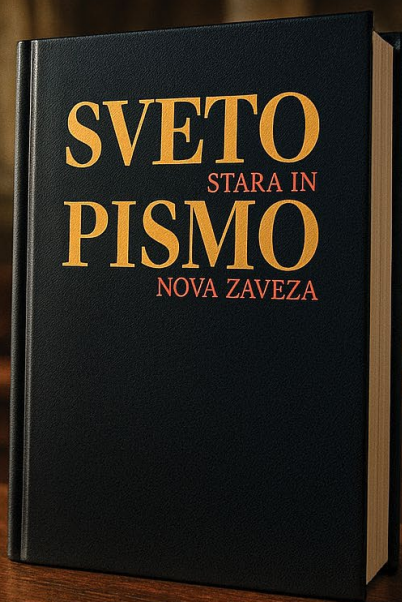


LII 2025 1

TRETJI DAN

KRŠČANSKA REVIJA ZA DUHOVNOST IN KULTURO



PREVOD SVETEGA PISMA

Maksimilijan Matjaž Novi prevod Jeruzalemske izdaje Svetega pisma v kontinuiteti bogate slovenske prevajalske tradicije

Jože Krašovec Beseda pobudnika in urednika dveh komentiranih prevodov Svetega pisma

Irena Avsenik Nabergoj Neizčrpna beseda: o literarnih razsežnostih svetopisemskega prevoda

PSIHOLOGIJA IN DRUŽINSKA TERAPIJA

Neža Tomažič Pregled terapij za osebe z avtizmom

RELIGIOLOGIJA

Neža Kavčič Teologija islamske umetnosti: odsotnost figuralne umetnosti v kontrastu z njenim razcvetom v krščanstvu

CENA: 7,99 €



KRŠČANSKA REVIJA ZA DUHOVNOST IN KULTURO

tretji
dan

Izdajatelj:
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani
Poljanska cesta 4, 1000 Ljubljana
revija.tretjidan@teof.uni-lj.si

Svet revije:
Maksimilijan Matjaž, Martin Nahtigal,
Cecilija Oblonšek, Jernej Pisk,
Samo Skralovnik, Miran Špelič OFM

Založnik:
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani
Poljanska cesta 4, 1000 Ljubljana
dekanat@teof.uni-lj.si
www.teof.uni-lj.si

Za založnika: Tadej Stegu

Glavni in odgovorni urednik:
Jonas Miklavčič,
jonas.miklavcic@teof.uni-lj.si

Uredništvo:
Jan Dominik Bogataj OFM, Nina Ditmajer
Prando, Urška Jeglič, Gabriel Kavčič, Meta
Košir, Aljaž Krajnc, Urška Mikolič, Martin
Perčič, Liza Primc, Lucija Gantar, Nik
Trontelj

Priprava za tisk: Salve d.o.o. Ljubljana
Oblikovna zasnova: Simon Korenjak
Jezikovni pregled: Miha Šuštar

Članki s tipologijo 1.01, 1.02 in 1.03 so
recenzirani s strani anonimnega recenzenta

Tisk: tiskano v Sloveniji
Naklada: 250 izvodov

Na leto izidejo 3 številke.

Cena letne naročnine za Slovenijo je 23 €.
Za tujino 35 €. Naročnina velja od tekoče
številke do pisnega preklica, odpovedi pa
veljajo od začetka obračunskega obdobja.

Tretji dan lahko naročite na spletni strani
Teološke fakultete UL.

ISSN 1318-1238
ISSN 3024-0182 (e-oblika)



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

Naslovnica in fotografije

Avtor fotografij, ki jih objavljamo v tej številki, je Jonas Miklavčič.

Vsebina

UVODNIK

- 2 Aljaž Krajnc: Uvodnik

PREVOD SVETEGA PISMA

- 4 Maksimilijan Matjaž: Novi prevod
Jeruzalemske izdaje Svetega pisma v
kontinuiteti bogate slovenske prevajalske
tradicije
- 8 Jože Krašovec: Beseda pobudnika in
urednika dveh komentiranih prevodov
Svetega pisma
- 18 Samo Skralovnik: Izzivi prevajanja in
širine izvirnika
- 24 Maria Carmela Palmisano: Sirahova
knjiga med prevodi in teologijo
- 29 Aljaž Krajnc: Nova zaveza in aramejščina
- 41 Irena Avsenik Nabergoj: Neizčrpna
beseda: o literarnih razsežnostih
svetopisemskega prevoda

TEOLOGIJA

- 64 Nejc Leskovar: Pravičnost v knjigi preroka
Izaija
- 75 Vita Jana Bohanec: Primerjava pogledov
papežev Janeza Pavla II., Benedikta XVI.
in Frančiška na uporabo embrionalnih
matičnih celic pri razvoju in proizvodnji
cepiv

FILOZOFIJA

- 84 Nika Herček: Katarzična razsežnost zla

PSIHOLOGIJA IN DRUŽINSKA TERAPIJA

- 93 Nuša Kocjančič in Peter Šušteršič: »Da le
ne bi zašel v slabo družbo«: razumevanje
vrstniške selekcije in vpliva vrstnikov na
mladostnika
- 103 Neža Tomažič: Pregled terapij za osebe z
avtizmom

KRŠČANSKO RELIGIOZNO LEPOSLOVJE

- 110 Antun Branko Šimić: Preobrazbe (1920)

RELIGIOLOGIJA

- 112 Neža Kavčič: Teologija islamske
umetnosti: odsotnost figuralne umetnosti
v islamu v kontrastu z njenim razcvetom
v krščanstvu

BESEDE STARIH

- 121 Razlaga Psalma 126 (prvi del)

PRESOJE

- 124 Recenzija monografije *Muslimani v
Sloveniji, njihova verska praksa in izzivi
digitalne dobe*

Uvodnik

In Gospod je rekel: »Glej, vsi so eno ljudstvo in imajo en jezik. In to je začetek njihovega dela. Zdaj jih ne bo nič zadržalo, da ne bi storili vse, karkoli jim pride na um. Dajte, stopimo dol in tam zmešajmo njihov jezik, da ne bodo razumeli govorice drug drugega.« In Gospod jih je razkropil od tam po vsej zemlji in nehali so zidati mesto. Zato se je imenovalo Babél, ker je tam Gospod zmešal jezik vse zemlje in jih je od tam Gospod razkropil po vsej zemlji.

(1 Mz 11,6-9)

Vsi so bili napolnjeni s Svetim Duhom in začeli so govoriti v drugih jezikih, kakor jim je Duh dajal izgovarjati. V Jeruzalemu so tedaj prebivali Judje, pobožni možje iz vseh narodov pod nebom. Ko pa je nastal ta šum, se je zbrala množica in bila vsa zmedena, ker jih je vsakdo slišal govoriti v svojem jeziku. Strmeli so, se čudili in govorili: »Glejte, ali niso vsi ti, ki govorijo, Galilejci? Kako, da jih mi slišimo vsak v svojem materinem jeziku? Parti, Medijci in Elámci in tisti, ki živimo v Mezopotamiji, Judeji in Kapadokiji, v Pontu in Aziji, v Frigiji in Pamfiliji, v Egiptu in v libijskih krajih blizu Cirene, in mi, rimski priseljenci, Judje in spreobrnjenci, Krečáni in Arabci – vsi jih slišimo, kako v naših jezikih oznanjajo velika Božja dela!« Vsi so strmeli in si tega niso znali razložiti. Drug drugemu so govorili: »Kaj naj to pomeni?« Nekateri pa so se norčevali in rekli: »Sladkega vina so se napili.«

(Apd 2,4-13)

Pričujoča tematska številka *Tretjega dne* je nastala na podlagi izobraževanja za srednješolske učitelje in pedagoške delavce, naslovljenega »Kaj smo pridobili z novim prevodom Svetega pisma (SPJ)? Novi prevod v sodobni vzgoji in izobraževanju«, ki so ga pisci prispevkov izvedli 14. 11. 2024 na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Temeljni namen izobraževanja je bil osvetliti »nekatero pomembne vidike novega prevoda, od zgodovinskega do literarnega, jezikoslovnega in teološkega, ki bodo učiteljem v pomoč pri razumevanju, predstavitvi in vključitvi prevoda v sodobno vzgojo in izobraževanje« (*Vabilo na izobraževanje*). Razširjeni prispevki avtorjev so s to tematsko številko dostopni tudi bralcem, ki se niso udeležili izobraževanja, in so bili napisani ravno z namenom, da bi predstavitve z izobraževanja ostale trajno dostopne zainteresiranemu bralstvu.

Če prispevki govorijo o prevajanju Svetega pisma z vidika sodobne prevajalske teorije in znanosti, ki so povezane s prevajanjem besedil, naj uvodnik spregovori nekaj besed o prevajanju na podlagi branja Svetega pisma. Odlomka, ki ju navajam zgoraj, se paradigmatično posvečata tematiki mnogoterosti jezikov in razkropljenosti, ki jo ta predpostavlja. V prvi knjigi Svetega pisma se ljudem, ki poprej govorijo isti jezik, zgodi to, da Bog zameša njihove jezike, saj jih, če bodo vsi govorili en jezik, nič ne bo zadržalo in bodo naredili, kar bodo hoteli. V tem odlomku je jezikovna enotnost človeškega rodu predstavljena v negativni luči, saj bi imela za posledico, da bi ljudje postali popolnoma neobvladljivi. Iz besed pred odlomkom je moč sklepati, da so ljudje prestoppek naredili pri tem, da so si želeli zazidati stolp, ki bi segal do neba.

Na drugi strani imamo odlomek iz Apostolskih del, poročilo z dogodka, ko je nad učence prišel Sveti Duh in so govorili v tujih jezikih, kakor jim je Bog dal izgovarjati, kar je imelo za posledico, da so poslušalci, zbrani v Jeruzalemu, ki so bili sicer iz vseh narodov pod nebom, slišali vsak v svojem maternem jeziku, »kako oznanjajo velika Božja dela« (Apd 2,11).

Nov prevod Svetega pisma lahko, tako kot že prejšnje slovenske prevode, razumemo ravno prek analogije z binkoštnim dogodkom, ko so poslušalci v Jeruzalemu slišali oznanjati velika Božja dela vsak v svojem jeziku. Ravno tako kot takrat se nam oznanjevanje Božjih del približuje v jeziku, ki ga poznamo, in je posredovano prek semantičnih, skladenjskih in drugih značilnosti slovenskega jezika. Ravno tako kot takrat je prevod narejen v krščanski skupnosti, Cerkvi, ki je zasidrana v Svetem duhu. Ravno tako bi se morali današnji bralci ob branju Božje besede čuditi temu, kar je rečeno, in se spraševati, »kaj naj to pomeni«. In ravno tako nekateri tudi danes pravi, da smo se napili sladkega vina.

Najbolj očitna interpretacija navedenega odlomka iz Apostolskih del je, da se avtor nanaša na besednjak starozaveznega odlomka o babilonskem stolpu. Razkropitev jezikov, ki je hkrati pomenila tudi razkropitev narodov po celotni zemlji, doživi svojo razrešitev ne v ponovni združitvi vsega človeštva v en jezik, temveč v tem, da ljudje vsak v svojem jeziku slišijo isto oznanilo velikih Božjih del. Če je babilonski stolp simbol velikega človeškega dela, binkoštni dogodek v ospredje postavlja velika Božja dela. Ljudje, ki oznanilo slišijo vsak v svojem jeziku, so še vedno dediči razkropitve jezikov, ki pa ravno prek delovanja Svetega Duha nima več moči oz. ne pomeni več, da ljudje ne bi mogli biti eno. Enost, ki je bila v času pred babilonskim stolpom pojmovana kot enost jezika, postane na binkoštni dan enost, ko prek Svetega Duha apostoli oznanjajo velika dela, ki jih je Bog storil po Jezusu Kristusu.

Da se vrnem k osnovnemu vprašanju o tem, kaj smo pridobili z novim prevodom Svetega pisma. S teološko-pastoralnega vidika, ki odgovor daje v nenehnem pogledu na to, kako kristjani danes živimo, kako izpolnjujemo svojo temeljno poslanstvo učenčevstva in kako na najgloblji ontološki ravni živimo iz dogodka vstajenja – in ki bi moral biti najvišji, čeprav ne edini vidik krščanskega presojanja –, je odgovor jasen: *bore malo, če v njem ne slišimo velikih Božjih del*. Odgovor na zastavljeno vprašanje je končno odvisen od tega, ali živimo iz stvarnosti, ki nam jo približuje besedilo.

dr. Aljaž Krajnc

Novi prevod Jeruzalemske izdaje Svetega pisma v kontinuiteti bogate slovenske prevajalske tradicije

Novi prevod Jeruzalemske izdaje Svetega pisma vstopa v brazde bogate tradicije prevajanja Svetega pisma kot temeljne knjige naše kulture, ki sega ne samo pol stoletja nazaj v Trubarjev in Dalmatinov čas, ampak vse do prvih prevodov odlomkov svetopisemskih besedil v slovanski jezik, ki sta jih v 9. stoletju opravila naša blagovestnika Ciril in Metod. Slovenski jezik in književnost sta se rojevala in razvijala prav s prevajanjem Svetega pisma in vsakokratni prevajalci so morali razvijati kritični posluš ne samo na jezikoslovno-literarnem, temveč tudi na filozofsko-teološkem in družbenem področju, da so lahko prišli do izrazov, ki so celovito prenašali tradicijo v sedanost.¹ Zato se tudi ob novem prevodu pridružujem misli sv. Hieronima, ki jo je posvojil eden velikih slovenskih humanistov in akademikov 20. stoletja, prof. Matija Slavič (1877–1958), oče mariborske izdaje Svetega pisma: »Nikakor ne obsojamo starih prevajalcev, ampak hvaležno in koristno uporabljamo trud naših prednikov.« Prav prof. Slavič je s svojim vsestranskim delom na narodnostnem, kulturnozgodovinskem, univerzitetnem in pedagoško-pastoralnem področju dokaz, kako je intenzivno ukvarjanje s prevajanjem Svetega pisma lahko motor navdiha za globalni razvoj humanizma.²

Po 2. vatikanskem koncilu se je v srednjeevropskem prostoru pojavilo veliko pobud in iskanj na področju prevajanja Svetega pisma.³ Koncilska konstitucija *Dei Verbum* je Sveto pismo spet postavila v središče krščanskega življenja in liturgije ter močno spodbudila sam študij prevajanja Svetega pisma, hkrati pa je poudarila odgovornost vseh kristjanov za dobre svetopisemske prevode. Tako je nastala velika zgodovinska priložnost za ponovno zблиževanje med ločenimi Cerkvami.

Del tega procesa se je odvijal tudi na Slovenskem. Njegov sad sta oba zadnja prevajalska projekta, *Slovenski standardni prevod Svetega pisma (1980–1996)*⁴ in *Sveto pismo: jeruzalemska izdaja*

¹ Prim. Krašovec, Jože. 2024. *Okoliščine nastanka in značilnosti celotnih slovenskih prevodov Svetega pisma*. Ljubljana: SŠK, Družina.

² Prim. Matjaž, Maksimilijan, in Matija Slavič. 2019. Učitelji Teološke fakultete za ustanovitev in ohranitev Univerze v Ljubljani. *Acta Ecclesiastica Sloveniae* 42: 143–162.

³ Prim. Ebach, Jürgen. 2014. »Übersetzen - üB'Ersetzen!«. Von der Last und Lust des Übersetzens. V: *Bibel und Kirche* 69, št. 1: 2–7; *Bibelübersetzung heute. Geschichtliche Entwicklungen und aktuelle Anforderungen*. Stuttgarter Symposium 2000. 2001. Ur. W. Groß. Arbeiten zur Geschichte und Wirkung der Bibel 2. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft; *Translating the Bible. Problems and prospects*. Ur. S. E. Porter in R. S. Hess. Sheffield: Sheffield Academic Press; Stolt, B. 2001. »... und fühl's im Herzen ...«. *Luthers Bibelübersetzung aus der Sicht neuerer Sprach- und Übersetzungswissenschaft*. V: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 98, št. 2: 186–208; *Bibelübersetzung zwischen Manipulation und Inkulturation*. Symposium des Instituts für Wissenschaftstheoretische Grundlagenforschung im Deutschen Institut für Bildung und Wissen. 1993. Ur. C. P. Thiede. Paderborn: Brockhaus.

⁴ Prim. Krašovec, Jože. 1985. Kronologija novega prevoda Nove zaveze in načrt za Staro zavezo. *Bogoslovni vestnik* 45, št. 1: 95–101; Rozman, France. 1985. Novo v jubilejnem prevodu Svetega pisma Nove zaveze. *Bogoslovni vestnik* 45, št. 1: 79–93.

(2010–2024).⁵ Odločitev za nov komentirani prevod Svetega pisma leta 2006, komaj deset let po izdaji Standardnega prevoda, je pri marsikom prebudila začudenje, dala pa nam je novo priložnost za temeljit pregled dosedanjega dela in novo uskladitev aplikacij klasičnega načela formalno ekvivalentnega prevajanja Svetega pisma. Na vprašanje, zakaj tako hitro, je več odgovorov. Dejstvo je, da se svetopisemska znanost v zadnjih desetletjih izredno hitro razvija. Pojavljajo se nova odkritja antičnih tekstov, razvija se tehnika njihovih raziskav, predvsem pa se je z razvojem digitalizacije izredno povečala dostopnost do virov in prevodov, kar po eni strani delo prevajalcev olajša, po drugi strani pa ga z širjenjem prevodnih in pomenskih horizontov postavlja pred nove izzive. Vsekakor je jezik nekaj živega in je tudi prevod Svetega pisma živ organizem ter zato nikoli dokončano delo. Vsaka generacija mora vedno znova preverjati njegovo točnost in pomensko ustreznost. Prevod Svetega pisma tako že po svoji definiciji predpostavlja neprekinjeno medgeneracijsko sodelovanje. Končno nam je priprava novega prevoda dala priložnost, da smo vključili nove sodelavce različnih strokovnih profilov.

Potreba po novem prevodu, ki bo upošteval tudi posebnosti bogoslužne rabe svetopisemskih besedil, se je pojavila že leta 1997, ko je začela delo skupina za pripravo liturgičnih knjig pod vodstvom kolega p. Mirana Špeliča. Ker je prav bogoslužje izvirni kraj nastajanja večine bibličnih tekstov, t. i. *Sit zim Leben*, spadajo liturgični kriteriji h konstitutivnim elementom prevajanja in interpretacije. Marsikatera prevajalska rešitev v prejšnjem prevodu je bila sad kompromisa različnih strokovnjakov, ki pa ni vedno ustrezal bogoslužnemu kontekstu. Prevelika vnema za posodabljanje prevoda v smislu dinamičnega prevajanja, ki poskuša biblični jezik očistiti prevelike arhaičnosti ter razložiti ali prevesti težje razumljive metafore in oblike, nujno pripelje do spreminjanja pomenov in velikokrat do vsebinskega osiromašenja. Tudi dosledno vztrajanje na etimološkem principu lahko pripelje do velikih nesmislov in okorelosti, hkrati pa ne ustreza niti novozavezni grščini sami, kjer je marsikateri izraz imel zelo široko pomensko polje, ki ga klasična grščina ni poznala.

Močan vpliv na tak način prevajanja pri nas je imelo gotovo tudi dogajanje na nemškem jezikovnem področju v sedemdesetih letih, kjer so se katoliški in protestantski strokovnjaki povezali v ekumenski projekt *Enotnega prevoda Svetega pisma* (*»Einheitsübersetzung«*) z namenom, da pripravijo enoten sodoben prevod za vse nemško govoreče dežele, ki bi bil sprejemljiv za vse krščanske skupnosti.⁶

Poskusi, da bi dinamično in enotno oz. nadkonfesionalno prevajanje Svetega pisma postalo prevladujoča usmeritev, se niso uveljavili ne pri nas ne drugod po Evropi.⁷ Liturgična raba svetopisemskih besedil namreč zahteva skrajno občutljivost za dosledno ravnovesje med izvirnikom in prevodno obliko in to ne samo v semantičnem, temveč tudi v slogovnem in oblikovnem pogledu. Liturgična besedila so namreč močno zakoreninjena v narodovem spominu in so del izvirne narodove kulture. To še posebej velja za novozavezna besedila. Vsako premočno eksperimentiranje v iskanju novih izraznih oblik je zato nevarno, saj lahko doseže prav nasproten učinek od namena prevajalca. Sodobne oblike pogosto ne izčrpajo bogastva svetopisemske metaforike in imajo večinoma zelo kratko življenjsko dobo. Bogoslužni jezik mora ohranjati duha sakralnega, h kateremu prispevajo tudi klasične oblike in izrazi.

Vodilna načela prevajanja novozaveznih besedil novega slovenskega prevoda Svetega pisma jeruzalemske izdaje (SPJ) so ostala podobna, kot jih je nakazal že Matija Slavič na začetku

⁵ Oba projekta je vodil in ju dokumentirano predstavil akademik prof. dr. Jože Krašovec (*Med izvirnikom in prevodi*, Ljubljana: SAZU, Svetopisemska družba Slovenije, 2001; *Prevajanje med teorijo in prakso*, Ljubljana: SAZU, 2013).

⁶ Za analizo stanja in predloge za novo usmeritev glej: Theobald, Michael. 2006. Eine Partnerschaft zerbricht. *Orientierung* 70, št. 2: 18–23; Wanke, Joachim. 2017. *Die Revision der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift 2006–2016. Eine Rechenschaft*. Stuttgart: Katholische Bibelanstalt.

⁷ Prim. Söding, Thomas. 2017. *Die Bibel für alle. Kurze Einführung in die neue Einheitsübersetzung*. Freiburg, Basel, Dunaj: Herder.

novodobnega bibličnega prevajanja:⁸ doseči še večjo točnost prevoda ob upoštevanju starih prevodov in Vulgate ter dosledno usklajenost med vsemi knjigami, preveriti točnost prevodnih oblik in natančneje upoštevati svetopisemske literarne vrste, slog in retoriko, pri tem pa se izogibati nepotrebnim mašilom, poenotiti besedišča ter dosledno standardizirati lastna imena. Na podlagi vseh dosedanjih izkušenj smo se pri novem prevodu trudili, da bi dosegli še večjo skladnost prevoda glede na slog, literarne figure in retoriko izvirnega besedila. Večjo pozornost smo posvečali razmerju do starejših prevodov Svetega pisma, tako patrističnih kot slovenskih, ter iskanju primernih oblik in jezika tudi za zborni, pevski in drugo bogoslužno uporabo, ki daje blagoglasju še posebno težo. Prav zaradi bogoslužne uporabe besedil smo želeli v prevodu ohraniti določene klasične uveljavljene izraze. Iz teh razlogov je kot osnovna prevodna podlaga služila mariborska izdaja prevoda Svetega pisma, ki je po zaslugi mariborskega škofa in biblicista Maksimilijana Držičnika izšla leta 1958 v Mariboru⁹ ter se je že opirala na izvirno jeruzalemsko izdajo iz leta 1947 in se večinoma še vedno uporablja v slovenskem bogoslužju.

V prvi fazi prevajanja novozaveznih tekstov za jeruzalemsko izdajo smo pozornost posvetili prevodu evangelijev, ki so izšli v prvi izdaji leta 2010. V drugi fazi so bili evangeliji ponovno pregledani in usklajeni z zadnjimi standardi, hkrati pa so bili prevedeni še preostali deli Nove zaveze (Apostolska dela, Pismo Rimljanom, Pismo Korinčanom, Galačanom, Tesaloničanom in Razodetje). V končni fazi usklajevanja v letih 2021–2023 smo celoto še enkrat temeljito uskladjili v vseh detajlih, tako prevodnih in vsebinskih kot formalnih. Glede na specifičnost Pavlovih pisem, kjer močno vlogo igra individualni slog avtorja, je bilo treba marsikdaj izpeljati tudi širšo teološko kritično študijo posameznih tem in težje razumljivih mest.¹⁰ Pri tem smo upoštevali tako najboljše svetovne komentarje kot tekstnokritične različice ter intertekstualno primerjavo recepcij besedil v najstarejši tradiciji in v sodobnih raziskavah.

Odnos do izročila se posebno jasno odraža v naravi in obsegu uvodov, sintetičnih opombah k vsem temeljnim teološkim pojmom ter obsežnem naboru referenc, s pomočjo katerih se Sveto pismo interpretira samo v sebi in se tako zmanjša nevarnost »ideološke« interpretacije. Katoliškost prevoda je prišla do izraza tudi v tematskih poudarkih naslovov posameznih odlomkov in enot, ki upoštevajo celoto Svetega pisma in izročila. Seveda pa nov prevod oziroma nova izdaja Svetega pisma ne ukinja prejšnjih prevodov, ampak jih dopolnjuje in s tem bogati duhovno kulturo naroda. Zavedamo se tudi, da prevajanje Svetega pisma ni nikoli dokončan projekt, zato hkrati, ko z veseljem in hvaležnostjo izročamo nov prevod slovenski in mednarodni javnosti, izražamo tudi zaupanje in spoštovanje novi generaciji prevajalcev in strokovnjakov, ki bo naše delo gotovo z odličnostjo nadaljevala.

REFERENCE

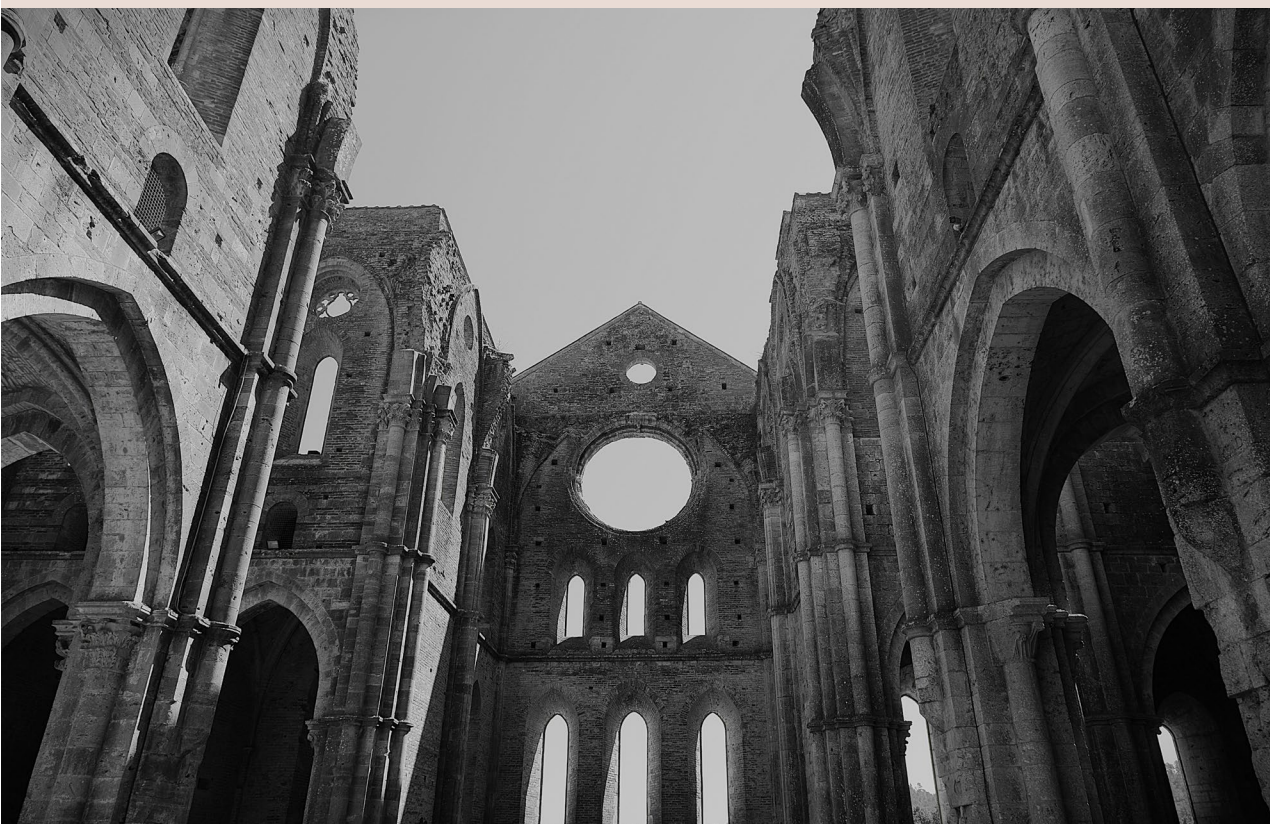
- EBACH, Jürgen. 2014. »Übersetzen – üB'Ersetzen! Von der Last und Lust des Übersetzens.« *Bibel und Kirche* 69 (1): 2–7.
- GROß, Walter, ur. 2001. *Bibelübersetzung heute. Geschichtliche Entwicklungen und aktuelle Anforderungen. Stuttgarter Symposium 2000. Arbeiten zur Geschichte und Wirkung der Bibel 2*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- KRAŠOVEC, Jože. 2024. *Okoliščine nastanka in značilnosti celotnih slovenskih prevodov Svetega pisma*. Ljubljana: SŠK, Družina.
- KRAŠOVEC, Jože. 1985. Kronologija novega prevoda Nove zaveze in načrt za Staro zavezo. *Bogoslovni vestnik* 45, št. 1: 95–101; Rozman, France. 1985. Novo v jubilejnem prevodu Svetega pisma Nove zaveze. *Bogoslovni vestnik* 45, št. 1: 79–93.
- MATJAŽ, Maksimilijan. 2024. Držečnik, Maksimilijan (1903–1978). V: *Novi Slovenski biografski leksikon*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

⁸ Prim. Matjaž, Maksimilijan. 2020. Prevajalska načela Slavičevega prevajanja Svetega pisma. *Edinost in dialog* 75, št. 1: 69–95 (posebej str. 76–81).

⁹ Prim. Matjaž, Maksimilijan. 2024. Držečnik, Maksimilijan (1903–1978). V: *Novi Slovenski biografski leksikon*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

¹⁰ Prim. Matjaž, Maksimilijan. 2015. *Klic v novo življenje: prevod in komentar Pavlovega prvega pisma Korinčanom*. Ljubljana: Teološka fakulteta UL.

- Matjaž, Maksimiljan. 2020. Prevajalska načela Slavičevega prevajanja Svetega pisma. *Edinost in dialog* 75, št. 1: 69–95 (posebej str. 76–81).
- Matjaž, Maksimiljan. 2015. *Klic v novo življenje: prevod in komentar Pavlovega prvega pisma Korinčanom*. Ljubljana: Teološka fakulteta UL.
- Matjaž, Maksimiljan, in Matija Slavič. 2019. Učitelji Teološke fakultete za ustanovitev in ohranitev Univerze v Ljubljani. *Acta Ecclesiastica Sloveniae* 42: 143–162.
- Porter, Stanley E., in Richard S. Hess, ur. 2001. *Translating the Bible. Problems and Prospects*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Söding, Thomas. 2017. *Die Bibel für alle. Kurze Einführung in die neue Einheitsübersetzung*. Freiburg, Basel, Dunaj: Herder.
- Stolt, Birgit. 2001. »... und fühl's im Herzen ... Luthers Bibelübersetzung aus der Sicht neuerer Sprach- und Übersetzungswissenschaft.« *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 98 (2): 186–208.
- Theobald, Michael. 2006. Eine Partnerschaft zerbricht. *Orientierung* 70, št. 2: 18–23;
- Thiede, Carsten Peter, ur. 1993. *Bibelübersetzung zwischen Manipulation und Inkulturation. Symposium des Instituts für Wissenschaftstheoretische Grundlagenforschung im Deutschen Institut für Bildung und Wissen*. Paderborn: Brockhaus.
- Wanke, Joachim. 2017. *Die Revision der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift 2006–2016. Eine Rechenschaft*. Stuttgart: Katholische Bibelanstalt.



DR. JOŽE KRAŠOVEC

Beseda pobudnika in urednika dveh komentiranih prevodov Svetega pisma

A Word from the Initiator and Editor of the Two Annotated Translations of the Bible

Povzetek: V obdobju od leta 1980 do leta 2024 sta pri nas nastala kar dva prevoda Svetega pisma, ki sta bogato komentirana. Potek priprave komentiranega ekumenskega prevoda (SSP) je obširno dokumentiran v moji monografiji *Med izvirnikom in prevodi* (2001). V letih od 2006 do 2024 smo zelo skrbno pripravljali nov komentiran prevod po vzoru francoske *La Bible de Jérusalem* z mandatom Slovenske škofovske konference. Tako smo po desetletjih pričakovanja dobili končno verzijo uradnega prevoda Svetega pisma, ki bo osnova za liturgične priročnike in študijske namene. Ta prevod lahko imenujemo »literarni prevod« iz izvirnih jezikov. Naš novi, uradni prevod Svetega pisma ne ukinja prejšnjega, ekumenskega, ampak ga v vseh bistvenih postavkah dopolnjuje. Prevajalci in drugi sodelavci obeh prevodov smo v veliki meri isti. V predgovoru k izdajama obeh prevodov so navedeni vsi sodelavci z opisom njihovega deleža pri projektu. Namen tega prispevka je predstaviti razloge za pripravo ter posebne izzive in značilnosti obeh bogato komentiranih prevodov Svetega pisma.

Ključne besede: izvirno besedilo, dobesedni prevod, prevod po smislu, Septuaginta, Vulgata, slovenski ekumenski prevod, slovenski katoliški prevod

Abstract: Between 1980 and 2024, two richly commented translations were produced in Slovenia. The process of preparing the commented ecumenical translation (SSP) has been extensively documented in my monograph *Between the Original and the Translations* (2001). From 2006 to 2024, we were very carefully preparing a new commented translation modelled after the French *La Bible de Jérusalem*, with the mandate of the Slovenian Bishop's Conference. Thus, after decades of anticipation, we have the final version of the official translation of the Bible, which will be the basis for liturgical manuals and study purposes. This translation can be called a "literary translation" from the original languages. Our new, official translation of the Bible does not abolish the previous, ecumenical translation, but complements it in all essential respects. The translators and other contributors to both translations are largely the same. The prefaces to both translations list all the contributors, with a description of their part in the project. The purpose of this paper

is to present the reasons for the preparation as well as the special challenges and characteristics of both richly annotated translations of the Bible.

Keywords: original text, literal translation, sense-for-sense translation, Septuagint, Vulgate, Slovenian ecumenical translation, Slovenian Catholic translation

UVOD

V zgodovini prevajanja Svetega pisma je bila v središču pozornosti vedno dilema prevajanje *ad verbum* ali prevajanje *ad sensum*. Že najstarejši grški prevod Svetega pisma (Septuaginta) ni enoten prevod, temveč je sestavljen iz več prevodov, ki so jih pripravili različni avtorji v različnih obdobjih. Prevod nekaterih knjig je narejen bolj ali manj *ad verbum*, prevod drugih knjig bolj ali manj *ad sensum*, nekatere knjige pa so razširjene parafraze. Hieronim je svoj temeljni pristop najbolj jasno izrazil v pismu Pamahiju *De optimo genere interpretandi*/O najboljšem načinu prevajanja (leta 395, Pismo 57). V členu pet pravi: »Sam ne samo priznavam, temveč svobodno in naglas izpovedujem, da pri prestavljanju iz grščine – z izjemo Svetega pisma, kjer je skrivnost celo besedni red – ne prevajam besede z besedo, temveč smisel s smislom.« (Krašovec 2013, 92) Tudi njegov prevod Svetega pisma (Vulgata) ni enoten. V bistvu je literarne narave, ker v glavnem dokaj upošteva retorične, slogovne in literarne značilnosti Svetega pisma, med drugim osnovno obliko paralelizma v svetopisemski poeziji (Krašovec 2013, 80–99). Od 13. stoletja dalje so Vulgato večkrat revidirali. Najbolj korenito je revidirana *Nova Vulgata*, ki je izšla leta 1979 (Krašovec 2013, 99–102). Ocena urednika te verzije je: »Nova Vulgata velja kot prevod, ki je zmerno zvest izvirnim besedilom. Od vseh drugih izdaj se razlikuje po tipu jezika, ki ga uporablja; to je jezik starega izročila krščanske latinščine, ki vsebuje neizbrisne sledove semitizmov, nosi znamenja vpliva Septuaginte.« (Rossano 1990, 2002, vsi prevodi so delo avtorja poglavja).

V novejšem času se je po vsem svetu zelo razmahnilo prevajanje Svetega pisma, vzporedno pa tudi strokovni diskurz o pristopih k prevajanju Svetega pisma, pri čemer težišče diskurza ni toliko na slogovno-literarnih, ampak na jezikovno-semantičnih vprašanih prevajanja. Najbolj žgoča tema raziskovanja so razlogi za pristop prevajanja Svetega pisma *ad verbum* z doslednim upoštevanjem izvirnega besedišča, retorike, sloga in literarnih oblik ali za pristop *ad sensum* v smislu svobodnega iskanja »dinamične ekvivalence«. Najbolj zanemarjeno pa je vprašanje literarnega prevajanja Svetega pisma, čeprav literarne oblike, slog in raba metafor namesto abstraktnih konceptov najbolj zaznamujejo moč in lepoto sporočila Svetega pisma. V knjigi *Med izvirnikom in prevodi* povzemam novejšo diskusijo o »literarnem« prevajanju Svetega pisma s svojim stališčem, »da je dober prevajalec le tisti, ki ravna celostno-strukturalno in je sposoben vsebino izvirnika prevesti tako, da ustrezno preustvari tudi literarno zgradbo. Pogoji za dobro prevajanje literarnih umetnin, zlasti poezije, torej ni samo temeljito in vsestransko poznavanje izvirnega in prevodnega jezika, temveč tudi nadarjenost za literarno ustvarjanje. Prevajalec mora v celoti upoštevati individualni slog avtorja izvirnika.« (Krašovec 2001, 68)¹¹

PRVI GRŠKI PREVOD SVETEGA PISMA (SEPTUAGINTA)

V zgodnji in pozni antiki ter na začetku novega veka so nastali prevodi izjemnega duhovnega in kulturnega vpliva, ki so postali del velike dediščine, ki jo mora vsak prevajalec Svetega

¹¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0262 ("Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga") in raziskovalnega projekta J6-50212 ("Moč čustev in status ženskih likov v različnih literarnih žanrih Stare zaveze"), ki ju sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

pisma poznati in po presoji upoštevati kot vir ali model. V zadnjih stoletjih pred Kristusom je 70 judovskih strokovnjakov v helenistični Aleksandriji v Egiptu pripravilo grški prevod Stare zaveze, ki je zaradi izredne razširjenosti grščine postal najvplivnejši antični prevod Svetega pisma. Naslov Septuaginta označuje celotno skupino 70 prevajalcev.

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

Položaj avtorjev Septuaginte je bil edinstven v dveh pogledih: prvič, prevajanja so se lotili brez modelov prevodov Svetega pisma, kajti v 3. stoletju pred Kristusom še ni bilo prevodov tujih besedil v grščino; drugič, prevajali so iz semitskega jezika, ki je po svoji jezikovni in miselni zgradbi precej drugačen od indoevropske grščine. Zaradi te temeljne razlike je bilo pogosto težko najti ustreznice v besedah in besednih zvezah.

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

HIERONIMOV LATINSKI PREVOD SVETEGA PISMA (VULGATA)

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

Evzebij Sofronij Hieronim, splošno znan kot Hieronim (340–420), je za Novo zavezo na podlagi grških rokopisov, ki so mu bili na voljo, popravil eno od že splošno uporabljenih starih latinskih različic. Za Staro zavezo je naredil nov prevod neposredno iz hebrejščine. Primerjava zgodnjih rokopisov Vulgate z rokopisi stare latinske Nove zaveze kaže, da si je Hieronim večinoma prizadeval izboljšati natančnost prevoda tako, da ga je naredil še bolj dobesednega. Hieronimova različica Stare zaveze je nekoliko manj dobesedna kot njegova revizija Nove zaveze, vendar ni nič manj dobesedna kot stare latinske različice Stare zaveze ali grška različica Septuaginte, na kateri so temeljili stari latinski prevodi. Po desetletjih dela je tako nastala Vulgata, ki je zaradi izredne razširjenosti latinščine od antike do danes postala drugi najvplivnejši antični prevod Svetega pisma.

Iz Hieronimovih predgovorov k prevodom svetopisemskih knjig, iz številnih pisem in drugih del lahko razberemo, da je bil Hieronim zelo izobražen v klasični literaturi, literarni kritiki in retoriki. Svoje retorične sposobnosti in znanje je pogosto praktično preizkusil v pisanju pisem in drugih del. Ko je začel prevajati Sveto pismo in pisati komentarje, je nujno prišel v precep. Zavedal

se je, da resnica Svetega pisma daleč presega vse poganske ideale in vzore, zato je namesto klasične retorike začel poudarjati preprostost izraza in točnost v prevajanju. Kljub temu se klasičnim literarnim in retoričnim vzorom ni mogel odreči. Pri prevajanju Svetega pisma je ubiral srednjo pot med strogo dobesednostjo in parafraziranjem, ker je čutil, da je poseben pomen vsakega posameznega besedila in melodiko poetičnih besedil v dobrem prevodu mogoče ohraniti. Izredna volja po nenehnem izpopolnjevanju znanja, dolga doba prevajanja Svetega pisma, različno stanje predlog in že obstoječih latinskih prevodov, kronična preobremenjenost, obdobja bolezni in še marsikaj pojasnijo, zakaj so prevodi posameznih knjig zelo različni glede točnosti in skladnosti z izvirnikom.

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

Toda prav njegovo načelo *Hebraica veritas* je razlog, da imamo v Vulgati prevod, ki na splošno dobro odlikava hebrejsko jezikovno in literarno strukturo, čeprav so glede točnosti prevoda med knjigami velike razlike. Zaradi tega načelno nikoli ni bila sporna praksa, da so se kasneje prevajalci Svetega pisma praviloma naslanjali na Vulgato, dokler ni v novejšem času popolnoma prevladalo načelo *Hebraica veritas*. Prek Vulgate je hebrejski svet vere, vrednot, jezika in literarnih oblik prišel v širni svet rimskega cesarstva, pozneje v vso Evropo in končno z evropskimi verskimi, kulturnimi in znanstvenimi misijami v ves svet.

PRIPRAVA EKUMENSKEGA PREVODA SVETEGA PISMA (1980–1996)

Leta 1980 smo predavatelji svetopisemskih ved na Teološki fakulteti v Ljubljani dali pobudo za pripravo novega komentiranega prevoda Svetega pisma. Pobudo je podprla Slovenska pokrajinska škofovska konferenca pod vodstvom nadškofa dr. Alojzija Šuštarja in je 30. decembra 1980 za pripravo prevoda imenovala organizacijski odbor pod predsedstvom Jožeta Krašovca in Franceta Rozmana. Projekt je bil zasnovan kot skupinsko delo. Glede na obseg razpoložljivih sodelavcev je bil sklenjen dogovor, da se najprej pripravi prevod Nove zaveze, potem še zahtevnejši prevod Stare zaveze. V treh letih intenzivnega dela so pod vodstvom Jožeta Krašovca in Franceta Rozmana prevod Nove zaveze pripravili Otmar Črnilogar, Kajetan Gantar, Alojz Rebula in France Rozman. Pri redakciji so sodelovali Jurij Bizjak, Janez Gradišnik, Mirko Mahnič, Erika Mihevc-Gabrovec, Jože Krašovec, Avguštin Pirnat, Zdravko Reven, Jožef Smej in Janez Zupet. Jože Krašovec je v tem obdobju pripravil pravila za oblikovanje celotnega prevoda in seznam oblik svetopisemskih imen po izvirniku.

Ob štiristoti obletnici izida Dalmatinove Biblije (1984) je nadškofijski ordinariat v Ljubljani izdal nov bogato komentiran prevod Nove zaveze pod naslovom *Sveto pismo Nove zaveze: jubilejni prevod ob štiristoletnici Dalmatinove Biblije*. Isto leto je Mohorjeva družba izdala *Biblični leksikon*, ki na začetku vsebuje »Seznam svetopisemskih imen«. Ta seznam sem ob posvetovanjih z dr. Kajetanom Gantarjem in dr. Jakobom Riglerjem pripravil kot nujno potreben priročnik za vse sodelavce pri projektu prevajanja, da bi na ta način dosegli poenoten sistem pisanja svetopisemskih osebnih in zemljepisnih imen (Krašovec 1984, 13–109). Britanska in inozemska biblična družba v Beogradu je novi prevod Nove zaveze prevzela za ponatise ekumenske izdaje, leta 1990 pa je bil z

manjšimi dopolnili in popravki ponatisnjen v priročni izdaji; na pobudo Slovenske pokrajinske škofovske konference so ga izdale in založile Združene biblične družbe.

Po izidu Nove zaveze se je začel postopek prevajanja Stare zaveze v okviru koordinacijskega odbora pod mojim vodstvom. Novi prevod svetega pisma je bil v celoti končan leta 1996 in ga je izdala Svetopisemska družba Slovenije z naslovom *Sveto pismo Stare in Nove zaveze: Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov*. Za temeljito revizijo prevoda grškega dela Stare zaveze in Nove zaveze sem v projekt vključil Gorazda Kocijančiča, ki je k večini knjig tega dela prevoda napisal tudi uvode in opombe. Seznam vseh, ki so sodelovali pri pripravi prevoda Stare in Nove zaveze, uvodov, opomb in referenc, je objavljen na začetku pod naslovom »Predstavitev prevoda« (15–21). Takoj po izidu celotnega prevoda Svetega pisma leta 1996 so se nekateri prevajalci na mojo pobudo lotili pregleda novega prevoda Stare zaveze. Peteroknjižje je v glavnem pregledal prevajalec Marijan Peklaj sam, male preroke jaz in delno Milan Holc. Tudi nekateri drugi prevajalci so pregledali svoje deleže in prispevali nekaj malenkostnih popravkov. Popravki so bili upoštevani v ponatisu novega prevoda leta 1997.

Že na začetku priprave novega ekumenskega prevoda Svetega pisma smo se sodelavci dogovorili, da bomo novi prevod pripravili ob sodelovanju Združenih bibličnih družb. Nadškof in metropolit dr. Alojzij Šuštar je v imenu Slovenske pokrajinske škofovske konference kot njen predsednik dne 31. maja 1988 podpisal pogodbo, po kateri imajo materialne avtorske pravice nad prevodom Združene biblične družbe. Združene biblične družbe pa so spodbujale ustanovitev Svetopisemske družbe Slovenije (SDS), ki je bila leta 1993 v resnici ustanovljena po vzoru regionalnih bibličnih družb v drugih državah. Od takrat naprej se je novi ekumenski prevod pripravljal v okviru Svetopisemske družbe Slovenije. Nekateri prevajalci so poskusne delne prevode izdali pred izidom celotnega prevoda, ki ga je leta 1996 izdala Svetopisemska družba Slovenije.

Novi prevod je bil javno predstavljen v glavni dvorani Cankarjevega doma na posebni slovesnosti v okviru mednarodnega simpozija »Interpretacija Svetega pisma«, ki je potekal v Cankarjevem domu od 17. do 20. septembra 1996 pod mojim predsedstvom ob sodelovanju Univerze v Ljubljani in Slovenske akademije znanosti in umetnosti.

PRIPRAVA KATOLIŠKEGA PREVODA SVETEGA PISMA (2006–2024)

Leta 2006, deset let po izidu Slovenskega standardnega prevoda, je bil izoblikovan predlog, da se pod pokroviteljstvom Slovenske škofovske konference začne pripravljati nov katoliški prevod Svetega pisma s popolnoma novimi uvodi, opombami, referencami in dodatki na osnovi najbolj priznanega in vplivnega katoliškega prevoda Svetega pisma v obdobju po drugi svetovni vojni, ki je prvič v eni knjigi izšel leta 1956 v francoskem jeziku in je v revidirani izdaji iz leta 1973 dobil naslov *La Bible de Jérusalem*. Takrat je jeruzalemska izdaja Svetega pisma bila na voljo že v vseh večjih evropskih jezikih, med drugim tudi v hrvaščini.

