakdanje

življenje od človeških odnosov do družbenih in političnih. Tako se srečamo z živim in zgovornim budizmom, ki je nekaj drugega kakor tisti, ki smo ga navajeni iz različnih predstavitev svetovnih verstev. Hkrati pa budizem primerja in povezuje s hinduizmom, krščanstvom in zahodnim racionalizmom. Kot budist in pisatelj poudarja v prvi vrsti pomembnost intuicije (*panna*) pri verstvih in je prepričan, da racionalizem in znanost nista ustrezna pristopa za razumevanje vere in njenega »predmeta«, ki ga imenuje »sveto« ali *punja* (*punna* v paliju). Za budista je pomembno, da osvoji to intuicijo, *panno*, »ki ni le pamet. To je uvid, ki ga razvije etična in duhovna disciplina. Takšna intuicija povzema estetsko občutje in pamet«

(19). Do nje ne pridemo s površno askezo ali s praznim obredjem, kar počnejo bonci, meni avtor, ampak s pristnim odpiranjem svetemu, *punji*, kar že od vedno počnejo preprosti ljudje, čeprav je njihova »vernost« navidezno plitva in obredna. »Človek zrele pameti, kulture in let zmore zatreti in preoblikovati svoje nagone in želje. Racionalist bo trdil, da je to mogoče zaradi upadanja življenjske moči, ki se dogaja z leti. Vendar pa sta etična disciplina in kontemplativna metoda v budizmu ustvarjalna procesa, ki pomagata vernemu človeku zatreti in preoblikovati svoje nagone in želje ne glede na njegova leta in intelektualno višino« (17).

Drago K. Ocvirk

Dr. Adrej Rahten, *Slovenska ljudska stranka v dunajskem parlamentu: slovenska parlamentarna politika v Habsburški monarhiji 1897-1914*, Panevropa, Celje, 2001.

Dr. Adrej Rahten je svojo knjigo *Slovenska ljudska stranka v Dunajskem parlamentu*, s podnaslovom *Slovenska parlamentarna politika v Habsburški monarhiji 1897-1914* izdal pri založbi Panevropa. Spremno besedo je napisal dr. France Bučar.

Avtor dr. Adrej Rahten je v svoji predstavitvi osvetlil neznane in zaradi različnih vzrokov zamolčane ljudi in dogodke iz časa, ki ga opisuje njegova knjiga. Vsaka zgodovina je tudi odraz zgodovinarja, ki jo piše. Samo tako, da zgodovinarji odkrito spregovorijo tudi o svoji ideološki usmeritvi, spoznamo pravo vrednost njihovih raziskav.

Naloga zgodovinarjev in zgodovine v novih demokratičnih okoliščinah je, da raziščejo bogato zgodovino slovenske politike, diplomacije in vojske. Res je, da so se slovenski politiki, diplomati in vojaki bojevali in umirali, prepirali in službovali za habsburške, jugoslovanske, tudi nedemokratske vladarje, vendar je bilo med njimi veliko slovenskih rodoljubov, dobrih strokovnjakov, brez katerih bi bila današnja Slovenija in včasih tudi evropska politična, diplomatska ali vojaška stroka drugačna. In vendar jih je pol stoletja trajajoči nedemokratski režim iztrgal iz narodne zgodovine.

Mnogi slovenski politiki, vojaki in diplomati, ki jim je po drugi svetovni vojni uspelo pobegniti krvavi moriji komunističnega sistema, so zbežali v tujino. Njihovo delo se je ohranilo v obliki zapisanih in ustnih pričevanj in del tega bogatega gradiva za graditev demokracije smo že spoznali v okviru posameznih prireditev in v različnih publikacijah. Vsekakor pa obstajajo po mnogih državah sveta še zmeraj delci zapisane ali kako drugače ohranjene zgodovine, ki jo je mogoče še lahko predstaviti in ohraniti.