Pomembno je poudariti, da je *La Bible de Jérusalem* znana predvsem po odličnih, teološko poglobljenih uvodih in opombah, svetopisemsko besedilo pa je prevedeno po izvirnih svetopisemskih jezikih. Slovenska škofovska konferenca je leta 2006 sprejela mojo pobudo, da v naslednjih 15 letih izvedemo projekt slovenske izdaje *La Bible de Jérusalem* na podlagi francoske redakcije iz leta 2000. Odločilo se je, da se najprej prevede Nova zaveza. Za izdajo Nove zaveze leta 2010 sem pripravil predgovor, seznam kanona hebrejske Biblije, kanon grške Biblije Stare zaveze (Septuaginta) in kanon latinske Biblije Stare in Nove zaveze (Vulgata), opis poti do francoske in slovenske izdaje Jeruzalemske Biblije in osnovna navodila za pripravo izdaj prevoda Svetega pisma. V opisu poti do francoske in slovenske izdaje Jeruzalemske Biblije (21–25) so med drugim navedeni razlogi za to, da ima Slovenska škofovska konferenca avtorske pravice nad prevodom

Svetega pisma, ki velja kot uradni prevod za rabo v liturgiji in povsod drugod. V tem uvodu sem izpostavil, da je glavni cilj novega prevoda »iskanje večje skladnosti med izvirnikom in izročilom prevajanja Evropi in v Sloveniji, večkrat pa je bila izražena tudi želja, da prevod dopolnimo z večjim obsegom sintetičnih opomb k temeljnim teološkim pojmom. Takšne opombe so značilne za francosko Jeruzalemsko Biblijo (*Bible de Jérusalem*), toda radikalnejše protestantske skupnosti predvsem obsežnejše komentarje teološke narave odklanjajo.« (Krašovec 2010, 21)

V vlogi urednika novega prevoda sem ves čas posvečal posebno pozornost literarnim oblikam izvirnega svetopisemskega besedila in sem skrbel za to, da so vsi sodelavci v slovenskem prevodu poskušali čim bolj ohraniti slog in patino izvirnika. Dosegli pa smo tudi soglasje, da bomo predvsem stalne besedne zveze in besedni zaklad posebnega teološkega pomena povsod prevajali enotno. Skladno s tem načelom so pomembna novost novega prevoda opombe, ki poglobljeno pozornost posvečajo razlagi pomena temeljnih teoloških pojmov. Opombe v tej izdaji niso preprosto prevedene iz francoske *La Bible de Jérusalem*, temveč so v precejšnji meri dopolnjene na temelju drugih virov, zato ima slovenska izdaja povprečno do 20 odstotkov več opomb kakor francoski izvirnik. Za svobodno priredbo opomb so avtorji slovenskega prevoda dobili pisno soglasje od založbe les Éditions du Cerf v Parizu. V Predgovoru v izdajo Nove zaveze opisujem razliko med ekumenskim prevodom iz leta 1996 in prevodom po francoski *La Bible de Jérusalem*:

»Osnovno vodilo novega slovenskega prevoda Svetega pisma v primerjavi s slovenskim ekumenskim prevodom iz leta 1996 (SSP) je večja usklajenost med osnovnimi postavkami prevoda: točnost v razmerju do izvirnika, jasnost v prevodnem jeziku, blagoglasje glede na potrebe bogoslužja in zavestno upoštevanje izročila dobrih prevodnih rešitev v prejšnjih stoletjih. Iz teh razlogov je kot slovenska osnova imela pomembno vlogo mariborska izdaja prevoda Svetega pisma (imprimatur, Maribor, dne 12. julija 1958), ki se večinoma še vedno uporablja v bogoslužju. Prevajalci smo po posebnem dogovoru dali prednost starejšim prevodom, kadar se v ekumenskem prevodu (SSP) pojavlja sprememba ustaljenega slovenskega besedila brez utemeljenega razloga.« (Krašovec 2010, 11–12)

V letih 2010, 2013, 2014, 2015, 2019 je založba Družina v petih knjigah izdala celoten novi prevod Svetega pisma. V letih 2019–2021 sem v vlogi urednika vodil usklajevalno redakcijo celotne Stare zaveze za elektronsko izdajo v letu 2022. V tej fazi so vsi sodelavci pri pripravi novega prevoda materialne avtorske pravice pogodbeno odstopili Slovenski škofovski konferenci, ki je založbo Družina pooblastila za tiskanje in distribucijo novega prevoda. V letih 2021–2023 je potekala usklajevalna redakcija prevoda Nove zaveze za izdajo celotnega prevoda Stare in Nove zaveze v eni knjigi spomladi leta 2024. Zaradi stalnega ponavljanja očitkov s strani Svetopisemske družbe Slovenije, da niso vse knjige Nove zaveze prevedene na novo, sem poskrbel, da so bile nekatere knjige korenito na novo prevedene, nekatere šele v fazi usklajevanja v letih 2021–2022: Apostolska dela, Pismo Rimljanom, Pismi Korinčanom, Pismo Galačanom, Pismi Tesaloničanom in Razodetje. Vsi prevajalci in drugi sodelavci so navedeni v predgovoru k dokončni izdaji celotnega katoliškega prevoda Svetega pisma.

Z izidom celotnega ekumenskega prevoda Svetega pisma 1996 in celotnega katoliškega prevoda po jeruzalemski izdaji Svetega pisma v dokončni verziji leta 2024 smo v Sloveniji dobili dva dragocena priročnika, ki se dopolnjujeta in veljata kot zanesljiva vodnika za vsa temeljna vprašanja duhovne izkušnje, življenja in kulture. Podobno kot Francija in veliko drugih držav ima zdaj Slovenija dva komentirana prevoda, ki se v veliko pogledih dopolnjujeta in tako bogatita naš verski in kulturni prostor. S tem smo dobili izvedbo dveh paradig prevajanja in komentiranja Svetega pisma, ki sta značilni za celotno zgodovino judovstva in krščanstva od antike do danes. Ekumenski prevod v slovenskem in v srednjeevropskem prostoru v marsičem spominja na Luthrovo nemško individualistično ideološko izročilo, osredotočeno na doktrino o opravičenju

in na postavko *sola scriptura*, novi uradni prevod pa z izrazitim in celostnim obratom k virom (*ad fontes*) izvirnega svetopisemskega besedila in izredno bogate in ustvarjalne razlage Svetega pisma pri cerkvenih očetih uveljavlja vsestransko univerzalno, torej katoliško razsežnost iskanja edinosti z odprtim vrednotenjem vseh, torej ne selektivno izbranih virov bogate zapuščine judovstva in krščanstva. To velja tako za prevajanje in razlaganje besedišča, metafor, simbolov, sloga in retorike kot za dediščino kulture in splošne znanosti. V bogati družbi drugih evropskih prevodov ta prevod v bistvenih postavkah sledi zgledu literarne tradicije angleške *King James Version* (KJV), ki že 400 let v nekoliko revidiranih verzijah (RSV in NRSV) po vsem svetu deluje kot najmočnejša gonilna sila razvoja jezika, literature, drugih umetnosti in znanosti.

LA BIBLE DE JÉRUSALEM IN NAŠ PREVOD SVETEGA PISMA (2024)

Na praznik sv. Hieronima 30. septembra leta 1943 je papež Pij XII. izdal encikliko »Z božanskim navdihnjenjem Duha« (*Divino afflante Spiritu*), v kateri strokovnjake Svetega pisma poziva k novim prevodom Svetega pisma v ljudske jezike, pri katerih se kot vir uporabljajo izvirni jeziki in ne latinska Vulgata, ki je bila do takrat besedilna podlaga za vse katoliške prevode Svetega pisma v domače jezike. Enciklika odpira sodobno obdobje katoliških bibličnih študij s spodbujanjem študija tekstne kritike, ki se nanaša na samo besedilo Svetega pisma in njegov prenos (na primer za določitev pravilnega branja). S tem enciklika dovoljuje uporabo zgodovinsko-kritične metode, ki se na podlagi teologije, izročila Cerkve in cerkvene zgodovine opira na zgodovinske okoliščine besedila ter postavlja hipoteze o vprašanih, kot so avtorstvo, datiranje in podobna vprašanih.

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

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

Posrečen celosten pristop izdaje *La Bible de Jérusalem* v eni knjigi je pritegnil pozornost strokovnjakov številnih jezikovnih skupin po svetu, da so po vzoru tega francoskega komentiranega prevoda začeli pripravljati prevode Svetega pisma v razne evropske in svetovne jezike. Vsi so se oprli na strukturo prevoda francoske izdaje. To je pomembno poudariti, ker strokovni komentarji ponujajo zelo različne kriterije razčlenitve besedil, avtorji komentiranega prevoda Svetega pisma pa praviloma izberejo tiste predloge, ki so najbolj prepričljivi. Nekatere priredbe francoske *La Bible de Jérusalem* so ji sledile tako v pristopu prevajanja svetopisemskih besedil kot v sestavljanju uvodov, opomb in dodatkov. Drugi so iz francoskega prevoda svetopisemskih besedil prevzeli le strukturo in vmesne naslove, prevod svetopisemskega besedila pa so izvedli na podlagi tekstno-kritičnih izdaj izvirnika.

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

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

SKLEP

Že v antiki so pooblaščen strokovnjaki poskrbeli za to, da so posebno vplivni prevodi Svetega pisma na globalni in regionalni ravni postali del zgodovine tekstne kritike Svetega pisma. Ko gre za razlike v besedilih na jezikovni ravni med izvirnikom in starejšimi prevodi, je razumljivo, da prevajalec tehta med razlogi za eno ali drugo različico. Ker z moralno nujnostjo o tem tehtajo strokovnjaki skozi stoletja, so nastale tradicije pogledov o večji ali manjši zanesljivosti v sprejemanju različic. Ugotovitve strokovnjakov tekstne kritike so postale prvo gradivo za opombe na robu ali pod črto v postopkih prevajanja Svetega pisma. Z razvojem knjižnih jezikov v moderni dobi se je zaostriło teoretično vprašanje o kriterijih ustreznega prevajanja Svetega pisma. Vsaj tako pomembna kot tekstnokritična in splošna jezikovna vprašanja so postala vprašanja literarne kakovosti prevoda, torej vprašanje razmerja med vsebino in obliko besedila v izvirniku in v prevodih. Kolikor bolj pa se je »knjiga knjig« širila po novih kontinentih, toliko bolj nepregledno je v svetovnih jezikih postalo število strokovnih in znanstvenih študij na področju biblične tekstne in literarne kritike.

V diskurzu o prevajanju je govor o pomenu besed, besednih zvez in stavkov v ožjem in širšem kontekstu besedil. Na ravni besedišča je veliko govora o osnovnem pomenu posameznih besed, o večpomenskosti besed, ki izražajo duhovne pomenske odtenke, ter o vlogi besednih zvez, stavkov in odstavkov. Vsaka beseda v stavku prispeva k pomenu. Prevести želimo pomen sporočila kot celote, ne le besed v izolaciji. Prevajalci morajo upoštevati številne načine interakcije besednih pomenov, ko se pojavijo v diskurzu. Človekova sposobnost dojemanja resničnosti v razponu od

najbolj materialnih do najbolj duhovnih vidikov resničnosti ima za posledico, da je veliko besed in metafor večpomenskih.

V prevajanju in v interpretaciji je pomembno upoštevati razliko med različnimi žanri besedil v prozi in poeziji. Med literarnimi sredstvi izražanja sporočila igrajo pomembno vlogo metafore in simboli. Dober prevod mora ohraniti metafore in jih torej ne sme spreminjati v abstraktne pojme. Vesten prevajalec se izogiba preoblikovanju vsebine v popolnoma drugačno obliko, ki bi lahko posredovala nekaj, kar je blizu osnovnemu pomenu, vendar bi izgubila veliko drugih dejavnikov, ki prenašajo pomen. Številne razsežnosti prispevajo k celotnemu pomenu in teksturi njenega sporočila. Toda stilisti, študenti književnosti, analitiki diskurza in drugi strokovnjaki lahko vidijo več, kakor nakazuje osnovni pomen besede, besedne zveze in stavki. S svojim čutom za skladnost potrjujejo, kar preučevalci Svetega pisma instinktivno vedo že stoletja.

OKRAJŠAVE

- BJ** 2006. *La Bible de Jérusalem*. Nouvelle édition revue et corrigée. Paris: Les Éditions du Cerf.
- KJV** 2008. *King James Version with Apocrypha*. Oxford: Oxford University Press (Oxford World's Classics).
- NRSV** 1990. *The Holy Bible Containing the Old and New Testaments with the Apocryphal/Deuterocanonical Books*. New Revised Standard Version. Catholic Edition. Nashville, TN: Thomas Nelson.
- RSV** 1973. *The Holy Bible: Revised Standard Version*. An Ecumenical Edition. New York/Glasgow/London/Toronto/Sydney/Auckland: Collins.
- SPJ** 2010. *Sveto pismo: Nova zaveza in Psalmi*. Jeruzalemska izdaja. Prevod Maksimilijan Matjaž, Miran Špelič et al. Ur. Jože Krašovec. Ljubljana: Založba Družina in Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- SSP** 1996. *Sveto pismo Stare in Nove zaveze: Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov*. Ur. Jože Krašovec. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- TOB** 1977. *Traduction ecuménique de la Bible. Nouveau Testament*. Paris: Les Éditions du Cerf.

REFERENCE

V ta seznam referenc vključujem izdaje prevodov in svoje študije o teoriji in praksi prevajanja Svetega pisma, ker so te študije nastale v podporo ustrezne strokovne osnove v temeljnih odločitvah o naravi naših dveh prevodov Svetega pisma.

Izdaje prevodov Svetega pisma

- Krašovec, Jože** (soavtor in urednik). 1996. *Sveto pismo Stare in Nove zaveze: Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije. Kratica SSP.
- Krašovec, Jože** (soavtor in urednik). 2010. *Sveto pismo: Nova zaveza in psalmi*. Jeruzalemska izdaja. Ljubljana: Založba Družina in Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani. Kratica SPJ.
- Krašovec, Jože** (soavtor in urednik). 2013. *Sveto pismo: Modrostne in preroške knjige*. Jeruzalemska izdaja. Ljubljana: Založba Družina in Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani. Kratica SPJ.
- Krašovec, Jože** (soavtor in urednik). 2014. *Sveto pismo: Peteroknjžje*. Jeruzalemska izdaja. Ljubljana: Založba Družina in Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani. Kratica SPJ.
- Krašovec, Jože** (soavtor in urednik). 2015. *Sveto pismo: Zgodovinske knjige*. Jeruzalemska izdaja. Ljubljana: Založba Družina in Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani. Kratica SPJ.
- Krašovec, Jože** (soavtor in urednik). 2019. *Sveto pismo: Zgodovinske knjige (drugi del)*. Jeruzalemska izdaja. Ljubljana: Založba Družina in Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani. Kratica SPJ.
- Krašovec, Jože** (urednik in prevajalec). 2024. *Sveto pismo: Stara in Nova zaveza: jeruzalemska izdaja*. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca: Družina, 2024. 2.879 str., [23] str. pril. zvd., ilustr., tabele.

Študije urednika obeh prevodov

- Krašovec, Jože**. 1984. Seznam svetopisemskih imen. V: *Biblični leksikon*, 13–109. Ur. Anton Grabner-Haider in Jože Krašovec. Celje: Mohorjeva družba.
- Krašovec, Jože**. 1997. Značilnosti novega slovenskega prevoda Svetega pisma. *Bogoslovni vestnik = Mednarodni simpozij o interpretaciji Svetega pisma* 57, št. 1–2: 3–12.

- Krašovec, Jože.** 1998. Slovenian Translations of the Bible. V: *Interpretation of the Bible/Interpretacija Svetega pisma*, 1039–1072. Ur. Jože Krašovec. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti; Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Krašovec, Jože,** s sodelavci. 2001. *Med izvirnikom in prevodi*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti/Svetopisemska družba Slovenije (Študijska zbirka; 5).
- Krašovec, Jože.** 2007. *Svetopisemska lastna imena: fonetika, etimologija, prevajanje in transliteriranje*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti; Založba ZRC SAZU.
- Krašovec, Jože.** 2008. Izvirnik in prevod, tekstna kritika in biblična lastna imena. V: *Liturgia theologia prima: zbornik ob 80-letnici profesorja Marijana Smolika*, 89–108. Ur. Rafko Valenčič, Slavko Kranjc in Jože Faganel. Ljubljana: Mohorjeva družba, Teološka fakulteta UL, Založba Družina.
- Krašovec, Jože.** 2020. Gründe für die sprachliche und literarische Vielfalt in den ältesten slavischen Bibelübersetzungen. V: »BIBLIA SLAVICA«: *Referate bei der öffentlichen Präsentation in der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste am 28. November 2008*, 6–44. Ur. Hans Rothe. Paderborn/München/Wien/Zürich: Verlag Ferdinand Schöningh (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste; 123).
- Krašovec, Jože.** 2010. *The Transformation of Biblical Proper Names*. New York/London: T & T Clark International.
- Krašovec, Jože.** 2011. Viri in literarna odličnost najstarejših slovanskih prevodov Svetega pisma. *Bogoslovni vestnik* 71, št. 3: 383–393.
- Krašovec, Jože.** 2011. Vocabulary, Style and Tradition in Bible Translation. *Magyar Terminológia/Journal of Hungarian Terminology* 1, št. 4: 6–18.
- Krašovec, Jože.** 2013. *Prevajanje med teorijo in prakso*. Ljubljana: Založba SAZU in ZRC SAZU.
- Krašovec, Jože.** 2020. *Razsežnosti pravičnosti in pravice v hebrejskem Svetem pismu*. Ljubljana: Založba Družina ob sodelovanju z Založbo SAZU.
- Krašovec, Jože.** 2021. Izvori Hieronimovih pogledov na prevajanje in razlaganje Svetega pisma. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 2: 453–463.
- Krašovec, Jože.** 2021. Delež p. mag. Milana Holca pri prevajanju Svetega pisma. V: »Resnično, močnejša od smrti je ljubezen« (Vp 8,6): *življenje in delo patra Milana Holca, OFMConv: ob 75-letnici rojstva p. Milana Holca*, 199–212. Ur. Slavko Krajnc, Danilo Holc in Igor Salmič. Ptuj: Slovenska minoritska provinca sv. Jožefa.
- Krašovec, Jože.** 2023. Prevajanje Svetega pisma po času reformacije. V: *Zgodovina slovenskega literarnega prevoda I: pregled zgodovinskega razvoja*, 109–127. Ur. Nike Kocijančič Pokorn, Robert Grošelj in Tamara Mikolič Južnič. Ljubljana: Založba Univerze: Cankarjeva založba.
- Krašovec, Jože.** 2023. Poročilo o slovesni predstavitvi novega prevoda Svetega pisma: Atrij ZRC SAZU, torek, 12. 3. 2024, ob 11.00. *Bogoslovni vestnik* 84, št. 1: 205–231.
- Krašovec, Jože.** 2024. *Okoliščine nastanka in značilnosti celotnih slovenskih prevodov Svetega pisma*. Ljubljana/Vicenza: Slovenska škofovska konferenca in Založba Družina
- Krašovec, Jože.** 2024. Poročilo o slovesni predstavitvi novega prevoda Svetega pisma. Atrij ZRC SAZU, torek, 12. 3. 2024, ob 11. uri. *Bogoslovni vestnik* 84, št. 1: 205–231.
- Krašovec, Jože.** 2024. Pot do novega katoliškega prevoda Svetega pisma (2024) med teorijo in prakso. *Bogoslovni vestnik* 84, št. 3: 525–544.
- Krašovec, Jože.** 2024. Genesis of Seven Complete Slovene Bible translations. V: *Biblica and Philologica : Studies in Honor of Eugen Munteanu*, 279–313. Ur. Josif Camara in drugi. Konstanz: Hartung-Gorre.
- Krašovec, Jože, Majda Merše in Hans Rothe.** 2006. *Matthäus-Evangelium (1555); Paulus, Römerbrief (1560); Paulus-Briefe (1561, 1567); Psalter (1566); Neues Testament (1581–1582) übersetzt von Primož Trubar; Jesus Sirach (1575); Pentateuch (1578); Proverbia (1580) übersetzt von Jurij Dalmatin*. Zv. 1; *Kommentare*. Zv. 2. Paderborn/Munich/Vienna/Zürich: Ferdinand Schöningh. (Biblia Slavica. Serie IV: Südslavische Bibeln; Band 3,2: Kommentare.)
- Rossano, Pietro.** 1990. From the Vulgate to the New Vulgate. V: *Translation of Scripture: Proceedings of a Conference at the Annenberg Research Institute*, 193–202. Ur. David M. Goldenberg. Philadelphia, PA: Annenberg Research Institute.

Izzivi prevajanja in širine izvirnika

»Prizanesite mi, če se vam bo morda zdelo, da mi je pri prevajanju, kljub prizadevanju, kje spodrsnilo. Nimajo namreč iste moči izrazi, ki so bili prvotno povedani po hebrejsko, če jih prevedejo v drug jezik. Pa ne le to delo, ampak tudi postava sama in preroštva in ostale knjige so nemalo drugačni, če jih beremo v izvirnem jeziku.« (Sir predgovor prevajalca, 18-26)

Uvodna misel: kaj je dober prevod?

V dogmatični konstituciji o Božjem razodetju *Dei Verbum* (22) beremo, da mora biti Božja beseda na razpolago vsem ljudem kot »dober in pravilen« prevod, in sicer »iz izvirnih besedil svetih knjig«. Toda kaj je dober in pravilen prevod?

Mag. Holc, ki je sodeloval pri prevajanju zadnjih dveh celotnih prevodov Svetega pisma v slovenski jezik,¹² je na zastavljeno vprašanje odgovoril: »Težko boste naleteli na ‚dober prevod‘. Osebnost sem prepričan, da je tudi najboljši prevod ‚slab‘ prevod; in to zaradi dejstva, ker je pač samo prevod.« (Skralovnik 2021, 59)

Z besedami, da je vsak prevod pač samo prevod, mag. Holc cilja na dejstvo, da se besede v enem jeziku redko natančno ujemajo z »ekvivalenti« v drugem jeziku. Ker to še posebej velja za prevajanje svetopisemske hebrejščine in grščine, je verodostojen prevod v drug jezik velik izziv. Vsak jezik je koherentna struktura, zato je pomen besede določen s tem, kako se ta uporablja znotraj (strukture) izvirnega jezika, ne znotraj jezika, v katerega je beseda prevedena. Pomen besed določenega jezika je neodvisen od pomenov besed drugih jezikov. To je pomembno zlasti zato, ker prevodi hebrejskih in grških besed ne nudijo definicije besed, temveč besedne in pomenske namenske. Zato v resnici vsak prevod »interpretira ali razlaga in poustvarja originalno besedilo« (Holc 1997, 59).

Gre za prastaro težavo prevajalcev, izraženo v Svetem pismu samem, zato v svojem predgovoru k prevodu Sirahove knjige proti koncu 2. stoletja pred Kristusom grški prevajalec prosi za prizanesljivost pri sodbi kvalitete svojega prevoda. K temu mag. Holc dodaja: »Zato je težko in tudi večkrat predrzno govoriti o dobrih prevodih, kajti že iz besed grškega prevajalca Sirahove knjige je razvidno, da nekaterih izrazov ni mogoče pravilno prevesti« (1997, 15).

¹² Gre za Slovenski standardni prevod (SSP) in Jeruzalemsko izdajo Svetega pisma (SPJ). Za SSP je prevedel Jozuetovo knjigo, Sodnike ter Ezrovo in Nehemijevo knjigo, za SPJ Drugo Mojzesovo in Jozuetovo knjigo, Sodnike, Ruto, Ezrovo, Nehemijevo, Prvo in Drugi knjigo Makabejcev, Pregovore, Daniela ter male preroke.

V nadaljevanju bomo razgrnili nekaj različnih dejavnikov strukturalnega jezikoslovja oz. pomenoslovja (semantični razpon, kontekst, beseda kot sinonim, sintaksa, nebesedni vplivi ipd.), ki vplivajo na »poustvarjanje izvirnega besedila«.

1 SEMANTIKA IN NAČELA STRUKTURALNEGA POMENOSLOVJA

Semantika ali pomenoslovje je veda o pomenu besed, ki se ukvarja z nematerialno, tj. pomen-sko platjo jezikovnega znaka. Raziskuje odnos med pomenom (namenom sporočevalca) in jezikovnim znakom, ki to izraža. Pri tem velja, da pomen besede ni nekaj, kar ima beseda »v lasti«, temveč da se pomen le izraža z uporabo konvencionalnih jezikovnih znakov v kontekstu. Pomen besede je sestavljen iz kontekstualnih odnosov posameznih delov stavka. Na podlagi pomena besede v različnih kontekstih semantika odkriva pomen besede na leksikalni ravni (slovarska definicija).

V nadaljevanju bomo predstavili nekatera načela celostne strukturalne metode, ki predstavlja temelje za semantično analizo oz. odkrivanje pomena bibličnih besed.

1.1 JEZIK IMA SVOJO STRUKTURO

Vsak jezik je kohezivna celota medsebojno (po)vezanih elementov, kar pomeni, da ima vsak jezik svojo strukturo, neodvisno od drugih. Pomen besed je pogojen s tem, kako se določena beseda uporablja znotraj lastnega jezika in kako se pomen te besede nanaša na pomene drugih besed istega jezika (Baxter 2009, 91–92).

Uporabnik nekega jezika stoji pred številnimi možnostmi izbire besed, ki jih nadalje lahko poljubno sestavlja v besedne zveze in stavke, s čimer pogojuje nadaljnje izbiranje besed in strukturo stavka. Izbira določenega elementa jezika (besede, besedne zveze, časa, izraznih figur, strukture) namreč pomeni »neizbiro« drugih razpoložljivih elementov (besed, besednih zvez, časov, izraznih figur, struktur). Prepoznanje strukture in zakonitosti jezika je zaradi tega razloga za študij bibličnih besed nujno, saj besede oz. njihovi pomeni na »igralni površini« jezika, tj. v določenem jeziku, vplivajo drug na drugega. Besede vsakega jezika so medsebojno (po)vezane (91–92). Z besedami Lyonsa (1977, 252):

»Vsaka pomenska širitev določenega leksema (besede kot nosilca pomena) vključuje ustrezno pomensko zožitev enega sosednjega leksema ali več.«

Ker je vsak jezik koherentna struktura, je pomen besede določen s tem, kako se ta uporablja znotraj (strukture) izvirnega jezika, ne znotraj jezika, v katerega je beseda prevedena.

Besede določenega jezika imajo neodvisen pomen od pomenov besed drugih jezikov. Baxter (2009, 90–92) to ponazori in primerja z igro košarke. Košarkar, ki ima v posesti žogo, ima na razpolago več možnih izbir poteka igre: žogo lahko poda, se odloči za preigravanje ali morda za strel (če se omejimo zgolj na tri variante). Nadalje velja, da imajo dejanja in premiki enega igralca vpliv na, oz. še več, pogojujejo dejanja in premike drugih igralcev na igrišču. Na primer, če se bo igralec z žogo odločil za strel na koš, bo odziv drugih igralcev drugačen kakor v primeru podaje ali samostojnega prodora. Ob tem velja, da je tudi odločitev igralca z žogo pogojena s postavitvijo in premiki soigralcev na igralni površini. To pomeni, da so dejanja igralcev košarke medsebojno povezana in pogojena. Ker je košarkarska tekma kohezivna celota, hkrati velja, da dejanja igralcev »naše« košarkarske tekme nimajo neposrednega vpliva na igralce in njihove odločitve neke druge košarkarske tekme.

Ponazorjena zakonitost je pomembna zlasti zato, ker prevodi hebrejskih in grških besed ne nudijo definicije besed, temveč besedne in pomenske nadomestke. Zaradi tega obstaja nevarnost vtisa, da je pomen hebrejske ali grške besede enak pomenu prevodnega nadomestka (Baxter 2009, 92).

1.2 POMEN BESED SE S ČASOM SPREMINJA

Pomen besede je določen s časovnim obdobjem, tj. s tem, kako se določena beseda uporablja v določenem časovnem obdobju. Študijo pomena besede v določenem trenutku v zgodovini imenujemo sinhrona analiza, diahrona analiza pa je študija pomena neke besede v celotnem obdobju obstoja. Razmerje med obema lahko ponazorimo z analogijo šaha, pri čemer zgodovina šahovske igre predstavlja diahrono, partija šaha pa sinhrono študijo. Jasno je, da je zgodovina šaha (diahrona študija) za sedanje možnosti igre (sinhrona študija) nepomembna. Najpomembnejši v danem trenutku so odnosi med figurami, ki trenutno stojijo na šahovnici, ki pa se seveda lahko spremenijo v vsakem trenutku s premikom ene same figure. Zato velja, da podobno kakor igralec šaha ni zavezan poznavanju razvoja in zgodovine šaha, da bi ga lahko igral, tako tudi govorec nekega jezika lahko učinkovito komunicira brez znanja zgodovine jezika (Baxter 2009, 94).

Ker za to, da bi lahko določeno besedo uporabljali v določenem zgodovinskem trenutku, nismo pogojeni s poznavanjem zgodovine in razvoja te iste besede, velja, da ima sinhrona analiza besed primarni pomen pri raziskovanju pomenov bibličnih besedil (Baxter 2009, 95).

2 DEJAVNIKI STRUKTURALNEGA JEZIKOSLOVJA (POMENOSLOVJA)

Na pomen posamezne besede znotraj posameznega jezika vplivajo različni dejavniki. V nadaljevanju si bomo ogledali pet najpomembnejših dejavnikov, ki vplivajo na pomen besed in so poglavitni za razumevanje bibličnih besed in vstop v njihovo semantično analizo, s tem pa tudi v prepoznavanje in razumevanje »dobrega« prevajanja.

2.1 SEMANTIČNI RAZPON BESED (RAZPON POMENOV, POMENSKI RAZPON)

Ena temeljnih težav pri določanju pomenov besed je njihov pomenski razpon (ali obseg), kar je mogoče definirati kot dejstvo, da se beseda uporablja za izražanje in označevanje različnih vsebin. To pomeni, da se beseda lahko uporablja za različne pomene v različnih kontekstih. Večpomenski in širok semantični razpon besed, še posebej v svetopisemskih jezikih, je tako rekoč pravilo, ne izjema. V resnici se pomen besede v določenem smislu razlikuje v vsakem samostojnem kontekstu, v katerem se pojavlja (Baxter 2009, 95).

Pomenski obseg besede je rezultat sinhrona študije; seznam pomenov določene besede v obdobju, ko je bilo delo, v katerem najdemo posamezno besedo, ustvarjeno. Ne le da ima določena beseda lahko različne pomene glede na kontekst, temveč lahko ista oblika besede funkcionira tudi kot različna besedna vrsta (Baxter 2009, 96).

Bistveno je, da se pri določanju pomena besede upošteva in preuči kontekst, v katerem to besedo najdemo, in sicer z namenom zamejitve semantičnega razpona besede (skladno s pomenom konteksta). Nadalje je pomembno dejstvo, da v večini primerov semantični razpon besede v enem jeziku ni popolnoma vzporeden razponu pomenov besede v drugem jeziku. Pomenski obseg besede je lasten jeziku, v katerem je bilo določeno besedilo ustvarjeno (Baxter 2009, 96).

Če strnemo: ni nujno, da ima ista beseda v različnih kontekstih enak pomen, niti ni nujno, da je pomen besede v nekem kontekstu povezan s pomenom te iste besede v drugačnem kontekstu (Baxter 2009, 96).

Povedano lahko ponazorimo na primeru hebrejske besede »dal« (דָּל). V 2 Sam 13,4 označuje posledice Amnónove nepotešene ljubezni do svoje sestre Tamare (Amnónovo incestno bolešt): »Zakaj, o kraljevi sin, si jutro za jutrom tako izžet (דָּל)?« V Sod 6,15 (2 Sam 3,1) označuje vojaško oz. politično nemoč: »Glej, moja rodovina je najšibkejša (דָּלָה) v Manáseju in jaz sem poslednji v hiši svojega očeta.« V pripovednem delu 1 Mz 41,19 opisuje krave iz faraonovih sanj: »In glej, za njimi je iz Nila stopalo sedem drugih, zelo suhih (דָּלֹוֹת), zelo grdi in mršavih krav.« V modrostnih in nekaterih preroških besedil (Prg 14,31; 20,19; 22,16; 22,22; 28,3; 28,8; 28; Am 2,7; 4,1; 5,11; 8,6 itd.) označuje revnega kmeta, ki je bil zatiran in (ekonomsko) izkoriščen marginalen element izraelske družbe: »Toda ker ste teptali reveža (דָּל) ...« (Am 5,11)

Ponazoritev lahko dopolnimo še s primerom, ko glagolska oblika korena חמד v pasivni deležniški obliki qala deluje v hebrejskem stavku kot druga besedna vrsta, samostalniki: »Izdelovalci malikov so vsi skupaj prazni, njihovi ljubljenci (וְהַמְּדִיחִים) nič ne koristijo.« (Iz 44,9a) S tem, ko je glagolska oblika korena poosebljena in postane osebek (samostalnik) v povedi, ustreza prepričanju, da je vrstica 44,9a dvostavčna poved, sestavljena iz dveh paralelnih delov. Vsak del ima svoj osebek (izdelovalci malikov, njihovi ljubljenci) in povedek (so prazni, ne koristijo) (prim. Goldingay in Payne 2006, 345). Glagolska oblika korena חמד je poosebljena tudi v LXX. V konkordanci Even-Shoshan se koren podobno ne obravnava kot pasivni particip qala kakor v slovarjih in leksikonih, temveč kot edninska oblika samostalnika מְדִיחִית (Strola 2000, 308). Poosebljena glagolska oblika korena חמד v Iz 44,9 na semantični ravni predstavlja materializirano poželenje (malike).

2.2 BESEDA IMA POMEN SAMO V KONTEKSTU (ODLOČILNA VLOGA SOBESEDILA)

Če želimo besedi določiti pomen, mora biti ta postavljena v določen kontekst. Pomen besede je nujno pogojen s kontekstom, v katerem jo zasledimo:

»Tudi za čisto preprosto poved, kot je npr. ‚London je en ogromen kaos‘, velja, da če je brez sobesedila, nima reference. Predvidevamo lahko, da je beseda ‚London‘ referenca za mesto London v Veliki Britaniji. Vendar je lahko ‚London‘ tudi ime hiše, čolna, domačega ljubljénčka ali referenca za kakšno drugo mesto, npr. London v zvezni državi Ontario.« (Cotterell in Turner 1989, 98)

Velja namreč, da sta izvirni pomen besede in namen (bibličnega) avtorja razvidna iz konteksta, in ne iz besede same. To ne pomeni, da besede same nimajo pomena, temveč da je lahko njihov pomen v polnosti razkrit le, če jih analiziramo znotraj bibličnega besedila (konteksta), iz katerega jih vzamemo. Pred sabo imamo literarno delo, ne slovar pomenov posameznih besed. Priznanje pomena konteksta je najpomembnejši korak v smeri semantične analize (Baxter 2009, 89). Kontekst predstavlja ultimativni ključ za določanje pomena besed (Baxter 2009, 99). J. Krašovec (1999, 43) govori o »odličnosti sobesedila za pomen besed«: »[N]ajbolj temeljno načelo strukturalnega pomenoslovja [je], da se je treba vsakokrat spraševati po vlogi besed ali pojma v zvezi z določenim sobesedilom, ki je zadnji kriterij za določitev pomena besed.« (Krašovec 1998, 30)

2.3 BESEDA KOT SINONIM

Beseda se lahko uporablja kot sinonim oz. sopomenka oz. soznačnica drugega izraza, tj. kot beseda, ki ima enak oz. podoben pomen kot kaka druga beseda. Večje kot je prekrivanje dveh

besed v smislu prekrivanja njunega pomenskega razpona, bolj verjetno je, da se besedi lahko uporabljata kot sinonima. Včasih je razlika med dvema besedama lahko zgolj v čustvenem predznaku (Baxter 2009, 100). Noben semantični razpon besede se popolnoma ne ujema s pomenskim razponom druge, vendar je mogoče, da se v določenih okoliščinah dve različni besedi lahko uporabljata izmenično brez opazne razlike v pomenu (Baxter 200, 100). »Vendar je danes splošno sprejeto mnenje, da imajo sopomenke le bolj ali manj podoben pomen, nikakor pa ne popolnoma istega. Načelno vsekakor velja, da ima jezik toliko več sopomenk, kolikor bogatejše je njegovo besedišče. V primerjavi s sodobnimi jeziki svetopisemska hebrejščina ni posebno bogata s sopomenkami, ker ima le blizu osem tisoč besed, zato pa jih ima večina večji pomenski obseg.« (Krašovec 1998, 27)

2.4 POMEN SINTAKSE ZA DOLOČANJE POMENA BESEDE

Pomen (bibličnih) besed je še posebej odvisen od sintakse, tj. od razmerij med besedami v stavku. Pomen besede lahko določimo na podlagi študije, kako se beseda uporablja v kombinaciji z drugimi besedami (Baxter 2009, 101). To bomo ponazorili z besedno zvezo »star prijatelj«. Pomen besede »star« ni določen s samostojnim preučevanjem pomena besede, temveč z upoštevanjem njene uporabe v določenem kontekstu. Pomen besede »star« ni enak v vseh besednih zvezah in je odvisen od tega, kako je beseda uporabljena v kombinaciji z drugimi besedami (nanaša se na starost prijatelja, dolžino prijateljstva ali oboje). Posebej pomemben vidik sintakse so torej idiomi, tj. stalne besedne zveze, fraze. Pomena idioma ni mogoče opredeliti z ugotavljanjem pomenov njegovih delov (tj. posameznih besed) v različnih kontekstih. Ker tako grški kot hebrejski jezik poznata idiome, moramo, ko določamo pomen neke besede, upoštevati tudi možnost, da gre za idiom (Baxter 2009, 102).

Na pomen besed lahko vplivajo tudi nejezikovni (nebesedni) dejavniki. Ti dejavniki vključujejo zaznavanje naslovnika (kako so besedilo razumeli izvirni poslušalci), implikacije, geste (govorico telesa) ipd. Pri preučevanju in določanju pomena besed v svetopisemskih besedilih je zato pomembno, da se zavedamo (ali vsaj predvidimo možnost) nejezikovnih dejavnikov, ki bi nanj lahko vplivali (Baxter 2009, 102–103).

KRATKA MISEL ZA KONEC

Ugotavljanje pomena svetopisemskih besed in besednih zvez je zahtevna naloga, ki pred prevajalce postavlja – kakor smo nakazali zgoraj – različne izzive. Ti mnogokrat ostajajo v obliki neodgovorjenih vprašanj, kar pomeni, da se bralec v opombah pod prevodom mora zadovoljiti z razlago »nejasno«, »nerazumljivo« (v najnovejšem prevodu, SPJ, je takšnih mest več kot stotero). V takšnih primerih se prevajalci praviloma naslonijo na izročilo klasičnih prevodov oz. svetovno občestvo prevodov Svetega pisma.

A čeprav popolnega razumevanja vsake besede v preučevanem odlomku Svetega pisma morda ne bo mogoče doseči v času, ki ga imamo na voljo za eksegetsko preučevanje, lahko porabljeni čas prinese »stoterne« sadove, saj lahko razkrije pomensko območje ene same besede ali omeji možnosti njenega pomena v določenem kontekstu. Vsaka minuta, ki jo porabimo za to, da bi natančno razumeli pomen besede, je dobro porabljen čas, saj vodi k boljšemu razumevanju Svetega pisma in razumevanju dejstva, da je vsak prevod »pač samo prevod«, ki bolj ali manj uspešno poustvarja originalno besedilo.

REFERENCE

- Baxter, Benjamin.** 2009–2010. Meanings of Biblical Words. *MJTM* 11: 89–120.
- Cotterell, Peter, in Max Turner.** 1989. *Linguistics and Biblical Interpretation*. Downers Grove, IL: IVP.
- Goldingay, John, in David Payne.** 2006. *A Critical And Exegetical Commentary On Isaiah 40–55*. London; New York: T. & T. Clark.
- Holc, Milan.** 1997. Načela in problematika prevajanja Svetega pisma. *Bogoslovni vestnik* 57, št. 1–2: 13–25.
- Krašovec, Jože.** 1998. *Pravičnost v Svetem pismu in evropski kulturi*. Celje: Mohorjeva družba.
- Krašovec, Jože.** 1999. *Nagrada, kazen in odpuščanje: mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Krašovec, Jože.** 2001. *Med izvirkom in prevodi*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Skralovnik, Samo.** 2021. Gorje tistemu, ki bi Božjo besedo spreminjal ali po svoje prevajal : prevajalska načela mag. Milana Holca. *Edinost in dialog* 76, št. 2: 47–68.
- Lyons, John.** 1977. *Semantics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strola, Germana.** 2000. Alcuni elementi di lessicografia per lo studio del desiderio di dio nella bibbia ebraica. II. *Rivista biblica* 48: 307–317.



Sirahova knjiga med prevodi in teologijo

UVOD

Sirahove knjige v hebrejskem Svetem pismu ne najdemo, v grškem Svetem pismu pa sodi med modrostne knjige. Knjiga ni del hebrejskega Svetega pisma, čeprav je bila prvotno napisana v hebrejščini (v drugem stol. pr. Kr.). Kasneje je krožila med Judi, ki so jo brali in jo navajali kot Božjo besedo, vendar so jo izključili iz hebrejskega kanona in hebrejskega Svetega pisma (na koncu prvega stol. po Kr. na sinodi v Jamniji). Pri Judih ta knjiga velja za apokrifno literaturo (kar pomeni, da je nimajo za versko zavezujoče besedilo, tj. zanje ni sveta knjiga).

Drugačno zgodbo je knjiga doživela v krščanskem svetu, kjer je bila v grški različici in v latinskem prevodu zvesto posredovana in v grščini imenovana Sirahova knjiga oz. Modrost Siraha (po imenu avtorja Sirah ali Ben Sira), v latinščini pa *Ecclesiasticus*, kar pomeni »knjiga Cerkve«.

Knjiga se je v prvih stoletjih Cerkve uveljavila kot katekizem. Uporabili so jo za uvajanje katehumenov, saj vsebuje obsežen povzetek modrostnega izročila SZ, pa tudi širše izročilo Postave, prerokov in vseh spisov.

Od odkritja hebrejskih rokopisov Sirahove knjige – to je bilo v naši dobi, šele leta 1896 – do danes sta bili odkriti več kot dve tretjini knjige v hebrejščini, in v zadnjih 120 letih je področje raziskovanja knjige močno napredovalo in se razvilo.¹³

1. ZNAČILNOSTI PREVODA SIRAHOVE KNJIGE V SPJ

Prevajanje izvirnika svetopisemske knjige Siraha v slovenščino ob upoštevanju starih prevodov in novejših odkritij je velik izziv. V uvodu v knjigo v SPJ sem predstavila posebnosti novega slovenskega prevoda (jeruzalemske izdaje),¹⁴ ki sloni na bogati kritični izdaji grške različice besedila urednika Jožefa Zieglerja (1980) in upošteva novejša odkritja besedila v hebrejščini ter mestoma tudi latinske in sirske različice (najpomembnejše različice starejših prevodov so navedene v opombah).

V svojem delu prevajanja sem upoštevala obstoječi slovenski prevod prof. Otmarja Črnilogarja (iz SSP) in predstavila, podobno kot to delajo v sodobnih izdajah Jeruzalemske Biblije, prevod iz širšega grškega besedila (daljše grške verzije). V SSP je bila Sirahova knjiga prevedena iz grščine po kritični izdaji Alfreda Rahlfsa (1935), v sedanji sem uporabila kritično izdajo Zieglerja. V SSP so bile vrstice širše verzije natisnjene v oklepajih, v sedanji izdaji pa so v poševnem tisku.

¹³ Za opis raziskav o Sirahovi knjigi v sodobnem času, gl. Maurice Gilbert 2014, 349–366; za splošnji uvod v knjigo, gl. Maria Carmela Palmisano 2016, 9–34.

¹⁴ Glej SPJ 2024, 1475.

SSP	SPJ
Izvir modrosti	
Sir 1, ¹ Vsa modrost je od Gospoda,	
ob njem je na veke.	
² Pesek morja in kaplje dežja,	
dneve večnosti – kdo bo preštel?	
³ Nebeški višavi in zemlje širjavi,	
breznu in modrosti – kdo bo prišel na sled?	
⁴ Prej kot vse to je bila ustvarjena modrost	
in preudarna pamet od vekomaj.	
⁵ (Vir modrosti je beseda Boga na višavah,	
njena pota so večne zapovedi.)	
⁶ Komu je bila razkrita korenina modrosti?	
Kdo je izkusil njeno bistrournost?	
⁷ (Komu je bilo razodeto, kaj je védenje modrosti?	
Kdo je doumel njeno globoko izkušnost?)	
	SIRAH 1,11 255 L. ZBIRKA IZREKOV Izvor modrosti 1 ¹Vsa modrost je od Gospoda, ob njem je na veke. ²Pesek morja in kaplje dežja, dneve večnosti – kdo bo preštel? ³Nebeški višavi in zemlje širjavi, breznu in modrosti – kdo bo prišel na sled? ⁴Prej kot vse to je bila ustvarjena modrost in preudarna pamet od vekomaj. ⁵Vir modrosti je beseda Boga na višavah, njena pota so večne zapovedi. ⁶Korenina modrosti komu je bila razkrita? Kdo je spoznal vsa njena dela? ⁷Védenje modrosti komu je bilo razodeto? Kdo je doumel njeno obsežno izkušnost? ⁸Le eden je moder, silno je strašen, on, ki sedi na svojem prestolu. ⁹Gospod sam jo je ustvaril, pregledal jo je in premeril in razlil po vseh svojih delih, ¹⁰po vsem mesu iz svoje darežljivosti in jo podelil tistim, ki ga ljubijo. <i>Ljubezen do Gospoda je modrost, polna slave, katerim se razodeva, deli modrost, da bi ga zrl.</i> 1 Sir 11,15 Prg 2,6; 8,22 Mdr 9,4 Jn 1,1 4 Prg 8,22a Sir 24,8-9 5 Sir 24,3 Bar 3,12 6 Jdt 28,12-23 Bar 3,15+20 23 8 Rim 16,27 9 Jdt 28,27 9-10 Prd 2,26 Jl 3,1-2 Apd 2,17d,33 11 Sir 9,16; 25,6

Razlog je v tem, da kar je v oklepajih, ima bralec običajno za manj pomembno in to preskoči; ležeči tisk pa bralca opozarja na posebnost vrstic, ki so predstavljene v uvodu. Gre za ok. 150 grafičnih vrstic širše grške verzije.

Naslednja posebnost novega prevoda SPJ je dvojno oštevilčenje vrstic v Sirahovi knjigi, podobno kot tudi v nekaterih drugih devterokanoničnih knjigah (npr. Esterini knjigi ali knjigi Tobita). Sistem oštevilčenja v hebrejščini in starih prevodih namreč ni enoten.

Začetek dvojnega oštevilčenja se nahaja v Sir 1,14 (in je posebej razložen v ustrezni spodnji opombi SPJ 2024, *ad locum*).

2. PRIMERJAVA MED STARIMI PREVODI SIRAHOVE KNJIGE

Pri prevajanju Sirahove knjige je posebej zanimiva primerjava hebrejskega izvirnika s starimi prevodi – kjer je to mogoče oziroma ko imamo na razpolago hebrejske rokopise. Tu je možno odkrivati posebne odločitve prevajalca in teološki razvoj nekaterih relevantnih tematik.

Predstavila bom dva primera, posebno zanimiva za naše sodobno razmišljanje o teologiji in tudi o vzgoji.

PRVI PRIMER: SIR 3,14

Prevod vrstice iz hebrejščine se glasi:

Pravičnost do očeta (צדקת אב, *šdqt 'b*) ne bo pozabljena
temveč se ti bo vračunala v spravo za grehe

Prevod iz grščine (SSP, SPJ):

Kajti **usmiljenje** do očeta (ἐλεημοσύνη γὰρ πατρός – *eleēmosunē gar patros*) ne bo pozabljeno,
marveč se ti bo vračunalo v spravo za grehe;

Latinski prevod (Vulgata) sledi grškemu:

¹⁵**elemosyna** enim patris non erit in oblivione

¹⁶*nam pro peccato matris restituetur tibi bonum*

Skrb za očeta (v širšem smislu spoštovanja staršev) je modri Sirah opredelil kot »dolžnost« in pravičnost, saj vrstica velja za Sirahov komentar četrte Božje zapovedi. Grški in latinski prevajalec Sirahove knjige pa to skrb do staršev opredelita z izrazom »usmiljenje«, kar lahko beremo kot razvoj teme »pravičnosti« med Staro in Novo zavezo.

ČE PRIMERJAMO SIR 3,14 IN MAT 6,1-4:

»¹Glejte, da svoje pravičnosti ne boste izkazovali pred ljudmi, da bi vas videli, sicer ne boste imeli plačila pri svojem Očetu, ki je v nebesih. ²Kadar torej daješ miloščino, ne trobi pred seboj, kakor delajo hinavci po shodnicah in ulicah, da bi jih ljudje slavili. Resnično, povem vam: Dobili so svoje plačilo. ³Kadar pa ti daješ miloščino, naj ne ve tvoja levica, kaj dela tvoja desnica. ⁴Tako bo tvoja miloščina na skrivnem in tvoj Oče, ki vidi na skrivnem, ti bo povrnil.«

Opažamo, da se semantični polji pravičnosti in usmiljenja vsaj deloma prekrivata, saj so izrazi, ki se tičejo odnosa do Boga in do bližnjega, sorodni in osvetljujejo drug drugega. Pravičnost lahko razumemo kot usmiljenje in usmiljenje je v svojem bistvu veliko več kot le prostovoljno delo, saj smo ljubezen, ki smo jo prejeli npr. doma od staršev, »dolžni« tudi izkazovati drugim.

DRUGI SKLOP PRIMEROV

Sir 1,12cd: avtor dodatnega grškega besedila – v ležečem tisku – razume strah Gospodov v luči ljubezni in doda dva stiha vrstici 12ab:

^aStrah Gospodov bo poživil srce,
^bprinesel veselje, radost in dolgo življenje.
^cStrah Gospodov je Gospodov dar,
^don namreč vodi po poti **ljubezni**.

Skozi zgodovino odrešenja in na koncu Stare zaveze strah Gospodov, ki je začetek modrosti, postane en vidik ljubezni. Bati se Boga pomeni in je izrecno razumljeno kot ljubiti Boga.

Sir 25,12ab:

Strah Gospodov je začetek **ljubezni** do njega,
vera pa je začetek pripadnosti njemu.

Podobno kot v prejšnjem primeru grški prevajalec pojasnjuje, da je strah Gospodov ne le začetek modrosti, temveč začetek ljubezni do Njega.

V Sir 24,18 modri Sirah opisuje Modrost (poosebljeno modrost, ki govori v prvi osebi), da je kot mati strahu in ljubezni. Vrstico 24,18abcd najdemo le v dodatnem grškem besedilu (Bussino 2013, 372–377).

Jaz sem mati čiste **ljubezni** in strahu,
mati spoznanja in svetega upanja.
Vsem svojim otrokom dajem, da so nesmrtni,
takim, ki jih on izbere.

Iz Modrosti izvirata obe drži, strahospoštovanje in ljubezen.

3. NEKATERE PRIMERJAVE PREVODA SIRAHOVE KNJIGE V SSP IN SPJ

Vsak prevod skuša ovrednotiti izraze svetopisemskih pisateljev in jih pri prevajanju čim bolj upoštevati. Sir 28 npr. govori o vzgoji jezika (zelo pomembna modrostna tema) in o jezikavosti tretjega. Modri Sirah v hebrejščini uporablja slikovite izraze (govori o tretjem jeziku ali dvojnem jeziku) in v op. 14a (SPJ) bralcu skušamo približati razmišljanje modrega in pomen semitskega ozadja.

SSP	SPJ
Sir 28, ¹³ Podpihovalca in hinavca prekolnite, taki so namreč pogubili veliko ljudi, ki so živeli v miru. ¹⁴ Jezikavost tretjega je že mnoge zamajala in jih preganjala od naroda do naroda.	Jezik (Jak 3,1-12) (15) ¹³ Obrekljivca in človeka dvojnega jezika prekolnite, taki so namreč pogubili veliko ljudi, ki so živeli v miru. (16) ¹⁴ Jezikavost tretjega je že mnoge zamajala in jih preganjala od naroda do naroda. 28 13a dvojnega jezika db. človeka, ki ima dvojni 2b odpuščeni db. odvezani. 3b ozdravljenja tj. (preklat) jezik. Izraza »dvojni jezik, trojni je- 5a iz mesa prim. 17,31; 1 Mz 6,3. zik« sta v ljudski govorici veljala predvsem za 7 Spomni... zapovedi prim. 3 Mz 19,17-18. modrase. 14a Jezikavost tretjega db. Tretji jezik. 10c njegov srd: močni in bogati si lahko brez Bodisi tiši, ki se kot tretji vmeša v prepri, bodisi strahu pred kaznijo dovolijo nasilne zdrahe in tiši, ki ustvarja tri žrtve: obrekljivca, poslušalca izgrede. 11a Sir. Tršica in smola zanetita ogenj. in obrekovanega (tako beremo v Talmudu).

Naslednji primer je vzet iz Sir 5,15, kjer v grškem prevodu najdemo besedo »nevednost«, medtem ko v hebrejščini beremo besedo »napaka«, kot je pojasnjeno v opombi (SPJ k Sir 5,15). Hebrejsko besedilo lahko razumemo kot moralni poudarek in opozorilo, da bi se napaki ognili. Grški prevod je v tem primeru bolj splošen od hebrejske različice in nekoliko omili odgovornost posameznika.

SPJ
(18) ¹⁵ Ne bodi neveden ne v malem ne v velikem, 6 ¹ in iz prijatelja ne postajaj sovražnik. Kajti slab glas prinaša prezir in sramoto; tako bo z grešnikom z dvojnim jezikom. ² Ne povzdiguje se v hotenju svoje duše, da ne bo tvoja moč poražena, kakor bik. 4a Sumljivec izziva na videz nedejavno Božjo pravičnost. 4b Hebr. ne reci: Gospod je usmiljen / in bo vse moje pregrehe izbrisal. 9c Ta polstih bi lahko bil glosa, ki izhaja iz 6,1. 13 SZ hvall usta modrih (prim. Prg 10,20; 12,18; 15,2 itd.) in govori o hudobiji jezika (prim. Ps 5,10; 10,7; 52,4-6; Prg 10,31; 17,4; 26,28 itd.). Ben Sira o hudobiji jezika obširno govori v 28,13-26 in 37,18 (prim. Jak 3,2-10). 14b Hebr. ne obrekuj s svojim jezi- 14cč Hebr. zakaj sramota je bila ustvarje- na za tala, / prezir bližnjega za človeka z dvoj- nim jezikom. 15a Ne bodi neveden po gr.; hebr. izogibaj se napak. 6 2b tvoja močBJ s hebr. in lat.; gr. tvoja duša.

4. ZAKLJUČEK: MODRI SIRAH IN TEOLOGIJA

Sirahova knjiga med zadnjimi modrostnimi deli predstavlja zrel sad razmišljanja izraelskih modrih. Sirah je prvi teolog, ki razvije bolj sistematično razmišljanje o ključnih teoloških temah, kot so zaveza, obljube, zgodovina odrešenja, odpuščanje, greh, usmiljenje in vzgoja. S tem, ko ostaja trdno povezan z verskim izročilom izvoljenega naroda, bralce uči iskati Božji pogled na zgodovino.

Njegovo delo je veljalo za katekizem za kristjane, zato so grški prevajalec in kasnejši avtorji dodatnih besedil posodobili njegovo sporočilo za mlajše rodove. Nekatere teme, ki jih knjiga posebej namenja mladim in imajo veliko vzgojno vrednost tudi danes, so:

Sir 22,19-26 o prijateljstvu,

Sir 27,4-29 o vzgoji jezika,

Sir 51,13-30 o iskanju modrosti.

Zaključek Sirahove knjige, ki je avtobiografsko obarvan, razkriva osebno izkušnjo modrega v iskanju Modrosti. Sirah, »prvi teolog«, je na koncu Stare zaveze globoko premišljeval o obsežni dediščini naukov modrosti, ki jih je prejel od prednikov, in sam postajal vzor ter spodbujal učence, da bi sredi naporov v iskanju modrosti našli veselje in ponos v držbi hvalnice Bogu, kar je za modrega cilj vsega človeškega življenja:

»¹³ Ko sem bil še mlad, preden sem začel bloditi,
sem v svoji molitvi odkrito iskal modrost.

¹⁴ Pred templjem sem prosil zanjo
in do zadnjega jo bom iskal.

²⁶ Nastavite svoj vrat pod njen jarem,
naj vaša duša sprejme vzgojo;
Saj je prav blizu in jo je lahko najti.

²⁹ Naj se veseli vaša duša v njegovem usmiljenju
in ne sramujte se hvaliti Gospoda.«

KRATICE IN OKRAJŠAVE

Sir – Sirahova knjiga

SPJ – Sveto pismo Stara in Nova zaveza Jeruzalemska izdaja

SSP – Sveto pismo Stara in Nova zaveza Standardni prevod

stol. – stoletje

SZ – Stara zaveza

pr. Kr. – pred Kristusom

REFERENCE

Bussino, Severino. 2013. *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*. Prev. Michael Tait. Rim: Pontificio Istituto Biblico.

Gilbert, Maurice. 2014. *Où en sont les études sur le Siracide? V: Ben Sira: Recueil d'études*, 349–366. Louvain la Neuve: Peeters.

Palmisano, Maria Carmela. 2016. *Siracide: Introduzione, traduzione, commento*. Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 34. Cinisello Balsamo: San Paolo.

Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. 1935. Ur. Alfred Rahlfs. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.

Sapientia Iesu Filii Sirach. 1980. Ur. Joseph Ziegler. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Sveto pismo. Stara zaveza : jeruzalemska izdaja [uradni prevod Katoliške cerkve v Sloveniji]. 2022. Ur. Jože Krašovec. Prev. Jože Krašovec in Maria Carmela Palmisano. Elektronska izdaja. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca, Družina. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-8UV3OZ3A> (pridobljeno 24. 4. 2025).

Nova zaveza in aramejščina

Ta prispevek naslavlja tematiko aramejskega vpliva na Novo zavezo.¹⁵ Aramejski jezik ima v Novi zavezi posebno mesto, saj je to jezik, v katerem Jezus izgovori nekaj stavkov, ki jih evangelisti niso prevedli v grščino. Upravičeno lahko torej sklepamo, da je Jezus oznanjal v aramejskem jeziku.¹⁶ Stavki, ki jih je Jezus izrekel v aramejščini, so nam znani tudi danes, saj jih v prevodih Nove zaveze, vključno z najnovejšim slovenskim prevodom, prevajalci praviloma ne prevajajo, ampak jih transliterirajo v jezik prevoda. To so stavki »Eli Eli lema sabahtani«, »Talita kum«, »Effata« in »Maranata«. Namen pričujočega prispevka je podati jezikovno analizo teh stavkov, hkrati pa tudi pokazati, da nam poznavanje aramejskih besedil lahko pomaga razumeti pojmovni svet Nove zaveze.

RAZVOJ ARAMEJŠČINE

Aramejščina je jezik, ki je izpričan od 9. stol. pr. Kr. dalje, ko so ga govorili prebivalci aramejskih mestnih kraljestev v okolici Damaska in na pogorju severno in vzhodno od Damaska, širil pa se je tudi proti vzhodu, po območju rodovitnega polmeseca. Iz tega obdobja (cca. 850–750 pr. Kr.) so se nam ohranili napisi na skalah oz. stelah, ki so jih aramejski vladarji dali napisati ob svojih zmagah. Ta besedila nam podajajo okno v svet, ki ga opisujejo tudi nekatere knjige Stare zaveze, denimo 2 Kr 9,14–15; 12,18–19. Besedila so zapisali izučeni pisarji, in ker je šlo za literarni jezik, lahko sklepamo, da je bil standardiziran.

Z vzponom asirskega imperija v drugi polovici 8 stol. pr. Kr. so bile aramejske mestne države ukinjene, toda jezik, ki so ga govorili, je preživel in v vsega skupaj manj kot dveh stoletjih postal *lingua franca* bližnjega vzhoda. Proces je verjetno potekal ob vključevanju govorcev aramejščine v trgovinske posle asirskega imperija. Najverjetneje je k širši rabi aramejščine prispevalo dejstvo, da je bila aramejščina napisana v abecedni pisavi, ki je bila veliko lažje priučljiva kot pa klinopisna pisava, v kateri so zapisovali akadščino, dotedanji najbolj razširjeni administrativni jezik bližnjega vzhoda. Aramejščina, kakor se je uporabljala v obdobju asirskega in babilonskega imperija (cca. 7. in 6. stol. pr. Kr.), pa ni bila standardizirana, o čemer pričajo različne ortografske prakse zapisovanja istih besed.

To se je spremenilo z vzponom perzijskega imperija oz. dinastije Ahemidov, ki so svojo moč začeli povečevati od leta 550 pr. Kr. dalje ter nesporni vladarji Bližnjega vzhoda postali leta 539, ko so premagali babilonskega kralja Nabonida. Okoli leta 500 so nadzorovali območje, ki je segalo od Libije na vzhodu do Indije na zahodu ter vključevalo celoten današnji Egipt, Malo Azijo ter tudi nekatere dele današnje Grčije. Skupni administrativni jezik tega celotnega območja je bila aramejščina in iz besedil tega obdobja je jasno, da so Ahemidi standardizirali pisne prakse

¹⁵ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0262 (*Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga*) in raziskovalnega projekta J6-50212 (*Moč čustev in status ženskih likov v različnih literarnih žanrih Stare zaveze*), ki ju sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

¹⁶ Pri tem velja poudariti, da je zelo verjetno, da je Jezus govoril tudi hebrejski jezik. O tem glej odličen članek Stevena E. Fassberga (2012).

ter jezik sam. Standardna oblika aramejščine, ki se je uporabljala v ahemidskem imperiju, se imenuje imperialna aramejščina (IA).

Aramejščina se je v času perzijskega imperija razširila do te mere, da tudi vzpon Aleksandra Velikega in konec perzijske nadoblasti nad Bližnjim vzhodom nista pomenila prenehanja uporabe aramejščine. V tem postimperialnem obdobju se je aramejščina še naprej uporabljala v posameznih regijah, o čemer imamo kar nekaj besedilnih virov. Vpliv IA je viden tako v ortografiji kot tudi v drugih jezikovnih značilnosti postimperialne aramejščine, hkrati pa so primeri postimperialne aramejščine vedno vezani na neko geografsko območje, v katerem je prišlo do določenih dialektalnih posebnosti. Ker ni bilo ene nadoblasti, ki bi lahko standardizirala eno obliko, so na več krajih zapisovali dialekt, ki so ga govorili.

Posamezni dialekti, ki so skoraj gotovo že obstajali sočasno z IA, a so zaradi standardne različice jezika šele v tem obdobju prišli do pisnega izraza (Gzella 2021, 155), nam prinašajo tudi vpogled v dialektalne razlike med posameznimi dialekti ter že nakazujejo, da so vzhodni dialekti iz Sirije in Mezopotamije praviloma inovativnejši od zahodnih dialektov Palestine. V to obdobje tako moramo prišteti aramejščino iz Palmire, nabatejsko aramejščino, aramejščino iz Hatre in staro sirščino, ki vse spadajo v skupino vzhodnih dialektov. Med zahodne dialekte postimperialne aramejščine prištevamo aramejščino Danielove knjige, hazmonejsko aramejščino (Kumran) in galilejsko aramejščino (Jezus).

Biblična aramejščina (BA) se nam je ohranila v Danielovi knjigi, Ezri, Jeremijevi knjigi ter Prvi Mojzesovi knjigi. Kot ostale postimperialne aramejščine se je tudi aramejščina, ohranjena v Stari zavezi, razvila pod vplivom IA. Nekateri strokovnjaki tako BA razumejo kot posebno obliko IA. To morda drži za aramejščino Ezrove knjige, če sprejmemo, da je nastala še pred osvajanjem Aleksandra Velikega in pred koncem perzijske nadoblasti nad Palestino. Vsekakor pa Danielove knjige ne moremo šteti med besedila IA, saj je nastala v obdobju helenizma in prinaša literarno aramejščino, kot so jo poznali v Palestini tistega časa. Končno je treba upoštevati, da BA ni lingvistična, ampak teološka kategorija (Gzella 2021, 120) ter da vsebuje aramejščino iz dveh različnih obdobj. Dodati velja, da je vokalizacija delo mazoretov in zato ne prinaša vpogleda v dejansko izgovorjavo aramejščine v obdobju, ko so bila besedila zapisana.

Naslednja stopnja aramejščine je aramejščina iz obdobja pozne antike, ki je tako kot postimperialna aramejščina helenističnega in rimskega obdobja sestavljena iz različnih dialektov, ki se delijo na vzhodne in zahodne. Med vzhodne dialekte spadajo sirščina, mandejščina in judovska babilonska aramejščina, med zahodne pa judovska palestinska aramejščina, krščanska palestinska aramejščina ter samarijanska aramejščina. Ti dialekti so se, podobno kot postimperialna aramejščina helenističnega in rimskega obdobja, razvili na podlagi aramejščine, kot se je govorila na določenih območjih: sirščino (najbolje dokumentiran dialekt aramejščine) so denimo govorili v okolici Edese. Z izjemo sirščine so zapisi v teh dialektih poniknili kmalu po islamskih osvajanjih v 7. stol. po Kr. Sirščina je ta padec doživela kmalu po vpadu Mongolov v 13. stol. po Kr.

Na koncu moramo omeniti še neoaramijske dialekte oz. sodobno aramejščino, ki se prav tako deli na zahodno in vzhodno. Zahodno neoaramijsko danes govorijo le še kristjani v vasi Malula in v dveh drugih vaseh 60 km severovzhodno od Damaska, medtem ko je vzhodna neoaramijska razširjena v regiji Tud Abdin (t. i. Turjojo jezik) ter v severnem Iraku, kjer poznamo različne neoaramijske dialekte, vključno z neomandejščino.

Iz pregleda lahko torej podamo sledečo preglednico faz aramejščine:

- 1) Stara aramejščina:
 - a. Aramejščina aramejskih mestnih držav (9.–8. stol. pr. Kr.)
 - b. Aramejščina asirskega in babilonskega imperija (7.–6. stol. pr. Kr.)
- 2) Imperialna aramejščina (perzijski imperij) (5.–4. stol. pr. Kr.)

- 3) Postimperialna aramejščina helenističnega in rimskega obdobja (3 stol. pr. Kr.–3 stol. po Kr.):
 - a. Vzhodna:
 - i. Aramejščina iz Palmire
 - ii. Nabatejska aramejščina
 - iii. Aramejščina iz Hatre
 - iv. Stara sirščina
 - b. Zahodna:
 - i. Biblična aramejščina (?)
 - ii. Hazmonejska aramejščina (Kumran)
 - iii. Galilejska aramejščina
- 4) Aramejščina pozne antike (3. stol.–8./13. stol.)
 - a. Vzhodna:
 - i. Sirščina
 - ii. Judovska babilonska aramejščina
 - iii. Mandejščina
 - b. Zahodna:
 - i. Judovska palestinska aramejščina
 - ii. Krščanska palestinska aramejščina
 - iii. Samarijanska aramejščina
- 5) Neoramejščina:
 - a. Zahodna (Malula)
 - b. Vzhodna (Tur Abdin [Turjojo], dialekti severnega Iraka, neomandejščina)

2 ARAMEJŠČINA IN NOVA ZAVEZA

Besedilo Nove zaveze vsebuje številne aramejske besede, kar kaže na to, da je besedilo nastalo v okolju, kjer je bil prisoten vpliv aramejščine. Nadalje je treba izpostaviti, da so nekatere fraze, ki prinašajo *ipsissima verba Iesu*, zapisane v aramejščini, kar pomeni, da je bil tudi Jezus najverjetneje govorec aramejščine in da je v tem jeziku oznanjal. V preostanku tega besedila bi želel podati kratko predstavitev aramejskih vplivov na Novo zavezo.

2.1 KATERA ARAMEJŠČINA?

Vprašanje, na katero je treba spočetka odgovoriti, je, o katerem dialektu aramejščine govorimo, ko govorimo o aramejščini in Novi zavezi. Kot je bilo pokazano v pregledu zgodovine aramejščine, se je IA uporabljala po celotnem perzijskem imperiju kot knjižna norma. V praksi se to kaže v relativno homogeni ortografiji, morfologiji in skladnji, ki jo izpričujejo besedila iz tega obdobja. Ob propadu perzijskega imperija in nastopom helenizma konec 4. stol. pr. Kr. ni več bilo nobene avtoritete, ki bi lahko določala knjižno normo na celotnem območju, kjer se je uporabljala aramejščina. Čeprav je IA zaradi svoje razširjenosti v takšni ali drugačni obliki vplivala na skoraj vse nadaljnje aramejske dialekte, se s propadom perzijskega imperija začne nova doba v zgodovini aramejščine, doba, ko ne obstaja ena knjižna norma aramejskega jezika, ampak se simultano pojavi več knjižnih norm. Situacijo lahko primerjamo z obstojem dveh knjižnih norm v slovenščini, ko je poleg predhodnice sedanje slovenske knjižne norme obstajala tudi prekmurska knjižna slovenščina.

Na zahodnem govornem območju aramejščine sta nam iz tega obdobja znani biblična aramejščina, ki je uporabljena v nekaterih poglavjih Stare zaveze (predvsem v Danielovi knjigi) ter hazmonejska aramejščina, ki nam je znana predvsem iz besedil iz mrtvomorskih rokopisov. Treba

je poudariti, da je biblična aramejščina veliko bližja imperialni aramejščini kot hazmonejska aramejščina in da mrtvomorski zvitki obsegajo obdobje skoraj treh stoletij, tako da ne vsebujejo monotonega jezikovnega sistema, ampak dajejo vpogled tudi v nekatere spremembe, ki so se dogajale v jeziku. Ta dva dialekta aramejščine sta oba izpričana v knjižnih delih, katerih branje nam lahko, kot bomo videli v nadaljevanju, pomaga razumeti nekatere novozavezne izraze, kar priča o tem, da je literatura, napisana v aramejščini, vplivala na idejni svet Nove zaveze.

Poleg teh dveh zahodnih dialektov aramejščine, ki nam dajejo vpogled v knjižno aramejščino tistega časa, se je v besedilih Nove zaveze ohranila tudi galilejska aramejščina. S tem izrazom se navezujemo na govorjeno aramejščino tistega časa, ki se nam je ohranila v grški transliteraciji, iz katere lahko sklepamo, da se je ta dialekt razlikoval od zapisane, literarne aramejščine tistega časa. To priča o tem, da je med govorniki takratne aramejščine prišlo do pojava diglosije, ko je bil zapisani jezik drugačen od govorjenega. Znova lahko za primer damo diglosijo v slovenskih narečjih, ko govorimo drugače, kot pišemo. Jezusove lastne besede, ki jih najdemo v Novi zavezi v aramejščini, nam tako kažejo okno v svet govorjene galilejske aramejščine tistega časa.

Aramejščina je z Novo zavezo povezana na dva temeljna načina. Najprej je treba poudariti, da nam dela, napisana v hazmonejski in biblični aramejščini, omogočajo vpogled v idejni kontekst, v katerem je nastala Nova zaveza, in občasno je poznavanje aramejskih izrazov, rabljenih v teh dveh korpusih besedil, koristno za razumevanje nekaterih novozaveznih izrazov. Poleg tega je aramejščina jezik, ki ga je govoril Jezus. V tem oziru nam Nova zaveza daje bežen vpogled v to, kako je bila govorjena galilejska aramejščina, to je dialekt aramejščine, ki ga je govoril Jezus. Nadalje ostale rabe aramejskih besed kažejo, da so prvi kristjani uporabljali aramejske besede. Če prva povezava kaže na to, da je poznavanje aramejščine koristno za razlaganje Nove zaveze, druga priča, da so besedila Nove zaveze lahko koristna za poznavanje govorjene aramejščine tistega časa, vsekakor pa, če jih primerjamo z aramejskimi besedili iz mrtvomorskih rokopisov, nedvomno kažejo, da je v tedanjem času prihajalo do diglosije.

V nadaljevanju bomo natančneje predstavili nekaj primerov obeh temeljnih načinov povezovanja med aramejščino in Novo zavezo. Prvega bomo imenovali »pomembnost aramejskih besedil za idejni kontekst Nove zaveze«, drugega pa »pomembnost Nove zaveze za poznavanje jezikovnih značilnosti in razvoja aramejskih dialektov«.

2.1.1 POMEMBNOST ARAMEJSKIH BESEDIL ZA IDEJNI KONTEKST NOVE ZAVEZE

Predstavili bomo štiri primere, ko nam aramejska besedila lahko pomagajo bolje razumeti novozavezne pojme. Prvi primer je povezan s frazo »sin človekov« (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), drugi s frazo »ljudje dobre volje« (ἀνθρώποις εὐδοκίας), tretji s frazo »sin najvišjega« (υἱὸς ὑψίστου) in četrti z besedo »beseda« (λόγος) iz prologa Janezovega evangelija.

2.1.1.1 Sin človekov

Sin človekov (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) je izraz, ki se v evangelijih pojavi kar enainosemdesetkrat, pri čemer samo v enem primeru (Jn 12,34) tega izraza ne izreče Jezus. Čeprav pri interpretaciji uporabe tega izraza v Novi zavezi naletimo na številne probleme, je treba poudariti, da ima mestoma izraz izrazito eshatološko vrednost, saj je »sin človekov« opisan kot figura, ki bo igrala pomembno vlogo ob koncu časov, kakor je npr. lepo vidno v sledečih evangelijskih odlomkih:

»In Jezus je rekel: Jaz sem. In videli boste sina človekovega (τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου) sedeti na desnici moči in priti na oblakih neba.« (Mr 14,62)

»Ko bo sin človekov (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) prišel v svoji slavi in z njim vsi angeli, tedaj bo sedel na svoj prestol slave.« (Mt 25,31)

Iz teh odlomkov je jasno, da je sin človekov (tudi) eshatološka figura, ki bo prišla ob koncu časov in je tesno povezana z nebeškim prestolom.

Pri tem je treba opozoriti, da je besedna zveza ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου v grščini neidiomska in da nedvomno predpostavlja drug jezikovni oz. pojmovni substrat, katerega je v tem primeru možno najti v aramejski literaturi, natančneje v starozavezni Danielovi knjigi, ki prav tako govori o sinu človekovem v povezavi z nebeškim prestolom:

»Videl sem v svojem nočnem videnju: glej, z oblaki neba je prihajal nekdo kakor sin človekov (כְּבֶרֶךְ אִנְשִׁי). Prišel je k staroletnemu in privedli so ga predenj.« (Dan 7,13)

Interpretativna zgodovina tega odlomka je predolga, da bi jo lahko skicirali, treba pa je poudariti, da je besedna zveza »sin človekov« v aramejščini idiomatska in pomeni preprosto »človek«. ¹⁷ Ko Danielova knjiga govori o nekom, ki je bil kakor sin človekov, je to treba razumeti kot »nekdo kot človek«, nekdo, ki je bil podoben človeškemu bitju. Čeprav ima izraz idiomatske temelje in izvorno ni imel posebnega pomena, je celoten semantični sistem, v katerem se uporablja v Danielovi knjigi, vodil v to, da so poznejši interpreti besedo »sin človekov« interpretirali kot besedo, ki se nanaša na nebeško bitje, ki je na poseben način povezano z nebeškim prestolom, kar je nakazovalo, da gre za bitje, ki po svojih atributih spada v Božjo sfero.

Da je izraz »sin človekov« v času nastanka Nove zaveze označeval posebno, skoraj Božansko bitje, nam priča tudi Knjiga prisposodob, ki se je ohranila v Etiopski Henohovi knjigi. Tam se pojavi figura sina človekovega, ki je opisan kot sedeč na Božjem prestolu:

»Gospod duhov ga je ustoličil na prestol svoje slave in duh pravičnosti je bil razlit nadenj [...] In bolečina jim bo zgrabila, ko bodo videli tega sina človekovega (ወለደ፡ብሉሊ) kako sedi na prestolu svoje slave.« (Hen(aeth) 62,2.5 [Charles 1906, 112–13])

Tudi etiopsko besedilo uporablja besedo sin človekov (Ḡəʾəz: walda bəʾasi), ki je v jeziku Ḡəʾəz neidiomska in kaže na drug jezikovni substrat. Ker gre v primeru Knjige prisposodob za judovski apokrif iz 1. stol. po Kr., ki je bil izvorno verjetno napisan v hebrejščini ali aramejščini, nam besedilo daje vpogled v to, da beseda »sin človekov« ni imela samo idiomatskega pomena, ampak je v miselnem svetu judovstva drugega templja dobila tudi poseben pomen, saj je označevala eshatološko figuro. Izvor imena te eshatološke figure moramo iskati v aramejščini.

2.1.1.2 Ljudje, ki so Bogu po volji

V Lukovem evangeliju se ob angelovem oznanilu rojstva rešenika pojavi množica nebeških angelov, ki izrečejo sledeče besede (2,14):

»δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνῃ ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας«

Crux interpretum tega odlomka je fraza ἀνθρώποις εὐδοκίας oz. v nekaterih rokopisih ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία (NA²⁸, 185) saj ni jasno, kako jo razumeti. Vulgata jo prevaja kot *hominibus bonae voluntatis*, tj. »ljudje dobre volje«, medtem ko Jeruzalemski prevod Svetega pisma, kakor tudi že SSP in Chraskov prevod, grško frazo prevaja kot »ljudem, ki so mu po volji« (SP); CHR;

¹⁷ Gl. npr. besedno zvezo *bar nāšā'*, ki je standardni sirski izraz za človeka.

SSP). Tako SSP kot SPJ se pri zagovarjanju svoje prevodne rešitve naslanjata na mrtvomorske zvitke, ki Chraski še niso bili na voljo.

V mrtvomorskem rokopisu z oznako 4Q545, ki prinaša Amranovo videnje, najdemo sledečo frazo:

באנוש רעות[ה ית]קרה

»med ljudmi [njegove] volje [se bo ime]noval« (4Q545, 1, 5 [DSS: SE])

To kaže, da grška fraza ἀνθρώποις εὐδοκίας verjetno odseva aramejsko besedo »ljudje njegove [Božje] volje« oz. da je bila ta aramejska beseda razširjena v verski govorici tistega časa. O tem priča tudi dejstvo, da se podobna besedna zveza pojavi še v enem mrtvomorskem rokopisu, v hebrejskih hvalnicah, kjer je uporabljena besedna zveza בני רצונו (1QH^a 7, 32-33), »sinovi njegove volje«. Opozoriti velja, da je grški izraz bližje aramejski različici, ki prav tako govori o »ljudeh« in ne o »sinovih« Božje volje. Prevajalske rešitve v slovenščini so torej osnovane na poznavanju aramejskega in hebrejskega verskega besedišča tistega časa, ki je v ozadju grške besede ἀνθρώποις εὐδοκίας.

2.1.1.3 Sin najvišjega

Lukov evangelij vsebuje še en izraz oz. naziv, ki nam ga lahko pomagajo razumeti mrtvomorski zvitki, to je »Sin najvišjega«:

»Ne boj se, Marija, kajti našla si milost pri Bogu. Glej, spočela boš in rodila sina, in daj mu ime Jezus. Ta bo velik in se bo imenoval Sin Najvišjega (υἱὸς ὑψίστου). Gospod Bog mu bo dal prestol njegovega očeta Davida in kraljeval bo nad Jakobovo hišo vekomaj; in njegovemu kraljestvu ne bo konca.« (Lk 1,30-33)

Da Luka uporablja besedišče, ki je bilo znano aramejsko govorečim judom tistega časa, priča tudi Aramejski Danielov apokrif iz mrtvomorskih rokopisov, kjer je o določenem bitju rečeno:

ברה די אל יתאמר ובר עליון יקרונה

»Imenoval se bo Božji sin in klicali bodo ga sin Najvišjega.« (4Q246 2, 1 [DSS: SE])

Besedilo se čez nekaj vrstic nadaljuje tako:

מלכותה מלכות עלם וכל ארחתה בקשוט ידין

ארעא בקשט וכלא יעבד שלם

»Njegovo kraljestvo bo večno kraljestvo in vse njegove poti bodo pravične. Sodil bo zemljo s pravičnostjo in vsem bo prinesel mir.« (4Q246 2, 5-6 [DSS: SE])

Aramejski Danielov apokrif kaže na to, da je bil besednjak, ki ga je Luka uporabil za svojo visoko kristologijo, vzet iz širšega verskega besedišča judovstva takratnega časa, ki je izpričano v aramejskih besedilih.

2.1.1.4 Beseda

Zadnji pojem, ki nam ga lahko pomagajo osvetliti aramejska besedila, je ὁ λόγος v prologu Janezovega evangelija:

»V začetku je bila Beseda (ὁ λόγος) in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog. Ta je bila v začetku pri Bogu. Vse je nastalo po njej in brez nje ni nastalo nič, kar je nastalo.« (Jn 1,1-3)

Uporabo pojma λόγος nam lahko osvetlijo targumi oz. aramejski prevod Hebrejske Biblije. Spodaj navajam Targum Neofiti k 1 Mz, za katerega je, čeprav njegov najstarejši rokopis sega šele

v 15. stol., zelo verjetno, da vsebuje nekatere elemente, ki so zelo stari in bi svoj izvor lahko imeli v judovstvu drugega templja. V Targumu Neofiti ne ustvarja Bog sam, ampak ustvarja njegova beseda (aram. *memrā*):

ואמר ממרא דיי יהוי נהור והוה נהור כגזירת ממריה

»In Beseda Boga je rekla: ‚Naj bo luč!‘ In bila je luč, kakor je Beseda poverila.« (Tg Neof k 1 Mz 1,3 [Diez Macho 1968, 3])

V targumih lahko pogosto zasledimo pojem »Besede«, ki je uvedena takrat, ko Sveto pismu Bogu pripisuje antropomorfne značilnosti. V Targumu Onkelos, targumu babilonskega izvora, je denimo zapisano »in slišala sta glas Besede Boga, kako hodi po vrtu« (ושמעו ית קל מימרא דיי אלהים מהליך בגינתא) (1 Mz 3,8). Pojavljanje pojma »Beseda« v targumih priča o tem, da je bil ta pojem najverjetneje znan v judovstvu drugega templja in da so ga vsaj v nekaterih krogih razumeli kot tesno povezanega z Bogom.

2.1.2 POMEMBOST NOVE ZAVEZE ZA POZNAVANJE JEZIKOVNIH ZNAČILNOSTI IN RAZVOJA ARAMEJSKIH DIALEKTOV

V tej sekciji bomo predstavili nekatere aramejske besede, fraze in stavke, ki jih vsebuje Nova zaveza. Gre torej za besede, ki evidentno niso grškega izvora, pri čemer za nekatere ni povsem jasno, ali so aramejske ali hebrejske – te besede sem v seznamu izpustil.

2.1.2.1 Stavki

a) ηλι ηλι λεμα σαβαχθανι (Mt 27,46) = Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?

Ta stavek kaže, da je v galilejskem dialektu aramejščine bila v uporabi hebrejska beseda za Boga אֱלֹהִים, saj bi v aramejščini pričakovali besedo ʾalāhī. Opozoriti velja, da nekateri rokopisi NZ na tem mestu dejansko vsebujejo besedo ελωι (NA²⁸, 98), ki jo v paralelnem stavku rabi tudi Markov evangelij in predpostavlja aramejsko besedo ʾalāhī, ki je doživela dialektalni razvoj >ʾēlāhī > ʾēlōhī. Odsotnost črke *h* v grški transliteraciji najverjetneje ni posledica izgube grlenih soglasnikov, ampak jo moramo interpretirati kot partikularnost grške transliteracije semitskih grlenih soglasnikov, ki smo ji lahko priča tudi v Heksapli. Beseda λεμα se nanaša na aramejsko vprašalnico, ki jo v sirščini izgovarjajo kot *lāmā* (ܠܡܐ) > *li-mā**. Ista forma je torej izpričana za galilejsko aramejščino. Rokopisna tradicija NZ sicer pozna tudi obliki λαμα in λιμα (NA²⁸, 98), ki obe verjetno označujeta aramejske dialektalne rabe te vprašalnice. Λε bi lahko označeval tudi aramejski zlog *li*, saj tudi v Heksapli grška črka ε transliterira hebrejski samoglasnik *a* (Yuditsky 2016, 103). Besedo σαβαχθανι sestavljata aramejski glagol iz korena √šbq v perfektu (*šbaqta*; 2. os., ed., m.), ki mu je dodan priponski zaimek *-ni* (1. os., ed., skup.). Začetni zlog σα kaže, da v galilejskem dialektu še ni prišlo do krajšanja nenaglašanih kratkih samoglasnikov v odprtih zlogih. Črka χ označuje aramejski konzontan *q*. Hebrejski konzontan *q* je v latinščino nekajkrat transliteriran kot *ch* (*umelchisedech* za מְלַכִּי־עֵדֶךָ [1Mz 14,18]) in morda gre pri besedi σαβαχθανι za podoben način transliteracije soglasnika *q*, ki je bil v galilejskem dialektu aramejščine realiziran kot pripornik. Nekateri rokopisi NZ glagol transliterirajo kot σαβακθανι (NA²⁸, 98), kar je tudi običajna transliteracija tega soglasnika v Heksapli (Yuditsky 2016, 102). V luči razširjenosti variante s črko χ je verjetneje, da je ta izvirnejša. Ostale rokopisne različice besede so skoraj gotovo popačenke.

b) ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι (Mr 15,34) = Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?

Gl. točko a) zgoraj.

c) ταλιθα κουμ (Me 5,41) = deklica, vstani!

Beseda ταλιθα predstavlja aramejsko besedil *talitā*. V sirščini je beseda izgovorjena kot ܬܠܝܬܐ (*ṭalitā*), oblika iz NZ pa najverjetneje kaže, da še ni prišlo do krajšanja kratkih samoglasnikov v nenaglašanih odprtih zlogih. Glagol κουμ je velelnik (2. os., ed., m.) iz korena √qwm. NZ kaže, da je v galilejski aramejščini velelnik izgubil končnico -ī: *qūm* < *qūmī*. Transliteracija ov najverjetneje kaže, da je galilejska aramejščina razlikovala med kratkim samoglasnikom u in dolgim samoglasnikom ū, saj bi v nasprotnem primeru namesto diftonga ov pričakovali o, kot to ločuje tudi Heksapla (Yuditsky 2016, 103). Nekateri rokopisi NZ poznajo obliko κουμι (NA²⁸, 122), kar je verjetno posledica priličenja izraza enemu izmed palestinskih aramejskih dialektov, kjer končni -ī še ni bil odpadel, verjetno krščanski palestinski aramejščini. Opozoriti velja tudi, da *textus receptus* NZ uporablja črko κ, da transliterira aramejski konzonant q, kar je drugače kot v primeru σαβαχθαυι v Mr 15,34. Zdi se, je bil aramejski q izgovorjen drugače, ko so ga izgovarjali za soglasnikom, da sta obstajala dva alofona tega konzonanta, od katerih je bil eden priporniški, ki ga grščina in latinščina označujeta z χ oz. *ch*.

d) εφφαθα (Mr 7,34) = odpri se!

Velelnik iz korena √pṭh, verjetno izhaja iz tG stebila. Če predpostavimo, da gre za tD stebilo, potem je praktično nemogoče razložiti, zakaj je izpuščena podvojitev soglasnika t, saj so podvojeni soglasniki očitno obstajali v tem dialektu, kot priča podvojitev φφ na začetku besede. V imperikalni aramejščini bi bila ustrezna oblika **etpataḥ*. Grška oblika nakazuje, da je prišlo do progresivne asimilacije *tp* > *pp*. Kot je Kutscher pokazal za grško transliteracijo hebrejskega soglasnika p s φ, ta najverjetneje kaže, da je bil soglasnik p realiziran s pridihom (1965, 25–35). Zapis znova kaže, da v galilejski aramejščini še ni prišlo do krajšanja kratkih samoglasnikov v odprtih nenaglašanih zlogih. Tako kot zgoraj v primeru besede ελωι tudi v primeru besede εφφαθα na podlagi odsotnosti grške ustreznice aramejskega soglasnika ḥ še ne moremo sklepati, da v galilejskem dialektu aramejščine niso izgovarjali grlenih črk, saj te tudi v grški transliteraciji hebrejskih besed niso označene.

e) μαράνα θά (1 Kor 16,22) = Naš Gospod, pridi!

Stavek, ki je v rokopisni tradiciji zapisan tudi kot μαρὰν ἄθα. V tem primeru dva različna zapisa v grščini implicirata pomensko razliko v aramejščini. Če stavek beremo μαράνα θά, potem ga moramo prevesti kot »Naš Gospod, pridi!«. Tako beseda μαρὰν kot beseda μαράνα pomenita »naš gospod«, razlika med njima pa je v dolgem in kratkem priponskem osebni zaimku: -an (kratek); -ana (dolg). Obe obliki priponskega osebnega zaimka sta izpričani v mrtvomorskih zvitkih, kjer je kratka oblika veliko pogostejša (Muraoka 2011§121). V zapisu μαράνα θά imamo torej dolgo obliko priponskega osebnega zaimka, ki se konča s samoglasnikom -a. Beseda θά je v tem primeru velelnik (m., ed.) aramejskega glagola **atā* (G, √ṭy), tj. »priti«, zato moramo celotni stavek prevesti kot »Naš Gospod, pridi!«. Pri zapisu μαρὰν ἄθα pa gre za krajšo obliko priponskega osebnega zaimka, ki ji sledi isti glagol v perfektu (G, 3. os., ed., √ṭy), kar bi prevedli kot »Naš Gospod je prišel«. Kot rečeno, v hazmonejski aramejščini prevladuje kratka oblika priponskega zaimka, zato je verjetneje, da je stavek izvorno pomenil »Naš Gospod je prišel«.

2.1.2.2 Besede

V nadaljevanju v abecednem redu navajamo grške besede, ki so izposojenke iz aramejščine.

Αββα (Mr 14,36; Rim 8,15; Gal 4,6) = Oče

Gre za protosemitsko besedo *'ab, ki je v tem primeru uporabljena v *status emphaticus*, s svojo značilno končnico -ā. Podvojitve soglasnika *b* je bila najverjetneje značilnost zahodnih dialektov aramejščine in je v vzhodnih dialektih, denimo v sirščini, ne najdemo.

Ἀκελδαμάχ (Apd 1,19)

Ta beseda skoraj gotovo transliterira aramejsko frazo *ḥaql damā*, to je »njiva krvi«. Morda imamo v *spiritus asper*, ki predhodi samoglasniku *α*, ohranjen grlen soglasnik *ḥ*. V tej besedi je težko razložljiva predvsem končnica *άχ*, saj v drugih primerih samostalnikov, ki so v *status emphaticus* in se torej končajo z -ā, te končnice ni (Aββā in ne Aββαχ). Z vidika aramejske dialektologije je problematična tudi oblika Ἀκελ. Gre za *status constructus*, kjer je verjetno prišlo do krajšanja kratkega soglasnika v nenaglašenem odprtem zlogu *ḥaql>ḥāql*, kar je imelo za posledico, da se je med *q* in *l* vrnil samoglasnik *e*. Podoben razvoj je doživela ista beseda v judovski palestinski aramejščini (**ḥaql>ḥāql>ḥāqal*).

Βαραββᾱς (Mr 15,7.11.15; Mt 27,16)

Gre za aramejsko ime, ki pomeni preprosto Sin očeta, aram. *bar 'abbā'*. Dodatek -s je verjetno nastal, ker besedilo ime pogrči. Da gre za aramejsko ime, pričata tako raba besede *bar* (hebrejsko *bēn*) kot raba besede *'abbā'* (gl. zgoraj).

Βαρθολομαῖος (Mr 3,18; Mt 10,3; Lk 6,14; Apd 1,13)

Sin (aram. *bar*) Tolomaja (osebno lastno ime).

Βαριησου (Apd 13,6)

Sin (aram. *bar*) Jezusa (osebno lastno ime). Grlen soglasnik ' ni zapisan v grški transliteraciji.

Βαριωνᾱ (Mt 16,17)

Sin (aram. *bar*) Jona (osebno lastno ime).

Βαρναβᾱς (Apd 4,36 itd.)

Sin (aram. *bar*) Nabasa (osebno lastno ime).

Βαρτιμαῖος (Mr 10,46)

Sin (aram. *bar*) Timaja (osebno lastno ime).

Βηθανία (Mt 21,17 itd.)

Grška beseda je verjetno transliteracija aramejskega zemljepisnega lastnega imena *bēt 'anyā'*, tj. »hiša revnosti«. Kot pričakovano, je v grški transliteraciji grlen soglasnik ' izpuščen.

Βηθεσδά (Jn 5,2)

Ta beseda, ki se v rokopisni tradiciji NZ pojavi tudi v oblikah Βηθζαθα in Βηζαθα, je grška transliteracija aramejske fraze *bēt ḥesdā*. Beseda *ḥesdā* je v aramejščino najverjetneje vstopila na podlagi stika s hebrejščino. Da je v frazi Βηθεσδά rabljena v aramejščini, priča končnica -a, ki predstavlja aramejski *status emphaticus*. Znova smo priča izpadu grlenega soglasnika v grški transliteraciji.

Βοανηργές (Mr 3,17)

Ime, ki ga Markov v grščino prevedel kot »sin groma«, bi lahko izhajalo iz aramejske fraze *banē rgeš*, db. »sinovi nemira, gibanja«. Težava pri razlagi tega osebnega lastnega imena je Βοανη, ki je

dialektalna oblika besede *banē*. V tem oziru je težko razložiti, kako je nastala oblika s črko o. Najverjetnejša teorija je, da gre za asimilacijo z labialnim soglasnikom *b*, saj je za tem soglasnikom lažje izgovoriti *o* kot *a* (*banē*>*boanē*).

Γαββαθα (Jn 19,13)

Čeprav besedilo pravi, da gre za hebrejsko besedo, gre v resnici za aramejski samostalni, na kar kaže končnica *θα*, ki se uporablja za samostalnike ženskega spola v *status emphaticus*. Verjetno beseda izhaja iz aramejske besede *gab*, ki pomeni »stran«.

Γολγοθα (Mt 27,33)

Beseda je dialektalna različica besede *gulgaltā*, ki jo denimo najdemo v judovski palestinski aramejščini. Najverjetneje je v dialektu, ki je podlaga grške transliteracije, prišlo do asimilacije soglasnika *l* v *t*.

Κηφας (Jn 1,43 itd.)

Lastno ime izhaja iz aramejske besede *kēp* oz. *kēpā* v *status emphaticus* in v aramejščini pomeni »skala«.

μαμωνας (Lk 12,15; Mt 6,24)

Gre za aramejsko besedo *māmōnā*, ki je dobro izpričana v raznih aramejskih dialektih in pomeni denar oz. tudi podkupnina.

Μάρθα (Lk 10,38)

Osebnostno lastno ime, aram. *mārtā*, tj. »gospa«.

Μεσσίας (Jn 1,41; 4,25)

V ozadju te besede je aramejski samostalni *mašīhā*, na kar kaže končnica *-as*, ki predpostavlja aramejski *status emphaticus*. Grška transkripcija kaže, da je verjetno že prišlo do razvoja *mašīhā*>*māšīhā*, značilnega za kasnejše dialekte aramejščine.

πάσχα (Lk 22,1 itd.)

Gre za aramejsko obliko hebrejskega izraza *pesah*, kar je jasno iz končnice *-a*.

ραββουνι (Mr 10,51; Jn 20,16)

Gre za arameizem, saj bi hebrejski izraz bil *rabbī*. Beseda *rab* pomeni »gospod«, v aramejščini pa je izpričana tudi oblika *rībōnī* (»moj gospod«) (npr. TgJ k Jer 37,20: מֶלֶךְ אֱלֹהֵינוּ רִבּוֹנִי, »Sedaj poslušaj, moj gospod in kralj« [CAL, s.v. »rbwn«]).

ῥακά (Mt 5,22)

Beseda רַק se v podobnem pomenu »nevredne stvari« rabi v aramejskih kumranskih besedilih (CAL, s.v. »ryq«). Izvorno pomeni nekaj praznega in v takem pomenu je rabljen tudi glagol *rwqn* (npr. TgNeof k 1 Mz 31,9: וְרוֹקֵן יְהוָה נִכְסֵי, »Gospod je izpraznil njegovo premoženje« [CAL, s.v. »rwqb«]).

σατανας (Lk 22,31)

Da gre za aramejsko besedo, priča končnica -a, ki jo predpostavlja grška beseda. Beseda *sāṭānā'* je široko rabljena v aramejskih dialektih in izhaja iz korena $\sqrt{s}tn$, ki v judovskih aramejskih dialektih pomeni »zavesti« oz. »voditi stran« (CAL, s.v. »sṭn«).

οίκερα (Lk 1,15)

Beseda, ki predpostavlja aramejsko besedo *šikrā'*, tj. »opojna pijača«. Beseda se lahko nanaša na kakršno koli alkoholno pijačo, ne zgolj na vino.

Ταβιθά (Apd 9,36)

Gre za žensko obliko dobro izpričane aramejske besede *ṭabyā'*, tj. »gazela«, ki je bila uporabljena kot osebno lastno ime.

Φαρισαῖος (Jn 8,3, itd.)

Čeprav je koren $\sqrt{pr}$ izpričan tudi v hebrejščini, grška beseda predpostavlja aramejski trpni deležnik, ki je oblikovan kot *qatīl*, v tem primeru *parīš*. V obeh jezikih koren pomeni »ločiti«, tako da so farizeji tisti, ki so se ločili od drugih.

2.1.2.3 Aramejščina Nove zaveze

Kot opozori Gzella, je iz besed Nove zaveze težko izluščiti veliko o galilejski aramejščini (2021, 148). Iz nekaterih besed lahko izluščimo, da krajšanje kratkih samoglasnikov v nenaglašanih odprtih zlogih še ni bilo dokončano, čeprav nekatere oblike kažejo na prisotnost krajšanja. Poleg tega nam variacije v transliteraciji črke *q* kažejo, da sta morda obstajala dva alomorfa za ta aramejski soglasnik. Beseda *εφφαθα* kaže, da je prišlo to asimilacije *tp>pp*. Odsotnosti grlenih črk v transliteraciji ne moremo razumeti kot znak, da teh črk niso izgovarjali. Dosti več kot to je težko povedati o galilejskem dialektu aramejščine, saj imamo vpogled le v peščico besed. Poleg tega velja poudariti, da aramejska lastna imena krajev verjetno ne izhajajo iz galilejske aramejščine, ampak so zapisana v katerem drugem dialektu aramejščine, kar pomeni, da v Novi zavezi ne gre za en sam dialekt aramejščine, ampak je prisotnih več dialektov.

REFERENCE

CAL – Comprehensive Aramaic Lexicon. 2025. <https://cal.huc.edu/>

Charles, Robert Henry, ur. 1906. *The Ethiopic Version of the Book of Enoch*. Oxford: Oxford University Press.

Diez Macho, Alejandro. 1968. *Neophyti 1: Targum Palestinense MS de la biblioteca Vaticana*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

DSS: SE – García Martínez, Florentino, in Eibert J. C. Tigchelaar, ur. 1999. *The Dead Sea Scrolls: Study Edition*. Leiden: Brill.

Elliger, Karl, in Wilhelm Rudolph, ur. 2007. *Biblia Hebraica Stuttgartensia* [Tôrâ, nabî'im ûkatûbîm]. 5. izdaja. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Fassberg, Steven E. 2012. Which Semitic Language Did Jesus and Other Contemporary Jews Speak? *The Catholic Biblical Quarterly* 74, št. 2: 263–280.