Vsak narod ima svojo zgodovino in ljudi, ki so to zgodovino ustvarjali. Mnogi med temi slovenskimi velikani so neznani ali namerano zamolčani. Vstopanje v nove evropske in atlantske povezave je prilika, da s ponosom pokažemo na pomembne slovenske državnike, diplomate in vojake, ki so nam in tudi drugim evropskim narodom lahko za zgled. Imamo politike, kot so bili dr. Janez Bleiweis, dr. Janez Evangelist Krek, dr. Ivan Šusteršič, dr. Anton Korošec, dr. Ivan Tavčar in Ivan Hribar. Imamo diplomate, npr. Žiga Herberstein, dr. Mitja Slavič, dr. Alojz Kuhar, in imamo vojake, generala Rudolfa Maistra in Jurija Vega, ki so v svojem času krojili usodo Evrope in Slovenije.

Mlademu doktorju zgodovine Andreju Rahtenu je uspelo zbrati dejstva iz virov s tujega, največ nemškega in tudi angleškega jezikovnega območja. Avtor posega po standardnih učbenikih zgo-

vine, časopisnih člankih tistega obdobja in strokovni literaturi v slovenščini, srbohrvaščini, nemščini in dodaja vse več novejših zgodovinskih podatkov s preglednimi dognanji iz ameriške strokovne literature. Tudi zgodovinski pogled na razvoj Evrope se v današnjem času v precejšnji meri oblikuje na podlagi izredno dobrih raziskav v ZDA.

Dr. Rahtenu je uspelo na primeren način združiti dosedanje védenje o dogodkih in osebah, ki so krojili našo zgodovino in nevsiljivo poudariti tudi zasluge tistih, ki so bili do sedaj zaradi različnih razlogov premalo poznani. Sam sicer pravi, da se slovensko zgodovinopisje lahko pohvali s številnimi študijami o delovanju politikov Slovenske ljudske stranke v dunajskem parlamentu. Osebno si želim, da bi te študije iz ozkega zgodovinskega kroga prišle neokrnjene tudi v medije, med širšo javnost in v šolske učbenike.

Komunistični režim je v pol stoletja partijskega enoumnja naredil tudi zgodovinsko praznino o

beograjskem obdobju politike slovenskih strank med leti 1918 in 1941. Mogoče se za ta čas najdejo še kakšna osebna pričevanja, zato bi bile nadaljnje raziskave nujne in uspešne.

Kot vemo, je pred kratkim tudi dr. Janez Arnež napisal Zgodovino Slovenske ljudske stranke med letoma 1941 in 1945 in pripravlja zgodovino SLS od 1945-1990. Dr. Zvonko Bergant je pred kratkim doktoriral na Teološki fakulteti s temo o Ivanu Šusteršiču med liberalizmom in klerikalizmom. O tem pišejo tudi starejše študije Frana Erjavca, dr. Vasilija Melika, dr. Janka Pleterskega, dr. Feliksa Bistra, dr. Walterja Lukana in dr. Petra Vodopivca. Zato verjamem, da so naši zgodovinarji izrabili deset let svobode in samostojnosti in nam bodo našo preteklost primerno in resnično prikazali. Kajti narod, ki ni sposoben resnično spregovoriti o svoji preteklosti, ne more uspešno ustvarjati prihodnosti.

Stanislav Raščan

Impressum

Uredništvo je sklenilo, da bodo v vsaki prvi številki letnika obširnejša *Navodila sodelavcem*, v drugih pa le kratek *Impressum* publikacije.

Bogoslovni vestnik je znanstvena revija z recenzijo. 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. Dobrodošli so zlasti članki, ki obravnavajo teologijo in teologiji sorodne vede v našem družbenem in kulturnem prostoru. 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. Vse rokopise in knjige, ki se priporočajo za recenzijo, je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; v elektronski obliki na:

anton.mlinar@guest.arnes.si