Gzella, Holger. 2021. *Aramaic: A History of the First World Language*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans.

Kutscher, Eduart Yechezkel. 1965. Contemporary Studies in North-Western Semitic. *Journal of Semitic Studies* 10: 21–51.

Muraoka, Takamitsu. 2011. *A Grammar of Qumran Aramaic*. Louvain: Peeters.

NA 28 – Eberhard Nestle, Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini in Bruce Metzger, ur. 2012. *Novum Testamentum Graece: Nestle-Aland*. 28. izdaja. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Yuditsky, Alexey Eliyahu. 2016. Hebrew in Greek and Latin Transcriptions. V: W. Randall Garr in Steven E. Fassberg, ur. *A Handbook of Biblical Hebrew*, zv. 1, 99–116. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.



Neizčrpna beseda: o literarnih razsežnostih svetopisemskega prevoda

The Inexhaustible Word: On the Literary Dimensions of Bible Translation

Povzetek: Članek preučuje prevajanje Svetega pisma kot globoko literarno in hermenevitično dejanje, v katerem se prepletata estetska oblika in razodeta vsebina. Avtorica utemeljuje, da kakovosten prevod ne posreduje le pomena, temveč ohranja slogovno večplastnost, ritmičnost, metaforično gostoto in simbolno razsežnost izvirnika. Literarni slog Svetega pisma ni poljubna retorična obleka, temveč konstitutivni del njegovega sporočila. Prevajanje mora biti zmožno ohraniti notranjo dinamiko in teološko večplastnost izvirnika, ne da bi ju zreduciralo na enodimenzionalno sporočilo. V središču razprave je besedišče ljubezni – od hebrejskega *’āhab* in grškega *agápē* do latinskega *caritas* – kot primer izrazov z bogato teološko in afektivno pomenskostjo, katerih prevod zahteva izostreno interpretativno občutljivost. Prevajanje je predstavljeno kot hermenevitični proces, ki ne poenostavlja, temveč ohranja platenje pomena in omogoča bralcu dostop do kontemplativne razsežnosti besedila. Članek opozarja na nevarnost domestikacije in funkcionalne gladkosti ter poudarja pomen literarnega pristopa, ki spoštuje retorično strukturo in figurativnost. Posebej izpostavi tudi vpliv prevodov na oblikovanje teološke zavesti in literarne kulture v slovenskem prostoru.

Ključne besede: svetopisemska hermenevtika, poetika prevajanja, semantična večpomenskost, afektivna hermenevtika, kontemplativna razsežnost besedila, figurativni jezik, kulturna recepcija Svetega pisma

Abstract: The article explores Bible translation as a deeply literary and hermeneutical act in which aesthetic form and revealed content are intertwined. The author argues that a high-quality translation does not merely convey meaning but preserves the original's stylistic complexity, rhythm, metaphorical density, and symbolic dimension. The literary style of the Bible is not an arbitrary rhetorical garment but a constitutive part of its message. Translation must be capable of preserving the inner dynamism and theological multilayeredness of the original – without

reducing it to a one-dimensional message. At the heart of the discussion lies the vocabulary of love – from the Hebrew *’āhab* and Greek *agápē* to the Latin *caritas* – as examples of expressions rich in theological and affective meaning, whose translation requires acute interpretive sensitivity. Translation is presented as a hermeneutic process that does not simplify but retains the layering of meaning, offering the reader access to the *contemplative* dimension of the text. The article highlights the dangers of domestication and functional smoothness and emphasizes the importance of a literary approach that respects rhetorical structure and figurativity. It also underscores the impact of Bible translations on the development of theological consciousness and literary culture in the Slovene context.

Keywords: biblical hermeneutics, poetics of translation, semantic polysemy, affective hermeneutics, contemplative dimension of the text, figurative language, cultural reception of the Bible

1. UVOD

Prevajanje Svetega pisma je eden najzahtevnejših jezikovnih, literarnih in teoloških podvigov.¹⁸ Združuje več disciplin, vključno s filologijo, biblicistiko, hermenevtiko, teološko interpretacijo, literarno analizo in kulturno-zgodovinsko kontekstualizacijo. Prevajalci se ne soočajo le z izbiro ustreznih jezikovnih izrazov, temveč tudi z izzivom, kako prenesti specifične semantične nianse, slogovne značilnosti in teološko sporočilo svetopisemskih besedil na način, ki bo hkrati zvest izvirniku in dostopen sodobnemu bralcu. Svetopisemska besedila so zaradi svojega dolgotrajnega nastajanja v različnih zgodovinskih in kulturnih okoljih globoko prepletena s konteksti svojega časa, kar pomembno vpliva na njihovo sodobno razumevanje in prevajanje.

Ključne prevajalske dileme se razpirajo na več ravneh:

- jezikovni vidik: izbira ustreznih terminov in njihova pomenska natančnost;
- slogovni vidik: ohranjanje ritma, poetike in slogovnih značilnosti izvirnika;
- literarni vidik: upoštevanje žanrskih posebnosti posameznih svetopisemskih knjig;
- zgodovinsko-kulturni vidik: kontekstualizacija pojmov in zgodovinskih referenc;
- teološki in hermenevtični vidik: interpretacija teoloških konceptov in njihova prenosljivost v prevodnem jeziku.

Namen tega prispevka je: 1) opredeliti kriterije prevajalske odličnosti pri prenosu svetopisemskih besedil, pri čemer izpostavljamo vprašanja jezikovne ekvivalence, teološke doslednosti, literarne estetike in hermenevtične zvestobe, ki vplivajo na razumljivost in recepcijo prevoda v različnih kulturnih in zgodovinskih kontekstih; 2) osvetliti izzive literarnega prevajanja, ki lahko resno ogrozijo kakovost strokovno utemeljenih svetopisemskih prevodov. Književni prevajalec mora namreč obvladati ne le izvirni in ciljni jezik, temveč tudi kriterije za presojo pomenskih, slogovnih in kulturnih razlik med izvirnikom in prevodom ter prepoznavati tiste ravni besedila, na katerih sta pomen in estetska oblika neločljivo prepletena.

Prevod Svetega pisma je prepleten z zahtevnim ravnotežjem med natančnostjo in svobodo, pri čemer prevajalec ni le posrednik med jeziki, temveč tudi med kulturo, teologijo in literaturo. Mikhail Beilin s sodelavci v prispevku »The Phenomenon of Translation of Sacral Texts in Modern Christian Discourse« (2019) poudarja, da »filozofska in verska analiza prevodov Svetega pisma nista mogoči brez upoštevanja razumevanja bistva prevajanja Svetega pisma v krščanski teološki

¹⁸ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0262 (*Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga*) in raziskovalnega projekta J6-50212 (*Moč čustev in status ženskih likov v različnih literarnih žanrih Stare zaveze*), ki ju vodi prof. dr. Irena Avsenik Nabergoj in ju sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

tradiciji in v sodobnem krščanskem diskurzu» (Beilin et al. 2019, 1–2). Ta trditev poudarja, da prevajalci niso le jezikovni strokovnjaki, temveč tudi interpreti verskih resnic, katerih naloga je ohraniti teološki in kulturni pomen svetopisemskih besedil, ne da bi jih izkrivili skozi prevod.

O umetnosti svetopisemskega prevajanja so v novejšem času nastale pomembne študije v mednarodnem prostoru (Ryken 2002; de Regt 2021 idr.), pa tudi v slovenskem, v katerem se raziskave osredotočajo na slovenski literarni prevod (Stanovnik 2005; Krašovec 2013; Avsenik Nabergoj 2021a; zlasti pa Kocijančič Pokorn et al. 2023; 2023a). Ob tem velja poudariti, da prevajanje svetopisemskih besedil predstavlja edinstven izziv, ki presega običajne težave pri prevajanju posvetnih besedil. Ta izziv izhaja iz specifične narave Svetega pisma – njegovega statusa svetega besedila, za katero kristjani verujejo, da je navdihnjeno od Boga, kar potrjujejo tudi cerkveno izročilo in doktrinarna stališča. Katoliška cerkev, denimo, poudarja, da je Sveto pismo *Dei Verbum*, Božja beseda, kar zahteva poseben prevajalski pristop, ki upošteva tako teološko natančnost kot tudi spoštovanje izvirne oblike in sporočila.

Čeprav prevajanje Svetega pisma poteka že več kot dve tisočletji, je v ohranjeni zgodovini razprav o njem presenetljivo malo primerov, v katerih bi prevajalci svoj literarni pristop izrecno in argumentirano pojasnili. Še posebej v starejših obdobjih so spremna besedila in uvodne refleksije redke ali pa se osredotočajo predvsem na teološke in doktrinarne vidike. V sodobnem času pa uveljavljanje literarnega pristopa pogosto zavirajo zagovorniki t. i. dinamične ekvivalence, ki daje prednost funkcionalni razumljivosti in pomenski prilagoditvi pred ohranjanjem slogovne, ritmične in estetske zvestobe izvirniku. Poleg tega ostaja strokovna literatura o zgodovinskem razvoju prevajalskih strategij razmeroma skromna, kar otežuje celostno razumevanje kontinuitet in prelomov na področju literarnega prevajanja svetopisemskih besedil.

2. KRITERIJI ODLIČNOSTI V PREVAJANJU SVETEGA PISMA

Prevajanje Svetega pisma zahteva usklajeno prepletanje filološke in semantične natančnosti ter hermenevitične občutljivosti. V zadnjih desetletjih so razprave o prevajanju svetopisemskih besedil razdeljene na dve prevladujoči paradigmi: dobessedni prevod (formalna ekvivalenca) in dinamični prevod (funkcionalna ekvivalenca).

2.1 RAZPRAVA O PREVAJALSKIH PRISTOPIH

V sodobnih znanstvenih razpravah o prevajanju literarnih besedil se pojavlja vedno več znanstvenih monografij in prispevkov, ki vključujejo tudi vprašanja prevajanja Svetega pisma (Metzger et al. 1976; Nord 2002; Ryken 2002; Wendland 2002; Yousef 2012; de Vries 2017; Fisher 2018; Beilin et al. 2019; Hulster 2020; Rabali 2021; Naudé et al. 2023 idr.). Med njimi izstopa delo Leland Rykena *The Word of God in English: Criteria for Excellence in Bible Translation* (2002), ki temeljito analizira ključne vidike prevajanja svetopisemskih besedil. Ryken poudarja, da je v drugi polovici 20. stoletja prišlo do »seizmičnega preobrata« v teoriji in praksi prevajanja Svetega pisma:

»Dotlej je večina angleških prevodov Svetega pisma temeljila na predpostavki, da je naloga prevoda reproducirati besede izvirnika z besedami jezika sprejemnika. Natančnost prevoda je imela prednost pred literarnim slogom, čeprav se v primerjavi s sodobnimi pogovornimi prevodi z našega vidika zdi, da je literarna lepota še vedno imela zelo visoko mesto. Zagotovo sta prevladovala dostojanstvo ter relativna formalnost jezika in sintakse.« (Ryken 2002, 13)

Pri formalno ekvivalentnih prevodih je osrednje vodilo natančnost in ohranjanje slovničnih, sintaktičnih in stilističnih značilnosti izvirnega besedila. Ryken poudarja:

»Zlasti je treba ohraniti konkretnost izvirnega besedila in se upreti težnji, da bi konkretne podobe spremenili v abstrakcije. Čeprav so v Svetem pismu velike teološke abstrakcije in čeprav so v Svetem pismu tudi teološki traktati, so ti v manjšini.« (Ryken 2002, 288)

To načelo neposredno vpliva na ohranjanje slogovne in teološke identitete izvirnega besedila. V ospredju je prepričanje, da teologija izhaja iz Svetega pisma in da se s prevodom ne sme manipulirati. Ryken opozarja:

»Toda vsakdo, ki Sveto pismo jemlje resno, mora biti prepričan, da v tistih redkih odlomkih, v katerih morajo prevajalci izbirati med teološkimi možnostmi, njihov prevod odraža to, kar so sprejeli kot teološko resnico. To ni zahteva, ki jo postavljajo samo evangelijski kristjani; tudi teološki liberalci imajo svoje preferenčne prevode, ki delno temeljijo na teoloških premislekih.« (Ryken 2002, 289)

Katelyn R. Fisher v svoji analizi kritično obravnava dinamično ekvivalenco in opozarja na nevarnosti, ki jih prinaša njena neustrezna uporaba. Poudarja, da dinamični prevodi pogosto izkrivljajo pomen izvirnega svetopisemskega besedila, saj se prevajalci bolj ukvarjajo z interpretacijo kot s prenosom besedilne zvestobe, kar lahko vodi v nenamerno teološko pristranskost: »Pogosto je lažje zanemariti lastno odgovornost za osebno preučevanje Svetega pisma, kadar so na voljo dinamični prevodi, ki ne samo posredujejo, kaj pomeni Sveto pismo, temveč že interpretirajo njegov pomen.« (Fisher 2018, 23)

2.2 VEČPOMENSKOST IN SLOGOVNA RAZNOLIKOST

Eno ključnih vprašanj pri prevajanju Svetega pisma je tudi vprašanje večpomenskosti besed in stavkov. Ryken zagovarja stališče, da mora kakovosten prevod ohraniti to kompleksnost:

»Da ima izvirno besedilo lastnost večpomenskosti, več možnosti razlage ter lastnost odprtosti ali skrivnostnosti, se prevajalci Svetega pisma na splošno zavedajo. Vprašanje je, ali naj prevod ohrani te lastnosti izvirnika. [...] Verjamem, da dober prevod prenaša lastnosti večpomenskosti in skrivnostnosti, ki jih ima izvirno besedilo.« (Ryken 2002, 289)

Dober prevod torej ne poenostavlja izvirnega pomena, ampak ohranja njegov »celotni razlagalni potencial« in se »upira oblikam redukcionizma, ki so značilne za številne sodobne prevode« (Ryken 2002, 289). Omenjeni redukcionizem je posebej opazen v dinamičnih prevodih, ki pogosto nadomeščajo konkretne svetopisemske izraze s sodobnimi ekvivalenti, kar lahko vodi v izgubo teološke globine besedila. Dober prevod Svetega pisma se do svojih bralcev ne vede pokroviteljsko: »Od njih pričakuje najboljšo. Nekateri sodobni prevodi bralcem popuščajo in jih žalijo. Od bralcev, ki berejo Sveto pismo, pričakujejo manj kot pri branju drugih besedil. Dober prevod povzdiguje Sveto pismo in njegove bralce, namesto da bi jih zmanjševal.« (Ryken 2002, 290)

Poleg tega mora prevod odražati različne slogovne značilnosti svetopisemskih piscev. Ryken opozarja na paradoks sodobnih dinamičnih prevodov:

»S tem, ko nekateri prevodi naredijo angleško Sveto pismo takoj pregledno za sodobnega bralca, zameglijo tisto, kar Sveto pismo dejansko pravi. Ena od stvari, ki naj bi jih bralec opazil, so nianse sloga in teme različnih svetopisemskih piscev in knjig.« (Ryken 2002, 290–291)

Prevod mora biti »zanesljiv«, bralci ne bi smeli ugibati, kaj piše v izvirniku in kaj so prevajalci dodali. Ryken o bralcih meni: »Prepričani morajo biti, da je to, kar so dobili, blizu tistemu, kar je napisal avtor izvirnika. Ko primerjajo različice, se jim ne bi smelo 'vrteti v glavi' zaradi odstopanj,

ki jih kažejo prevodi, ko jih med seboj primerjajo. V bistvu dobesedni prevodi se ne razlikujejo tako zelo, dinamično enakovredni prevodi pa se razlikujejo.« (Ryken 2002, 291–92)¹⁹ Zaradi tega je ključno, da se prevod ne podreja popolni domestikaciji besedila, temveč omogoča bralcu vpogled v bogastvo izvirnega slogovnega izraza.

2.3 ENOTNOST PREVAJANJA KLJUČNEGA SVETOPISEMSKEGA BESEDIŠČA

Najvplivnejša antična prevoda Svetega pisma, grška Septuaginta in latinska Vulgata, kažeta relativno enotnost pri prevajanju ključnega svetopisemskega besedišča. Nasprotno pa sodobni prevodi pogosto sprejemajo načelo »ustvarjalne svobode«, kar v praksi pomeni opuščanje enotnosti prevajanja temeljnih terminov. To je bil eden ključnih razlogov za novi prevod, ki je izšel v leta 2024 pod naslovom *Sveto pismo: Stara in Nova zaveza. Jeruzalemska izdaja*. Urednik izdaje Jože Krašovec ob tem posebej poudarja:

»Prevajalci in lektorji smo se zavezali, da temeljno besedišče prevajamo enotno in upoštevamo tudi slog izvirnika, hkrati pa v najvišji možni meri varujemo ustaljeno izročilo slovenskih prevodov Svetega pisma.« (Krašovec 2023, 109–127; 2024)

Natančna sklepna primerjalna redakcija je zato temeljila na preverjanju dobrih praks tujih in domačih prevodov Svetega pisma, s poudarkom na spoštovanju izvirnega sloga in pomena ključnih teoloških izrazov.²⁰

2.4 MERILA ODLIČNOSTI PRI PREVAJANJU SVETEGA PISMA

Glede na vse premike v sodobnih prevajalskih teorijah lahko izluščimo temeljne kriterije odličnosti pri prevajanju Svetega pisma:

- zvestoba izvirniku – ohranjanje pomena, besedišča in slogovne identitete izvirnega besedila;
- večpomenskost in odprtost interpretacije – omogočanje raznolikih možnih razlag, ki jih vsebuje izvirnik;
- slogovna raznolikost – ohranjanje razlik v izrazu med posameznimi svetopisemskimi knjigami;
- enotnost terminologije – doslednost pri prevajanju ključnih teoloških pojmov;
- ne-domestikacija besedila – prevod ne sme preveč prilagajati svetopisemskega jezika sodobnim kulturnim kontekstom, temveč naj omogoči vpogled v njegovo izvirno razsežnost. (Ryken 2002)

Z upoštevanjem teh načel prevod Svetega pisma ostaja ne le jezikovno natančen, temveč tudi teološko zanesljiv in literarno prepričljiv.

Preučevanje kriterijev prevajalske odličnosti pri prevajanju Svetega pisma obenem odpira širok spekter vprašanj, ki segajo onkraj lingvistične natančnosti in se dotikajo globljih literarnih, kulturnih in teoloških razsežnosti. Ti kriteriji niso zgolj tehnični ali metodološki, temveč

¹⁹ V Sloveniji sta v novejšem času izšli dve monografiji, ki obravnavata zgodovino prevajanja na splošno in vključujeta tudi diskurze o prevajanju Svetega pisma: Movrin 2010 in Krašovec 2013.

²⁰ Raymond Philippe je načelo enotnega prevajanja Svetega pisma razložil v svojem članku »Vers une traduction française oecuménique de la Bible« (1967). Philippe posebej poudarja soglasje vseh sodelavcev francoskega ekumenskega prevoda Svetega pisma (TOB), da »se držijo določene zvestobe hebrejskemu izrazu in slogu« (Philippe 1967, 235). Dalje pravi, da »se je zdelo potrebno poskusiti, koliko je le mogoče, poenotiti besedišče prevodov različnih svetopisemskih knjig« (Philippe 1967, 237). Zato sta bila imenovana dva koordinatorja, eden za Staro zavezo, drugi za Novo zavezo. Posebna komisija je poskrbela, da so končno poenotili približno 400 terminov in izrazov.

vsebujejo pomembne implikacije za način, kako posamezne skupnosti in širša družba razumejo in doživljajo svetopisemsko sporočilo. Prevod Svetega pisma je že od svojih začetkov eden najpomembnejših dejavnikov oblikovanja jezikovnih standardov, literarnih izraznih možnosti in konceptualnih okvirjev, znotraj katerih se oblikujejo verski in filozofski diskurzi.

Eden ključnih kriterijev prevajalske odličnosti, zvestoba izvirniku, ne pomeni zgolj dobesečnega prenosa besed in stavčnih struktur, temveč vključuje tudi prenos pomenov, slogovnih posebnosti in teoloških poudarkov v ciljni jezik. Pri tem se prevajalci srečujejo z dilemo med formalno ekvivalenco, ki stremi k ohranjanju slovnične in leksikalne strukture izvirnika, ter dinamično ekvivalenco, ki daje prednost sporočilni funkciji in prilagoditvi ciljni publiki.

3. KLJUČNE ZNAČILNOSTI LITERARNEGA PREVODA SVETEGA PISMA

Prva bistvena značilnost literarnega prevoda je zvestoba izvirnemu besedilu v njegovi vsebinski večplastnosti in slogovni izraznosti. Prevod Svetega pisma, zasnovan po načelu formalne ekvivalence, si prizadeva tesno slediti ne le pomenskemu ustroju, temveč tudi besedni in stavčni strukturi izvirnika. To vključuje tako prenos besed kot tudi posredovanje sloga, tona in kulturnih odtenkov, ki so bistveni za poustvarjanje literarne celovitosti izvirnega besedila. Ta dvojna zahteva predstavlja za prevajalce Svetega pisma poseben izziv.

Naloga prevajalca tako presega zgolj jezikovni prenos; zahteva poglobljeno razumevanje sloga, tona in ritma besedila ter sposobnost njihovega prepričljivega prenosa v drug kulturni in jezikovni kontekst. Svetopisemski jezik je večplastna struktura, prežeta s simboliko, ponavljanji, paralelizmi in ritmično urejenostjo, kar daje besedilu poseben tempo in notranjo skladnost. Ta ritem ni zgolj oblikovni vidik, temveč vsebuje pomen – bralca vodi skozi besedilo, ustvarja učinek vznesenosti, kontemplacije ali dramatičnosti. Prevodi, ki si prizadevajo ohraniti te slogovne značilnosti, ne posredujejo zgolj vsebine, temveč tudi občutenje besedila, njegovo notranjo dinamiko in estetsko moč.

Cilj prevajanja Svetega pisma je torej tako imenovani literarni prevod, ki presega zgolj jezikovno posredovanje pomena; njegov temeljni namen je ohraniti tako semantično kot tudi formalno strukturo izvirnega besedila, njegovo estetsko vrednost in večplastnost pomenov. Sveto pismo namreč ni homogena zbirka besedil, temveč vsebuje izjemno raznolike literarne vrste, zvrsti in žanre – od poezije, pripovedi in zgodovinopisja do preroških vizij, parabol in pisem.²¹ Vsako od teh besedil ima svojo notranjo logiko, svoj slogovni utrip, ki se ne izraža le na pomenski ravni, temveč tudi v ritmu, ponavljanju in metaforični prepletenosti. Literarni prevod zato ne sme poenostavljati besedila, temveč mora ohranjati slogovno dinamiko, metaforičnost in zvočnost svetopisemskih besedil.

Prav ta večplastna slogovna dinamika zahteva od prevajalca poseben občutek za estetsko in pomensko celovitost besedila. Hebrejska poezija, ki prežema številne svetopisemske odlomke, temelji na paralelizmu, ritmični urejenosti in zvočnih ponovitvah, ki ustvarjajo poseben meditativni učinek. Psalm 23 – »Gospod je moj pastir« – ne deluje zgolj na ravni pomena, temveč s svojo pesniško kompozicijo vzpostavlja ozračje zaupanja in tolažbe. Njegova ritmična enakomernost, premišljeno uravnoteženi stavki in ponavljanja sestavljajo celostno estetsko izkušnjo, ki jo mora prevod ne le prenesti, temveč tudi ohraniti v njenem bistvenem izrazu.

Podobno velja za Pregovore in Psalme, v katerih simetrična zgradba, stopnjevanje podob in ritmičnost delujejo kot nosilci pomena in razpoloženja. Literarni prevod torej ne posega v strukturo

²¹ Doslej najizčrpnjšo celostno predstavitev literarnih oblik v Svetem pismu verjetno prinaša monografija Irene Avsenik Nabergoj *Literarne oblike v Svetem pismu in odmevi v poznejši judovsko-krščanski kulturi* (2021, Ljubljana: Mladinska knjiga); gl. tudi Avsenik Nabergoj 2019; 2024.

verzov, temveč si prizadeva poustvariti njihov estetski učinek, ritmično skladnost in slogovno izraznost. Njegov cilj ni le prenos pomena, temveč tudi ohranitev tistih oblikovnih značilnosti, ki v izvirniku prispevajo k umetniški moči besedila. V ciljnem jeziku mora znova vzpostaviti ravnovesje med pomenom in obliko ter prenesti slogovno dinamiko, ki bralcu omogoča podobno izkušnjo, kot jo ponuja izvirnik. Pri tem pa se ne ustavi zgolj pri ritmu in skladnji, temveč poseže globlje – v samo jedro svetopisemskega izraza, kjer se pomen pogosto razkriva ob pomoči podob, simbolike in večplastne figuralike.

Druga bistvena značilnost literarnega prevoda je *zvestoba figurativnemu jeziku*. Svetopisemski pisci pogosto uporabljajo bogat simbolni jezik, v katerem so metafore, prisposode in simbolika ključne za razumevanje duhovnih resnic. Literarni prevod mora te prvine dosledno ohraniti in se izogibati nepotrebnemu pojasnjevanju ali racionalizaciji. Tako morajo na primer Jezusove besede »Jaz sem kruh življenja« (Jn 6,35) ostati v svoji metaforični obliki, saj presegajo golo primerjavo s hrano in izražajo globoko teološko resničnost o Jezusovi vlogi v odrešenju. Če bi prevajalec metaforo razložil in jo parafraziral kot »Jaz prinašam duhovno življenje«, bi s tem osiromašil njeno simbolno moč in izgubili bi njeno globljo hermenevtično odprtost. Tovrstna figurativnost ni zgolj slogovni okras, temveč nosilec pomena, ki se razkriva skozi bogato prepletenost podob in kontekstualne namige. Prevajalec mora zato ne le prepoznati simbolno mrežo besedila, temveč jo tudi prepričljivo prenesti v ciljni jezik, ne da bi razgradil njeno interpretativno širino ali jo zamejil v enopomensko razlago.

Ob tem pa ne gre zgolj za pomen in simboliko – jezikovna plast Svetega pisma vsebuje še eno ključno razsežnost, ki jo mora literarni prevod dosledno ohraniti. Svetopisemski jezik ni le komunikacijsko orodje, temveč nosilec *ritmične ubranosti, slogovne dvignjenosti in pogosto skoraj liturgične zvonečnosti*, ki spodbuja meditacijo in notranjo kontemplacijo. Prevod, ki izgubi to razsežnost, ne izgubi le slogovne dovršenosti, temveč tudi del duhovne globine, ki besedilu daje posebno težo in sugestivnost. Jezusova znamenita izjava v Govoru na gori »Blagor ubogim v duhu, kajti njihovo je nebeško kraljestvo« (Mt 5,3) je primer takšne slogovne prefinjenosti. Njena ritmična uravnoteženost in harmonična skladnja prispevata k njenemu meditativnemu učinku. Če bi jo prevajalec zgolj racionaliziral kot »Srečni so ponižni ljudje, saj bodo nagrajeni v nebesih«, bi s tem razgradil tako njeno estetsko moč kot tudi njeno duhovno poglobljenost in večpomenskost, ki bralca nagovarja onkraj neposrednega sporočila.

Toda literarni prevod ne stremi le k ohranjanju *slogovne lepote in pomenske večplastnosti* – njegov namen je tudi, da besedilo ohrani notranjo harmonijo in naravni tok, ki olajšata njegovo branje in pomnjenje. Svetopisemska besedila so več kot le teološki zapisi; so tudi besedila, ki so bila stoletja namenjena poslušanju, obredni rabi in meditaciji. Njihova ritmična zasnova, ponavljanja in uravnotežena skladnja prispevajo k temu, da se besede ne le berejo, temveč tudi vtisnejo v zavest in ostanejo v spominu.

Poleg ohranjanja slogovne lepote literarni prevod omogoča *naravno berljivost*, ki olajša branje in zapomnitev svetopisemskega besedila. Prvi stavek Svetega pisma »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo« (1 Mz 1,1) je preprost, toda njegova ponavljajoča se ritmičnost ustvarja učinek, ki omogoča globlje doživetje branja. Prav zato je Sveto pismo skozi stoletja doživljalo liturgično in molitveno rabo – njegova literarna struktura je oblikovana tako, da se vtisne v zavest bralca. Ta preplet forme in vsebine ni naključen – svetopisemski jezik deluje na več ravneh hkrati, kot pripoved, kot poezija, kot molitev. Prav zato se njegova moč ne skriva le v pomenu besed, temveč tudi v načinu njihovega podajanja, v ritmu, ponavljanju in slogovni uravnoteženosti.

Literarni prevod ne vsiljuje razlage, temveč bralcu omogoča, da sam vstopi v besedilni svet in se sooči z njegovo večplastnostjo. Namesto da bi svetopisemske metafore vnaprej razložil in jih pretvoril v enopomensko racionalno sporočilo, ohranja njihovo simboliko ter s tem ohrani

odprtost pomenov. Svetopisemski jezik namreč ne posreduje le informacij, temveč vzpostavlja prostor za interpretacijo, kontemplacijo in osebno izkušnjo bralca.

Tako na primer izraz »pot« v Stari zavezi pogosto označuje življenjsko pot, etično ravnanje ali celo božansko vodstvo, vendar prevod, ki ohrani izvirno besedo, ne zapira pomena v eno samo razlago, temveč omogoča, da bralec sam odkriva njene različne kontekstualne odtenke. Ohranitev metaforične strukture in simbolnega izraza tako ni le vprašanje zvestobe izvirniku, temveč tudi način, kako besedilo ohranja svojo hermenevtično odprtost. V tem pogledu literarni prevod ne ohranja le pomenov in slogovnih značilnosti, temveč tudi tisto posebno razsežnost svetopisemskega jezika, ki presega zgolj besedilno obliko – njegov duhovni utrip, njegovo notranjo napetost med zgodovinsko pripovedjo in nadčasovno sporočilnostjo.

Prevajanje Svetega pisma upošteva tudi njegovo navdihnjenost. Sveto pismo ni zgolj zgodovinsko, temveč tudi sveto besedilo, ki je bilo skozi stoletja predmet premišljevanja, kontemplacije in liturgične rabe. Zvest jezikovni in slogovni prenos spoštuje to razsežnost, saj ohranja prvotno strukturo, ritmičnost in notranjo dinamiko besedila, pri čemer omogoča, da bralec doživi vso njegovo globino in lepoto.

S tem takšen pristop presega zgolj tehnično posredovanje pomena – vzpostavlja most med izvirnikom in sodobnim bralcem ter omogoča, da se Božja beseda ohrani v svoji izvirni veličini, brez nepotrebnih poenostavitvev in interpretativnih popravkov.

Prevajalci se torej soočajo z zahtevno nalogo – obvladovati morajo jezikovne, kulturne in teološke zapletenosti, da bi zagotovili, da prevedeno besedilo ostane zvesto izvirniku, obenem pa omogoča sodobnemu bralcu, da v njem prepozna njegovo globino, pomen in svetost.

4. PREVODI SVETEGA PISMA SKOZI ČAS: KAKO DOLGO OSTANEJO RELEVANTNI?

Trajnost svetopisemskega prevoda ni samoumevna, temveč je rezultat več dejavnikov – od izzivov prevajanja kanonskega besedila do dinamičnega razvoja jezika in kulture ter raznolikih potreb občinstva. Prevodi Svetega pisma morajo ves čas iskati ravnovesje med zvestobo izvirniku in dostopnostjo sodobnemu bralcu. To ravnovesje je še posebej občutljivo, saj prevodi niso statični – skozi čas so podvrženi vnovičnim interpretacijam in revizijam, ki jih narekujejo spreminjajoči se jezikovni, kulturni in teološki konteksti.

V kontekstu kanonskih besedil, kot je Sveto pismo, je ključno vprašanje neizčrpnosti pomena. Svetopisemski prevodi (npr. Septuaginta, Vulgata, Lutrov prevod) so pogosto razumljeni kot razlage, ki nikoli ne morejo v celoti poustvariti izvirne večpomenskosti. Prevod je vedno posredovanje, nikoli popolna zamenjava – kot odsev v drugem jeziku, ki skuša ohraniti globino in večplastnost izvirnega besedila, a hkrati neizogibno odpira nova pomenska polja. Tudi v literarnem kanonu (npr. Dantejeva *Božanska komedija*, Shakespearjeva dela, Homerjevi epi) se prevajalci soočajo s težavo, da popolna dostopnost lahko zmanjša zaznano kanoničnost besedila – če je neko besedilo prelahko razumljivo, izgubi svojo posebno avtoriteto, skrivnostnost in občutek večplastne globine, ki ga dviguje nad običajna besedila.

Če gre za literarni prevod, ki si prizadeva ohraniti literarno vrednost izvirnika – njegovo obliko, slog, ritem, figurativnost, simboliko in specifične jezikovne značilnosti –, se vprašanje dostopnosti rešuje drugače. Namesto da bi besedilo prilagodili sodobni jezikovni rabi, se njegov pomen osvetli s kompleksnim aparatom obsežnih opomb, kot je to storjeno v zadnjem slovenskem prevodu Svetega pisma – *Sveto pismo: Stara in Nova zaveza. Jeruzalemska izdaja*.

Tak pristop poudarja, da svetopisemski prevod ni le komunikacijsko sredstvo, temveč tudi umetniško in hermenevtično dejanje, ki spoštuje notranjo strukturo svetega besedila. Ohranja

se izvirna literarna oblika, tudi če je ta oddaljena od današnjega jezika in slogovnih norm. Pri tem postane ključnega pomena spremljevalni komentar, ki sodobnemu bralcu omogoča razumevanje zgodovinskega konteksta, pomenov določenih izrazov ter literarnih in teoloških povezav.

Tovrstni literarni prevod ne poskuša umetno posodobiti besedila ali ga narediti »lahkega za branje«, temveč mu pušča njegovo ritmično, stilistično in simbolno kompleksnost, s čimer omogoča, da bralec izkusi besedilo v njegovi celovitosti. Hkrati pa s pomočjo opomb odpira vrata v njegov pomen, ne da bi ga pri tem poenostavil ali prilagodil sodobni dojemljivosti. Tak način prevajanja, ki zahteva angažiranega bralca, zagotavlja večjo trajnost prevoda, saj besedilo ostaja zvesto izvirniku, hkrati pa ponuja orodja za njegovo razumevanje skozi različne generacije.

Takšen pristop torej presega vprašanje dinamične enakovrednosti ali kontekstualne prilagoditve in se raje naslanja na pristop filološke zvestobe, ki ne preoblikuje besedila, temveč omogoča, da bralec vstopa v njegovo strukturo in slog v njegovi izvorni razsežnosti. To pomeni, da svetopisemsko besedilo ni posredovano zgolj kot informacija, temveč kot doživetje, v katerem literarna oblika ni le sredstvo, temveč del samega sporočila.

Katoliška cerkev pri liturgični rabi zahteva natančen prevod, ki ne posega v pomen in ne uvaja interpretacij, temveč ostaja zvest izvirniku. Na prvi pogled bi se lahko zdelo, da takšna zahteva omejuje dostopnost besedila, vendar v resnici krepi njegovo avtentičnost in omogoča globoko hermenevtično izkušnjo.

Tak prevod ne krni besedila s prilagoditvami ali poenostavitvami, temveč ohranja celovitost in večplastnost svetopisemskega jezika, pri čemer njegova dostopnost ni žrtvovana – nasprotno, omogočena je v bogatem spremnem znanstvenem aparatu, ki ga sestavljajo obsežne opombe, filološke razlage in teološki komentarji. Ta način prevajanja ne reducira pomenov, ampak bralca vabi h globljemu vstopu v tekst, v katerem se razsežnosti svetopisemskega jezika razkrivajo skozi strukturiran premišljevalni proces.

Poleg tega natančen prevod zagotavlja neokrnjenost svetega besedila tudi v ustni obliki, kar je ključnega pomena za liturgično rabo. Sveto pismo je bilo skozi zgodovino besedilo, ki se bere na glas, in njegova slogovna enotnost, ritmična zgradba ter simbolna bogastva šele v ustnem podajanju v polnosti zaživijo. Če bi bilo besedilo preveč prilagojeno vsakdanji jezikovni rabi, bi lahko izgubilo svojo slovesnost, sakralni značaj in notranji ritem, ki prispevajo k njegovemu doživljanju kot Božje besede.

Vendar pa takšen prevod predvideva kompetentnega interpretatorja, ki zna bralcu ali poslušalcu osvetliti njegovo sporočilo. Pri liturgični rabi ima ključno vlogo duhovnik kot razlagalec besedila, ki s pridigo in teološko premišljeno razlago omogoča, da se pomen svetopisemskega besedila v polnosti razkrije. Pri tem se ne opira zgolj na svoje lastno razumevanje, temveč mu pomagajo obsežne opombe, filološke analize in hermenevtični komentarji, ki mu omogočajo pripravo na pridigo in poglobljeno interpretacijo. S tem prevod v liturgičnem kontekstu ni zgolj zapisano besedilo, temveč živ nagovor, ki skozi obred in razlago stopa v dialog s skupnostjo ter ohranja svojo moč kot beseda, ki nagovarja, vodi in oblikuje vernika.

V tem pogledu natančen, neinterpretativen prevod ni omejitev, temveč prednost – zagotavlja zvestobo izvirniku, obenem pa ohranja možnost večpomenskosti in odprtost za različne interpretacije, ki jih ne vsiljuje prevajalec, temveč jih bralec odkriva skozi razumevanje konteksta in razlage. Hkrati se v liturgični rabi besedilo ne izgubi v hermetični zaprtosti, saj je njegov pomen razgrnjen skozi homiletično izročilo, pripravo na pridigo in razlagalne opombe, ki omogočajo most med starodavnim besedilom in sodobnim vernikom. Tako tak prevod zagotavlja trajnost, saj ni podvržen hitremu zastaranju ali potrebi po nenehnih revizijah, temveč ostaja zvest pričevalec izvirnega besedila skozi čas.

Medtem ko nekateri prevodi preživijo stoletja in ostanejo temeljne referenčne točke v literarnem, teološkem in kulturnem kontekstu, drugi postopno izgubijo svojo funkcionalno vlogo in se umaknejo v zgodovinski spomin. Razlike v njihovem vplivu niso naključne, temveč posledica zapletenega prepleta jezikovne estetike, institucionalne podpore, kulturne prilagodljivosti in liturgične uporabe.

Angleški prevod Svetega pisma iz časa kralja Jakoba I., v slovenskem prostoru znan kot Prevod kralja Jakoba (*King James Version*, KJV), izdan leta 1611, predstavlja izjemen primer prevoda, ki se je uveljavil kot literarna in verska stalnica. Njegova dolga življenjska doba ni zgolj posledica zgodovinskega naključja, temveč rezultat več ključnih dejavnikov:

- **Pesniška in retorična moč:** Prevod kralja Jakoba se odlikuje po ritmično izbrušenem jeziku, bogatem paralelizmu in melodični skladnji, ki ohranja slogovno enotnost s hebrejskimi in grškimi izvirniki, hkrati pa ustvarja poseben izrazni zven, ki je postal prepoznaven kot »svetopisemski« (Ryken, 2002). Njegova jezikovna estetika spominja na Shakespearjeve ritmične vzorce, kar mu je dalo trajno literarno vrednost.
- **Zgodovinski in kulturni status:** Od svojega nastanka je bil uradno podprt s strani angleške krone in Anglikanske cerkve, kar mu je zagotovilo prestižno mesto v verskem življenju angleško govorečega sveta. Njegova nepretrgana raba v liturgiji in izobraževalnih ustanovah je omogočila njegovo dolgoživost.
- **Institucionalna kontinuiteta:** Protestantske cerkve, predvsem anglikanska in baptistična tradicija, so Prevod kralja Jakoba skozi stoletja ohranjale kot standardni prevod. Ta institucionalna podpora je bistveno prispevala k temu, da je prevod ostal v redni uporabi, kljub razvoju sodobnejših prevodov.
- **Filozofija prevajanja:** Prevod kralja Jakoba je nastal kot rezultat uravnoveženega prevajalskega pristopa, ki si je prizadeval združiti zvestobo izvirniku z berljivostjo za takratnega bralca. Prevajalci so izhajali iz prejšnjih angleških prevodov, hkrati pa natančno preučevali hebrejske, aramejske in grške izvirnike, s čimer so ustvarili besedilo, ki je bilo dostopno, a hkrati dovolj kompleksno, da je vzbujalo občutek svetosti in avtoritete.
- **Vnovične revizije in prilagoditve:** Kljub arhaičnemu jeziku je Prevod kralja Jakoba skozi zgodovino doživljal preнове in jezikovne posodobitve, ki so pomagale ohranjati njegovo rabo, hkrati pa je ostal prepoznaven kot klasično besedilo.

V nasprotju s Prevodom kralja Jakoba Dalmatinova Biblija iz leta 1584, prvi prevod celotnega Svetega pisma v slovenščino, ni doživela podobne večstoletne aktualnosti. V slovenski literarni tradiciji se je obdržala več kot dvesto let in močno vplivala na vse nadaljnje izdaje, od Hrenovih revizij do Japljevih izdaj v 18. stoletju. Razlogi za njeno postopno izginjanje iz redne verske in literarne uporabe so večplastni:

- **Jezik in slog:** Dalmatinov prevod je v veliki meri sledil Lutrovi nemški Bibliji, zaradi česar ni bil povsem prilagojen značilnostim in dinamiki slovenskega jezika. Anton Breznik poudarja: »Dalmatin pa se je suženjsko oklepal Lutra. V uvodu sicer pravi, da je prevajal tako iz izvirnikov in drugih prevodov kakor tudi iz Lutrovega sv. pisma [...], ali temu ni tako. Poleg več drugih mest novega zakona sem kolikor toliko natančno primerjal vse nedeljske in prazniške evangelije in liste z grškim izvirnikom in latinsko vulgato ter z Lutrom, pa nisem našel mesta, kjer bi se količkaj videlo, da je Dalmatin rabil ali izvirnik ali vulgato in ne samo Lutra, nasprotno – vse do pičice se ujema samo z Lutrom.« (Breznik 1917, 171)

Zaradi te izrazite navezanosti na Lutrov prevod je Dalmatinov jezik ohranjal nemške jezikovne vzorce, ki so pogosto tuji slovenskemu skladenskemu ustroju. Poleg tega se je slovenščina v

primerjavi z angleščino skozi stoletja razvijala precej hitreje, kar je povzročilo, da je Dalmatinov jezikovni slog hitro postal arhaičen in vse težje razumljiv za poznejše bralce. Medtem ko je Prevod kralja Jakoba ohranil slogovno estetiko, ki se je v angleškem jeziku postopno starala, je Dalmatinov prevod izgubil svojo naravnost in komunikacijsko moč že v nekaj generacijah.

- **Pomanjkanje institucionalne in liturgične podpore:** Dalmatinov prevod Svetega pisma, izdan leta 1584 v Wittenbergu, je bil izjemen dosežek slovenske knjižne kulture. Jurij Dalmatin je prvi v slovenščino prevedel celotno Sveto pismo in s tem pomembno prispeval k razvoju slovenskega knjižnega jezika. V zgodovinskem kontekstu, ko slovarji in drugi jezikovni pripomočki skoraj niso obstajali, je bilo njegovo desetletno prevajalsko delo izjemno, saj je Slovencem zagotovilo temeljno besedilo, s katerim so se uvrstili med kulturno razvite evropske narode. Čeprav je Dalmatin poznal hebrejščino in grščino, je v veliki meri izhajal iz Lutrovega nemškega prevoda.

Kljub svoji kulturni veličini pa prevod ni bil deležen širše institucionalne potrditve. Slovenski protestantizem ni bil dovolj razširjen ali trdno zasidran, da bi Dalmatinova Biblija postala osrednje bogoslužno besedilo. Po izgonu protestantov se je razširjanje prevoda po Kranjski, Štajerski in Koroški nadaljevalo skrivaj, celo v sodih. Duhovniki Katoliške cerkve so smeli prevod uporabljati le z dovoljenjem, saj katoliškega prevoda takrat še niso imeli. Katoliška tradicija je dolgo vztrajala pri latinski Vulgati, Dalmatinov prevod pa se tako ni nikoli uveljavil kot uradno liturgično besedilo.

Trajnost prevoda Svetega pisma je pogosto odvisna prav od njegove rabe v bogoslužju – kot kažeta primera Septuaginte (3. stol. pr. Kr.) in latinske Vulgate (4. stol. po Kr.), ali v protestantskem kontekstu Prevod kralja Jakoba (1611), ki je ostal standardni prevod zaradi svoje stalne navzočnosti v liturgiji in izobraževalnem sistemu. Ko je po drugem vatikanskem koncilu Katoliška cerkev prešla na narodne jezike, je bil Dalmatinov prevod že zastarel tako jezikovno kot teološko, zato se vanj ni več vračala, temveč je raje sprejela novejše, sodobne prevode.

- **Estetska in retorična vrednost:** Dalmatinov jezik ni imel enake pesniške moči in ritmične prefinjenosti, kot jo je imel Prevod kralja Jakoba. Medtem ko je temu uspelo vzdrževati občutek vzvišenosti in retorične elegance, je Dalmatinov prevod ostajal bolj tog in manj primeren za dolgotrajno literarno recepcijo. Kljub temu pa mu ni mogoče odreči kulturnozgodovinske vrednosti in izjemnega vpliva na utrditev slovenskega knjižnega jezika.
- **Posredni prevodni model:** Dalmatin ni prevajal neposredno iz hebrejskih in grških izvirnikov, temveč se je oprl na Lutrov nemški prevod, ki je bil že interpretacija izvirnega besedila. Tak posredni pristop je imel več posledic: ohranjanje nemške skladnje tudi tam, kjer bi bila slovenska drugačna; ohranitev Lutrovih prevodnih odločitev, vključno z izpuščanjem ali dodajanjem določenih mest; uporaba besednih zvez, ki niso bile naravne za slovenski jezik, temveč so odražale nemški jezikovni sistem. Breznik izpostavlja: »To se posebno dobro vidi tam, kjer je pri Dalmatinu kako mesto ravno tako izpuščeno kakor pri Lutru (nekaj mest je še danes izpuščenih, česar ni noben prireditelj evangelijev in svetega pisma opazil!) ali pa dodano [...]«. (Breznik 1917, 171) To pomeni, da Dalmatin ni izvajal neodvisne revizije besedila in ni popravljaj Lutrovih napak ali posebnosti. Njegov prevod je zaradi tega vseboval dodatno plast jezikovne posredovanosti, kar je zmanjšalo njegovo filološko natančnost. Breznik kritično ugotavlja:
»Vse izdaje evangelijev in listov, izvzemši Dajnkovih v sekovski škofiji (ogrskoslovenskih nisem mogel dobiti, pa so najbrž samostojne, kakor je tudi Küzmičev prevod novega zakona [1771] neodvisen od Dalmatina), so med seboj v zvezi. Vse so nastale iz izdaj ljubljanske škofije in te izvirajo iz prvotne Hrenove izdaje. Vsak prirejevalec se je naslanjal na prejšnjo izdajo

evangelijev in listov ali pa na prejšnji prevod sv. pisma. Isto je storil tudi Hren, ki je z malimi izjemami prevzel evangelije in liste iz Dalmatinove ‚Biblie‘. Dalmatin pa je dobesedno, ali bolje rečeno, po črki prevel Lutra in uporabljal pri tem Trubarja in nekaj malega tudi Krelja in Jurišiča. Tako imamo od Trubarja, Dalmatina ter Lutra pa do najnovejših izdaj nepretrgano tradicijo. Isto razmerje nahajamo tudi pri celotnih prevodih sv. pisma – tu govorim le o novem zakonu, toda posamezni poskusi, ki sem jih naredil pri starem zakonu, nam pričajo isto: Japelj je popravljeni Dalmatin, Wolf popravljeni Japelj – Küzmič je, kakor rečeno, neodvisen od slovenskih predlog – in prevod dr. Kreka v družbi sv. Mohorja se poleg prevoda britanske družbe in ruske izdaje sv. sinoda močno naslanja na Wolfa. Tradicija je posebno z jezikovno-formalne strani jako močna. Vsi so večinoma le frazeologično in stilistično izpopolnjevali prejšnje prevode, vsega besedila na podlagi grškega izvirnika in latinske vulgate pa ni nihče izboljšal. Tako je ostalo še iz Dalmatinove biblije mnogo pomanjkljivosti in stvarnih napak, ki so se od pisatelja do pisatelja prepisovale. Ker se je vsak tako tesno oklepal svojega prednika, je tudi slovenski jezik v njih precej zaostal in ne dosega visokega napredka zadnjih 70–80 let. Končno je ob teh okoliščinah tudi umljivo, da ni nihče študiral svetopisemske grščine [...].» (Breznik 1917, 170–171)

- **Dalmatin in Trubar: kontinuiteta in izgubljeni vpliv:** V zgodovinskem kontekstu slovenske reformacije sta Trubar in Dalmatin izjemno pomembni osebnosti. A kot opozarja Breznik, smo z uveljavitvijo Dalmatinovega prevoda priče tudi pomembni jezikovni spremembi, ki je vplivala na nadaljnji razvoj slovenskega knjižnega jezika. Breznik piše:

»Navzlic germanizujočemu slogu pa sta Trubar in Dalmatin ustvarila dobre prevode in sta v primeri s poznejšimi prevajalci, s Hrenom, Schönlebnom, Japljem, Wolfom itd., prava velikana. Če bi bili ti storili toliko v svoji vrsti, kakor sta ona dva, bi imeli danes boljše prevode, kakor jih imamo. Na poznejše slovensko slovstvo in pisavo (jezik) Trubar direktnim potem ni več vplival, ker ga je popolnoma odrinil Dalmatin s celotnim sv. pismom. S tem je v literaturi izginilo narečje njegovega rojstnega kraja (Raščica pri Vel. Laščah) z nekaterimi jako starimi glasovnimi pojavi, s starimi oblikami in posameznimi besedami, ki so prava muzejska starina našega jezika. Narečje, ki ga je pisal Dalmatin, doma okoli Krškega, je dosti mlajšega razvoja in je izgubilo mnogo starih posebnosti. Zanimivo je, da se Dalmatin ni nič oziral na Trubarjevo narečje in je pisal vse po govorici svojega kraja in je tudi popolnoma svobodno jemal slovenske izraze namesto Trubarjevih nemških ali pa narobe. Tako so na poznejše slovstvo vplivale le oblike, ki sta jih določila Dalmatin in njegov slovnični mentor Bohorič. Vsi, ki so pozneje prirejali prevode evangelijev ali sv. pisma, t. j. Hren, nekoliko tudi Schönleben, izdajatelj evangelijev iz leta 1730, in Pohlin ter Japelj s svojimi sodelavci, so se naslanjali na Dalmatina, nihče na Trubarja.« (Breznik 1917, 172–173)

Ta Breznikov uvid je dragocen, saj odpira pomembno razpravo o tem, kako hitro se lahko neka jezikovna varianta – četudi je bila pionirska, kot denimo pri Trubarju – umakne iz knjižnega obtoka, če nima za seboj institucionalne podpore, liturgične rabe ali celovitega korpusa, kot ga je uspelo ustvariti Dalmatinu. Trubarjevo narečje, z vsemi svojimi posebnostmi, se je tako hitro znašlo na robu, čeprav je bilo zgodovinsko prvo knjižno uveljavljeno. Breznik upravičeno poudarja, da se je s tem izgubil pomemben jezikovni sloj slovenskega jezika, ki danes predstavlja pravo »muzejsko starino«.

Kar zadeva prevajalski pristop, je zanimivo, da je Dalmatin deloval izrazito lokalno – njegov jezik se ni poskušal navezati na obstoječo knjižno tradicijo (npr. Trubarjevo), temveč se je naslonil na lastno narečje in lastne izrazne rešitve. Njegova zvestoba Lutru – tako slogovna kot tudi

terminološka – je sicer prispevala k teološki enotnosti protestantske skupnosti, a je hkrati omeji-la jezikovno avtonomijo slovenskega prevoda.

V sodobnem kontekstu ta razprava potrjuje, da je trajnost prevoda – in s tem tudi njegova relevantnost – rezultat občutljivega ravnovesja med: kakovostjo prevoda, institucionalno podporo, rabo v liturgiji in izobraževanju ter sprejemom v skupnosti bralcev.

Prvi celotni katoliški prevod Svetega pisma (1784–1802), znan kot Japljev prevod, in drugi celotni katoliški prevod (1856–1859), znan kot Wolfovo Sveto pismo, sta vsak v svojem času sicer odigrala pomembno vlogo pri utrjevanju slovenske narodne identitete in razvoju slovenskega knjižnega jezika. Vendar pa zaradi omejenih možnosti za vrhunsko teološko, filološko in prevajalsko izobrazbo v 18. in 19. stoletju nista mogla doseči odličnosti, kot jo poznamo pri mednarodno priznanih standardnih izdajah.

V novejšem času sta se idealu odličnosti prevajanja Svetega pisma najbolj približala *Slovenski standardni prevod* (1996) in slovenska *Jeruzalemska izdaja* Svetega pisma (2024). Temeljita na neposrednem prevajanju iz hebrejskega, aramejskega in grškega izvirnika ter izkazujeta visok prevajalski standard tako glede jezikovne natančnosti kot tudi glede teološke zanesljivosti. Zaradi uporabe sodobne filološke metodologije, terminološke doslednosti in vključitve kritičnega aparata omogočata poglobljeno branje in razumevanje svetopisemskega besedila. Obenem uspešno povezujeata dostopnost sodobnemu bralcu z ohranjanjem literarne lepote in slogovne dostojanstvenosti svetopisemskega govora. Ta sodobna prevoda sta tako v slovenskem prostoru prevzela osrednjo vlogo, ki so jo v preteklosti opravljali Dalmatinova Biblija ter Japljev in Wolfov katoliški prevod – vlogo temeljnega svetopisemskega besedila za liturgično rabo, teološko pre-mišljevanje, jezikovno kulturo in oblikovanje slovenskega knjižnega izraza.

5. VEČPOMENSKOST BESEDIŠČA O LJUBEZNI V SVETEM PISMU

Eden največjih izzivov pri prevajanju Svetega pisma ni zgolj iskanje jezikovne natančnosti, temveč tudi ohranjanje njegovih slogovnih, simbolnih in pomenskih odtenkov, ki pogosto presegajo dobresedno razumevanje besedila. Prevajalski proces neizogibno poseže v razmerje med pomenom in izrazom, pri čemer se odpira ključno vprašanje: kako prenesti večpomenskost svetopisemskih pojmov, ne da bi pri tem osiromašili njihovo interpretativno odprtost?

V tej napetosti med natančnostjo in interpretacijo ima pomembno vlogo tudi besedišče ljubezni, ki v Svetem pismu zavzema osrednje mesto. Ljubezen (*agapē, érōs, philia*) se ne pojavlja le kot etični ali teološki koncept, temveč kot osnovni literarni motiv, ki v različnih zvrsteh (poeziji, pripovedi, modrostni in preroški literaturi) dobi številne razsežnosti – od Božje ljubezni do ljubezni med ljudmi, od erotične strasti do popolne predanosti.

5.1 VEČPOMENSKOST POJMA LJUBEZNI V SVETEM PISMU: MED TELESNIM, DUHOVNIM IN BOŽANSKIM

Ljubezen, temeljna človeška izkušnja in obenem najtežje doumljiv pojem, v Svetem pismu ni izraz za eno samo čustvo ali odnos, temveč semantično polje, v katerem se prepletajo erotična silovitost, etika zvestobe, božanska milost in čustvena ranljivost. Raziskovalno delo Irene Avsenik Nabergoj, ki se sistematično posveča razgrinjanju pomenov ljubezni v svetopisemskem kontekstu, v številnih znanstvenih prispevkih dokazuje, da večpomenskost besedišča o ljubezni ni pomenska nedoslednost, temveč bistvena značilnost svetopisemske govorice razodetja.

5.2 MED SVETNO IN SVETO: HEBREJSKI KOREN 'HB

V hebrejskem izvirniku Stare zaveze se koren 'hb pojavi v številnih slovničnih oblikah, najpogostejše kot glagol 'āhab in samostalnik 'āhābāh. V tem izrazu je strnjena cela skala človeških odnosov – od zakonske ljubezni do politične lojalnosti, od intimnega hrepenenja do zaveze z Bogom. Avtorica izpostavlja:

»V hebrejskem Svetem pismu 'hb označuje ljubezen v obsegu od svetne ljubezni med človeškimi bitji do ljubezni med Bogom in človeškimi bitji, označuje pa tudi politično lojalnost. Kar 252-krat označuje ljubezen med možem in ženo.« (Avsenik Nabergoj 2022, 94)

Tako široka raba kaže, da Stara zaveza ne pozna dualizma med telesnim in duhovnim, temveč zagovarja celostno antropologijo, v kateri so čustvo, telo in duh neločljivo povezani:

»Dominantna raba hebrejskega samostalnika 'āhābāh oziroma glagola 'āhab v Svetem pismu Stare zaveze se ujema s celotno sliko rabe hebrejskih antropoloških pojmov v Stari zavezi. Dejstvo je, da hebrejski način dojemanja človeka ne temelji na dualizmu med 'telesom' in 'dušo', temveč na interakciji med njima. Toliko bolj pa Sveto pismo poudarja moralni dualizem – nezdržljivost pokvarjenosti z idealom ljubezni. S stališča visokega ideala ljubezni ni razlogov, da bi 'čutno' ljubezen postavljali v nasprotje z 'duhovno'.« (Avsenik Nabergoj 2022, 104)

5.3 SEPTUAGINTA: PREVOD KOT TEOLOŠKI DOGODEK

Ko judovski učenjaki v helenističnem Egiptu v 3. in 2. stoletju pr. Kr. prevajajo Sveto pismo v grščino (septuaginta), se zgodi pomenski premik zgodovinskih razsežnosti. Za hebrejski koren 'hb izberejo skoraj dosledno besedo *agapân/agápē*, ne pa *erân/érōs*, ki bi bila očitna sopomenka v poganski tradiciji.

»[Z] nastopom krščanstva v antiki (je) prišlo do pravega civilizacijskega obrata. [...] Septuaginta je vsem besedam, ki se povezujejo z besedo *agapân*, dala nov pomen, ki temelji na osebnem doemanju Boga in posledično osebnem doživljanju ljubezni.« (Avsenik Nabergoj 2022, 94–95)

V tej izbiri ni le prevajalske preference, temveč hermenevitična odločitev: *agápē* postane izraz za ljubezen, ki ni pogojena z željo po posesti, temveč z darovanjem, zvestobo in presežno etiko odnosa. V krščanskem izročilu preraste v temeljno teološko kategorijo: *Bog je ljubezen* (1 Jn 4,8). Avtorica hkrati ugotavlja:

»Dejstvo polisemne rabe besede *érōs* v stari grški kulturi in religiji med drugim kaže na to, da izbira samostalnika *agápē* oziroma glagola *agapân* namesto samostalnika *érōs* oziroma glagola *erân* v najstarejšem grškem prevodu Stare zaveze (Septuaginta) ne pomeni izključevanja erotične razsežnosti ljubezni, glede na to, da so prevajalci Septuaginte izbor besedišča o ljubezni omejili samo na besedo *agapân*, v samostalniški obliki *agápē*. Podobno kot ugotavljamo polisemno rabo besede *érōs* v stari grški kulturi in religiji, ugotavljamo tudi polisemno rabo besede *agápē* v Septuaginti.« (Avsenik Nabergoj 2022, 104)

5.4 LATINSKI PLURALIZEM IN MISTIČNA SINTÉZA

Hieronim, največji latinski prevajalec Svetega pisma, v svojih prevodih in komentarjih dosledno potrjuje, da ljubezni ni mogoče izraziti z enim samim pojmom, saj gre za polisemantično

in kontekstualno pogojeno resničnost, ki se giblje med *caritas*, *amor*, *dilectio* in *agápē*. Njegova raba teh izrazov ne sledi poenostavljeni kategorizaciji, temveč izhaja iz poglobljenega občutka za slogovno, kulturno in duhovno večplastnost ljubezni.

To se jasno kaže v Visoki pesmi, v kateri Hieronim za isto hebrejsko besedo uporabi različne izraze – *caritas*, *amor*, *dilexio*. Presenetljivo dejstvo je, da hebrejskega besedišča ljubezni, ki je v Septuaginti enotno prevedeno, Hieronim ne prevaja enotno in celo uvede izraz *amor*, ustreznico grškega *érōs*.

S tem potrdi, da njegov ideal ni bil jezikovna enotnost, temveč literarna in teološka pluralnost, ki izraža globinsko naravo ljubezni kot skrivnosti. »Zdi se verjetno, da je Hieronim [...] v Visoki pesmi razkril svojo težnjo po pluralnosti rabe besedišča, v tem primeru besedišča o ljubezni.« (Avsenik Nabergoj 2022, 102)

Na ta način potrdi, da ljubezen v svetopisemskem kontekstu prehaja meje spolnosti, čustva, darovanja in teološkega uvida, kar potrjuje večpomenskost izvirnega hebrejskega izraza *'ahābāh*. Ta pluralnost tako ni izraz semantične šibkosti, temveč znamenje bogastva pomenov. V njej se zrcali spoznanje, da je ljubezen hkrati čutna in božanska, da obstaja kot *érōs*, *agápē*, *caritas* – v različnih zgodovinskih, jezikovnih in duhovnih kontekstih.

5.5 PROTI REDUKCIONIZMU: MISTIKA IN ČUTNOST

Veliki cerkveni očetje niso ločevali med duhovno in telesno ljubeznijo, ampak so ju razumeli kot dva obraza iste resničnosti.

»Pomenljivo je, da Origen v svojem komentarju o Visoki pesmi ne postavlja v nasprotje čutne in duhovne razsežnosti ljubezni. V prologu svojega komentarja ugotavlja, da so Hebrejci skrbeli za to, da Visoke pesmi ni niti dobil v roke, »kdor ni dosegel polne zrele dobe«. Origen poudarja božanski izvor človeške strasti in ljubezni ter pravi, da je proti naravi ljubezni vse, kar je pokvarjeno, ker je ljubezen »vir nepokvarjenosti«. Nekateri cerkveni očetje so tako samoumevno dojemali ljubezen v njeni naravni enotnosti, da niso sprejemali dualizma med »čutno« in »duhovno« ljubeznijo.« (Avsenik Nabergoj 2022, 102)

Origen, Dionizij Areopagit, pa tudi poznejši mistiki razumejo ljubezen kot dinamiko združevanja, hrepenenja in darovanja. *Érōs* pri tem ni izključen, temveč preobražen in umeščen v naravni red skozi delovanje Modrosti.

»Na prehodu iz 5. v 6. stoletje [...] je neoplatonist in »oče krščanske mistike«, Dionizij Areopagit, v slovitem delu *Božja imena* *érōs* povzdignil med Božje attribute: Bog je *érōs*, ki razliva dobroto na celotno vesolje. Če je Nova zaveza izločila besedo *érōs* z besedo *agápē*, Dionizij uporablja obe besedi kot sinonima. *Érōs* v ustvarjenih rečeh je znamenje njihove odvisnosti od Božjega *érōsa*, ki je fokus njihovega slabotnega posnemanja.« (Avsenik Nabergoj 2022, 102)

V sodobnem razmisleku o Visoki pesmi se zdi vse bolj očitno, da čutnost in erotika ne predstavljata nasprotja duhovnemu, temveč njegovo utelešenje. V hermenevtičnih tradicijah, zlasti mističnih, prav telesnost pogosto postane izraz za presežno – za odnos med Bogom in človekom, ki ne poteka mimo telesa, temveč prek njega. Čutnost ni odvečna, temveč bistvena. To potrjujejo tudi nekateri sodobni pristopi, ki opozarjajo, da alegorična razlaga Visoke pesmi ni nujno protitelesna; nasprotno – prav v mističnem branju se pogosto izrazi največja občutljivost za erotično gostoto besedila (prim. Schellenberg 2016).

5.6 HERMENEVTIČNI SKLEP: LJUBEZEN KOT METAFORA CELOVITOSTI

Besedno polje »ljubezni« ima izjemno širok pomenski obseg; uvršča se med pojme, ki so izrazito večpomenski, prežeti z metaforičnostjo, simbolnostjo in konceptualno odprtostjo. Zato posamezne besede, če jih obravnavamo ločeno, brez upoštevanja širšega konteksta in medbesedilnih povezav, še ne razkrijejo celote pomena ljubezni. Skrivnost ljubezni se izmika enopomenskim definicijam: »[B]esedna polja pojma ljubezni [...] ne morejo [...] izraziti samega bistva ljubezni v njeni darežljivosti in njenih kontrastnih značilnostih.« (Avsenik Nabergoj 2022, 103)

To bistvo se razodeva skozi literarne oblike, intertekstualne navezave in simbolna dejanja: ljubezen kot podoba zaveze, kot drama zaupanja, kot govornica telesa in duha. V tem okviru ni odločilna izbira izraza, temveč konstelacija pomenov, ki nastaja v razmerju med besedilom, tradicijo in bralčevo interpretativno odgovornostjo.

6. PREVAJANJE POJMA LJUBEZNI V SVETEM PISMU: MED POMENOM, ZVENOM IN RAZODETJEM

Svetopisemska besedila pogosto uporabljajo figurativni jezik, metafore in paralelizem, kar pomeni, da je njihova interpretacija večplastna in odprta. Prav zato je pri prevajanju potrebno občutljivo ravnovesje med jezikovno natančnostjo in literarno estetiko, saj lahko preveč dobeseđen prevod zabriše simbolno razsežnost, preveč svoboden pa vnese interpretativno subjektivnost.

Ob tem se postavlja vprašanje: ali prevod ohranja polifonijo pomenov, ki jih omogoča izvirnik, ali pa zaradi prilagajanja sodobni berljivosti izgublja semantično globino? Ta dilema je posebej izrazita v prevodih Pavlove himne ljubezni (1 Kor 13), Visoke pesmi in evangelijev, v katerih terminološke odločitve vplivajo na bralčevo razumevanje odnosa med Bogom in človekom, pa tudi med ljudmi samimi (prim. Avsenik Nabergoj 2021b).

Prav poseben primer večpomenskosti svetopisemskega izraza ljubezni predstavlja Visoka pesem, ki v svoji pesniški strukturi uveljavlja izrazito dialoško formo, polno metafor in čustvenih poudarkov. Temeljna vprašanja, ki jih odpira prevajanje in interpretacija tega besedila, zadevajo prav semantično polje izraza »ljubezen« in njegovo (ne)prenosljivost med jeziki, kulturnimi konteksti in hermenevtičnimi obzorji. V hebrejskem izvirniku se pojavljajo različne oblike glagola in samostalnika iz korena *'āhab* (ljubiti), kot je samostalnik *'āhābāh* (ljubezen), ki izpostavljajo afektivno prvino odnosa (Avsenik Nabergoj 2021, 646). Njihova ustreznica v grški Septuaginti je najpogostejše *agápē* ali glagol *agapáo*, kar nakazuje zavestno izbiro izraza, ki v grško-judovskem kontekstu poudarja duhovno razsežnost ljubezni.

Septuaginta Visoko pesem bere in prevaja v skladu z judovsko-helenskim religioznim kontekstom, v katerem se izrazi za ljubljeneza (*dôdî*, *dôdayîk*, *ra'yāti*) pogosto ne prevajajo z besedami, ki bi imele močno erotično ali telesno konotacijo, temveč z izrazi, ki poudarjajo bližino, pripadnost, sorodstveno povezanost ali duhovno bližino (Avsenik Nabergoj 2021b, 645).

Pomembno je, da Septuaginta nikjer ne uporabi besede *érōs*, čeprav je ta v klasični grščini pogosto vezana na telesno ali strastno ljubezen. Ta izpust ni izraz zanikanja telesne razsežnosti, temveč pomeni vsebinsko preorientacijo: *agápē* v okviru Septuaginte ni razumljena kot čisto duhovna ali netelesna ljubezen, ampak kot celostni izraz odnosa, ki združuje čutno, čustveno, duhovno in zavezo razsežnost ljubezni. Kot poudarja Avsenik Nabergoj, prevajalci s tem vzpostavijo konceptualni okvir, ki omogoča »preseganje ločevanja med erotično in duhovno ljubeznijo« (Avsenik Nabergoj 2021, 646), pri čemer *agápē* postane izraz hrepenenja, nežnosti, darovanja in bližine – brez izključitve telesnega.

V latinski Vulgati se hebrejski izrazi za ljubljeno osebo (*dôdî, dôdayîk, ra'yâti*) večinoma prevajajo kot *dilectus meus, dilectus tuus, dilecta mea* ali *amica mea*, kar izraža osebno in čustveno bližino. Redkeje se pojavljajo izrazi, ki implicirajo telesnost (npr. *ubera tua*, »tvoje prsi«), večinoma pa prevladuje terminologija zadržane naklonjenosti. Posebej pomembna sta izraza *caritas* (npr. Vp 8,7) in *amor* (npr. Vp 5,8), ki označujeta dvojno razsežnost ljubezni: *caritas* kot vzvišena, etična in duhovna ljubezen ter *amor* kot čutna, hrepeneča ljubezen. S tem Vulgata ne izključuje telesnosti, temveč jo usmerja v simbolno in duhovno obzorje, kar omogoča večplastno hermeneviko odnosa med telesnim in presežnim (Avsenik Nabergoj 2021b, 645).

V tem oziru postane jasno, da se že na ravni besedišča izrisujejo hermenevitične smeri: medtem ko hebrejščina ohranja odprtost izraza ljubezni (*'āhab*) med čustvom, voljo in zavezo, grščina in latinščina že v prevodu določata obzorje pomena. Kot opozarja Avsenik Nabergoj, se besedišče ljubezni skozi vse tri jezike uporablja relativno dosledno, vendar se smer interpretacije že oblikuje skozi konkretne jezikovne izbire (Avsenik Nabergoj 2021b, 645–646).

Zato prevajanje Visoke pesmi ni le prenos pomena, ampak hkrati dejanje interpretacije, ki vpliva na celotno teološko in literarno razumevanje svetopisemskega govora o ljubezni. Ta večpomenska razsežnost pomeni, da mora prevajalec – in z njim vsak interpret – delovati z zavedanjem, da beseda ljubezen (*'āhābāh, agápē, caritas, amor*) ni enopomenski označevalec, temveč odprta metaforična struktura, ki kliče k celostni hermenevtiki. Tu se ponudi metodološko pomembno vprašanje: ali izbrani prevod omogoča zaznavanje obeh razsežnosti – čutne in duhovne – ali pa se zaradi terminološke zožitve ena od njiju izgubi?

Zato se tudi sodobni pristopi (npr. Schellenberg 2016) zavzemajo za »natančno branje« (*close reading*), ki upošteva poetičnost, intertekstualnost in čustveno moč izraza ljubezni, ne da bi jo reducirali na enostranski pomen (Avsenik Nabergoj 2021, 644–650). V svojih raziskavah Irena Avsenik Nabergoj ugotavlja, da pojem ljubezni v svetopisemskih besedilih ni zgolj teološki in etični koncept, temveč jezikovno in semantično večplastna kategorija, ki odpira ključna vprašanja pri prevajanju Svetega pisma. Prevajalci se na jezikovni, literarni in hermenevitični ravni soočajo z izzivom, kako natančno prenesti raznolike pomenske odtenke ljubezni, pri čemer morajo upoštevati tako zgodovinsko-kulturne kot tudi teološke konotacije posameznih izrazov.

Na leksikalni ravni izstopa dejstvo, da ima grški izvirnik dosledno isti koren za glagol ljubiti (*agapân*) in samostalniki ljubezen (*agápē*). Ta besedni koren se pojavlja tudi v naslovni obliki za nagovor vernikov – *agapētoi*, tj. »(pre)ljubi«. Presenetljivo je, da se nikjer v Novi zavezi ne pojavi sinonimni glagol *erân* ali samostalniki *érōs*, ki sta v antični grški kulturi nosila erotične in čutne konotacije.²² Enako velja za Vulgato, v kateri Hieronim grškega glagola *agapân* in samostalnika *agápē* ne prevaja s pričakovanim *amare* in *amor*, temveč z *diligere* in *caritas*. Posebej zanimivo je, da pri naslovnem nagovoru *agapētoi* ne uporabi dobesednega prevoda *dilectissimi*, temveč raje besedo *carissimi*.

Ta radikalna izključitev pojmov *erōs* in *amor* ni naključna, temveč kaže na zavestno semantično distinkcijo, ki je bila vzpostavljena že v judovski religiozni misli in nato povzeta v zgodnjem krščanstvu. Možno je domnevati, da je že v času Septuaginte (LXX) prišlo do zavestnega odklona od terminologije, ki je bila v antični grški kulturi zaznamovana s pogansko erotično simboliko. Namesto tega so prevajalci uvedli *agápē*, ki je sčasoma postala teološki pojem *par excellence* – ljubezen kot duhovna in nesebična, kot Božja ljubezen do človeka in ideal ljubezni med ljudmi. S tem se vzpostavi izraziti semantični premik iz antropološke v teološko-duhovno dimenzijo ljubezni.

²² Za razmerje med besedama *agapē* in *erōs* gl. Nygren 1953. O tem gl. tudi Avsenik Nabergoj 2022.

Vendar pa sodobni standardni prevodi Svetega pisma v različnih jezikih ne sledijo dosledno tej terminološki diferenciaciji. V angleških prevodih, na primer, se za oba grška izraza (*agápē* in *érōs*) pogosto uporablja ista beseda – *love* –, kar lahko povzroči popačenje pomena v določenih kontekstih. Angleški Prevod kralja Jakoba iz leta 1611 na nekaterih mestih skuša ohraniti razliko z uporabo izraza *charity* (dobrodelna ljubezen, karitas), vendar sodobnejše revizije (Revidirana standardna izdaja iz leta 1952 (*Revised Standard Version*, RSV) in Nova revidirana standardna izdaja iz leta 1989 (*New Revised Standard Version*, NRSV) besedo *charity* opuščajo in jo nadomeščajo z *love*.

Podobno se v francoskih prevodih, kot je Jeruzalemska Biblija (*La Bible de Jérusalem*, BJ) grška *agápē* v sloviti Pavlovi himni ljubezni (1 Kor 13) prevaja s *charité*, medtem ko se v drugih kontekstih raje uporablja *amour*.²³

Dolgoročno interpretacijo pomena ljubezni omogoča analiza semantičnih polj, ki »upoštevajo osnovne jezikovne, literarne in retorične strukture – od najmanjših enot, kot je vrstica, do daljših odlomkov različnih besedil različnih vrst in zvrsti. Pri tem posebna pozornost velja stalni zvezi med sinonimi in antonimi v tipičnem bibličnem slovničnem paralelizmu (*parallelismus membrorum*) in v drugih temeljnih literarnih oblikah.« (Avsenik Nabergoj 2023a, 339) Prav paralelizem, kot ena osrednjih slogovnih in semantičnih značilnosti svetopisemskega jezika, omogoča, da posamezni izrazi pridobijo specifične konotacije, ki presegajo zgolj dobesečni pomen. Beseda *agápē* tako ni zgolj ljubezen v splošnem pomenu, ampak postane oznaka za ljubezen, ki ima transcendentno razsežnost, s čimer se je uveljavila kot ključni teološki koncept zgodnjega krščanstva.

Prevajanje besedišča za ljubezen tako ni zgolj jezikovni izziv, temveč ključna hermenevtična odločitev, ki lahko vpliva na razumevanje Božje ljubezni v teološkem kontekstu. Odločitev prevajalca, katere besede bo uporabil, je zato daleč od nevtralnega postopka – gre za dejanje interpretacije, ki ima daljnosežne posledice za bralčevo doživetje Svetega pisma.

V članku »Semantično polje ljubezni in strahu v treh starejših in zadnjem slovenskem prevodu Pete Mojzesove knjige« (Avsenik Nabergoj, 2023a) avtorica raziskuje, kako so različni slovenski prevodi skozi zgodovino interpretirali koncept ljubezni in strahu v Peti Mojzesovi knjigi. Primerjalna analiza hebrejskega izvirnika, grške Septuaginte, latinske Vulgate in treh starejših slovenskih prevodov (Japljevega, Ravnikarjevega in Volčevega) pokaže, da se pojma ljubezni in strahu pogosto ne izključujeta, ampak dopolnjujeta. Poseben pomen imajo prevodne izbire, ki odražajo bodisi teološke interpretacije bodisi jezikovne premike v slovenščini. Z vidika literarne vede je ključno vprašanje, kako se v različnih jezikovnih kontekstih oblikuje razmerje med ljubeznijo kot božansko zapovedjo in strahom kot izrazom spoštovanja. Avtorica ugotavlja, da nekateri slovenski prevodi niso sledili doslednemu razlikovanju pomenov besed ljubezni. Kot opozarja Avsenik Nabergoj (2023a, 175), je leksem »ljubezen« v izvirniku pogosto povezan s »strahom«, ki ni nujno v nasprotju z njim, temveč lahko izraža tudi spoštovanje in predanost Bogu. Ta ugotovitev je še posebej pomembna v luči prevodnih odločitev, ki v nekaterih primerih uvajajo spremembe, ki lahko vplivajo na razumevanje teološkega sporočila. Podobne dileme odpira tudi članek »Semantično polje božje in človeške ljubezni v Küzmičevem prevodu Nove zaveze (1771)« (Avsenik Nabergoj, 2024a), v katerem avtorica raziskuje, kako je Števan Küzmič v svojem prekmurskem prevodu interpretiral razmerje med Božjo in človeško ljubeznijo.

²³ Za več o tem prim. Avsenik Nabergoj 2019; 2021; 2021a; 2021b; 2022; 2023; 2023a; 2024; 2024a.

6.1 POMENSKI ODTENKI POJMA LJUBEZNI GLEDE NA SVETOPISEMSKI ŽANR

Ljubezen je eden osrednjih motivov svetopisemskih besedil, vendar njen pomen v različnih svetopisemskih knjigah nikoli ni enoznačen. Preplet pripovedi, poezije, modrostne in preroške literature oblikuje širok spekter pomenov, ki segajo od brezpogojne Božje ljubezni do erotične in bratske ljubezni ter ljubezni kot moralnega in družbenega načela. V tem okviru prevajalski izziv ni zgolj iskanje ustreznega ekvivalenta za posamezne izraze, temveč predvsem ohranjanje večplastnosti pomenov, ki bralcu omogočajo soočenje s kompleksnostjo ljubezni kot osrednjega svetopisemskega pojma.

Razlikovanje med proznimi in pesniškimi oblikami izražanja ljubezni v Svetem pismu ni le oblikovna značilnost, temveč pomembna literarna strategija, ki bistveno vpliva na način, kako bralec razume in razlaga ljubezenske odnose – tako v odnosu do Boga kot tudi med ljudmi. Ne razkriva le slogovne raznolikosti svetopisemskih besedil, temveč nakazuje tudi različne ravni afektivne globine in simbolne govorice. Pripovedi pogosto tematizirajo ljubezen ob pomoči konkretnih pripovedi – kot denimo v primerih Rute in Boaza, Salomona in njegove neveste ali prerokbe o Božji zvestobi Izraelu. Poezija pa odpira simbolni prostor, v katerem ljubezen postane metafora za presežno, neizrekljivo in mistično. V tej napetosti med naracijo in pesniškim izražanjem se oblikujejo različne interpretativne razsežnosti ljubezni, ki skozi zgodovino vplivajo na bralsko in teološko recepcijo Svetega pisma.

Kot ob analizi ženskih svetopisemskih likov ugotavlja Irena Avsenik Nabergoj, »primerjava načinov literarnih prikazov ženskih likov v različnih literarnih vrstah in zvrsteh jasno kaže razlike v vlogi osnovnih literarnih vrst pripovedi ter velikega korpusa poučne preroške, modrostne in druge literature v zvrsteh poezije« (Avsenik Nabergoj 2023, 35).

Medtem ko so pripovedi osredotočene na zgodovinske dogodke in realne življenjske okoliščine, »poezija v večji meri uporablja metafore, alegorije in simboliko za izražanje čustev in vrednot« (Avsenik Nabergoj 2023, 35). V pesniških svetopisemskih besedilih se tako oblikuje večplastna govorica, ki presega dobesedni pomen in odpira prostor simbolni in duhovni razsežnosti. V Visoki pesmi se ta besedilna plastovitost razodeva v subtilnih odtenkih ljubezni, ki presegajo zgolj človeško čustvo in nakazujejo globljo duhovno resničnost, razpeto med izkustvenim in mističnim, med zemeljskim in eshatološkim.

Besede Svetega pisma tako niso zgolj deskriptivne, temveč so v svoji izrazni moči performativne – ne le označujejo, ampak tudi ustvarjajo pomen, ki sega onkraj dobesednega. Medtem ko dobesedni jezik pogosto odpove pred skrivnostjo ljubezni, pesniška govorica Visoke pesmi razkriva njeno globino skozi čustva hrepenenja in občudovanja, ki se izražajo »v neskončnem številu tako subtilnih odtenkov, da jih z besedami ni mogoče poimenovati« (Avsenik Nabergoj 2023, 41). V pesmi se »vzpostavlja prostor intimne in neomajnega zaupanja v silno moč ljubezni, ki zmaguje nad vsem in je močna kakor smrt« (Avsenik Nabergoj 2023, 41). Ta prostor presega zgolj čustveno ali romantično razsežnost ter se odpira v simbolno govorico zavezanosti, vztrajnosti in presežne ljubezni, ki v svetopisemskem kontekstu vedno znova preseka meje med človeškim in božjim, zemeljskim in eshatološkim. Takšna poetika presežnega je omogočila razmah alegoričnih interpretacij, ki v tej ljubezni ne vidijo zgolj medosebnega odnosa, temveč simbolično vez med Bogom in njegovim ljudstvom ali – v krščanskem kontekstu – med Kristusom in Cerkvijo.

V pripovednih besedilih *Peteroknjižja* in *zgodovinskih knjig* ljubezen praviloma ostaja vpeta v konkretne življenjske okoliščine in odnose – bodisi v okviru družinske in družbene dinamike bodisi kot temelj zaveznega odnosa med Bogom in izvoljenim ljudstvom. Nasprotno pa v *poeziji preroške in modrostne literature*, zlasti v Visoki pesmi in knjigi Psalmov, jezik ljubezni vsebuje figurativno raven in pogosto služi kot metafora za globlje teološke koncepte. Prav ta prehod od

konkretnega k simbolnemu je eden ključnih razlogov, da se je v judovski in krščanski tradiciji razmahnila alegorična razlaga besedišča ljubezni. Poezija torej ne dokumentira zgolj zgodovinskih dogodkov ali etičnih norm, temveč ustvarja hermenevitični prostor, v katerem simboli in metafore osmišljajo bivanje na globlji ontološki ravni.

Tudi v Novi zavezi se besedišče ljubezni giblje v več semantičnih plasteh: v evangelijih, Apostolskih delih, pismih in Razodetju spremlja Kristusov nauk, pričevanja apostolov, nagovore in eshatološke vizije. V tej razvejani tekstovni strukturi prevladuje dialoški princip, pogosto s prilikami (parabolami), ki služijo kot interpretativni ključ za razumevanje ljubezni v luči postave in njene izpolnitve. Takšna hermenevitična zgradba doseže svoj vrh v Kristusovi izjavi: »Ne mislite, da sem prišel razvezat postavo ali preroke; ne razvezat, temveč dopolnit sem jih prišel.« (Mt 5,17)

Tako je ljubezen v Svetem pismu vedno večpomenski pojem, katerega semantično polje se razteza od pripovedne konkretizacije do poetične abstrakcije, s čimer odpira možnosti za večplastne interpretacije, ki sežejo od intimnega do univerzalnega, od posvetnega do sakralnega.

7. SKLEP

Članek predstavlja poglobljeno analizo prevajanja Svetega pisma kot enega najzahtevnejših literarnih, teoloških in hermenevitičnih podvigov. Avtorica si zastavi cilj, da opredeli temeljna merila prevajalske odličnosti, ki presegajo tehnične okvire jezikovne natančnosti in vključujejo literarno-estetsko občutljivost, hermenevitično kompleksnost in teološko zanesljivost. Metodološko se prispevek naslanja na literarnovedne, filološke, biblicistične in prevodoslovne študije, pri čemer obravnava tako zgodovinske plasti slovenskega prevajanja Svetega pisma kot tudi sodobne teoretske razprave v mednarodnem prostoru.

V središču razprave je napetost med formalno in dinamično ekvivalenco ter vprašanje, kako prevod ohranja slogovno plastovitost, ritmično strukturo in figurativno moč svetopisemskega jezika. Prevod, ki ne zmore prenesti paralelizmov, zvočnih ujemanj in metaforične gostote, osiromaši izvirnik njegove kontemplativne moči in hermenevitične odprtosti. Literarni prevod ni zgolj tehničen prenos pomena, temveč umetniško dejanje, ki upošteva vrstna določila posameznih svetopisemskih knjig, njihovo poetiko in simbolno strukturo. Poseben poudarek avtorica nameni pojmu ljubezni, ki v svetopisemskem besedišču ni enopomenski označevalec, temveč odprta, kontekstualno pogojena metaforična struktura. Hebrejski koren *'āhab*, grški *agápē* in latinski *amor*, *dilectio* ali *caritas* izražajo širok spekter razmerij med človeškim in božanskim, čutnim in duhovnim, zavezniškim in etičnim.

Prispevek razčleni tudi zgodovinsko trajnost prevodov in osvetli razloge, zakaj se je Prevod kralja Jakoba uveljavil kot dolgotrajni literarni kanon, Dalmatinov prevod pa je kljub svoji kulturni veličini sčasoma izgubil neposredno recepcijsko moč. V tem kontekstu je poudarjena vloga institucionalne podpore, liturgične rabe, estetske dovršenosti in terminološke stabilnosti. Literarni prevod mora ohranjati tudi hermenevitično odprtost, ki omogoča, da bralec sam vstopi v besedilni svet in se sooči z njegovo večplastnostjo, ne da bi prevajalec namesto prenosa pomena oblikoval svojo interpretacijo in s tem zamagljal hermenevitično odprtost besedila. Ta premislek se posebej izrazi v prevodih Visoke pesmi, kjer se odločitve za določene izraze – na primer *agápē* namesto *érōs* – pokažejo kot teološko motivirane in ne zgolj jezikovno nevtralne.

S tem članek ne ponuja le teoretske refleksije, temveč tudi praktična merila, po katerih lahko sodobni prevod ohranja literarno vrednost in teološko verodostojnost izvirnika. Literarni slog Svetega pisma ni poljubna retorična obleka, temveč konstitutivni del njegovega sporočila. Avtorica izpostavi, da so sodobni prevodi, ki težijo k preveliki funkcionalnosti, pogosto žrtvovali večpomenskost, slogovno raznolikost in simbolno moč, kar vodi v semantično redukcijo in

izgubo svetopisemske estetske forme. Zato se zavzema za literarni prevod kot kontemplativni dogodek, ki ohranja besedno ritmiko, metaforično zgradbo in zvočno plastovitost ter s tem omogoča, da besedilo ne le nagovarja, temveč tudi oblikuje bralčevo notranje doživetje.

Z vidika slovenskega prostora prispevek utrjuje pomen sodobne Jeruzalemske izdaje Svetega pisma (2024), ki združuje neposredno prevajanje iz izvirnikov, terminološko doslednost, visoko literarno raven in bogat znanstveni aparat. Opozarja na pomembno kulturno vlogo prevodov, ki sooblikujejo jezikovne standarde, verski diskurz in narodno identiteto. V mednarodnem kontekstu pa članek razširja diskurz o prevajanju svetih besedil, opozarja na tveganja prevajalskega redukcionalizma ter izpostavlja potrebo po povezovanju literarne teorije, prevodoslovja in teološke hermenevtike. Beseda Svetega pisma ostaja neizčrpna prav zato, ker njeno literarno telo ni okras, temveč bistveni nosilec razodetja – njen prevod pa ni prenos, temveč dialog med časom, jezikom in skrivnostjo.

KRATICE

- KJV** 2008. *King James Version with Apocrypha*. Oxford: Oxford University Press.
- SPJ** 2024. *Sveto pismo: Stara in Nova zaveza*. Jeruzalemska izdaja. Ur. Jože Krašovec. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca/Založba Družina.
- SSP** 1996. *Sveto pismo Stare in Nove zaveze: Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov*. Ur. Jože Krašovec. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- DAL** Dalmatinova Biblija, 1584. Priprava besedila: Društvo Svetopisemska družba Slovenije, 2004. Projekt je sofinanciralo Ministrstvo za kulturo RS.
- LUT** Luther, Martin. 1545. *Die gantze Heilige Schrifft Deudsch*. München: Rognar & Bernhard, 1972.
- VUL** *Biblia Sacra Vulgata*. Latinski prevod, tekstno-kritična izdaja Nemške svetopisemske družbe. Ur. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1969.

REFERENCE

- Avsenik Nabergoj, Irena**. 2019. Temeljne literarne oblike v Svetem pismu. *Bogoslovni vestnik*, 79, št. 4: 855–875. <http://www.teof.uni-lj.si/uploads/File/BV/BV2019/04/Avsenik.pdf> (pridobljeno 21. 7. 2025).
- Avsenik Nabergoj, Irena**. 2021. *Literarne oblike v Svetem pismu in odmevi v poznejši judovsko-krščanski kulturi*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Avsenik Nabergoj, Irena**. 2021a. Hieronimova in sodobna spoznanja o literarni kakovosti Svetega pisma. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 2: 477–490. <https://www.teof.uni-lj.si/uploads/File/BV/BV2021/02/Avsenik.pdf> (pridobljeno 21. 7. 2025).
- Avsenik Nabergoj, Irena**. 2021b. Semantika ljubezni v Visoki pesmi in smeri njene interpretacije. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 3: 641–653. <https://www.teof.uni-lj.si/uploads/File/BV/BV2021/03/Avsenik.pdf> (pridobljeno 21. 7. 2025).
- Avsenik Nabergoj, Irena**. 2022. Evripidova Medeja in svetopisemska Visoka pesem na preizkusu ljubezenskega diskurza. *Keria: studia Latina et Graeca* 24, št. 1: 91–107. <https://journals.uni-lj.si/keria/issue/view/804/660> (pridobljeno 21. 7. 2025).
- Avsenik Nabergoj, Irena**. 2023. Čustva in vrednote ženskih likov v Stari zavezi. *Edinost in dialog* 78, št. 2: 21–49.
- Avsenik Nabergoj, Irena**. 2023a. Semantično polje ljubezni in strahu v treh starejših in zadnjem slovenskem prevodu Pete Mojzesove knjige. *Slavia Centralis* 16, št. 2: 175–190. <https://journals.um.si/index.php/slaviacentralis/index> (pridobljeno 21. 7. 2025).
- Avsenik Nabergoj, Irena**. 2024. Literarne zvrsti in retorične oblike v Svetem pismu. V: *Navajanje in raziskovanje svetopisemskih, judovskih in zgodnjekršćanskih pisnih virov: znanstvena monografija*, 239–290. Ur. Maria Carmela Palmisano et al. Ljubljana: Teološka fakulteta. <https://www.teof.uni-lj.si/uploads/Zalozba/ZnK88-Navajanje-in-Raziskovanje.pdf> (pridobljeno 21. 7. 2025).
- Avsenik Nabergoj, Irena**. 2024a. Semantično polje božje in človeške ljubezni v Küzmichevem prevodu Nove zaveze (1771). V: *Monografija Števana Küzmicha: ob tristoletnici rojstva*, 65–86. Ur. Marko Jesenšek. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Beilin, Mikhail, Yuliia Semenova, Nina Petrusenko in Svetlana Chervona**. 2019. *The Phenomenon of Translation of Sacral Texts in Modern Christian Discourse*. APPSCONF-2019. <https://doi.org/10.1051/shsconf/20197202001>.
- Breznik, Anton**. 1917. Literarna tradicija v »Evangelijih in listih«. *Dom in svet* 30: 170–174, 225–230, 279–284, 333–347.
- Fisher, Katelyn R.** 2018. *What Did God Say? A Critical Analysis of Dynamic Equivalence Theory*. Cedarville University. https://digital-commons.cedarville.edu/linguistics_senior_projects/14 (pridobljeno 21. 7. 2025).
- Hulster, Izaak J.** 2020. The Challenge of Hebrew Biblical Love Poetry: A Pleonastic Approach to Metaphor Translation – Part 2. *The Bible Translator* 71, št. 2: 209–220.

- Kocijančič Pokorn, Nike, Robert Grošelj in Tamara Mikolič Južnič, ur.** 2023. *Zgodovina slovenskega literarnega prevoda I: pregled zgodovinskega razvoja*. Ljubljana: Založba Univerze: Cankarjeva založba.
- Kocijančič Pokorn, Nike, Agnes Pisanski Peterlin, Tamara Mikolič Južnič, Robert Grošelj, ur.** 2023a. *Zgodovina slovenskega literarnega prevoda II: slovenska literatura v dialogu s tujino*. Ljubljana: Založba Univerze: Cankarjeva založba.
- Krašovec, Jože.** 2013. *Prevajanje med teorijo in prakso*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstvenoraziskovalni center SAZU, Založba ZRC.
- Krašovec, Jože.** 2023. Prevajanje Svetega pisma po času reformacije. V: *Zgodovina slovenskega literarnega prevoda I: Pregled zgodovinskega razvoja*, 109–127. Ur. Nike Kocijančič Pokorn, Robert Grošelj in Tamara Mikolič Južnič. Ljubljana: Založba Univerze: Cankarjeva založba.
- Krašovec, Jože.** 2024. *Okoliščine nastanka in značilnosti celotnih slovenskih prevodov Svetega pisma*. Ljubljana/Vicenza: Slovenska škofovska konferenca in Založba Družina.naud.
- Metzger, Bruce M., Walter D. Wagoner in Richard John Neuhaus.** 1976. The Trials of the Translator. *Theology Today* 33, št. 4: 389–399.
- Movrin, David.** 2010. *Fidus interpres = Zvest prevajalec: slike z dveh tisočletij zgodovine prevajanja*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU: Znanstvena založba FF.
- Naudé, J. A., C. L. Miller-Naudé in J. O. Obono.** 2023. Semiotics of Alterity and the Cultural Dimensions of Bible Translation. *Acta Theologica* 43, št. 1: 1–25.
- Nord, Christiane.** 2002. Bridging Cultural Gaps: The Case of Bible Translation. *Acta Theologica* 22, št. 1: 98–116.
- Nygren, Anders Theodor Samuel.** 1953. *Agape and Eros. Part I: A Study of the Christian Idea of Love. Part II: The History of the Christian Idea of Love*. Prev. Philip S. Watson. Philadelphia: The Westminster Press.
- Palmisano, Maria Carmela et al. (ur).** 2024. *Navajanje in raziskovanje svetopisemskih, judovskih in zgodnjekrščanskih pisnih virov: znanstvena monografija*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Rabali, Tshitangoni C.** 2021. Bible Translations into Minority Languages Today: A Biblical Theological Inquiry. *HTS Theological Studies* 77, št. 4: 1–8.
- Philippe, Reymond.** 1967. Vers une traduction française oecuménique de la Bible. V: *Hebräische Wortforschung: Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner*, 231–343. Ur. Walter Baumgartner. Leiden: Brill.
- de Regt, Lénart J.** 2021. Translating Biblical Poetry as Poetry. *Między Oryginałem a Przekładem* 27, št. 3: 103–116. <https://doi.org/10.12797/MOaP.27.2021.53.06> (pridobljeno 21. 7. 2025).
- Ryken, Leland.** 2002. *The Word of God in English: Criteria for Excellence in Bible Translation*. Wheaton, IL: Crossway Books.
- Schellenberg, Annette.** 2016. The Sensuality of the Song of Songs: Another Criterion to Be Considered When Assessing (So-called) Literal and Allegorical Interpretations of the Song. V: *Interpreting the Song of Songs – Literal or Allegorical?*, 103–129. Ur. Annette Schellenberg in Ludger Schwienhorst-Schönberger. Leuven/Paris/Bristol, CT: Peeters.
- Stanovnik, Majda.** 2005. *Slovenski literarni prevod (1550–2000)*. Ljubljana: Založba ZRC.
- de Vries, Lourens.** 2017. Bible Translation and Culture: The Theory and Practice of Cross-Cultural Mediation in the Translation of John 2: 1–12. *Journal of Bible Translation Studies* 10, št. 41: 247–279.
- Wendland, Ernst R.** 2002. »Theologizing« in Bible Translation with Special Reference to Study Notes in Chichewa. *The Bible Translator* 53, št. 3: 316–330.
- Yousef, Tawfiq.** 2012. Literary Translation: Old and New Challenges. *International Journal of Arabic-English Studies* 13, št. 1: 49–64.



Pravičnost v knjigi preroka Izaija

Justice in the Book of the Prophet Isaiah

Povzetek: Pravičnost ima v knjigi preroka Izaija osrednje mesto in odseva globoko teološko ter moralno razumevanje, ki presega pravne okvire. Izaija kritiko družbenih krivic povezuje s pozivom k moralni prenovi in zvestobi Bogu. Pravičnost ni le ideal, temveč konkretna zahteva po pravičnem ravnanju, ki temelji na notranji integriteti. V tem okviru je Božja pravičnost prepletena z usmiljenjem, ljubeznijo in obljubo odrešitve, kar ostaja aktualno tudi za sodobno razumevanje etike in odgovornosti.

Ključne besede: Pravičnost, prerok Izaija, Stara zaveza, Izrael, odnos med Bogom in človekom, Božja pravičnost

Abstract: Justice holds a central place in the Book of the Prophet Isaiah, reflecting a profound theological and moral understanding that goes beyond legal frameworks. Isaiah links the critique of social injustice with a call for moral renewal and faithfulness to God. Justice is not merely an ideal but a concrete demand for righteous conduct based on inner integrity. In this context, God's justice is intertwined with mercy, love, and the promise of redemption, offering insights that remain relevant for contemporary ethical reflection and moral responsibility.

Keywords: Justice, Prophet Isaiah, Old Testament, Israel, relationship between God and humanity, God's justice

PRAVIČNOST V SPLOŠNEM POMENU

V večji del besedil vsebuje zelo splošne izjave o pravičnosti določenih oseb. Zaradi splošnih izjav iz SP dobimo vtis, da je v napisih mišljena pravičnost v najbolj pravem pomenu besede, v skladu z najbolj naravnim človekovim čutom in z zahtevami verovanja, da mora biti vladar pravičen po vzoru in volji bogov. Načelo pravičnosti vsaj v globljem smislu ni pravno, temveč osebnostno-moralno. Osnovni pomen pojma SDQ (hebrejski izraz za pravičnost) torej nikakor ne potrjuje, da sta skladna subjektivno človekovo vedenje in objektivna pravna norma (Krašovec 1998, 40).

OSNOVNI POMEN: PRAVILNO IN DOBROTNO RAZMERJE MED OSEBAMI

Pravičnost je lastnost, ki jo lahko dosegeta le Bog in človek. Ker je Bog začetek in konec vsega, je Božja pravičnost v svojem bistvu čisti Božji dar. Na osebnostni ravni SDQ označuje pravilno

in dobrotno razmerje med ljudmi. Osnovni pomen ostaja enak tako za Božjo kot za človeško pravičnost, saj temelji na globinskih vzgibih bitja božanske in človeških oseb, ne pa na pravnem formalizmu. To pomeni, da je pravičnost globoko zakoreninjena v osebnih in moralnih vrednotah, ne pa zgolj v zunanjem izpolnjevanju zakonov. Tako Božja kot človeška pravičnost izhajata iz notranje naravnosti do dobre in pravilnosti v odnosih. Ta pristop k pravičnosti nas spodbuja, da se osredotočimo na pristne in poštene odnose, ki odsevajo Božjo naravo in so temelj resnične pravičnosti (Krašovec 1998, 40).

PAR SDQ - VŠR V HEBREJSKEM SVETEM PISMU

V nadaljevanju si bomo pogledali par SDQ in YŠR, ki se enkrat pojavi v pridevniški obliki. V 5 Mz 32,4b je o Bogu rečeno, da je »pravičen in iskren«. Pomembna je tudi ugotovitev, da SDQ - YŠR nista stalen par, zlasti pa ne edini par, v katerem se pojavlja koren SDQ; ta nastopa v kombinaciji z vrsto drugih besed in v najrazličnejših literarnih vrstah. Vse te ugotovitve pomenijo svarilo pred primerjalno presojo z golj v eni smeri (Krašovec 1998, 45).

RAZČLEMBE BESEDIL S POJMOM BOŽJE PRAVIČNOSTI

V hebrejskem Svetem pismu je pojem SDQ porazdeljen nesorazmerno, kar je posebej opazno v preroški literaturi, kjer je pogosto omenjen v Izaijevi knjigi, zlasti v poglavjih 40–66. Največ mest s pojmom SDQ najdemo v Knjigi psalmov, kar jo postavlja kot ključni povzetek hebrejske teologije in s tem najpomembnejše besedilo za razumevanje pravičnosti. Psalmi, kot zbirka pesmi in molitev, so idealni za raziskovanje pojma SDQ po sobesedilnem načelu, kar omogoča globlji vpogled v njegovo razumevanje in uporabo. Za razlago pojma pravičnosti sta posebej pomembna najstarejša prevoda hebrejskega Svetega pisma, Septuaginta in targumi. Septuaginta, grški prevod, je močno vplivala na pisanje Nove zaveze ter na razlago grških in latinskih cerkvenih očetov, s čimer je dodatno oblikovala krščansko teološko misel. S tem vidimo, da je razumevanje pojma SDQ v hebrejski teologiji tesno povezano z besedili Psalmov, kar omogoča celovit vpogled v naravo Božje in človeške pravičnosti. Septuaginta in targumi pa ponujajo dragocene vpogled v razvoj in interpretacijo tega ključnega teološkega pojma skozi zgodovino (Krašovec 1998, 49).

UVOD V KNJIGO PREROKA IZAIJA

Za boljše razumevanje svetopisemske pravičnosti se bomo sprva osredotočili na preroka Izaija in sledeča poglavja in tematike so namenjene temu, da bomo bolje razumeli, kako je pravičnost predstavljena pri njem. Glede nastanka Izaijeve knjige so med razlagalci mnenja deljena. Tradicionalno stališče, ki je dokumentirano že v 2. stoletju pr. Kr. (glej Sir 48,24–25) in izraženo v mnogih besedilih Nove zaveze (glej Mt 3,3; 12,17–21; Jn 12,38–39; Apd 8,28.32–33; Rim 10,16.20 itd.), zagovarja, da gre za del enega avtorja, preroka Izaija, ki je živel v 8. in 7. stoletju pr. Kr. Po tej teoriji je knjigo mogoče razdeliti na dva dela: 1. Poglavja 1–36 obravnavajo Izaijevo sodobnost; ker v teh poglavjih prerok predvsem razkrinkava greh in opozarja na Božjo kazen, jih nekateri imenujejo »Knjiga sodbe«. 2. Poglavja 40–66 izražajo prerokov vpogled v prihodnost, ko bo Božje ljudstvo odpeljano v Babilon in nato od tam vrnjeno (podobno kot dobršen del knjige Razodetja preroško napoveduje prihodnost). Glede na vsebino bi ta del lahko poimenovali »Knjiga tolažbe«. Poglavja 36–39 pa predstavljajo smiselno zgodovinski intermezzo, ki zaključuje prvi del knjige in napoveduje drugega (glej napoved Babilonskega ujetništva v 39,6). (Biblija.net 2024)

PREROK IZAIJA IN NJEGOVO POSLANSTVO

V tem delu se bomo osredotočili na drugi in tretji del Izaijeve knjige.

V drugem delu Izaijeve knjige, ki ga pripisujejo »Drugemu Izaiju«, prerok razglasi perzijskega kralja Kira za GOSPODOVEGA služabnika, čigar zmage razodevajo moč Izraelovega Boga. Medtem ko Babilonci pripisujejo uspehe Marduku, Izaija poudarja edinstvenost enega pravega Boga in s tem doseže nov vrh monoteistične misli. Bog je edini gospodar zgodovine, kar vodi v univerzalistično vizijo, a hkrati ostaja poudarek na izvolitvi Izraela – Božje kraljestvo bo izšlo iz Abrahama in Jakoba. Prerok primerja rešitev iz Babilona z izhodom iz Egipta, pri čemer napoveduje veličastno in preobražujočo Božjo navzočnost. (Biblija.net 2024)

Drugi del Izaijeve knjige (poglavja 40–55) obravnava dve glavni temi: sprva opozarja na nevarnost malikovanja in dvoma v Božjo moč (40–48), nato pa se obrača k verujočim izgnancem kot izbranim nosilcem odrešenja za vse narode (49–55). Osrednjo vlogo ima podoba GOSPODOVEGA služabnika, ki se pojavlja v različnih oblikah – kot Izrael, zgodovinska oseba ali prihodnji mesija. Posebej izstopajo štirje spevi o služabniku (42,1–7; 49,1–9; 50,4–9; 52,13–53,12), v katerih so prvi kristjani prepoznali preroštva o Kristusu. (Biblija.net 2024)

Tretji del Izaijeve knjige (t. i. »Tretji Izaija«) je postavljen v čas po vrnitvi izgnancev v Jeruzalem. Skupnost pod vodstvom Šešbacárja, Jošue in Zerubabéla je bila raznolika in soočena s številnimi izzivi: verskimi napetostmi, notranjimi nasprotji in krizo upanja zaradi zamude pričakovanega odrešenja. Kljub temu se ohranja univerzalistična vizija – Jeruzalem kot duhovno središče narodov – ter upanje v novo nebo in novo zemljo. Prerok spodbuja k osredotočenosti na tempelj in postavo kot temeljema vere in morale v negotovem času. (Biblija.net 2024)

PRAVIČNOST V IZAIJU

»Jaz, Gospod, sem te poklical po pravici in te prijel za roko, varujem te in te postavljam za zavezo ljudstvu in za luč narodom, da odpreš slepe oči in izpelješ jetnike iz zapora, iz ječe tiste, ki sedijo v temi.« (Iz 42,6)

Vprašanje, kdo je poklican v Izaijevem odlomku, odpira različne interpretativne možnosti, vključno z zgodovinskim ali idealnim Izraelom, Jobom, prerokom samim, Kirom, Zerubabelom in Mesijo. Poklicanost je opisana z besedo »pravičnost«, ki poudarja način in namen tega klica. Odrešenjsko sobesedilo je tako jasno, da vsi sodobni eksegeti v njem vidijo odrešenjski pomen. Tako za Kristusa kot za prave preroke velja Očetovo zagotovilo: »Jaz sem te poklical, se pravi zgolj iz svoje dobre volje, v pravičnosti sem privedel.« Sveti Hieronim celotno besedilo Iz 42,1–9 navezuje na Kristusa, pri čemer izpostavlja, da Bog ni le Bog Judov, temveč tudi narodov. Med poznejšimi razlagalci je pomemben tudi Tomaž Akvinski, ki poudarja, da se Božja pravičnost kaže v izpolnitvi obljube glede Kristusa. Ta razlaga nas vodi k razumevanju, da je Božja pravičnost v poklicanosti izražena kot uresničitev Božjega odrešenjskega načrta. Božji klic je izraz njegove dobre volje in zvestobe obljubam, kar se v polnosti razodeva v Kristusu. Poklicanost v pravičnosti pomeni, da Bog vodi in izpolnjuje svoj načrt odrešenja zvesto in pravično, kar je temelj našega zaupanja v Božjo zvestobo in ljubezen (Krašovec 1998, 58).

POGLAVJA IZ 42, 51 IN 59

V tem delu članka se osredotočamo na tri ključna poglavja iz knjige preroka Izaija, in sicer na poglavja 42, 51 in 59, ki izstopajo po svoji teološki globini, bogastvu preroške vsebine ter vplivu, ki so ga imela na judovsko in krščansko miselnost skozi stoletja.

Poglavje 42 predstavlja eno izmed tako imenovanih »Pesmi o Božjem služabniku«. Osrednja figura v njem je skrivnostni Božji služabnik, ki ga Bog postavlja kot prinašalca pravice narodom. Besedilo razkriva Božji načrt odrešenja, ki presega meje Izraela in ima univerzalen značaj. Raziskava tega poglavja bo obravnavala, kako se služabnik udejanja v zgodovini Izraela ter kako so ga kasnejši judovski in krščanski interpreti razumeli in aplicirali na svoje časovne in teološke okoliščine.

Poglavje 51 se osredotoča na Božjo tolažbo za svoje ljudstvo, ki je v izgnanstvu. V tem poglavju Bog kliče Izrael, naj se spomni svojih korenin in Božjih obljub, ki so bile dane njihovim prednikom. Prerok spodbuja ljudstvo, naj zaupa v Božjo zvestobo in moč, ki bo znova vzpostavila pravičnost in odrešenje. Ta del raziskave bo preučeval, kako Izaija uporablja zgodovinske in teološke reference, da bi okrepil vero svojega ljudstva v obdobju velikega preizkušanja.

Poglavje 59 opisuje stanje greha in nepravičnosti med Božjim ljudstvom, hkrati pa ponuja obljubo odrešenja. Prerok opozarja na družbeno in moralno pokvarjenost, ki je povzročila ločitev med Bogom in njegovim ljudstvom, ter poudarja potrebo po pokori in vrnitvi k Bogu. Raziskava tega poglavja bo raziskala, kako Izaija gradi teološki okvir, v katerem se greh in odrešenje pojavljata kot osrednji temi, ter kako so ta sporočila vplivala na oblikovanje kasnejše teologije.

S preučevanjem teh treh poglavij bomo dobili vpogled v osrednje teme in ideje, ki prevevajo Izaijevo knjigo, ter bolje razumeli, kako so ta poglavja oblikovala versko miselnost in identiteto judovskega in krščanskega občestva.

IZ 42,21

Med babilonskim izgnanstvom so mnogi Izraelci verjeli, da je Bog gluhi in slepi za njihovo stisko. V odlomku iz Iz 42,18-25 pa je jasno izraženo, da težava ni v Božji slepoti ali gluhoti, temveč v slepoti in gluhoti ljudstva za Božjo postavo. Izrael kot Božji »služabnik« je bil kaznovan ne zaradi Božje nepozornosti, ampak zaradi lastne nezvestobe Božjim zapovedim. Božja pravičnost se kaže v njegovi zvestobi in želi po odrešenju svojega ljudstva prek postave. Bog je bil zvest svojemu ljudstvu, želel jih je povzdigniti in blagosloviti, vendar je bil zaradi njihove nezvestobe učinek njegovih dejanj nasproten njegovemu dobrohotnemu načrtu. V tej situaciji je vzajemnost med Božjo in človeško pravičnostjo ključna. Temeljno načelo Svetega pisma je, da Božje odrešenje dosežejo le tisti, ki so pravični, predani in zvesti zaveznemu razmerju z Bogom. Pravičnost ne pomeni zaslužni del, ki bi odtehtal Božja dejanja, temveč stanje srca in duha, ki se odziva na Božjo zvestobo. Pravični lahko upajo v Božjo pravičnost in se sklicujejo na svojo zvestobo, kar poudarja, da je odrešenje rezultat medsebojnega odnosa, ki temelji na zvestobi in poslušnosti Božji postavi (Krašovec 1998, 76).

IZ 51,1-8

Pojem pravičnosti v tej enoti odraža globoko teološko in moralno sporočilo, ki je ključnega pomena za razumevanje odnosa med Bogom in izgnanci. Petkratna uporaba besede »pravičnost« v besedilu poudarja klic izgnancem, naj zaupajo v Boga, ki jim prinaša rešitev in odrešenje. Pravičnost tukaj ni le pravni koncept, temveč nosi odrešitveni pomen, kar je razvidno iz

vrstic 5a, 6c in 8b. Merizem v vrstici 6a, kjer sta nebo in zemlja omenjena kot celota resničnosti, ponazarja minljivost vsega stvarstva, vendar z namenom poudariti trajnost Božje rešitve: »Toda moje rešenje bo za vedno, moja rešitev ne bo prenehala.« Ta antitetični pristop poudarja večnost Božjih obljub in pravičnosti v nasprotju s človeško brezbožnostjo in minljivostjo. Pravičnost je tukaj tesno povezana z Božjo darežljivostjo in zanesljivostjo, kar se odraža tudi v drugih svetopisemskih besedilih, kot sta Ps 112,3b in Mt 24,35. Trditev, da bosta nebo in zemlja prešla, medtem ko Božje besede ne bodo nikoli prešle, dodatno utrjuje idejo, da Božja pravičnost in odrešenje ostajata večno. Ti odlomki nas opominjajo, da je pravičnost, ki jo prinaša Bog, neomajna in trajna, kljub minljivosti vsega drugega. Zaupanje v to Božjo pravičnost in odrešenje nas vodi skozi preizkušnje in izzive ter nam daje upanje in trdno oporo v veri. (Krašovec 1998, 70)

Božja pravičnost v tem kontekstu verjetno ne pomeni rešitve, temveč Božji ukaz, katerega cilj je odrešenje. Med cerkvenimi očetmi Hieronim besedilo razume izrazito kristološko in pravičnost prevaja kot osebno rešitev v Kristusu; Ciril Aleksandrijski podaja poglobljeno razlago, po kateri je pravičnost Kristus sam, ki opravičuje, posvečuje in prinaša odrešenje ne po naših delih, temveč po Božji milosti – pravičnost je zato razumljena kot Božje delovanje v Kristusu, ki nas očiščuje in vodi v večno življenje; in tudi Hajmo razlaga pojem »pravičnost« v tem duhu. (Krašovec 1998, 71)

IZ 59 - STANJE POD GREHOM BREZ REŠITVE // REŠITEV PO SVOBODNEM BOŽJEM SKLEPU

Poglavje 59 iz svetopisemskega besedila Izaije predstavlja kompleksno enoto, ki se deli na tri ključne odseke. Prvi odsek (v. 1-8) je preroška kritika, ki izpostavlja grehe ljudstva in jih obravnava v tretji in drugi osebi množine. Drugi odsek (v. 9-15a) izraža tožbo ljudstva nad lastnimi grehi in nad oddaljenostjo Božje pomoči, pri čemer uporablja prvo osebo množine. Tretji odsek (v. 15b-20) opisuje Božjo odločitev, da poseže in sodi hudobne glede na njihova dela, hkrati pa prinese rešitev spokorjenim na Sionu. Celotno poglavje se vrti okoli vprašanja Božje pravičnosti, ki se kaže skozi učinkovito Božjo bližino med njegovim zaveznim ljudstvom. Subjekt pravičnosti je predvsem Bog, ki kljub človeški nepopolnosti in grešnosti ohranja svojo zvestobo in pravico. Ta struktura ponuja globok vpogled v dinamiko odnosa med Bogom in njegovim ljudstvom. Preroška kritika razkriva grehe in zablode, tožba ljudstva priznava lastno krivdo in stisko, Božja odločitev pa poudarja njegovo milost in pravičnost. S tem je poglavje močno sporočilo o Božji naravi – Bog je pravičen sodnik, vendar tudi usmiljen odrešenik, ki ostaja blizu tistim, ki se k njemu obračajo v kesanju in veri (Krašovec 1998, 76).

Obtožba ljudstva v Izaijevem besedilu doseže vrhunec, ko je v vrstici 4a označeno kot povsem nezvesto: »[N]ihče ne kliče v pravičnosti, nihče ne razsoja po resnici.« Ljudstvo ne pozna poti miru in na njihovih stezah ni pravice. Bog ni zadovoljen, da se pravica za njegovo ljudstvo ni uveljavila, zato v vrstici 16 izrazi svojo odločitev, da bo sam posređoval in prinesel rešitev. V vrstici 17 je odgovor na vprašanje, kako bo to storil: Bog se pojavi kot sodnik v bojni opremi, kar izraža njegovo odločnost in moč. Epifanija Boga sodnika prinaša antitezo, kjer si Bog »obleče« tako »pravičnost« in »odrešenje« kot tudi »maščevanje« in »gorečnost«. Ta podoba poudarja, da Božja pravičnost vključuje tako odrešenje za zvesto ljudstvo kot tudi maščevanje nad hudobnimi. Božja intervencija je torej celovita in močna, prinašajoč pravico in mir tistim, ki so ga zvesto pričakovali, ter kazen za tiste, ki so se odvrnili od njegove poti. Ta odlomek poudarja, da je Božja pravičnost aktivna in osebna. Bog ne ostane ravnodušen do grehov in nepravilnosti svojega ljudstva, ampak se odločno odzove, da vzpostavi red in prinese odrešenje. Njegovo delovanje ni le kaznovanje, temveč tudi odrešenje, kar razkriva globoko prepletenost Božje pravičnosti in milosti. (Krašovec 1998, 78)

V vrstici 18 je poudarjeno povračilo, ki nima nobene povezave z odrešenjem, temveč je namenjeno le hudobnim. Ta antiteza jasno pokaže, da povračilo velja zgolj za tiste, ki ne morejo biti deležni odrešenja zaradi svojih hudobnih dejanj. Bog plačuje hudobne po njihovih delih, kar je izraz njegove pravičnosti. Nasprotno pa so pravični tisti, ki se spreobrnejo in pokažejo voljo po zvestobi do Boga. Božja pravičnost in odrešenje sta nepreklicna pečata njegove zvestobe. Temelj in namen njegove pravičnosti je zaveza, ki jo ima z ljudstvom. Vrstica 21 poudarja pomen zaveze in večjo zvestobo ljudstva do nje, kar obeta prihodnjo ustrezno vzajemnost med Božjo in človeško pravičnostjo. Ta citat poudarja, da je Božja pravičnost neločljivo povezana z njegovo zavezo. Božja pravičnost ne le kaznuje hudobne, temveč tudi nagraduje tiste, ki so zvesti in se spreobrnejo. Zaveza med Bogom in ljudstvom je ključna za razumevanje Božje pravičnosti, saj določa način, kako Bog uresničuje svojo pravičnost in odrešenje. Vzajemnost med Božjo in človeško pravičnostjo temelji na zvestobi zavezi, kar kaže na globoko povezavo med Božjo zvestobo in človeško odgovornostjo. (Krašovec 1998, 79)

ODPUŠČANJE IN KLIC K SPOKORNOSTI V IZ 40-66

Iz 40-66 poglavja Izaijeve knjige jasno prikazujejo, da je uničenje Izraela neizbežna posledica njihovega nepravičnega odnosa do Boga skozi zgodovino. V spoznanju lastne krivde, izražene v Izaiji 59,9-15a, prerok in njegovi učenci priznavajo Božjo pravičnost in sprejemajo namen Božje kazni kot očiščenja in prenove ljudstva. Kljub temu je ključno spoznanje, da je Božje usmiljenje močnejše od razlogov za Božjo jezo. Ta globok vpogled, skupaj s pokoro za grehe ljudstva, navdihuje razglas, da bodo vsi, ki se obrnejo k Bogu in se pokesajo, deležni njegovega usmiljenja. To izraža močno vero v Božjo sposobnost, da iz nepravičnosti izvabi novo življenje, in poudarja, da je odgovor na Božjo kazen sprejetje njegovega usmiljenja in pot k prenovi ter obnovi odnosa z Bogom. (Krašovec 2020, 225)

Kljub presenetljivim primerom služabnika in njegovih privržencev je ostal Izrael po padcu babilonskega kraljestva v temi. Še naprej je poslušal preroške obtožbe, zato se je moral pokesati. Marksiko se ni iskreno vrnil k svojemu Bogu, zato je ta pooblastil preroka, naj napove, da odpuščanje ni bilo zasluga Izraela, temveč prostovoljna Božja odločitev (Iz 43,25-28). (Krašovec 2020, 226)

KAZEN NARODOV IN REŠITEV IZRAELA V IZAIJEVI APOKALIPSI

Izaijeve prerokbe, zlasti »Velika apokalipsa« (Iz 24-27) in »Mala apokalipsa« (Iz 34-35), ponujajo globok vpogled v končno usodo ljudstev in Božji načrt za prihodnost Izraela z eshatološke perspektive. Ti teksti osvetljujejo univerzalno sodbo nad narodi in hkrati poudarjajo rešitev za Božjega vernega ljudstva. Osrednji motiv obeh delov je kaznovanje tiranov ter Božja rešitev za tiste, ki mu ostanejo zvesti. Prek teh prerokb se razkriva tesna povezava med zgodovinskim ozadjem, sintetičnim načinom mišljenja ter uporabo retoričnih in literarnih sredstev. V tem kontekstu se odraža Izaijeva vizija o Božjem načrtu za človeštvo in posebno mesto Izraela. Te prerokbe nam ponujajo razumevanje, da je Božja sodba pravična in da je za tiste, ki mu ostanejo zvesti, zagotovljena rešitev. Hkrati pa nas spodbujajo k razmišljanju o našem lastnem odnosu do Boga in pričakovanju končne izpolnitve Božjega načrta za vse narode. (Krašovec 2020, 226)

BOŽJA PRAVIČNOST SE RAZODEVA V MILOSTI IN USMILJENJU

Iz 19,16-25 odraža temeljna načela Božjega vladanja v svetu, ki jih je pomembno razumeti v kontekstu Božje milosti in pravičnosti. Prvič, ta odlomek poudarja, da Bog ni dolžan kaznovati grešnikov; njegovo usmiljenje lahko presega naše pričakovanja. To pa ne pomeni, da človeško

kesanje ali prizadevanje za popravilo grehov pripelje do Božjega usmiljenja kot neke vrste zaslužka. Izrael ni blagoslovljen zaradi lastnih zaslug, temveč zaradi suverene Božje odločitve. Poleg tega ta odlomek kaže, da obljuba o univerzalnem miru in o novem izvoljenem ljudstvu temelji na Božji moči in njegovi učinkovitosti pri vodenju sveta. Glavni namen te knjige je pokazati, kako Božja milost in usmiljenje prevladujeta nad zahtevami stroge pravičnosti. To pomeni, da kljub našim napakam in grehom lahko zaupamo v Božjo zvestobo in odločitev za rešitev ter njegovo zmožnost, da ustvari novo in boljše. To sporočilo nas spodbuja k zaupanju v Božjo ljubezen in pravičnost ter nas spodbuja k iskanju kesanja in spreobrnjenja kot odgovora na to milost. Hkrati pa nas opominja, da je naše odrešenje popolnoma odvisno od Božje nezaslužene dobrote in ne naših lastnih zaslug. (Krašovec 2020, 227)

V vseh starodavnih religijah se je pojem pravičnosti smatral za božjo zadevo, ki jo je bilo treba uresničiti, da bi med ljudmi postala učinkovita. Božja pravičnost se nanaša na Boga, ki deluje na pravičen način, in na Božje bistvo. Razumevanje Božjega bistva v hebrejskem Svetem pismu je jasno izraženo v Ps 145,17: »Gospod je pravičen na vseh svojih potih, dobrotljiv v vseh svojih delih.« V hebrejskem Svetem pismu se pravičnost kaže v medosebnih odnosih med ljudstvom zaveze in narodi ter Bogom, pa tudi v medosebnih človeških odnosih. Izvrševanje pravičnosti na sodiščih je način posnemanja Boga pri izvajanju Božje pravičnosti. (Krašovec 2020, 267)

Koncept nepravičnosti in boj med pravičnostjo ter nepravičnostjo sta globoko zakoreninjena v človeški zavesti in religioznih prepričanjih. Ta boj se odraža v mnogih svetopisemskih besedilih, ki poudarjajo notranjo povezavo med Božjo pravičnostjo in usmiljenjem. Čeprav se zdi, da nepravičnost prevladuje v svetu, mnoga verovanja vključujejo prepričanje, da bo na koncu pravica vendarle zmagala, bodisi na zemlji bodisi v nebesih. Povezovanje usmiljenja s pravičnostjo odpira kompleksno vprašanje o obstoju zla in temnejših vidikov človeške narave. Vprašanja, ali je sočutje in usmiljenje mogoče združiti s strogostjo pravičnosti ter kako se soočiti z zlom v svetu, so temeljna za mnoge verske in filozofske tradicije. To nas spodbuja k razmišljanju o naravi Božje pravičnosti in usmiljenja ter o naši lastni odgovornosti pri soočanju s problemom zla. Kljub temu da sta nepravičnost in zlo prisotna v svetu, nas verovanja v pravičnost in usmiljenje spodbujajo k upanju in prizadevanjem za ustvarjanje boljšega sveta. Ta koncept nas uči o pomembnosti sočutja, razumevanja in delovanja v smeri pravičnosti, kar lahko privede do globljega razumevanja človeške narave in naše vloge v svetu. (Krašovec 2020, 268)

BOŽJE POVRAČILO V IZAIJEVI KNJIGI

V Izaijevi knjigi se odraža globoka napetost med neizprosnostjo Božje kazni in obljubo usmiljenja, ki je pogojena s kesanjem in spreobrnjenjem ljudstva. Prerok Izaija mojstrsko prepleta teološke koncepte pravičnosti in milosti, kjer poudarja, da je Božje povračilo neizbežno za tiste, ki vztrajajo v grehu, hkrati pa odpira vrata usmiljenja tistim, ki se pokesajo in pokažejo pripravljenost slediti Božjim zapovedim. Ta dialektika med strogo kaznijo in nezaslužnim odpuščanjem ponuja globok vpogled v temeljne predpostavke hebrejskega verovanja, kjer se prepletata pravica in ljubezen, ter kliče k razmisleku o moralni odgovornosti in upanju na odrešenje. (Krašovec 1985, 368)

SPLOŠNE UGOTOVITVE

Analiza posameznih mest je pokazala, da je temeljni pomen korena SDQ v bistvu vedno isti. Označuje odrešenijski Božji sklep, Božjo zvestobo do zvestega ljudstva, trdnost, zanesljivost, zmago. Božja pravičnost je izraz popolne Božje svobode. Njeni razlogi so onkraj vseh človekovih

norm, neodvisni od človekovih zaslug, onkraj meje dokončnega človekovega spoznanja. Božja pravičnost namreč pomeni razodevanje, delovanje Boga, ki je začetek in konec vsega bivajočega, vse zgodovine. Božja pravičnost je Bog sam, Stvarnik in Rešitelj v najbolj popolnem pomenu besede. Zaradi tega je osnovni pomen korena SDQ izredno širok, pravzaprav zelo nedoločen in ga sploh ni mogoče zadovoljivo opredeliti. Božja pravičnost je univerzalna, vendar povsem pozitivna. Zato za človeka ne more veljati brezpogojno. Deležni so je lahko le pravični, se pravi zvesti. A ker so pravični večkrat žrtev brezbožnih, lahko postane odrešujoča Božja pravičnost kdaj tudi sodba nad temi. Sodba nikoli ni prvoten in pozitiven namen Božje pravičnosti. Sveto pismo izpričuje, da je absolutno edini Bog edini pravični v dobroti in zvestobi, da je onkraj človekovih zaslug in njegovih meril o dobrem in zlem. (Krašovec 1998, 86)

HEBREJSKO RAZUMEVANJE BOŽJE PRAVIČNOSTI

Za boljše razumevanje Božje pravičnosti v hebrejskem Svetem pismu si bomo pomagali s člankom prof. dr. Krašovca (2017), ki izpostavlja globoko in bogato hebrejsko razumevanje pravičnosti, ki presega zgolj pravne in formalne okvirje ter se osredotoča na osebni odnos med Bogom in človekom. Božja pravičnost temelji na notranjih motivih in srčnih vzgibih, kar pomeni, da se Bog ne ukvarja le z zunanjimi dejanji, temveč tudi z notranjim stanjem človeka. Ta pristop zahteva celostno branje Svetega pisma, ki upošteva njegov zgodovinski, kulturni in teološki kontekst, ter vključuje osebno refleksijo in duhovno občutljivost. Pojem pravičnosti v hebrejskem smislu je tesno prepleten z usmiljenjem, ljubeznijo in zvestobo. Ta pravičnost ni zgolj pravni koncept, ampak moralna in duhovna kvaliteta, ki prežema vse vidike življenja in odnosov. Hebrejska pravičnost nas poziva k notranji integriteti, osebni zavezi in iskreni predanosti. Celosten pristop k Svetemu pismu, ki vključuje zgodbe, pesmi, preroštva in zakone, omogoča globlje razumevanje Božje pravičnosti. Ta pravičnost je neločljivo povezana z našimi osebnimi odnosi z Bogom in med seboj ter nas vabi k notranji preobrazbi in zvestemu življenju, temelječemu na ljubezni, usmiljenju in resnični skrbi za druge. Le skozi tak celosten pristop lahko resnično dojamemo kompleksno vizijo pravičnosti, ki presega zgolj pravno-formalne okvire in nas vabi h globlji duhovni in moralni zavezi. To nas uči, da je pravičnost več kot le povračilna kazen; je pot k notranji preobrazbi in pristni skrbi za dobrobit drugih. (Krašovec 2017, 119)

TEORIJA KAZNI IN POJEM PRAVIČNOSTI

Kaznovanje ima kompleksne posledice, med katerimi imajo preventivni in svarilni učinki pomembno vlogo. Načelo pravičnosti, ki vključuje moralno pravico in dolžnost kaznovanja, zahteva, da je kazen sorazmerna s prestopkom in da izniči škodo, ki jo je ta povzročil. Ključno načelo je, da kaznovanje prinaša pravičnost prizadetim. Vendar pa obstaja izziv v tem, da koncept retribucije ne določa jasno cilja ali namena za trpljenje, ki ga doživi prestopnik. To poudarja kompleksnost moralnih vprašanj in etičnih dilem, povezanih s kaznovanjem, ki pa nas vseeno spodbujajo k razmisleku o tem, kako doseči pravičnost in ponovno vzpostaviti red v družbi, ne da bi pri tem zanemarili človeško sočutje in možnost popravljanja napak. (Krašovec 2020, 274)

Judovska religija temelji na prepričanju, da je Božja pravičnost osrednji steber kaznovanja prestopnikov. Ta koncept ne izhaja iz zunanjih norm, temveč iz odnosa posameznika z Bogom in ljudmi. Pravosodje v Svetem pismu ni zgolj zaveza, temveč tudi izraz Božje milosti. Sodba služi odrešenju pravičnih in uničenju njihovih nasprotnikov, pri čemer je kaznovanje ključni del procesa prenove. Pravičnost v judovski religiji ni ločena od Božje milosti, temveč je tesno povezana z njo. Kaznovanje prestopnikov in odrešitev pravičnih posameznikov sta del Božjega načrta za

obnovo in vzpostavitev reda v skladu z njegovo voljo. Božja pravičnost je tako usmerjena k odrešenju, hkrati pa vključuje tudi kaznovanje krivcev. Osrednji namen Božje sodbe je odrešiti Izrael in pravične posameznike ter obnoviti pravico. To pomeni uničiti nasprotnike in zatiranim vrniti njihove pravice. Sodba ni le kaznovanje, temveč del celostnega procesa prenove, ki služi Božjemu načrtu za izpolnitev njegove zaveze svojemu ljudstvu. Kljub temu da kaznovanje deluje kot del pravičnosti, njegov glavni namen ni maščevanje, temveč vzpostavitev reda in odrešenje. Ta vidik pravičnosti poudarja Božjo milost in usmiljenje, ki sta osrednjega pomena v odnosu med Bogom in človekom. (Krašovec 2020, 276)

Judovsko-krščansko verovanje poudarja, da je pravičnost neločljivo povezana z dobroto, kar se najlepše izraža skozi skupnost svetnikov, ki se odpovedujejo oblasti in nesebično delujejo za skupen cilj – slavo Boga in odrešitev človeštva. Ta ideal sodelovanja in nesebičnosti ponazarja najvišjo obliko pravičnosti, ki presega osebne interese in ambicije ter se osredotoča na skupno dobro. Svetopisemsko verovanje v stvarstvo, zavezo in odrešitev vzpostavlja močno povezavo med družinskimi strukturami in transcendentnim družbenim redom. Družina kot osnovna enota človeške skupnosti odseva Božjo družino, kar je temeljno tako v sedanosti kot v eshatološki viziji konca zgodovine. Ta koncept družine poudarja, da pravičnost ni le abstraktna ideja, temveč se udejanja v konkretnih medčloveških odnosih in strukturah, ki temeljijo na ljubezni, zvestobi in medsebojnem spoštovanju. Predpostavka, da ima vsako človeško bitje pravo vrednost in pozitivne namene znotraj človeške družine, dodatno krepi pomen pravičnosti kot glavne vrline institucij. Takšno razumevanje pravičnosti zahteva, da vse institucije in sistemi priznavajo inherentno dostojanstvo vsakega posameznika in delujejo v smeri podpore skupnemu dobremu. Bog kot Oseba in ljudje kot osebe so avtorji zakonov, kar pomeni, da so naši pravni in družbeni sistemi utemeljeni na celovitih, medosebnih odnosih. Ti odnosi so globlji in pomembnejši od katere koli formalne oblasti ali pravne strukture, saj odražajo Božjo naravo in Božjo pravičnost. Tako je najvišja avtoriteta in najgloblji temelj naših sistemov v odnosih, ki so zakoreninjeni v Božji ljubezni in pravičnosti. Zakoni in institucije so pravične le toliko, kolikor odražajo te temeljne vrednote. Pravičnost v judovsko-krščanskem kontekstu tako ni le pravni pojem, ampak način življenja, ki temelji na globoki medsebojni povezanosti in odgovornosti. Odseva Božji red in prinaša odrešitev ter pravičnost v svet skozi ljubezen in nesebično služenje. (Krašovec 2017, 121)

KAZEN V SVETEM PISMU

Hebrejska religija temelji na prepričanju, da je Božja pravičnost edina, ki lahko resnično in pravično kaznuje storilce. To izhaja iz vere, da je Bog vrhovni sodnik, ki pozna srca in motive ljudi, ter da njegova pravičnost presega človeško razumevanje pravičnosti. Ta koncept se razlikuje od svetnih sodnih praks starodavnega Bližnjega vzhoda, ki so pogosto temeljile na zakonih, oblikovanih in uveljavljenih s strani ljudi. Primerjava med pravom starodavnega Bližnjega vzhoda in svetopisemskim pravom razkriva pomembne razlike. Svetopisemsko pravo ni zgolj skupek zakonov in pravil, temveč odraža globljo teološko in moralno dimenzijo. Pravičnost po Svetem pismu ni le vprašanje pravičnega ravnanja, ampak vključuje tudi skrb za pravično družbo, ki temelji na ljubezni, milosti in zvestobi Bogu. To razlikovanje poudarja, da svetopisemsko pravo izhaja iz božanske avtoritete in je globoko prepleteno z verskimi in etičnimi vrednotami. Medtem ko starodavni bližnjevzhodni zakoni pogosto odražajo pragmatične in družbene potrebe tistega časa, svetopisemsko pravo išče vzpostavitev pravičnosti, ki je ukoreninjena v Božji volji in naravi. Ta teološka osnova svetopisemskega prava poudarja, da resnična pravičnost prihaja od Boga, ki je popoln in nezmotljiv sodnik. To prepričanje daje hebrejski religiji posebno globino in moralno avtoriteto, saj temelji na veri v Božjo pravičnost, ki je končna in neizpodbitna. V tem kontekstu je

pravo v Svetem pismu sredstvo za izražanje Božje pravičnosti in ljubezni do človeštva, ne le skupek pravil za vzdrževanje družbenega reda. To prepletanje Božje pravičnosti z ljubeznijo in milostjo do ljudi poudarja, da pravo in pravičnost po Svetem pismu nista le pravna koncepta, temveč tudi duhovni in moralni vodili za življenje, ki temeljita na Božji volji in naravi. (Krašovec 2017, 126)

V preroških spisih pogosto prevladujejo grožnje s kaznijo, vendar je pri nekaterih pomembnejših prerokih prisoten tudi bolj niansiran pristop. Prerok Izaija, ki je deloval v 8. stoletju pr. Kr., prinaša pomembno razlikovanje med večino in manjšino, ko govori o kazni in odrešitvi. Izaija opozarja, da kazen zadeva večino, ki je odpadla od Božje poti, medtem ko se odrešitev obljublja le zvestim, predanim manjšinam. Ta »ostanek« ali »preostali« so tisti, ki ostajajo zvesti Bogu tudi v najtežjih časih. Izaijeva prerokba kaže na globoko teološko sporočilo: odrešitev ni samoumevna in ni namenjena vsem brez razlikovanja, temveč je pogojena z zvestobo in predanostjo Bogu. S tem se poudarja pomen osebne vere in integritete, kar postavlja visoke etične in duhovne standarde za skupnost. Prerokovanje Izaije je torej klic k prenovi in prečiščenju, kjer odrešitev postane nagrada za tiste, ki vztrajajo v veri in pravičnosti tudi v obdobjih preizkušenj in težav. S tem Izaija ne le obsoja grešne večine, temveč tudi opogumlja zvesto manjšino, da ohrani svojo vero in upanje. To sporočilo je še danes aktualno, saj nas opominja, da je prava zvestoba pogosto preizkušena v najtežjih trenutkih in da je resnično odrešenje rezultat trdne in neomajne predanosti Bogu. (Krašovec 2017, 127)

ZAKLJUČEK

Pravičnost, kot jo predstavlja prerok Izaija, ima globoke teološke in etične razsežnosti, ki so relevantne tudi za današnji čas. Prerok Izaija nas s svojimi vizijami o pravičnem kraljestvu in Božji intervenciji spominja na pomembnost moralne integritete in socialne pravičnosti. Njegova sporočila nas pozivajo k iskanju pravičnosti na vseh ravneh družbenega življenja, pri čemer je osredotočenost na sočutje, milost in zaščito šibkih ključna za oblikovanje pravične skupnosti. Izaija ponuja celovit pogled na pravičnost, ki prepleta družbeno in osebno dimenzijo. Njegova prerokba nas opominja, da je pravičnost večplastna in zahteva tako kolektivne kot individualne napore. Skozi njegove besede lahko razumemo, da je pravičnost temeljni princip, ki vodi k trajnemu miru in blaginji, ter da je prizadevanje za pravičnost nenehen proces, ki od nas terja zavezanost, vztrajnost in vero. Zaključimo torej, da študija preroka Izaija ne le razkriva zgodovinske in teološke poglede na pravičnost, ampak nas tudi navdihuje, da te principe vnašamo v naš vsakdanji življenjski kontekst. Slediti njegovemu nauku pomeni prizadevati si za pravičnost v naših skupnostih, vztrajati pri etičnih vrednotah in se zavzemati za svet, kjer so pravičnost, milost in odgovornost osrednje vrednote.

REFERENCE

- Krašovec, Jože.** 2020. *Razsežnosti Božje pravičnosti in pravice v hebrejskem Svetem pismu*. Ljubljana: Družina.
- Krašovec, Jože.** 2017. Kazen od naravnega zakona pravičnosti do osebnega odpustčanja. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1: 117–129.
- Krašovec, Jože.** 1998. *Pravičnost v Svetem pismu in Evropski kulturi*. Celje: Mohorjeva družba.
- Krašovec, Jože.** 1985. Božje povračilo v Izaijevi knjigi. *Bogoslovni vestnik* 45, št. 4: 349–368.



Primerjava pogledov papežev Janeza Pavla II., Benedikta XVI. in Frančiška na uporabo embrionalnih matičnih celic pri razvoju in proizvodnji cepiv

Povzetek: Biotehnologija je eno izmed najhitreje razvijajočih se znanstvenih področij v 21. stoletju, kar se je sicer pričelo že v drugi polovici 20. stoletja. Kot poceni biološki material se je na začetku uporabljalo splavljene zarodke, saj ti vsebujejo embrionalne matične celice, ki so zelo dobrodošel material pri razvoju in proizvodnji v raznoraznih biotehnoloških raziskavah. Sem spada tudi razvoj s proizvodnjo cepiv. Sicer se v današnjem času uporablja celične linije matičnih celic, vendar kljub temu ostaja vprašanje etičnosti in morale uporabe, saj bi se te celice lahko razvile v človeško osebo (DP 26). V času pandemije virusa SARS-CoV-2 je zato prihajalo do potenciranih polemik glede cepljenja vernikov zaradi vesti, na kar je odgovarjal tudi tedanji papež Frančišek. Namen članka je primerjati, kako so na uporabo tovrstnih celic pri razvoju cepiv gledali tedanji papež ter papeža Janez Pavel II. in Benedikt XVI. oz. kako so ti pogledi izpričani v cerkvenih dokumentih, ki so nastali v času njihovega papeževanja (vključno z dokumenti, ki so jih izdale kongregacije). Pri tem se članek ne osredotoča le na pandemijo covid-19, temveč na splošen moralno teološki odnos papežev do uporabe embrionalnih matičnih celic pri razvoju cepiv.

Ključne besede: embrionalne matične celice, celične linije, razvoj cepiv, dostojanstvo človeške osebe, Janez Pavel II., Benedikt XVI., Frančišek

UVOD

Razvoj biotehnologije vedno bolj kroji naše življenje na raznoraznih področjih. Ena izmed teh so tudi cepiva, kar je zlasti prišlo do izraza med pandemijo virusa SARS-CoV-2, čeprav so se dileme pojavljale že prej. Pandemija virusa SARS-CoV-2 je namreč dala cepivo vektorskega izvora, pri čemer so vektorska cepiva pričeli razvijati že v prejšnjem stoletju.

Pri razvoju in proizvodnji cepiv se pojavlja uporaba embrionalnih matičnih celic oz. njihovih celičnih linij (Al-Shudifa in drugi 2023, 2), kar je za kristjane moralno in etično sporno, saj se tovrstne matične celice lahko razvijejo v človeško osebo (DP 26). Zaradi tega so se s to tematiko

ukvarjali tudi zadnji trije papeži (Janez Pavel II., Benedikt XVI., Frančišek), katerih poglede želimo primerjati v tem članku.

Ob tem naj poudarimo, da v članku merilo ni bila teža, ki jo ima posamezen cerkveni dokument, temveč dejstvo, da neposredno ukvarja z uporabo embrionalnih matičnih celic pri razvoju in proizvodnji cepiv.

RAZLAGA OSNOVNIH POJMOV

EMBRIONALNA MATIČNA CELICA

Za začetek je treba razložiti dve osnovni besedni zvezi, ki se bosta pojavljali skozi celoten članek: to sta embrionalna matična celica in uporaba embrionalnih matičnih celic pri izdelavi in proizvodnji cepiv. Preden pa razložimo, kaj je embrionalna matična celica, razložimo še, kaj je matična celica.

Matična celica je celica, v kateri še ni prišlo do diferenciacije in se nahaja v živih bitjih. Poznamo dve vrsti matičnih celic. Najbolj osnovne so embrionalne matične celice, iz katerih nastanejo tkivne matične celice – različne zarodne plasti. (Rožman in Jež 2011, 133) Druga vrsta matičnih celic so odrasle matične celice. Te so nediferencirane matične celice, ki jih najdemo v različnih organih ali tkivih tudi pri odraslih. (Rožman in Jež 2011, 135) Njihova uporaba ni etično sporna, saj niso pridobljene na način, da se ob tem »uničuje človeško bitje v prvem stadiju« (Globokar 2020, 65).

Matične celice kot take imajo tri ključne lastnosti. To so samoobnavljanje, potentnost (sposobnost kasnejše diferenciacije v specializirane celične vrste) in plastičnost (sposobnost diferenciacije, da se lahko celica spremeni v katero koli celico tkiva). Samoobnavljanje omogoča vzdrževanje stalnega števila populacije matičnih celic; potentnost pomeni sposobnost tvorjenja potomk, ki so različno usmerjene; plastičnost pa je lastnost, ki omogoča matičnim celicam, da se lahko spremenijo v katero koli vrsto celic tkiva, v katero so prinesene. (Rožman in Jež 2011, 133) Zaradi plastičnosti so matične celice zaželeno v procesu izdelave in proizvodnje cepiv, saj so enostavne za uporabo. Za lastnost samoobnavljanja imajo na voljo vedno dovolj »biološkega materiala«, medtem ko so zaradi potentnosti »hvaležen biološki material« – torej so vsestransko uporabne.

Naštete lastnosti so torej pomembne za izdelavo cepiv, saj so matične celice »po presaditvi v poškodovano tkivo nagnjene k pospeševanju rasti celic in obnavljanju tkiva« (DP 31). V tem opazimo njuni bistveni lastnosti, torej samoobnavljanje in plastičnost, ki sta pomembni pri izdelavi cepiv, saj omogočata preizkušanje raznoraznih cepiv na različne načine (Al-Shudifa in drugi 2023, 2). To je ključnega pomena za razumevanje uporabe embrionalnih matičnih celic pri razvoju cepiv, saj se vse matične celice samoobnavljajo z delitvijo, ki ni simetrična. To pomeni, da ob vsaki delitvi nastaneta dve celici. Prva je enaka primarni matični celici, druga celica, ki jo imenujemo tudi hčerinska celica, pa je bolj diferencirana in ima zaradi diferenciacije manjši razvojni potencial. (Rožman in Jež 2011, 133)

Celica, ki je enaka primarni matični celici, ima zaradi večjega razvojnega potenciala večjo sposobnost diferenciranja (Strehovec 2007, 37), kar pomeni, da je zaradi izrazitejši izraženosti plastičnosti bolj zaželena »nehčerinska« embrionalna matična celica. Ker embrionalne matične celice navadno pridobivamo pri postopku oploditve in vitro, kjer se ustvari večje število blastocist ter se te, ki so manj kvalitetne, zavrže (Rožman in Jež 2011, 55), iz »nehčerinskih« embrionalnih matičnih celic nastanejo celične linije, in sicer tako, da celično populacijo dlje časa ohranjamo v kulturi in vitro. S tem pride do spontane preobrazbe oz. dediferenciacije v »primitivnejše oblike«, s čimer se podaljša življenjska doba celic. (Rožman in Jež 2011, 24)

UPORABA EMBRIONALNIH MATIČNIH CELIC PRI IZDELAVI IN PROIZVODNJI CEPIV

Čeprav znanstvena spoznanja potrjujejo učinkovitost nediferenciranih oz. odraslih matičnih celic pri razvoju cepiv, se proizvajalci cepiv v večji meri še vedno poslužujejo embrionalnih matičnih celic zarodkov, ki nastanejo pri umetni oploditvi iz zarodkov, ki so bili ustvarjeni v raziskovalne namene, ter zarodkov, ki so bili pridobljeni v postopkih kloniranja (Strehovec 2007, 45).

Embrionalne matične celice se pri izdelavi cepiv uporablja na dva načina. Pri tako imenovanih klasičnih cepivih se uporablja kot adenovirus, podoben virusu, ki povzroča bolezen, saj vsebuje zaporedje DNK-ja, lastnega virusu, a je človeku nenevaren. Ko človeško telo prejme takšno cepivo, začnejo protitelesa izdelovati protein S (angleško *spikes*), katerega konice so prevlečene s polisaharidnimi molekulami, ki stimulirajo imunski sistem. Virusi se morajo namnožiti na živih celicah in kot te celice v proizvodnji fazi uporabljajo celične linije embrionalnih matičnih celic. (Al-Shudifa in drugi 2023, 2)

Drugi način izdelave cepiv pa so tako imenovana vektorska cepiva, kjer se v telo vnese lipidne nanodelce, v katerih se nahaja informacijski RNK. Ta vsebuje navodila za izdelavo proteina S, tako da telo ob napadu virusa samo od sebe prične izdelovati ustrezna protitelesa. Tovrstna tehnika izdelave cepiva v proizvodni fazi uporablja nanodelce, zaradi česar ni potrebe po namnožitvi na živih celicah, s tem pa tudi ne potrebe po uporabi embrionalnih celičnih linij. (Thorn in drugi 2022, 1)

POGLED PAPEŽA JANEZA PAVLA II.

Prvi papež, ki bo predstavljen, je Janez Pavel II., ki se je opiral na okrožnico *Humanae vitae*, izdano v času papeževanja njegovega predhodnika papeža Pavla VI. Izpostavili bomo dva cerkvenega dokumenta, ki sta bila izdana v času njegovega papeževanja.

DONUM VITAE

Prvo izmed njiju je *Navodilo o daru življenja*, ki je izšlo leta 1987 pod okriljem Kongregacije za verski nauk in pravi, da je uporaba zarodkov kot biološkega materiala moralno nedopustna (DoV, 1). V nadaljevanju dokument citira papeža, ki pravi: »Vsaka človeška oseba obstoji v svoji nepopovljivi enkratnosti ne le iz duha, temveč tudi iz telesa.« (DoV, 3) Zaradi tega se »v in po telesu dotaknemo osebe kot takšne v njeni konkretni stvarnosti« (DoV, 3). To pa pomeni, da je zarodek kot tak od samega spočetja človeška oseba, saj sta njegova duhovna in telesna komponenta neločljivi. Zaradi tega »spoštovati človekovo dostojanstvo pomeni ščititi to identiteto človeka kot enote iz duše in telesa« (DoV, 3).

Dokument dodaja še, da je Bog, ki je življenje in ljubezen, poklical moškega in žensko »k posebni deležnosti pri njegovi skrivnosti osebnostnega občestva in pri delu Boga kot Stvarnika in Očeta« (DoV, 3). Torej je poklicanost v odnos tista, zaradi katere nastane zarodek, ki mu posledično pripada človekovo dostojanstvo, saj se nanaša na »dostojanstvo človeške osebe, ki je poklicana, da uresniči božjo poklicanost k daru ljubezni in daru življenja« (DoV, 3).

Pri tem je treba razlikovati med živimi zarodki, ki jim pripada dostojanstvo človeške osebe, in mrtvimi zarodki, ki jim pripada dostojanstvo umrlih (DoV, 4). Zarodek tako ne more biti biološki material (DoV, 5).

EVANGELIUM VITAE

Naslednji cerkveni dokument je okrožnica *Evangelij življenja* iz leta 1995, ki jo je izdal papež sam.

V dokumentu pravi, da je današnja kultura »kultura smrti« (EV, 26). To pomeni, da se »človeško življenje v položaju največje nebolgljenosti, ko je brez vsake moči za obrambo«, ubije in da je »v ozadju globoka kriza kulture« (EV, 11). Slednja pa otežuje jasno dojemanje vrednosti človeka. Posledično prihaja tudi do vprašanja pravice do življenja konkretne človeške osebe (EV, 11).

Konkretno na področju uporabe zarodkov to pomeni, da se znanost poslužuje določenih meril velikosti in starosti za dovoljenje opravljanja splavov (EV, 16). Pri tem pa kot merilo izpostavlja individualno svobodo in človekove pravice. Na tem mestu je v okrožnici zastavljeno vprašanje, ali pri tem ne prihaja do diametralnega nasprotja, saj se po eni strani zagovarja »nedotakljive pravice človeka«, hkrati pa »isto pravico do življenja v dejanju zanikajo in teptajo, zlasti v najbolj značilnih trenutkih življenja, kot je rojstvo« (EV, 18). Kot težavno se izpostavlja samo pojmovanje svobode, ki ga zahodna družba razume kot »absoluten način poveljevanja posameznika in logiko, ki identificira osebno dostojanstvo z zmožnostjo besedne in izrecne komunikacije« (EV, 19). Tega pa zarodek ne more ponuditi, saj kot takšen ni zmožen besedne in izrecne komunikacije.

POGLED PAPEŽA BENEDIKTA XVI.

Pogled papeža Benedikta XVI. konkretno vidimo v cerkvenem dokumentu *Dignitatis personae*, ki ga je z njegovo odobritvijo izdala Kongregacija za verski nauk.

DIGNITATIS PERSONAE

Kongregacija za nauk vere se v dokumentu o bioetičnih vprašanjih *Dignitatis personae* (*Dostojanstvo osebe*), sklicuje na navodilo o daru življenja papeža Janeza Pavla II., *Donum vitae*.

Dokument je nastal z namenom, da mora biti »priznано dostojanstvo osebe od spočetja« (DP, 1). To vodilo postaja vedno bolj pomembno v svetu, kjer imajo biomedicinske raziskave vedno večjo vlogo. Naloga cerkvenega učiteljstva je, da pogosto posreduje »pri razreševanju moralnih vprašanj s tega področja« (DP, 1). Ta cerkveni dokument torej dopolnjuje dokument *Donum vitae* ter pri tem poudari, da Cerkev črpa iz luči razuma in vere, s čimer ne nasprotuje znanstvenim dognanjem, ampak želi aktivno sodelovati pri razvijanju odgovorov na biomedicinska vprašanja (DP, 3). Pri tem v ospredje postavlja »resnico ontološkega značaja o kontinuiteti v razvoju človeka«, ki mora biti »temelj vsake zakonodaje na tem področju« (DP, 5). To je ključnega pomena, saj prisotnosti oz. obstoja duše kot take ni mogoče empirično dokazati, četudi človek kot posameznik brez nje ne bi mogel biti človeška oseba. (DP, 5)

Človek, ustvarjen po Božji podobi, v »vsakem obdobju svojega obstoja odseva obraz njegovega edinorojenega Sina« in »je poklican k udeležbi trinitarične ljubezni živega Boga« (DP, 8). To pomeni, da človek je, ker je lahko v odnosu, zaradi česar je človek. Prav zato pa je »treba uvajanje diskriminacijskih meril o človekovem dostojanstvu na osnovi biološkega, psihološkega, kulturološkega ali zdravstvenega razvoja zavreči« (DP, 8). Torej vsakemu človeku pripada dostojanstvo zato, ker je lahko v odnosu, s čimer se kaže, do »kakšne mere je človeška oseba vredna ljubezni sama v sebi, neodvisno od česarkoli drugega, kot je npr. inteligenca« (DP, 8).

Uporaba embrionalnih matičnih celic kot laboratorijskega materiala je »podvržena spremembam in diskriminaciji« ideje človeškega dostojanstva (DP, 22).

Kongregacija za nauk vere pri tem ločuje med zarodkovimi izvornimi celicami in embrionalnimi matičnimi celicami. Embrionalne matične celice namreč izvirajo iz blastociste, medtem ko zarodkove izvorne celice izvirajo iz primordialnih zarodnih celic v gonadah (prve predhodnice spolnih celic) (Shamblott in drugi 1998, 13726). Zaradi tega so slednje najbolj sporne, saj se iz njih neposredno lahko razvijejo embrii. V nadaljevanju dokumenta Kongregacija nato še ločuje med uporabo embrionalnih matičnih celic in celičnih linij, ki se razvijejo iz njih. Na tem mestu poudari izsledke raziskav, ki so pokazale vsestransko uporabnost odraslih matičnih celic, ki niso moralno sporne. (DP, 31) Celične linije embrionalnih matičnih celic so namreč hčerinske celice embrionalnih matičnih celic, ki jih razmnožujejo le v raziskovalne namene. Uporaba teh celic »kot predmet poskusov je zločin nad dostojanstvom človeških bitij, ki imajo pravico do istega spoštovanja, kot se dolguje že rojenemu otroku in vsakemu človeku« (DP, 34). Tako je vsako bitje ljubljeno zaradi sebe (brezpogojna ljubezen), ne pa zaradi svojih lastnosti (pogojna ljubezen), torej zaradi svojih lastnosti, ki se lahko uporabljajo v raziskovalne namene (DP, 27).

POGLED PAPEŽA FRANČIŠKA

Papež Frančišek je med pandemijo virusa SARS-CoV-2 napisal izjavo *Nota o moralnosti uporabe nekaterih cepiv proti covidu-19*, v kateri se je posvetil uporabi embrionalnih matičnih celic pri razvoju in proizvodnji cepiv.

Na tem mestu je treba poudariti, da Cerkev priznava, da moralna dilema glede uporabe cepiv, ki temeljijo na celičnih linijah iz splavljenih zarodkov, ni omejena le na pandemijo virusa SARS-CoV-2. Že v izjavi Papeške akademije za življenje (2005) in kasneje v dokumentu *Dignitatis personae* (2009) je bilo poudarjeno, da je uporaba takih cepiv lahko dopustna tudi izven izrednih razmer, če ni drugih možnosti in če obstaja odgovornost za zdravje otrok ali širše skupnosti. Vendar Cerkev hkrati zahteva dejavno nasprotovanje uporabi takšnih raziskovalnih praks ter spodbujanje razvoja etično sprejemljivih alternativ. Celične linije so se namreč uporabljale tudi za razvoj in proizvodnjo drugih cepiv, denimo proti hepatitisu A, noricam, rdečkam in steklini (Plotkin 2005, 8).

Zaradi tega pomisleki, navedeni v tem dokumentu, ne veljajo le za cepiva proti covidu-19, temveč za vsa cepiva.

NOTA O MORALNOSTI UPORABE NEKATERIH CEPIV PROTI COVIDU-19

V času pandemije, ki se je pričela leta 2019, se je katoliški svet soočal z bioetično dilemo, saj so raziskovalci pri razvoju cepiv proti virusu SARS-CoV-2 uporabljali embrionalne matične celice. Nota se navezuje na izjavo Papeške akademije za življenje z naslovom *Moralna razmišljanja o cepivih, pripravljenih iz celic splavljenih človeških fetusov* (Katoliška cerkev 2020), ki opisuje, kako se tovrstne celične linije že uporabljajo za raziskovanje in proizvodnjo cepiv proti rdečkam. (Friends of Lazarus Association 2005)

Drug dokument, ki ga upošteva *Nota o moralnosti uporabe nekaterih cepiv proti covidu-19*, pa je *Dignitatis personae*, ki se prav tako sklicuje na izjavo *Moralna razmišljanja o cepivih, pripravljenih iz celic splavljenih človeških fetusov*. Nota pravi, da se v državah, kjer so na voljo le moralno oporečna cepiva, verniki lahko cepijo z njimi, saj se v proizvodnji uporabljajo celične linije in ne embrionalne matične celice. Toda ker so cepiva moralno oporečna, še vedno gre za sodelovanje pri zlem dejanju, četudi je to sodelovanje drugačno, saj »v podjetjih, ki uporabljajo celične linije nedovoljenega izvora, odgovornost tistih, ki odločajo o usmeritvi proizvodnje, ni enaka odgovornosti tistih, ki nimajo nobene moči odločanja« (Katoliška cerkev 2020). To pomeni, da

verniki, ki se cepijo, pri dejanju ne sodelujejo neposredno, zaradi česar gre za »daljno« zlo dejanje, ki je v svojem bistvu materialno pasivno (ne povzroči konkretnega zlega dejanja s strani tega, ki je cepljen). Pri tem izjava poudari, da je tovrstno sodelovanje sprejemljivo le, če »obstaja huda nevarnost, kot je sicer nezadržno širjenje hudo patogenega agensa«, ne more pa odveza od sodelovanja pri tovrstnem zlem dejanju sama po sebi »predstavljati pozakonitve, čeprav posredne, prakse splava« (Vatican News 2020).

Izjava na tem mestu dodaja, da dopustna uporaba takih cepiv na »noben način ne vključuje in ne sme vključevati moralne odobritve celičnih linij, ki izvirajo iz splavljenih fetusov«. Zaradi tega se od farmacevtskih podjetij ter vladnih zdravstvenih agencij zahteva, da nudijo in zagotovijo cepiva, ki so etično sprejemljiva in ne povzročajo problemov vesti. (Vatican News 2020)

PRIMERJAVA POGLEDOV V DOKUMENTIH V ČASU PAPEŽEVANJA VSEH TREH PAPEŽEV

PRIMERJAVA NA PODLAGI ČASOVNEGA OBDOBJA, V KATEREM SO PAPEŽI DELOVALI

SKUPNE TOČKE GLEDE VSEBINE NAUKA – ONTOLOŠKI ARGUMENT

Prva razlika je posledica različnih časovnih obdobij, v katerih so papeži delovali, kar vpliva na vedenje papežev o embrionalnih matičnih celicah in poimenovanjih, ki jih uporabljajo. Želimo pa poudariti dejstvo, da vsako človeško bitje – tudi papeži – deluje v določenem časovnem obdobju in na določenem kraju, kar vpliva na njegov način razmišljanja in vedenja, kar se kaže že v samem poimenovanju embrionalnih matičnih celic.

Vsi trije papeži postopoma in na drugačen, času primeren način predstavljajo, da je cepljenje za kristjana moralna dolžnost, tudi kadar je cepivo pridobljeno na etično sporen način, in hkrati znanost spodbujajo v proizvodnjo cepiv, ki vernikom ne povzročajo moralnih dilem. V primeru cepljenja s cepivi, ki so pridobljena na etično sporen način, pa govorimo o *malus malem*, kar pomeni »daljno« zlo dejanje, ki je v svojem bistvu materialno pasivno dejanje (ne povzroči konkretnega zlega dejanja s strani tega, ki je cepljen).

Tako že papež Janez Pavel II. nasprotuje utilitarističnemu načinu mišljenja pri uporabi zarodkov, kajti kakršno koli popuščanje v tej smeri lahko privede do nevarnosti zdrsa v podporo uporabi zarodkov, kar moralna teologija poimenuje »slippery slope« (Ohara 2023, 79). Ob tem pa, kot že večkrat omenjeno, poudari ontološki argument človekovega dostojanstva in s tem spornost uporabe zarodkov v raziskovalne namene (Jonas 2005, 269). Njegova naslednika (oz. dokumenti, ki so nastali v času njunega papeževanja) to še nadgradita na konkretnih primerih – papež Frančišek z noto o pandemiji virusa SARS-CoV-2, papež Benedikt XVI. pa se osredotoči na genski inženiring kot tak.

Torej je papež Janez Pavel II. zastavil osnovo, ki izhaja iz ontološkega argumenta o človekovem dostojanstvu, ki mu pripada od spočetja (DoV 3). To je njegov naslednik Benedikt XVI. nadgradil z dodatno trinitarično argumentacijo – papež Janez Pavel II. se je osredotočil na argumentacijo prek relacije Bog – mož – žena, papež Benedikt XVI. pa bolj na razlago prek relacije Bog Oče – Sin – Sveti Duh. Človek, ustvarjen po Božji podobi, je »poklican k udeležbi trinitarične ljubezni živega Boga« (DoV, 8). Zaradi tega pripada vsakemu človeku dostojanstvo zaradi same možnosti biti v odnosu, s čimer se kaže, do »kakšne mere je človeška oseba vredna ljubezni sama v sebi, neodvisno od česar koli drugega« (DoV, 8). Papež Frančišek pa v noti, ki je po »hierarhični strukturi cerkvenih dokumentov nižje« od okrožnic in cerkvenih dokumentov (kot so *Donum vitae*, *Dignitatis personae* in *Evangelium vitae*), to le aplicira na cepiva proti covidu-19. S tem torej ne relativizira temeljnega nauka Katoliške cerkve, ki sta ga (s pomočjo Kongregacije za nauk vere

oz. verski nauk) začrtala njegova predhodnika, temveč ga le naveže na »nezadržno širjenje hudo patogenega agensa« (Vatican News 2020).

PRIMERJAVA GLEDE UPORABE STROKOVNE TERMINOLOGIJE

Papež Janez Pavel II. in cerkveni dokumenti, ki so nastali v času njegovega papeževanja v drugi polovici 20. stoletja, ko se je biotehnologija kot samostojna znanstvena panoga pričela razvijati, uporabljajo termin zarodek.

V dokumentu *Dignitatis personae* je razvidno, da je v času papeževanja Benedikta XVI. biotehnologija že napredovala do te mere, da so zarodkovne izvirne celice redno uporabljali pri razvoju in proizvodnji cepiv (Fullam in O'Neill 2010, 169). Zaradi tega Benedikt XVI. strogo ločuje med zarodkovo izvirno celico, embrionalno matično celico in celično linijo, čeprav bi se zelo grobo lahko reklo, da vsi trije pojmi spadajo pod terminologijo v zvezi z zarodki, kakor jo je razumel papež Janez Pavel II. Najbolj sporne so zarodkovne izvirne celice, ki so prvi predhodniki spolnih celic, kar pomeni neposreden razvoj v embrio. Embrionalne matične celice so malo manj sporne, saj še niso diferencirane. Še manj sporne so celične linije, kjer gre za »nehčerinske« celice embrionalnih matičnih celic, ki jih podvajajo za raziskovalne namene. Te celične linije so namreč tolikokrat podvojene – s čimer je zagotovljena optimizacija njihove uporabe –, preden se uporabijo, da zanje ne moremo več reči, da so podobne embrionalnim matičnim celicam in je pri njih torej sporen izvor. Popolnoma moralno nesporne pa so odrasle embrionalne matične celice, saj je njihov način pridobivanja drugačen.

Papež Frančišek pa – podobno kot papež Benedikt XVI. – v izjavi glede cepiv proti covidu-19 jasno razločuje med terminoma embrionalna matična celica in celična linija. (Vatican News 2020)

Nauk papežev se torej le nadgrajuje in vedno izhaja iz ontološkega argumenta. Svoje vedenje in učenje pa papeži poglobljajo na podlagi razvoja biotehnologije in temu ustrezno tudi dopolnjujejo ontološki argument.

PRIMERJAVA NA PODLAGI RAZLIČNE IZOBRAZBE PAPEŽEV

Menim, da se pogled papežev razlikuje tudi glede na njihovo izobrazbo. Papež Janez Pavel II. je bil teološki etik in filozof, ki je svoja dela teološko reinterpreteriral (s čimer njegova misel ni izgubila kontinuitete). Papež Benedikt XVI. je bil dogmatični teolog, papež Frančišek pa kemijski inženir, ki je študiral, ko večina današnjih spoznanj še ni bila odkrita, vendar je zaradi svoje izobrazbe kljub temu imel drugačno zaslombo v svojem pogledu.

Papež Janez Pavel II. torej poudarja »dostojanstvo človeške osebe, ki je poklicana, da uresniči božjo poklicanost k daru ljubezni in daru življenja« (DoV, 3). V tem prepoznamo teološko etiko, saj operira tako s filozofskim pojmom človeške osebe kot tudi teološko-etičnim pojmom dostojanstva.

Papež Benedikt XVI. kot dogmatični teolog bolj poudarja vlogo, ki bi jo v biotehnologiji morali imeti etika in morala, kar konkretno vključi tudi v teološki nauk. Uporaba embrionalnih matičnih celic tako predstavlja spremembe genoma, ki so bile vnesene v zarodno linijo osebe in se s tem tudi prenesejo na njeno potencialno potomstvo, zato ni moralno upravičeno tvegati s tovrstno manipulacijo genov. (DP, 26) Za pogled Benedikta XVI. lahko torej rečemo, da je aplikativen in teološko konsistenten, zaradi česar se pojavlja možnost evgenike, saj vsako bitje ni ljubljeno zaradi sebe (brezpogojna ljubezen), temveč zaradi svojih lastnosti, pri čemer gre za pogojno

ljubezen (DP, 27). Benedikt XVI. torej izhaja iz teoloških predpostavk, da je Bog Ljubezen in vse, kar je bilo ustvarjeno, je bilo iz te Ljubezni, tudi človeško življenje (Kirchhoffer 2010, 594).

Papež Frančišek pa se osredotoči ne toliko na sam filozofsko-teološko-etični pogled kot njegova predhodnika, temveč na konkretno reševanje težave. V tem lahko prepoznamo njegovo bolj aplikativno naravnano izobrazbo, saj se osredotoči na razlikovanje med moralno neoporečnimi in moralno oporečnimi cepivi za pandemijo virusa SARS-CoV-2. (Vatican News 2020) To pa ne pomeni, da zanemarija filozofsko-teološko-etični pogled, saj jasno opredeli cepljenje kot »daljno« in s tem moralno pasivno zlo dejanje v primeru, da gre za moralno oporečno cepivo. Torej Vatikan uporabo moralno oporečnih cepiv – pa še to ne vseh – dovoljuje le aplikativno za primer pandemije virusa.

ZAKLJUČEK

Kot je razvidno iz primerjav, so na izražanje papežev Janeza Pavla II., Benedikta XVI. in Frančiška vplivali njihova izobrazba, okolje in čas, v katerem so živeli (slednje se nujno povezuje s tedanjim razvojem biotehnologije). Kljub temu papeži spoštujejo in nadgrajujejo – s pomočjo Kongregacije za verski nauk oz. nauk vere (gre za isto kongregacijo, ki se je skozi leta preimenovala) – nauk svojih predhodnikov, ki ima svoje jedro v ontološkem argumentu.

Po njem, kot prvi izmed teh treh papežev zapiše Janez Pavel II., pripada zarodku človeško dostojanstvo od njegovega spočetja (DoV, 3). Benedikt XVI. argument še nadgradi, in sicer pravi, da uporaba zarodkovih izvornih celic (torej ločuje med embrionalnimi matičnimi celicami in zarodkovimi izvornimi celicami ter celičnimi linijami) predstavlja spremembe genoma, ki so bile vnesene v zarodno linijo osebe in se s tem tudi prenesejo na njegovo potencialno potomstvo (DP, 26). Hkrati izpostavi še teološki vidik, in sicer da je vsako bitje ljubljeno zaradi sebe (brezpogojna ljubezen) in ne zaradi svojih lastnosti (DP, 27). Nedavno preminuli papež Frančišek pa vse to le konkretizira na primeru pandemije virusa SARS-CoV-2, ko izpostavi, da je v situaciji, kot je pandemija, treba upoštevati skupnostno komponento, kar pomeni izbrati manjše zlo (latinsko *malus malum*): uporaba cepiv, ki vsebujejo celične linije, je namreč manjše zlo kot nenehno umiranje množic zaradi virusa. To opredeli kot »daljno« zlo, saj vernik s cepljenjem ne sodeluje direktno pri tem dejanju. Pri tem Frančišek poudari, da to velja le za pandemijo virusa SARS-CoV-2 in se torej ne nanaša na vsa cepiva. (Vatican News 2020)

REFERENCE

- Al-Shudifat, Abdel-Ellah, Mohammad Al-Tamimi, Rand Dawoud, Mohammad Alkhateeb, Amel Mryyian, Anas Alahmad, Manal M. Abbas in Arwa Qaqish. 2023. Anti-S and Anti-N Antibody Responses of COVID-19 Vaccine Recipients. *Vaccines* 11: 1–16.
- Friends of Lazarus Association. 2005. Domača stran. Friends of Lazarus Association, 5 junij. <https://www.amicidilazzaro.it/faith-and-spirituality/moral-reflections-on-vaccines-prepared-from-cells-from-aborted-human-fetuses/> (pridobljeno 11. 10. 2024).
- Fullam, Lisa, in O'Neill, William. Bioethics and Public Policy. *Theological studies* 71, št. 1: 168–189.
- Globokar, Roman. 2020. *Bioetika: skripta za študente*. Ljubljana: R. Globokar.
- EV – Janez Pavel II. 1995. *Evangelium vitae*. Cerkevni dokumenti, 60. Ljubljana: Družina.
- Jones, David Albert. 2005. New approaches to conception and birth: Challenges for Christians and Muslims. *Islam & Christian Muslim relations* 16, št. 3: 265–283.
- Kirchhoffer, David G. 2010. Benedict XVI., Human Dignity, and Absolute Moral Norms. *New Blackfairs* 91: 586–608.
- DoV – Kongregacija za verski nauk. 1987. *Navodilo o spoštovanju porajajočega se življenja in dostojanstvu roditve [Donum Vitae]*. Cerkevni dokumenti, 36. Ljubljana: Družina.
- DP – Kongregacija za verski nauk. 2009. *Dostojanstvo osebe [Dignitatis personae]: navodilo o nekaterih bioetičnih vprašanjih*. Cerkevni dokumenti, 125. Ljubljana: Družina.

- Katoliška cerkev.** 2020. Nota Kongregacije za nauk vere o moralnosti uporabe nekaterih cepiv proti covidu-19. Katoliška cerkev, 21. decembra. <https://katoliaska-cerkev.si/nota-kongregacije-za-nauk-vere-o-moralnosti-uporabe-nekaterih-cepiv-proti-covidu-19> (pridobljeno 11. 10. 2024).
- Kukolj, Marina.** 2012. Embriionalne matične stanice: tehnike odgoja i njihova promena [zaključno delo]. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, Prirodoslovno-matematički fakultet.
- Ohara, Noriaki.** 2003. Ethical consideration of experimentation using living human embryos: The Catholic Church's position on human embryonic stem cell research and human cloning. *Clinical Experimentation Obstetrics and Gynecology* 30, št. 2–3: 77–81.
- Plotkin, S. A.** 2005. Vaccines: Past, present and future. *Nature Medicine* 11, št. 4: 5–11.
- Rožman, Primož, in Mojca Rožman.** 2011. *Matične celice in napredno zdravljenje: zdravljenje s celicami, gensko zdravljenje in tkivno inženirstvo*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Shamblott, Mark J., Julia Axelman, Shuqiang, Wang, Ellen M. Bugg, John W. Littlefield, Pamela J. Donovan ... in John D. Gearhart.** 1998. Derivation of pluripotent stem cells from cultured human primordial germ cells. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 95, št. 23: 13726–13731.
- Strehovec, Tadej.** 2007. Človek med zarodnimi in izvornimi celicami: etični vidiki raziskav na človeških izvornih celicah. Ljubljana: Brat Frančišek.
- Thorn, Chelsea R, Divya Sharma, Rodney Combs, Sonal Bhujbal, Jennifer Romine, Jennifer, Xiaolu, Zheng, Khurram, Sunasara in Advait, Badkar.** 2022. The journey of lifetime – development of Pfizer's COVID-19 vaccine. *Current opinion in Biotechnology* 78: 1–7.
- Vatican News.** 2020. Nota o moralnosti uporabe nekaterih cepiv proti covidu-19. Vatican News, 21. december. <https://www.vaticannews.va/sl/vatikan/news/2020-12/nota-o-moralnosti-uporabe-nekaterih-cepiv-proti-covidu-19.html> (pridobljeno 31. 10. 2024).



Katarzična razsežnost zla

The Cathartic Dimension of Evil

»Vsi kažipoti stojijo, vsi znaki so izrisani. Izberi si pot, človeštvo – kam želiš kreniti? Znamenj je dovolj: Buchenwald, Khatyn, Hirošima ... Nekje obstaja tudi zadnje. Če stopiš tja, poti nazaj ne bo. Nekoč je narava varovala človeka, zdaj se moraš rešiti sam. Njene moči ne zadoščajo več – ne za tvoje bombe ne za tvojo fašizem. S tem se moraš spoprijeti ti, Homo sapiens!« (Adamovich 2012, 223)

Povzetek: Članek izhodišče premisleka o zlu postavi v analizo zaključnih prizorov sovjetskega filma *Idi i smotri* (1985), ki s surovo neposrednostjo upodobi izkušnjo totalnega uničenja in odpre prostor za razmislek o človeški naravi. Njena večplastnost se razgrne ob branju štirih pojmovanj zla Philipa Cola, ki premislek usmerijo k razvoju Satanove figure skozi zgodovino judovsko-krščanske tradicije. S tem se mnogo jasneje zariše nevarnost mitologizacije zla in demoniziranja človeške narave. Članek razpre misel, da zlo ni le v krizi prebujena destruktivna težnja po uničenju, temveč eksistencialni odgovor na zavedanje lastne končnosti. Ravno v človekovi iluzorni težnji po presežnem pa se razkrije njegova katarzična razsežnost.

Ključne besede: zlo, Satan, človeška narava, katarza, genocid, nacizem

Abstract: Taking the closing scenes of the Soviet film *Idi i smotri* (1985) as its starting point, this article explores the representation of evil as a confrontation with the limits of human existence. The film's unflinching depiction of devastation serves as a gateway to reflecting on the ambivalence and complexity of human nature. Its multifaceted character is examined through four conceptions of evil as outlined by Philip Cole, culminating in a historical reading of the figure of Satan within the Judeo-Christian tradition. Such a framework foregrounds the ideological risks inherent in mythologizing evil and demonizing humanity itself. The article proposes that evil is not merely a destructive impulse awakened in crisis but an existential response to the awareness of human finitude. It is precisely in humanity's illusory striving towards the transcendent that evil's cathartic dimension comes to light.

Keywords: evil, Satan, human nature, catharsis, genocide, Nazism

1. PRIDI IN GLEJ

628 vasi v Belorusiji je bilo požganih do tal, skupaj z vsemi njihovimi prebivalci. Vsak četrti Belorus je umrl. Od takrat je minilo 82 let.

Julija 1985 je bil prvič predvajan protivojni film ruskega režiserja Elema Klimova *Idi i smotri*. To je bilo njegovo zadnje in – po mnenju mnogih – morda tudi najpomembnejše delo. Projekta se je sprva lotil rehabilitacijsko; menil je namreč, da mu v filmu *Agonija* oz. *Rasputin* (1981) ni uspelo prikazati kompleksnosti čustvenih stanj, kakor bi si to želel. Ob iskanju literature za nov projekt je naletel na delo Khatyn, novelo beloruskega pisatelja Alesa Adamoviča, ki je vstajo partizanskih

čet proti nemškim okupatorjem izkusil prvoosebno. Skupaj sta napisala scenarij za film, ki naj bi nosil naslov *Kill Hitler*. Kljub pojasnilom, da je naslov mišljen metaforično – češ ubijte Hitlerja v sebi –, je Klimov naletel na odpor. Goskino USSR (Državni komite za kinematografijo ZSSR), ki je imel ključno vlogo pri financiranju in produkciji filma, je zahteval, da se firerjevo ime ne pojavi v naslovu. Klimov je v intervjuju ob projekciji filma leta 2001 spregovoril o dnevu, ko sta se z Adamovičem peljala na sestanek z Goskinom. Naročil mu je, naj lista po Novi zavezi, kjer je naletel na šesti pečat iz Razodetja Janeza:

»И я видел, что Агнец снял первую из семи печатей, и я услышал одно из четырёх животных, говорящее как бы громовым голосом: иди и смотри.« (Raz 6, 1)²⁴

Idi i smotri, pridi in (po)glej! Z vsakim odstranjenim pečatom se prične katastrofa, ki ljudi opozarja na konec človeške zgodovine. Pozornost pa so že od nekdaj vzbujala zlasti prva štiri videnja t. i. *apokaliptičnih jezdecov*. (Rozman 2000, 117) Prvi, jezdec na belem konju, predstavlja Antikrista z lokom in naznanja širjenje brezboštva. (Rozman 2000, 119–120) Ker brezbožci nimajo miru v sebi, ga ne morejo imeti niti z drugimi, kar naznanja drugi jezdec oz. jezdec na rdečem konju. S tem se prične krvavo, brezumno klanje, s čimer niso mišljeni spopadi na frontah, pač pa obračunavanja družbenega, »kakor so stavke, upori, vstaje, socialni neredi, revolucije« ali političnega značaja, npr. »državni udari, etnični spopadi, državljanske vojne«. (Rozman 2000, 120) Temu sledi tretji jezdec oz. jezdec na črnem konju, ki v rokah drži tehtnico – oznanjajoč draginjo in lakoto. Naposled na mrtvaško bledem konju prijezdi še četrti jezdec po imenu smrt. Kaj drugega niti ne more slediti.

Klimov v 140 minutah pusti, da smrt beloruskega naroda spregovori zase. Govori skozi štiri-najstletnega Flyoro, ki se z otroško naivnostjo pridruži partizanom, temu pa sledi nezamisljivo v vseh možnih variacijah. Postopno bližanje najokrutnejšega prizora naznanjajo mnogi motivi, med drugim nemško letalo, razne živali in dekadenca osrednjega lika. Četudi bi zadeven prizor opisala z najskrbneje izbranimi besedami, bestialnosti takih razsežnosti ne bi zmogla zaobjeti. Vsi vaščani so strpani v leseno cerkev, ki je nato sežgana. Masaker ob tem spremljajo karnevalske melodije, ples in pikri apeli: »Nemčija je civilizirana država. Vsi, ki greste tja, ne pozabite na zobno ščetko, zobno pasto, lak za čevlje, milo in brisačo za vsakega člana družine.« Zdi se, kakor da besede same ne (z)morejo biti kos realnosti, ki so jo namenjene zastopati. Flyora se uspe pravočasno rešiti iz cerkve²⁵ in se pridruži partizanski četi, ki ji je uspelo ujeti poprejšnje morilce; glede na uniformo in metode naj bi šlo za brigado Dirlwanger, znano po brezmejni okrutnosti zločinov.²⁶ Ko jih do zadnjega pobijejo in se napotijo dalje, nastopi poslednji prizor filma. Flyora v blatu zagleda propagandni portret Hitlerja in vanj usmeri puško. Z vsakim od strelav se čas prevrti nekoliko nazaj: sprva razstrelji vojno, nato fašizem, s tem pa se tudi Hitler povrne v svoja predhodna obdobja – od diktatorja do vojaka, od dijaka do nedolžnega otroka v materinem naročju. Na slednjega Flyora ne strelja. Menim, da gre pri tem za bistven trenutek filma, ki odpira širše filozofsko vprašanje ter pokaže na vrzel med Klimovim in večino drugih – tako oklicanih

²⁴ V Dalmatinovem prevodu: »In videl sem, da je Jagnje odprelo enega od sedmih pečatov, in slišal sem, da je eno od štirih živih bitij reklo, kakor z glasom groma: 'Pridi in poglej.'« (Dalmatin 1584, Razodetje 6,1)

²⁵ Naj dodam, da njegovo preživetje služi le kot garant nadaljevanja pripovedi in predstavlja oddaljevanje od dejanskega izgotavljanja v zgodovini. Primeri, v katerih bi se prebivalci beloruskih vasi uspeli ogniti smrti, so bili tako redki, da o njih skoraj ne moremo govoriti.

²⁶ Brigada Dirlwanger, znana pod pridevkom Die schwarzen Jäger, je bila sestavljena iz obsojenih zločincev, ki so veljali za »idealne« genocidne morilce. Delovali so zlasti v nemško okupiranih območjih v Vzhodni Evropi, po svoji okrutnosti pa so zasloveli zlasti sprčo protipartizanskih akcij v Belorusiji. Poveljeval jim je Oskar Dirlwanger, doktor političnih znanosti na Univerzi v Frankfurtu, a v zgodovino zapisan kot eden najnevarnejših mož tretjega rajha. Poleg pobojev v Belorusiji je njegova brigada ključno vlogo odigrala v pokolu v Woli med Varšavsko vstajo leta 1944. Na ukaz njegovega dobrega prijatelja Heinricha Himmlerja je brigada Dirlwanger zgolj med 5. in 7. avgustom v okrožju Wola pobila okoli 40.000 civilistov. (Holocaust Historical Society 2014)

»protivojnih« – filmov, ki so poskušali spregovoriti o grozotah prve in druge svetovne vojne. Ravno tu namreč film naredi zarezo, s katero se mu uspe povzpeti višje od poenostavljene zgodbe o maščevanju in trenju ideologij. Ko Flyora ne sproži strela, usliši poziv neuslišanega naslova: Убейте Гитлера, ubijte Hitlerja. Opisani izsek je bil vse od prve projekcije filma deležen najrazličnejših interpretacij. Številni so menili, da Klimov s tem apelira na pogosto prevpraševanje firerjevega obstoja, a četudi bi Adolfa Hitlerja eliminirali iz narativa človeške zgodovine – torej če bi Flyora sprožil še zadnji strel –, se 20. stoletje najverjetneje ne bi odvijalo bistveno drugače. Upam si trditi, da je bil Hitler le ena od mnogih potencialnih figur, ki so torišče zaostrenih razmer hotele izkoristiti za izvršitev svoje *Blut und Boden* ideologije.²⁷ Prepričanje, da bi njegov izbris bistveno predružil razplet, namreč temelji na predpostavki, da gre pri Hitlerju za bitje *sui generis*, skrajni primerek zla, ki je v človeški vrsti brez primere. Kot si prizadevam obelodaniti v pričujočem besedilu, pa se kot simbol nečloveškosti ni rodil, temveč je to postal skozi lastne moralne odločitve.



Slika 1: Hitler v materinem naročju; prizor iz filma *Idi i smotri* (1985).

2. ŠTIRI POJMOVANJA ZLA

Moja namera je torej pokazati dvoje. Prvič, ob naslombi na delo *The Myth of Evil* britanskega filozofa Philipa Cola želim pokazati, da zlo v sekularnem razumevanju človeškega delovanja ne igra nobene razlagalne vloge, saj mu slednja pripada le na mitološki ravni. Z orisom judovsko-krščanske mitološke zgodovine bom opozorila na narativno vlogo Satana, ki je bila vselej izrabljena v ideološke namene, s tem pa tudi opozorila na možne vzporednice, ki se zarišejo z današnjim

²⁷ *Kri in zemlja* je eden temeljnih elementov nacistične ideologije, ki združuje evgeniko in dovoljšni življenjski prostor (*Lebensraum*) »najiminitnejše« človeške rase – Arijev, »Prometejev človeštva« (Safranski 2020, 207–208). Za prvo naj bi poskrbel končni načrt (*Endlösung*), sistematično iztřebjanje Judov (pa tudi Romov, Slovanov, invalidov, homoseksualcev in drugih manjšin), medtem ko je bilo prilaščanje tujega ozemlja del nacionalsocialistične politike že pred začetkom druge svetovne vojne. Oboje je sovpadlo zlasti po operaciji Barbarossa leta 1941, ko se je ob napadu na Sovjetsko zvezo pričelo masovno pobijanje Judov v zasedenih sovjetskih območjih.

prevladujočim pojmovanjem zla. In drugič, pokazala bom, da to, kar označujemo z zlom, ni nekaj nečloveškega, temveč nekaj, kar *de facto* lahko pripišemo ljudem – in prejkone edinole ljudem. Če naj začnem s prvim, bi najprej koristilo orisati misel, kot jo je skozi preučevanje zla razvil Cole. Ta razlikuje med štirimi pojmovanji zla – pošastnim, čistim, nečistim in psihološkim.

Po pošastnem pojmovanju (*monstrous conception*) se ljudje svobodno in razumsko odločijo za prizadevanje trpljenja, ne da bi jim to prineslo kakšne druge koristi. Pri tem je ključno, da ti ljudje prekoračijo mejo človeškega in tvorijo od preostalega človeštva oddvojeno kategorijo t. i. pošasti v človeški formi oz. nehumanih ljudi. V antiki so v ta namen vpeljali daimone, le da so bili ti nekakšni posredniki med to- in onostranstvom, zlo pa je služilo kot predaja sporočila iz slednjega. (Cole 2006, 13–14) Ker je zlo svojstveno tistim, ki ne sodijo med običajne ljudi, nam njihovi motivi vselej ostanejo nerazumljivi. V fikciji in mitologiji tovrstno pojmovanje ni problematično, saj lahko njihovo naravo pojasnimo z vpeljavo nekega drugega sveta ali dimenzije. Problem pa nastane, ko skušamo njihovo enigmatično naravo raztolmačiti v sodobnem racionalno-znanstvenem svetu. Tudi po čistem pojmovanju (*pure conception*) so ljudje zmožni zlega zaradi njega samega, a to ni značilno le za posebno vrsto ljudi oz. za neljudi, pač pa sposobnost čistega zla leži v človeškem bitju kot takem. Človek je zel, ker mu to omogoča radikalna svoboda glede lastnega delovanja. (Cole 2006, 15) Takšen torej ni po naravi, pač pa kot rezultat lastne odločitve. Temu nasproti stoji nečisto pojmovanje (*impure conception*) – Cole ga imenuje tudi filozofsko pojmovanje –, ki je bilo od nekdaj prisotno v tradiciji moralne filozofije. Razni misleci – med drugim Hobbes, Hume in Kant²⁸ – so ljudem odrekli možnost čistega zla, saj naj bi bilo takšno delovanje vselej le sredstvo za doseganje nekega drugega cilja. (Cole 2006, 16–17) Medtem ko je torej človek po čistem pojmovanju zmožen zlega zaradi njega samega, se ga po nečistem pojmovanju poslužuje le, kolikor predstavlja sredstvo za doseg drugega cilja (denimo oblasti, koristi, ugodja). Tudi zadnje pojmovanje zanika možnost zla, a ne zato, ker bi bilo instrumentalno: če čisto pojmovanje človekova zla dejanja utemeljuje kot racionalne odločitve svobodnega subjekta, psihološko pojmovanje (*psychological conception*) zanika tako racionalnost odločitev kot svobodo subjekta. Fokus je pri tem premeščen na razmere (*human conditions*) in faktorje, ki subjektu onemogočijo, da bi svobodno in racionalno odločal glede lastnega delovanja. (Cole 2006, 17–18) Po tem pojmovanju je torej vsako zlo dejanje posledica bodisi mentalne bolezni, ki je človeku onemogočila racionalno delovanje, bodisi okoliščin, ki so mu onemogočile, da bi deloval svobodno. Cole nadaljevanje knjige zastavi kot kompromisen dialog psihološkega in čistega pojmovanja – meni namreč, da je človek sposoben zlega zaradi njega samega, obenem pa analiza psiholoških dejavnikov in družbenih faktorjev ne vodi v njegovo mitologizacijo. Če zlo uspemo videti kot možen izcedek okoliščin, motivov, miselnih procesov in čustev, lahko ohranimo človeškost storilcev in jih ne razbremenimo moralne odgovornosti. Čeprav je bil ob idejni zasnovi knjige Cole kot ateist prepričan, da bo figura Satana le postranskega pomena, pa se je izkazalo, da pošastno pojmovanje nikar ne bo ostalo na obrobju. Na tem mestu bi se bilo nemara najkoristneje vprašati, kako pojasniti nastanek satanistične figure in kje pričeti iskati. Mnogi bi se ob tem vprašanju obrnili k Stari zavezi, meneč, da lahko v njej najdemo zametke zla, ki se mnogo konkretnije in jasneje manifestira v Novi zavezi. Pri tem pa gre opomniti na naslednje.

3. SATANOVA FIGURA V JUDEO-KRŠČANSKI TRADICIJI

Stara zaveza se močno razlikuje od hebrejske Biblije, ki je bila v grščino dokončno prevedena okoli leta 132 pr. n. št., da bi zadostila potrebam helenizirane judovske skupnosti v Aleksandriji.

²⁸ Slednje je mogoče razbrati iz več del, naj na naštejemo le nekatera: David Hume, *Raziskovanje človeškega razuma* (1751), Thomas Hobbes, *Leviatan* (1651) in Kant, *Religija v mejah čistega uma* (1792).

Medtem ko je bila prvotna Biblija odprta za prevpraševanje Boga, je bil grški prevod nastavljen kot optimalno izhodišče za nadaljevanje Nove zaveze. (Cole 2006, 26–27) Pri prevajanju so mnogi pojmi dobili nov pomen, kar je vselej imelo ideološki naboj. Pojem satana je nedvomno eden takih. Če imamo v hebrejski Bibliji dualistično pojmovanje Boga, pri čemer je njegova temna stran vselej navzoča, ta s prevodom in nadaljevanjem v Novi zavezi zadobi avtonomijo, ko njen izvor pripišejo povsem ločeni entiteti - Satanu. (Cole 2006, 28) Ta se je vzpostavil kot nasprotnik Kristusa, božje kraljestvo pa je tisto, ki ga lahko dokončno premaga. (Cole 2006, 32) Številne študije hebrejskih besedil, ki so nastala mnogo prej, nekatera celo v 6. stoletju pred Kristusom, kažejo, da v hebrejski tradiciji tovrstna figura ni obstajala niti ni mogoče zaslediti njenih zametkov.

A od kod je Satan prišel v Novo zavezo, če ne iz Stare zaveze? Če pogledamo nadrobneje, se kot distinktivna figura pojavi že v apokrifih in psevdepigrafi, ki so nastali v obdobju med 300 pr. n. št. in 200 n. št. Gre za devterokanonična besedila, ki jih judje in nekateri kristjani ne štejejo za svete ter so bila v kanon uvrščena kot sekundarna (gr. δευτερος [devteros] = drugi). (Cole 2006, 33) Drugi vir, po katerem jasno izoblikovana Satanova figura pride v Novo zavezo, pa je zoroastrizem (tudi zaraturstvo), ena najstarejših monoteističnih religij z elementi radikalnega dualizma, ki jo je v Perziji okoli 1. tisočletja pr. n. št. ustanovil prerok Zaratustra (Cole 2006, 34) in pri kateri gre za boj med duhom svetlobe Spentom Mainjajem (𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬎𐬭𐬀𐬢𐬵𐬀) in duhom teme Angro Mainjajem (𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬎𐬭𐬀𐬢𐬵𐬀), ki izvirata iz vrhovnega božanstva Ahura Mazde (𐬀𐬎𐬭𐬀𐬢𐬵𐬀𐬎𐬌𐬎𐬭𐬀𐬢𐬵𐬀). Dobra oz. zla narava jima je pripisana glede na moralne odločitve, ki jih sprejemata, kar namiguje na vzporednice pri ljudeh, ki jim je vredno prisluhniti. Po zoroastrizmu torej prisotnost zla v svetu ni metafizična, pač pa etična – kot rezultat izbire, ne narave. (Cole 2006, 35) Ravno ta drobna opomba je tista, ki pokaže na jasno ločnico med pošastnim in čistim pojmovanjem. Zlo namreč že od svojih začetkov v prevodu Stare zaveze nima opraviti s človeškimi bitji, ki bi bila zaradi svoje zle narave razred zase, pač pa gre vselej za moralno odločitev, ki jo sprejmejo ljudje. A če si ogledamo zgodovinsko-politično ozadje takratnega časa, se nam vpeljava zla kot prirojene bestialne narave hitro izkristalizira.

Ko so se Judje po babilonskem izgnanstvu v 6. stoletju pr. n. št. vrnili v Jeruzalem, da bi zgradili nov tempelj, so bili tisti, ki so tam ostali, do njih sumničavi. Še več trenja znotraj skupnosti je povzročil boj za oblast helenističnih dinastij po smrti Aleksandra Velikega tri stoletja kasneje, saj je ponovno prišlo do množične helenizacije. To je privedlo do makabejskega upora in (posledično) judovske neodvisnosti leta 141 pr. n. št., vendar so se boji nadaljevali – zlasti med frakcijami znotraj skupnosti. Še posebej ostro so nastopili eseni, ki so si najmočnejše prizadevali za absolutno ohranjanje tradicije. Figura Satana je ravno takrat postajala vedno bolj prisotna, a ni apelirala na zunanje sovražnike, temveč na frakcije znotraj judovske skupnosti, ki naj bi po njihovem mnenju ogrožale tradicijo; uperjeni so bili proti saducejem in drugim heleniziranim judom. (Cole 2006, 37–38) Taisti vzorec se je ponovil tudi znotraj krščanstva, kjer najtrdovratnejši sovražniki niso bili pogani, pač pa shizmatiki in heretiki, ki naj bi ogrožali složnost skupnosti. Boj zoper tozadevne razkolnike se je v poznem srednjem veku manifestiral v obliki lova na čarovnice, ki so bile personificiran podaljšek Satana. (Cole 2006, 84) Že *Codex Justinianus*, ki datira iz 6. stoletja, je vseboval nekatere ukrepe proti čarovniškim praksam, a takrat pregon še ni bil niti sistematičen niti množičen. Prvi resnejši premiki so se zgodili s pričetkom delovanja inkvizicije, ki je heretike vedno pogostejše enačila s čarovnicami. Razmere so se radikalizirale v 14. in 15. stoletju, ko je Evropa preživljala hudo lakoto, kugo in finančno nestabilnost, posledično pa je krizo prestajala tudi krščanska cerkev. Po kratkem zatišju je sledil krvav vrhunec v 16. in 17. stoletju, zlasti v času reformacije in verskih vojn med protestanti in katoliki ter s porastom skepticizma ob vzniku razsvetljenstva.

S tem v mislih lahko jasno vidimo, da se Satanova figura najbolj intenzivno pojavi v skupnostih, ko se te čutijo ogrožene – a ne zaradi grožnje onkraj svojih meja, pač pa kadar jih razjeda od znotraj. Oblasti in moči željni se pričnejo predstavljati kot branilci dolgo obstoječe skupnosti in

njene tradicije, a je njena identiteta prav tako krhka in zamišljena – če naj si izposodim izraz Benedicta Andersona²⁹ – kakor akutna grožnja od zunaj. Vsakokratna obramba tradicije je le pretveza za poskus premestitve centra oblasti znotraj skupnosti in poteka sočasno z določitvijo drobovja tradicije – četudi ta dva koraka skušata teatralno nastopiti v kavzalnem odnosu. Naj tu napravim korak naprej in ponudim morebitno vzporednico. Menim namreč, da je taisti simulaker, ki je na delu pri ogroženosti človeške skupnosti, prisoten tudi pri človeku in njegovem (singularnem) soočanju z lastno naravo. To pa nas privede do bistvene ugotovitve: kakor skupnost uvede zunanje-ga sovražnika v demonizirani podobi, da bi obvarovala – in sočasno prikrojila – svojo idealizirano podobo, tako tudi človek uvede demoniziran odklon človeške narave, da bi ta obveljala v vsej svoji čistosti. Tako lahko vidimo, da niti »čarovnica« niti »zlo« ne povesta ničesar o naravi tistega, kar naj bi obeleževala, pač pa spregovorita o nas samih – o nezmožnosti skupnosti in človeka kot takega, da bi se soočila z mnogoličnostjo lastne narave.

In kakor Platon obravnava človeško dušo napram polis, »ker je večji, večja pravičnost in jo (je) lažje spoznati« (Platon 2009, 368e), tako bom zlo razgalila najprej v delovanju skupnosti, nato pa se bom osredotočila na človeka kot takega. Menim namreč, da je ideološko funkcijo zla in posledice njegove mitologizacije lažje videti na primeru zgodovinskih dogodkov, ki so obsegali tako daljše časovno obdobje kakor tudi večje število ljudi. Nasprotno je človeška narava zagone-tnejša enigma, ki jo je le stežka zagrabiti na enem mestu, ne da bi se nam ob tem izmuznila ali prepognila v povsem arbitraren fenomen. Njeno preučevanje je pogosto bodisi abstraktno bodisi prisesano na partikularne okoliščine nekega prostora in časa, vendar nam ostane oprijemljiva le, kolikor se preučevanja lotimo v razkoraku. To pomeni, da se do razumevanja posamičnih rezultat človeške narave lahko povzpne le ob upoštevanju celotnega loka svetovne zgodovine, tega pa lahko nepristransko (os)mislimo le z ovedenjem lastne partikularne pogojenosti.

4. MIKROKOZMOS ZLA V KONCENTRACIJSKIH TABORIŠČIH

V ta namen se bom vrnila k v začetku članka naslovljenem zgodovinskem obdobju, katerega prelomnost je dobro uvidel Rüdiger Safranski. V delu *Zlo ali drama svobode* je namreč zapisal, da od Auschwitza dalje kulturnega napredka ne merimo več z vzporedbo ideje popolne biti, pač pa glede na razdaljo, ki jo je kultura vzpostavila do svojih inherentnih zmožnosti za okrutnost. Ali drugače – merimo ga oziraje se na »mogočni nič moralnega inferna«. (Safranski 2020, 200) Dvaj-seto stoletje je torej nedvomno prelomno, a se ta prelomnost nemalokdaj razume le površinsko. To obdobje ni izumilo zla, četudi je bilo do roba nasičeno s pokoli, vojnami in drugimi katastrofami, ki močno presegajo naše razumevanje. Kar se je porodilo, je nov odnos do človeške narave, ki se ni mogel zgoditi drugače kakor s smrtjo zaupanja v človeka in izgubo vere v njegovo plemenitost.

Da bi razumeli dogajanje v taboriščih, moramo vso njegovo dogodkovnost misliti v redu racionalnega človeškega delovanja. Ob tem naj se naslonim na delo najimenitnejšega pisca taboriščnih grozot, Prima Levija, ki je Auschwitz izkusil na lastni koži. *Potopljeni in rešeni* govori o t. i. sivih območjih (*la zona grigia*), ki onemogočijo, da bi o dogajanju v taboriščih sodili pre-nagljuje. Notranjost taborišč je bila namreč zapleten in slojevit mikrokozmos z nemalo tistih, ki so kljub svoji črtasti opravi vršili taista dejanja, ki so jih bili deležni sami. (Cole 2006, 176) Prav zato je razslojenost v taboriščih neustrezno misliti kot pregleden in s pedantnostjo sistematiziran stroj. Dejstvo, da so prve grožnje, prve žalitve in prvi udarci prišli od sotaboriščnikov in ne od SS-ovcev, izjalovi možnost, da bi taborišče po hitrem postopku razdelili na dva bloka – »mi« in »oni«, »žrtve« in »preganjalci«. (Levi 2003, 27–28) Sovražnik ni bil le povesod naokoli, pač pa

²⁹ Koncept zamišljene skupnosti je uvedel v leta 1983 prvič objavljenem delu *Zamišljene skupnosti, o izvoru in širjenju nacionalizma*.

tudi znotraj, nazobčana meja pa ni bila v uniformi, temveč je osamila vsakega posameznika zase: »Mi' je izgubljal svoje obrise, tekmeča nista bila le dva in razločna ni bila le ena meja, marveč številne in nejasne, morda neštete meje med vsakim od nas.« (Levi 2003, 28) Tovrstna obkoljenost je bila smrtonosna za številne, ki so ob prihodu v taborišče verjeli v jasno razcepljenost dobrega in zla, zaradi česar so jih udarci sotaboriščnikov ujeli nepripravljene. To pa je natanko tisto, pred čimer nas svari Cole. Ko demoniziramo zlo in ga vzpostavimo kot avtonomno kategorijo, ločeno od običajnih posameznikov, si zatiskamo oči pred tem, da bi mejo videli kot to, kar je: »Upreti se moramo skušnjavi, da mislimo, da so storilci sprevržene pošasti, ki jih lahko odkrijemo vnaprej, ali da so rojeni s kakšnim znakom zla, ki je že nad njimi. Ne gre za to, da imajo te pošasti naše obraze – gre za to, da sploh niso pošasti.« (Cole 2006, 179–180)

Obstaja francoski rek »Tout comprendre c'est tout pardonner«³⁰ po katerem razumevanje že implicira odpuščanje. A menim, da ne gre povsem tako. Kakor razlaga ne pomeni upravičevanja, tako tudi razumevanje še ne pomeni odpuščanja. Mislim, da trdnejša vez stoji med razumevanjem in obsojanjem – a jo je nujno brati v nasprotni smeri. Prej ko izrečeš sodbo, hitreje lahko namreč nehaš misliti. In menim, da je natanko tako z zlom. Obnašamo se, kakor da bi bilo s pripisom tega pridevnika že vse povedano, a ne gre niti za razlago niti za razumevanje. Mit zla se maligno razrašča prav v vrzeli med tem, kar vemo (ali razumemo), in tistim, česar se bojimo. In kaj drugega spada natanko sem vmes, če ne enigma človeške narave? Gotovo je mnogo lažje privzeti pošastno ali nečisto pojmovanje zla, saj smo primorani pojasniti le naravo redkih izstopajočih posameznikov ali koristi, ki so jih motivirale za takšno ravnanje. Bistveno težje pa je sprejeti, da se vsi odgovori skrivajo že znotraj človeške narave same. Če se zazremo nekaj stoletij nazaj, lahko vidimo, da za okrutna dejanja tretjega rajha ni bilo treba biti sadističen, fanatičen ali umsko oškodovan – na kar je v delu *Eichmann v Jeruzalemu* (1963) z izpeljavo koncepta banalnosti zla opozorila že Hannah Arendt –, prav tako pa je treba narediti konec iluzorni predstavi, da med morilci ni bilo intelektualcev, akademikov, odvetnikov, teologov in drugih, ki so se svojih dejanj in njihovih posledic zavedali. (Cole 2006, 175–176) Obsojanje slednjih prek ovinkov mitologizacije in demoniziranja njihove narave stoji kakor prepreka na poti do razumevanja, katero se prične prav v ovedenju, da bi nemara takisto lahko ravnali tudi mi sami. Ker torej zla v celoti ne moremo razložiti niti z nadnaravnimi silami niti s psihopatološkimi stanji, so človeška bitja v zadnji instanci zla skozi lastne moralne odločitve. Toda zakaj sprejemamo takšne moralne odločitve?

5. ZLO KOT KATARZA

Menim, da gre odgovor iskati v eksistencialni negotovosti človeških bitij. Tej se v kratkem, a izjemno izčrpnem članku »Fear of Death« posveti ukrajinski psihoanalitik in zgodovinar psihiatrije Gregory Zilboorg. Zapiše, da strah pred smrtjo ni le vsečloveški in povsem naraven fenomen, pač pa je bistveno kompleksnejši, in če bi nenehno domoval na zavestni ravni našega mentalnega delovanja, ne bi bili zmožni funkcionirati. (Zilboorg 1943, 467) Že res, da nas na povsem biološki ravni pri življenju nenehno ohranja samoohranitveni nagon, a je podobno aktivnost nezadostno preprosto preslikati na mentalno raven. Vmes stoji bistven korak potlačitve strahu pred smrtjo, ki ne pomeni samo odložitve in pozabe – tako tistega, kar smo potlačili, kakor mesta, kamor smo ga spravili »na varno« –, temveč tudi stalen psihološki napor, da lahko potlačeno ostane na svojem mestu, to pa vključuje gesto ventilacije oz. sprostitve t. i. psihološkega varnostnega ventila. (Zilboorg 1943, 466–467) Gre za mikrodoziranje strahu na površje, ki se kaže na razne načine in ga ne gre iskati le v (samo)destruktivnih gestah in podobnem, pač pa ravno nasprotno. O tem najglasneje

³⁰ »Vse razumeti pomeni vse oprostiti.«

spregovori obrambni mehanizem, kateremu se že stoletja – a si upam trditi, da od pandemije dalje še dosti bolj – vdano posvečamo. Zdi se, kakor da smo se izmojstrili v tehnikah podaljševanja življenja in izboljšanja njegove kvalitete; o tem pričajo vsi možni priročniki, *self-help* vsebine, sprostitvene tehnike, porast fitnessov, multivitaminskih medikamentov idr. Čeravno se zdi, da je koristi deležno zlasti telo, menim, da tovrsten podporni mehanizem najbolj od vsega koristi prav duhu. V ozadje namreč potiskamo misel, da smo smrtni, in obsesivno skrbimo za telo, da bi kar se da dolgo služilo umu. Zadeve se izkristalizirajo in postanejo mnogo manj iluzorne v času vojne. Prav ko se v civilizirano družbo prikrade vojna, prestane strah pred smrtjo, za katerega se je zdelo, da je ves čas tako dobro (po)skrbljeno, korenito tranzicijo. (Zilboorg 1943, 471) Podvržen je še večji potlačitvi, kar pa ne pomeni večje stopnje zatiranja, temveč pretvorbo v agresivne gone, ki so nepretrgoma povezani z mislijo na smrt. Prej naštete »psihološke pripomočke«, kakor bi jim rekel Zilboorg, zamenja navzven uperjena agresija. Žrtvovanje časa in energije za ohranjanje »zdravega duha v zdravem telesu« se v vojnem času preslika v sadomazohistična nagnjenja, ki strah pred smrtjo dokaj uspešno ohranjajo v stanju nizke napetosti. (Zilboorg 1943, 475) Taisto tranzicijo v članku *Human Existence as a Waltz with Eros and Thanatos* nagovorita tudi Tom Arcaro in Ted Cox. Ob podrobnem branju Miguela de Unamune in Ernesta Beckerja zapišeta, da skozi življenje v nezavednih procesih plešemo valček z ljubeznijo in smrtjo. Medtem ko se prve izogibamo v prepričanju, da (nas) je, če življenja ne ljubimo, za umreti manj, se koraki s smrtjo manifestirajo v stremljenju k herojskosti. Zapomnljiva dognanja in ostri pretrgi v času so namreč edino, kar nam kot smrtnim bitjem omogoča – četudi vsaj za hip – otipati večnost.³¹ (Arcaro in Cox 1988, 76) Težava pa ni v prizadevanju po herojskosti *per se* pač pa v zlu, ki se poraja kot stranski produkt tovrstne sublimacije. Kot pravita avtorja, »naučiti se moramo prepoznati žejo po nesmrtnosti v nas samih in na novo določiti parametre za tekmovalstvo v herojskosti na način, da bomo maksimirali dobrodejne učinke in minimizirali zlo«. (Arcaro in Cox 1988, 79)

Zlo tako ni oborina, ki bi se v človeško zgodovino stekla le v obdobjih večjih trenj in kriz, pač pa je v človeških bitjih prav tako zakoreninjeno kakor smrtnost sama. Ravno bojazen pred slednjo je namreč tisto, kar nakazuje na nujnost, da ju mislimo skupaj.

S tem pa smo trčili ob pereče vprašanje, ki ne ponuja odgovora le na umestitev zla v primarno strukturo človeške narave, pač pa v njegovo neogibno pripadnost človeški usodi. Torej – zakaj sežemo po zlu?

Menim, da zlo za smrtna bitja predstavlja katarzo.³² Pomeni očistiti se smradu lastne smrtnosti, ki nam sledi od rojstva in nikdar ne premine. Oklepa se nas, nas ima v okovih, a nam vselej ostaja neotipljiva – pa naj si še tako prizadevamo, da bi bilo drugače. Ravno zato, ker v rokah ne moremo držati kart lastne eksistence, pa se grebemo za nam tuje. Šele ko zlo mislimo kot dejanje, ki nas postavi v vlogo razsodnika o življenju in smrti drugih, se nam odstre tančica njegovega izvora. Ali ni prav vloga arbitra tista, ki nas vsaj za trenutek naredi nekoliko bolj božanske? *Zwischen Leben und Tod*? In ali ni nekaj tragičnega na tem, da se človek ravno v zlu počuti sličen Bogu? Zarisujejo se vzporednice, ki jih ne velja spregledati. Ali namreč človeka ne doleti taista zgodovina, ki se ob prevodih svetih besedil v 2. stoletju pr. n. št. pripeti Bogu? Njegova dualistična narava je bila oropana zla, ki se je vzpostavilo kot ločena entiteta v figuri Satana, šele s tovrstno redukcijo na monizem pa je bilo mogoče izoblikovati krščansko religijo v vsej njeni moči. Mar ne počnemo prav tega tudi sami? Ali nemara ne poskušamo eliminirati zla iz svoje mnogoplastne narave prav zato, da bi sebe končno postavili na oltar? Temu lahko sledi le eno.

³¹ Avtorja se v članku sklicujeta na delo *Denial of Death* Ernesta Beckerja. Ker bi se bilo njegovemu delu pravilno posvetiti le z vso pedantnostjo, ga na tem mestu puščam le kot nadvse priporočeno nadaljnje branje. Izredno izčrpen je tudi korpus intervjujev s Samom Keenom za *Psychology Today*, ki so nastali v zadnjih mesecih pred Beckerjevo smrtjo – le eno leto po izidu knjige *Denial of Death*.

³² Gr. καθαρσις (katharsis) izhaja iz glagola καθαίρειν (kathairein), ki pomeni očistiti se nečesa (npr. nečistoče).



Slika 2: Hitlerjev kaŝipot na razpotju; prizor iz filma *Idi i smotri* (1985).

Videl sem, kako je Jagnje odtrgalo prvega izmed sedmih pečatov. Nato sem slišal prvo izmed štirih živih bitij, kako je reklo z glasom kakor grom: Pridi in glej!

REFERENCE

- Adamovich, Ales.** 2012. *Khatyn*. London: Glagoslav Publications B. V.
- Arcaro, Tom, in Cox, Ted.** 1988. Human Existence as a Waltz with Eros and Thanatos. *Humanity & Society* 12, št. 1. <https://www.deepdyve.com/lp/sage/human-existence-as-a-waltz-with-eros-and-thanatos-OQATWZopJI> (pridobljeno 12. 4. 2025).
- Arendt, Hannah.** 2007. *Eichmann v Jeruzalemu*. Ljubljana: Študentska zaloŝba.
- Bible Gateway.** Откровение 6. Русский Синодальный Перевод. <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Откровение%206&version=RUSV>. (pridobljeno 10. 4. 2025).
- Dalmatin, Jurij.** *Biblia, tu ie, vse Svetu pismu, Stariga inu Noviga testameta*. Dalmatinova izdaja. Wittenberg: Hans Kraffts Erben, 1584. Faksimile, Branko Berčič, ur. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1968.
- Cole, Philip.** 2006. *The Myth of Evil*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Holocaust Historical Society.** 2018. Oskar Dirlewanger. <https://www.holocausthistoricalsociety.org.uk/contents/germanbiographies/oskardirlewanger.html> (pridobljeno 2. 4. 2025).
- Levi, Primo.** 2003. *Potopljene in rešeni*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Plato.** 2009. *Zbrana dela*. Študijska izd. Ljubljana: KUD Logos.
- Rozman, Francè.** 2000. *Apokalipsa – razodetje: komentar*. Ljubljana: DZS.
- Safranski, Rüdiger.** 2020. *Zlo ali Drama svobode*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Sveto pismo. Nova zaveza in Psalmi: jeruzalemska izdaja.* 2010. Ljubljana: Družina, Teološka fakulteta.
- Zilboorg, Gregory.** 1943. Fear of Death. *The Psychoanalytic Quarterly* 12, št. 4: 465–475. <https://doi.org/10.1080/21674086.1943.11925545> (pridobljeno 10. 4. 2025).

»Da le ne bi zašel v slabo družbo«: razumevanje vrstniške selekcije in vpliva vrstnikov na mladostnika

»Hopefully, They Won't Fall into Bad Company«: Understanding Peer Selection and Peer Influence on Adolescents

Povzetek: Eden izmed starševskih strahov pri vzgoji mladostnika je, da bo zapadel v »slabo družbo«. Starše pogosto skrbi, da se bo začel vesti deviantno, posegati po alkoholu, jemati psihoaktivne snovi ali da bo postal agresiven. A kaj sploh privede mladostnika do tega, da začne zahajati v takšne skupine? Ali »slaba družba« pritegne določene mladostnike ali pa se ti zavestno odločijo postati del takšne skupine? Posamezniki pogosto pristopajo v takšne družbe, ker občutijo, da tja spadajo. Takšen pojav imenujemo homofilija, kar pomeni, da posameznik išče družbo, ki ima podobne vrednote in stališča. To je lahko posledica družbene strukture ali pa individualne selekcije. Nekateri mladostniki se hitro znajdejo pod vplivom drugih in postanejo konformni. K tej dovzetnosti pripomorejo nizka samozavest, še neizoblikovana identiteta, želja po priljubljenosti in obdobje negotovosti. Pravzaprav so vsi mladostniki bolj dovzetni za vplive vrstnikov zaradi novih družbenih vlog ter neenakomernega in nedokončanega razvoja možganov.

Ključne besede: osebnost, adolescenca, vrstniška selekcija, homofilija, dovzetnost, »slaba družba«, vpliv vrstnikov

Abstract: One of the parental fears when raising an adolescent is that they'll fall in with »bad company«. Parents often worry their teenager will start to behave deviantly, consume alcohol, take psychoactive substances, or become aggressive. But what exactly leads an adolescent to start gravitating towards such groups? Does »bad company« attract certain adolescents, or do they consciously decide to become part of such a group? Individuals often join such groups because they feel they belong there. This phenomenon is called homophily, meaning an individual seeks out a group with similar values and attitudes. This can be a result of social structure or individual selection. Some adolescents quickly find themselves influenced by others and become conformist. Several factors contribute to this susceptibility: low self-esteem, an unformed identity, a

desire for popularity, and a period of uncertainty. All adolescents are more susceptible to peer influence due to new social roles and the uneven and incomplete development of their brains.

Keywords: personality, adolescence, peer selection, homophily, susceptibility, »bad company«, peer influence

1. UVOD

Osebnost je celostni sistem duševnih, vedenjskih in telesnih značilnosti, ki so relativno trajne. Te značilnosti določajo način mišljenja, čustvovanja, vedenja in zaznavanja ter ustvarjajo raznolik svet. Razumevanje osebnosti je pomembno pri psihologiji in v vsakdanjem življenju, saj vpliva na posameznikove odnose, uspešnost in duševno zdravje. Zato je raziskovanje nje in njenih značilnosti zelo pomembno za boljše razumevanje človekovega delovanja in vedenja. (Musek 2015, 17–26)

Vendar se osebnost v različnih razvojnih obdobjih spreminja zavoljo novih družbenih vlog ter telesnega in duševnega razvoja. Najintenzivnejša preobrazba nastopi v obdobju mladostništva. Adolescent sprejema večjo družbeno veljavo in odgovornost ter izoblikuje svojo prijateljsko skupino. Zaznamujejo ga odločitve o spolni vlogi, ideji o prihodnosti, službi in družini. Postopno oblikovanje trdnejših vedenjskih vzorcev in življenjskega sloga ter pridobitev socialnih vlog vodita k večji stabilnosti. Eden ključnih razlogov pa je tudi razvoj možganov tako na področju kognicije tako tudi na področju regulacije čustev. (Bleidorn et al. 2022, 588–619)

Adolescenca je obdobje, ki ga zaznamujejo številni razvojni izzivi, intenzivno učenje in poglobljeno spoznavanje. Te transformacije ne vplivajo zgolj na mladostnika, temveč tudi na starše. V tem obdobju mladostnik preživlja vedno manj časa s starši in vedno več s svojimi vrstniki, saj si prizadeva za samostojnost in oblikovanje lastne individualnosti, kar pogosto vodi do konfliktov. (Branje 2018, 171)

Hkrati se poveča izpostavljenost mladostnika tveganemu in deviantnemu vedenju, vključno z druženjem z vrstniki, ki kažejo agresivno vedenje, izostajajo od pouka, kradejo, goljufajo, imajo zgodnje spolne odnose, prekomerno pijejo alkohol ali uživajo psihoaktivne snovi. Posameznike, ki se vedejo na tak način, se pogovorno pogosto označuje kot »slabo družbo«. V tem kontekstu je ključno raziskati vprašanje motivov za izbiro vrstniških skupin: ali »slaba družba« pritegne določene mladostnike ali pa se mladostniki zavestno odločijo postati del takšne skupine? (Price, Drabick in Ridenour 2019, 238)

V obdobju mladostništva se dinamika odnosa med starši in otrokom bistveno preoblikuje, kar pogosto preizkuša in zaznamuje njihovo medsebojno zaupanje. Ena izmed osrednjih skrbi staršev v tem obdobju je strah, da bi njihov mladostnik zapadel v »slabo družbo«. Tako se ustvarja notranji konflikt: starši želijo zaščititi svojega mladostnika pred potencialno škodljivimi vplivi, medtem ko mladostnik naravno teži k vrstnikom, saj v socialni interakciji z njimi išče identiteto, pripadnost in pot do avtonomije. Nekateri mladostniki hitro opustijo mnenje svojih staršev – nekateri celo svojega – ter se prilagodijo željam svojih prijateljev. A katere lastnosti adolescenta pripomorejo k temu, da je dovzetnejši za vpliv drugih?

2. VRSTNIŠKA SELEKCIJA

Vrstniška selekcija je izbiranje prijateljev med vrstniki (v šoli, na hobijih in drugod). Ljudje se naravno povezujemo s tistimi, s katerimi se počutimo prijetno, varno in razumljeno, tudi če to včasih pomeni izbiro »slabe družbe«. Posamezniki torej prijatelje izbirajo na podlagi skupnih

interesov, vrednot ali osebnostnih lastnosti. Ta proces vpliva na oblikovanje socialnih skupin in lahko določa tudi vedenjske vzorce ter prepričanja posameznika. (Veenstra in Dijkstra 2014, 136–137)

Izbira prijateljev temelji na homofiliji, pri kateri gre za to, da posamezniki oblikujejo odnose, sklepajo prijateljstva s sebi podobnimi ljudmi. Podobnosti so lahko demografske značilnosti (spol, etična pripadnost, starost) ali pa prepričanja, vrednote, vedenja. Homofilija je lahko posledica družbenih struktur, npr. soseska segregacija, ali pa posledica posameznikove selekcije. (Veenstra in Dijkstra 2014, 136–137)

Vrstniška selekcija lahko poteka na različne načine, bodisi aktivno, kjer mladostniki sami izberejo prijatelje, bodisi pasivno, kjer se povezave oblikujejo kot posledica okoliščin. Razlikujemo tri glavne tipe selekcije: selektivna privlačnost (nagnjenost k podobnim vrstnikom), odbojnost (izogibanje drugačnim) in privzeta izbira (druženje zaradi omejenih možnosti). (Laninga-Wijnen in Veenstra 2021, 11–13)

Selektivna privlačnost predstavlja obliko aktivne selekcije, kjer mladostniki zavestno izbirajo vrstnike, ki so jim podobni. Skupne značilnosti, interesi ali vrednote ustvarjajo občutek povezanosti in olajšajo sporazumevanje ter sodelovanje. Takšne podobnosti prispevajo k stabilnejšim in bolj kakovostnim odnosom, saj nudijo medsebojno razumevanje in potrditev lastne identitete. Ljudje pogosteje vzpostavljajo vezi s tistimi, s katerimi si delijo skupne značilnosti. (Laninga-Wijnen in Veenstra 2021, 11–13)

Proces je za otroke in mladostnike pomemben pri oblikovanju vedenja in vrstniški viktimizaciji. Na primer, mladostnik z depresijo si najde prijatelja z depresijo, saj mu odnos ponuja več razumevanja in podpore. Tudi viktimizirani otroci se pogosto odločajo za prijateljstvo z drugimi viktimiziranimi vrstniki, saj imajo skupne izkušnje in to prinaša večje razumevanje, podporo in občutek povezanosti. Prav tako se mladostniki, ki kršijo pravila, pogosto povezujejo s prijatelji, ki ravnaajo podobno, saj jim takšna družba nudi občutek sprejetosti in skupne identitete. (Neal in Veenstra 2021, 2–3)

Pri aktivni selekciji se pojavlja tudi odbojnost. Pojavi se, ko se posamezniki izogibajo vrstnikom, od katerih se razlikujejo. To izključevanje lahko omeji raznolikost znotraj socialnih omrežij, saj se posamezniki izogibajo vrstnikom, s katerimi se težje povežejo ali kjer obstaja več možnosti za nesoglasja. Poleg tega se razliknosti med vrstniki pogosto povezujejo z večjo možnostjo za konflikte in manj stabilne odnose. (Laninga-Wijnen in Veenstra 2021, 11–13)

Tukaj gre lahko tudi pa proces de-selekcije, kjer težave in drugačnost vodijo do razpada odnosa dveh prijateljev. Na primer, mladostnik z depresijo išče v odnosu razumevanje, pomiritev, ki pa je ne dobi od prijatelja, ki ni depresiven, kar otežuje ohranjanje prijateljstva. Podobno je pri viktimiziranih posameznikih, ki ponujajo manj socialnih koristi in zato težje ohranijo prijateljstva z vrstniki, ki niso viktimizirani. (Neal in Veenstra 2021, 2–3)

Poleg aktivnih oblik izbire poznamo tudi privzeto selekcijo, ki predstavlja pasiven proces. Ta nastane, kadar mladostniki nimajo veliko izbire pri tem, s kom se bodo družili, pogosto zaradi svoje marginalne vloge v skupini. Takšni mladostniki, na primer tisti z vedenjskimi težavami ali težavami v socialnih odnosih, lahko ostanejo brez možnosti za prijateljstva z bolj priljubljenimi ali prosocialnimi vrstniki. Namesto tega se povežejo z drugimi, ki so prav tako na robu skupine; ne zaradi želje po podobnosti, temveč zato, ker so to edine dostopne možnosti. Poskusi so pokazali, da posamezniki z manjšo socialno vrednostjo sprva poskušajo navezati stike z bolj priljubljenimi vrstniki, a ko ti poskusi niso uspešni, se obrnejo na druge s podobno pozicijo, kar kaže na delovanje privzete selekcije. (Laninga-Wijnen in Veenstra 2021, 11–13)

Primer privzete selekcije je lahko mladostnik z depresijo, ki je socialno odmaknjen in zato potisnjen na rob glavne skupine. Zaradi omejenih možnosti za interakcijo se začne družiti predvsem z drugimi izključenimi vrstniki, ki imajo depresijo ali podobne težave. Podobno doživijo

viktimizirani mladostniki. Prisiljeni so ustvarjati prijateljstva z drugimi viktimiziranimi, ki so prav tako izločeni. Se pa lahko zgodi, da se odrinjen »priden« mladostnik začne družiti z odrinjeno »slabo družbo«, ki pogosto prestopa meje, kar lahko vpliva tudi na njegovo vedenje. (Neal in Veenstra 2021, 2–3)

Vse tri oblike selekcije (selektivna privlačnost, odbojnost in privzeta izbira) skupaj prispevajo k oblikovanju mladostniških socialnih mrež. Razumevanje teh procesov je ključno za vpogled v dinamiko vrstniških odnosov in razvoj strategij, ki spodbujajo vključevanje ter zmanjšujejo socialno izključenost.

Pomembno je, da ločujemo dve mehanizma homofilije. Prvi je, da srečujemo ljudi v določenih socialnih kontekstih (šole, delovna mesta, interesne skupine), kar povzroči homofilijo samo od sebe. Drugi mehanizem pa je lastno izbiranje prijateljev, kjer se povezujemo s podobnimi ljudmi. Mehanizma se velikokrat prepletata, na primer kadilci kadijo na določenem prostoru za kajenje, kar povečuje verjetnost stikov, ne da bi nujno iskali prijatelje, ki so tudi kadilci. Na izbiro prijateljev vpliva tudi širše okolje: v večjih šolah je večja raznolikost in ljudje bolj opazijo razlike med sabo, kar lahko vpliva na to, s kom se povezujejo. Če sta dva človeka prijatelja z isto drugo osebo, obstaja večja verjetnost, da se bosta spoprijateljila tudi med seboj. Vse to vpliva na prijateljstva znotraj etničnih in verskih skupin ter krepi povezovanje med podobnimi ljudmi. (Hoffman in Chabot 2023, 260–261)

Med najstniki je tudi pomembno preučevati socio-ekonomsko homofilijo, kar pomeni, da si mladostniki raje izbirajo prijatelje iz podobnih družbenih in ekonomskih okolij. Eden možni razlog za to je prisiljen kontekst srečevanja. Stanovanjska segregacija in izbira šol močno vplivata na to, s kom se mladi srečujejo in družijo. V določenih primerih lahko vpliv vrstnikov iz manj spodbudnih okolij vodi tudi v »slabo družbo«, kar ima lahko negativne posledice za mladostnikov razvoj. Drugi vzrok je lahko izbrani kontekst srečevanja, kjer se najstniki vključujejo v zunajšolske dejavnosti, ki so pogosto povezane z njihovim socio-ekonomskim statusom. Starši lahko izbirajo njihove dejavnosti (npr. glasbena šola namesto nogometa), s čimer posredno vplivajo na socialne kroge svojih otrok. Poleg tega lahko kulturne razlike vplivajo na to, katera okolja so otrokom bolj dostopna ali privlačna. Tretji vzrok pa je homofilna selekcija, kjer najstniki zavestno izbirajo prijatelje s podobnim socialnim ozadjem zaradi skupnih interesov oziroma vrednot. Tu imajo vpliv tudi govor, vedenje in kulturni okusi, ki so pogosto povezani s socialnim slojem. Pomembno vlogo igrajo tudi starši in učitelji, ki s svojimi stališči in odločitvami vplivajo na oblikovanje mladostniških družbenih krogov. Vsi ti procesi se močno prepletajo. (Hoffman in Chabot 2023, 260–261)

Prisotnost homofilije v šolah je potrdila študija, ki je bila izvedena na vzorcu približno 10.000 srednješolcev v štirih državah: Angliji, Nemčiji, na Nizozemskem in na Švedskem (Campigotto, Rapallini in Rustichini 2022, 1687). Rezultati so pokazali, da se prijateljstva sklepajo predvsem glede na spol, družbeni položaj, šolski uspeh in versko ter etnično pripadnost. Priseljenci se povezujejo predvsem z vrstniki iste etnične pripadnosti, četudi sčasoma iščejo prijateljstva na osnovi neetničnih lastnosti (interesi, hobiji), medtem ko nepriseljenci pri izbiri prijateljev upoštevajo širši nabor lastnosti. Skupne osebnostne lastnosti in interesi presega meje etične pripadnosti. Politike, ki poudarjajo etničnost, lahko ohranjajo segregacijo, medtem ko spodbujanje prijateljstev na osnovi skupnih interesov lahko premosti razlike v etičnosti. Raziskava ima tudi omejitve: osredotočala se je le na pet najbližjih prijateljev študentov; podatki so bili zbrani v majhnem časovnem razmiku, kar omejuje preučevanje sprememb v prijateljevanju skozi čas; in šolska omrežja ne odražajo nastajanja prijateljstev v vseh socialnih kontekstih. (Campigotto, Rapallini in Rustichini 2022, 1712–1713)

Po drugi strani pa izrazite socialno-ekonomske homofilije niso zaznali v študiji Hoffman in Chabota (2023, 270–273), izvedene na taboru. Eden izmed možnih vzrokov bi lahko bil specifičen kontekst tabora (kratkotrajnost bivanja, izolacija, animacijsko osebje, pozitivno vzdušje), ki zmanjša pomen socialno-ekonomskih razlik. Kontekst in strukturne možnosti pomembno vplivajo na oblikovanje socialnih mrež in socialno-ekonomska segregacija v šolah ni nujno rezultat učencevih izbir prijateljev. Študija tako kaže, da je socio-ekonomsko mešanje med najstniki mogoče. Prijateljstva ne temeljijo nujno na denarju ali socialnem statusu, ampak na tem, kako se posamezniki povezujejo na osebni ravni. Ni nujno, da bo mladostnik iz revne družine imel popolnoma različne vrednote od vrstnika, ki prihaja iz bogatejše družine. Tudi ti dejavniki lahko oblikujejo prijateljstva in socialna omrežja, ne le socialno-ekonomski status. V tem smislu študija res postavi pomembno vprašanje o tem, kako delujejo socialne dinamike, ko otroci iz različnih družbenih okolij preživijo čas skupaj in se začnejo povezovati na osnovi skupnih interesov, osebnih lastnosti in vrednot, ki presegajo socialno-ekonomske razlike.

3. DOVZETNOST ZA MEDVRSTNIŠKI VPLIV

Mladostnik je deležen številnih vplivov, ki ga usmerjajo. Šola, družina, družba in drugi sistemi ga nagovarjajo, kako naj se odloči in kaj naj postane. A vendarle je puberteta čas, ki ga najmočneje zaznamuje vpliv sovrstnikov. Prihaja do odkrivanja novih prijateljskih skupin ter novih družbenih okolij, ki so morda za mladostnika tudi škodljiva ter nevarna. Vse te novosti pogosto prinašajo veliko dvomov in skrbi o lastni zmožnosti. Ker mladi še nimajo izkušenj na različnih področjih, iščejo nekoga, ki bi jih usmerjal. Zato jih situacije, v katerih so negotovi, nagovarjajo k iskanju mnenja in potrditve drugih (Moutoussis et al. 2016, 12), pri čemer se po nasvet ne obrnejo k staršem ali izkušenim odraslim, temveč raje sledijo mnenju svojih vrstnikov (Laursen 2017, 282). Prilagodijo se in iščejo varnost v konformnosti. Posnemajo vedenje, norme in pričakovanja, tudi če to ni v skladu z njihovimi osebnimi prepričanji. Ko ljudje svoje vedenje spremenijo zaradi želje po sprejetosti ali izogibanju konfliktom, govorimo o socialnem vplivanju.

Negotovosti so prisotne predvsem v času večjih sprememb, kot so na primer vstop v novo šolo, ločitev staršev ali selitev, in takrat so mladostniki dovzetnejši za zunanji vpliv. Zaradi sprememb začnejo premišljevati o svoji identiteti in pogosto so primorani na novo zgraditi svoj socialni status. Preobremenjeni so z negotovostmi in so zato nagnjeni k upoštevanju zaznanih prepričanj, ki jih sprejema večina (Cialdini in Goldstein 2004, 614). Posnemati začnejo druge, pa čeprav imajo drugačna ali celo nasprotna mnenja. Lahko tudi sledijo »slabi družbi« in v svojem obnašanju oponašajo njene člane, pa čeprav pri sebi vedo, da to ni prav. Študija, ki je opazovala odnos mladostnikov do konoplje, je pokazala, da so bili najbolj dovzetni tisti, ki so bili glede svojega stališča najbolj negotovi (Hohman et al. 2014, 70).

Razvojni psiholog Erik Erikson je obdobje najstništva opredelil kot ključno za reševanje krize identitete. Obdobje identifikacije nastopi zaradi ločevanja od staršev in želje po uveljavitvi lastne, neodvisne identitete (Laursen 2018, 460). Naloga najstnikov, da odkrijejo, kdo so in kaj si želijo postati, je zelo zahtevna, zato potrebujejo podporo svojih vrstnikov, s katerimi raziskujejo različne interese, se z njimi pogovarjajo in si delijo stališča. Študije kažejo, da so predvsem tisti s šibkejšo identiteto nagnjeni k naivnosti in vodljivosti (Dumas et al. 2012, 924) ter da občutijo močnejši vrstniški pritisk in večja pričakovanja kot pa tisti z bolj izoblikovano identiteto. Mladostniki, ki so glede svoje identitete negotovi, so tudi nagnjeni k večjemu zlorabljanju substanc in deviantnemu obnašanju (prav tam, 925). Naloga spoznavanja in odkrivanja samega sebe torej posameznika postavlja v neugoden položaj, zaradi katerega je velikokrat dovzetnejši za vpliv svojih vrstnikov, tako pozitiven kot negativen.

Slaba samozavest in samozaupanje sta znaka nizke stopnje identitete in mladostnika postavljata v položaj ranljivosti za medvrstniški vpliv. Nekdo, ki je zase prepričan, da ni dovolj sposoben, je bolj nagnjen k temu, da pristane na nareke in navodila nekoga, za katerega verjame, da poseduje želene lastnosti (Laurson in Faur 2022, 231). Slaba samopodoba ima lahko svoje začetke že v otroštvu. Pojavi se zaradi ponavljajočega neuspeha, ki otroka uči, da se je nesmiselno potruditi (Rholes et al. 1980, 616). Ponavljajoči neuspehi povzročijo padec motivacije, brez katere ima mladostnik težave s samouresničevanjem. Ne bo niti poskušal, saj verjame, da se trud ne bo obrestoval. Nezaupanje vase vodi v sledenje in posnemanje drugih, lahko celo pripadnikom »slabe družbe«. Na primer, mladostniki z nizko samozavestjo so se v družbi nasilnih vrstnikov kasneje tudi sami začeli vesti agresivneje (van Zalk in van Zalk 2015, 1080).

Eden izmed pomembnih motivatorjev za konformnost je tudi strah. Značilen je predvsem za mladostnike z malo prijatelji in tiste, ki imajo težave pri ustvarjanju prijateljstev (Laurson et al. 2012, 90). Bojijo se osamljenosti in so močno motivirani za socialni uspeh, pa čeprav bi to pomenilo konformnost (Laurson in Hartl 2013, 1264). Posledično zavračajo svojo pravo mnenje in raje sledijo množici. Podoben odziv je pri depresivnih in anksioznih. Socialno tesnobni se hitreje prilagodijo deviantnemu vedenju in izražajo slabše adaptivne strategije (Kosten et al. 2013, 20). Cohena in Prinsteina (2006, 978) sta v svoji študiji preučevala, ali se dekleta v klepetalnici hitreje prilagodijo nekemu z višjim ali nižjim socialnim statusom. Dekleta, ki niso poročala o socialni anksioznosti, so kazala nizko prilagoditev le pri posameznikih z visokim statusom, medtem ko so socialno anksiozna dekleta kazala konformnost ne glede na status sogovorca.

Kot že omenjeno, imajo odnosi v času mladostništva pomembno vlogo, saj se mladostnikom povečata mobilnost in neodvisnost ter širi šolski kontekst, zato pridobivajo prijatelje tudi izven nadzorovanega šolskega okolja (McElhaney, Antonishak in Allen 2008, 720). Poleg tega odnosi med vrstniki zagotavljajo pomemben kontekst za učenje in razvijanje medosebnih veščin, potrebnih za prijateljstva in romantične odnose pozneje v življenju (Connolly, Furman in Konarski 2000, 1405). Mladostniki začnejo poudarjati socialni status ter družbeno popularnost. Borijo se zanj in se zgledujejo po tistih, ki jo že imajo. Velikokrat si v želji po popularnosti ustvarijo lažno masko (Laurson in Faur 2022, 235) ter zaradi strahu pred izločitvijo in izgubo prijateljev začnejo skrbeti za lasten ugled. Ko želijo vstopiti v izbrano skupino, pogosto posnemajo prijatelje, npr. pri kajenju cigaret (Aloise-Young et al. 1994, 281). Ta lastnost je tipična predvsem takrat, ko si prizadevajo priključiti se skupini, ki že vključuje njihovega najboljšega prijatelja. S kajenjem poskušajo narediti dober vtis ter si s tem ustvariti sloves, po katerem bodo poznan.

Študije priljubljenost pogosto asociirajo z zmanjšanjem depresivnih simptomov, višjim nivojem ega, samospoštovanjem ter varno navezanostjo (Allen et al. 2005, 758), a želja po priljubljenosti pogosto prinaša neželene posledice. Izrazita motivacija po doseganju ali ohranjanju priljubljenosti prinaša agresivnost, viktimizacijo, »antiavtoritetno« vedenje in nagnjenost k pretiranemu pitju alkohola (Dumas et al. 2019, 674). Mladi, ki si želijo povzpeti se po družbeni lestvici, pogosto sledijo popularnim vrstnikom ter se za pridobitev njihove pozornosti obnašajo deviantno. Študija Gibbonsa in Gerrarda (2008, 68) celo kaže, da mladostniki raje sledijo skupini, ki uživa družbeni prestiž, kot pa uveljavljenim družbenim normam. Enako velja, da so posamezniki z nižjim statusom dovzetnejši za vpliv tistih z visokim statusom. Priljubljeni so torej referenčna točka ostalim. Sledi se jim ter se jih posnema tako pri deviantnem (Tucker et al. 2014, 72) kot pri prosocialnem vedenju (Choukas Bradley et al. 2015, 2206).

Želja po priljubljenosti nedvomno s seboj pogosto prinaša tudi konformnost, vendar se izsledki študij glede tega, ali so mladostniki z nižjim statusom dovzetnejši za medvrstniški vpliv, ne ujemajo. Predvidevamo lahko, da je za ohranjanje priljubljenosti treba ohranяти prijazen odnos do vseh, kar bi zahtevalo konformnost. Longitudinalne analize to potrjujejo. Allen in sodelavci

(2005, 758) so pokazali, da je večja verjetnost, da priljubljeni posamezniki začeli z ravnanjem, ki ga skupina vrstnikov odobrava, in na podlagi tega sklepali, da so dovzetnejši za medvrstniški vpliv glede prosocialnega ali deviantnega ravnanja. Obenem pa so Snyder in sodelavci (2010, 320) dokazali, da so pravzaprav posamezniki, ki niso dobro sprejeti v družbi, dovzetnejši za medvrstniški vpliv pri deviantnem govorjenju in igrar. Tako lahko sklepamo, da se posamezniki z nizkim statusom bojijo izgube odobravanja in možnosti izključitve, zato se raje prilagodijo. A verjetno je tudi vodje skupine strah neskladij, saj bi to pomenilo izgubo statusa in moči (Allen et al. 2005, 758).

Allen in sodelavci (2005) so pri preučevanju priljubljenosti prav tako opazili povezavo z odnosom s starši. Popularni mladostniki so imeli pogosto boljše odnose s svojimi starši. Čeprav se torej v času adolescence mladostniki pogosteje obračajo na mnenja vrstnikov, starši vseeno ohranjajo pomembno vlogo. V študiji, kjer so Stice, Ragan in Randall (2004, 158) preučevali mladostnike z depresijo, se je izkazalo, da je starševska podpora pri spopadanju s simptomi depresije pomembnejša od podpore vrstnikov. To gre pripisati dejstvu, da so vrstniške skupine pogosto nestabilne in se spreminjajo, medtem ko je starševska podpora običajno konsistentna in stabilnejša.

Starševska podpora velja tudi kot zaščitni dejavnik pred negativnimi zunanjimi vplivi oziroma zmanjšuje dovzetnost zanje. Zaznana čustvena podpora staršev je pomemben napovednik eksternalizirajočih vedenjskih problemov pri mladostnikih, na primer zlorabe drog ali zgodnjih spolnih odnosov. Pri tem je še posebej poudarjena vloga mater, saj so običajno tiste, ki nudijo večjo odzivnost in podporo kot očetje ali vrstniki, ki z mladostniki običajno preživijo precej več časa in ki so pogosto vir pomoči v času stresa ali pritiska s strani prijateljev. Dober starševski odnos, zlasti z materjo, vodi do manjše odvisnosti mladostnika od vrstnikov in s tem zmanjšuje verjetnost, da bo pod njihovim negativnim vplivom. (White in Renk 2011, 167–168)

Nagnjenost k večji dovzetnosti za vplive drugih ni le posledica individualnih osebnih razlik, temveč tudi nevroloških sprememb v razvoju. V času zgodnje in srednje adolescence prihaja do zorenja možganov na vseh področjih. Najhitreje se začnejo razvijati področja, zadolžena za socialno-emocionalno procesiranje, medtem ko področje kognicije, ki je odgovorno za nadzorovanja, pri razvoju zaostaja, zato so mladostniki v situacijah pogosto preplavljeni s čustvi, ki prevladajo nad racionalno presojo. Pomanjkanje premisleka pri odločitvah vodi v impulzivna dejanja; ker je mladostnikom težje pravilno oceniti socialne situacije, se bolj zanašajo na mnenja in vedenje vrstnikov. Začnejo slediti vrstniškim normam, se prilagajati skupinskemu vedenju ali popuščati pritisku vrstnikov. Po drugi strani se s situacijami, v katerih so deležni medvrstniškega vpliva, veliko bolje spoprijemajo tisti, katerih možgani imajo aktivnejše predele za opazovanje dejanj in sprejemanje odločitev. (Smith et al. 2015, 81)

Poleg omenjenih dejavnikov je pomembna tudi vloga možganskih struktur, odgovornih za procesiranje nagrajevanja, ki so v adolescenci izraziteje občutljive. Mladostniki imajo torej intenzivneje aktivirano motivacijo za zadovoljevanje potreb (Albert in Steinberg 2011, 211), zato je še posebej verjetno, da bodo v prisotnosti vrstnikov izbrali kratkoročno zadovoljstvo namesto dolgoročne varnosti ali koristi, saj jih že zgolj prisotnost vrstnikov spodbuja k osredotočenosti na takojšnje nagrade. Ugotovitve veljajo tako za antisocialna kot za prosocialna dejanja. Predvsem so tu na delu pozitivne povratne informacije, kot so »všečki« in pohvale, ki dodatno spodbujajo občutke vrstniškega sprejemanja (van Hoorn et al. 2016, 931).

Najstniki imajo zaradi močnega zaznavanja čutnih in čustvenih dražljajev ter želje po takojšnji zadovoljitvi težave tudi pri samoregulaciji, zato pogosto delujejo impulzivno in nepremišljeno, kar jih dela dovzetnejše za vpliv drugih. A posamezniki imajo težave s samoregulacijo tudi iz drugačnih razlogov. Težave se lahko pojavijo zavrlo kroničnega izpostavljanja oziroma soočanja s problematičnim vedenjem. Vpletenost v problematično ravnanje, ki ga posameznik lahko

opazuje doma ali v šoli, onemogoča razvoj kritičnih socialnih in čustvenih kompetenc, ki so pomembne za samoregulacijo in pri odzivanju na vrstniški vpliv, njihovo pomanjkanje pa povzroči večjo dovzetnost zanj. (van Hoorn et al. 2016, 931)

4. ZAKLJUČEK

V uvodu sva zastavila vprašanja, kako mladostniki izbirajo svoje prijatelje ter kdo je bolj dovzeten za vpliv vrstnikov. Z raziskovanjem vrstniške selekcije in dovzetnosti za vrstniški vpliv sva ugotovila, da mladostniki prijatelje pogosto izbirajo na podlagi podobnosti – temu pravimo homofilija, ki torej označuje povezovanje z osebami, ki delijo podobne vrednote, interese in vedenjske značilnosti, kar mladim daje občutek varnosti, pripadnosti in potrditve v času oblikovanja lastne identitete. A ta proces ni vedno zavesten ali popolnoma svoboden – lahko je tudi posledica strukturnih dejavnikov, kot so šolsko okolje, socio-ekonomsko ozadje in marginalizacija.

Hkrati pa adolescenco zaznamuje povečana dovzetnost za vpliv vrstnikov. Mladostniki, ki se še iščejo, imajo slabo samopodobo ali negotovo identiteto in so bolj ranljivi za negativne vplive (še posebej v želji po sprejetosti ali priljubljenosti). Pritisk, ki izhaja iz vrstniških skupin, lahko vodi v konformno vedenje, četudi to ni v skladu z lastnimi vrednotami. Pomembno vlogo pri tem imajo tudi biološki dejavniki, kot je neenakomeren razvoj možganov, zaradi česar prevladajo impulzi, čustva in želja po takojšnji nagradi.

S tem se obe temi (selekcija prijateljev in dovzetnost za vpliv) prepletata. Mladostnik si prijatelje pogosto izbere na podlagi podobnosti, vendar ne vedno povsem zavestno. Tisti, ki so bolj negotovi vase, imajo slabšo samopodobo ali še neizoblikovano identiteto, pogostejše iščejo občutek pripadnosti in sprejetosti. Prav zato jih privlačijo skupine, kjer se počutijo razumljene ali varne, tudi če gre za »slabo družbo«. Na drugi strani pa prav negotovost povzroči, da so bolj pod vplivom teh istih vrstnikov ter se hitreje prilagodijo, sledijo vedenju skupine in sprejmejo njihove norme. Tako njihova izbira prijateljev in dovzetnost za vpliv nista dva ločena procesa, ampak se med sabo krepi: to, s kom se družiš, vpliva nate, in kdo si, vpliva na to, s kom se družiš. Gre torej za krožni proces, kjer se osebnostne lastnosti, družbena dinamika in potrebe po sprejetosti ves čas prepletajo in oblikujejo mladostnikovo socialno realnost.

Razumevanje tega pa je v praksi izjemno pomembno. Če vemo, zakaj si mladostniki izberejo določeno družbo in kateri so bolj ranljivi za vpliv, lahko starši, učitelji ali mladinski delavci pravočasno prepoznajo stiske in nudijo ustrezno podporo. Ko razumemo ozadje, lahko bolje ustvarjamo okolja, kjer se mladi počutijo sprejete, varne in slišane. Pomembno je, da spodbujamo povezovanje na podlagi interesov in osebnih vrednot, ne pa zgolj družbenega ali ekonomskega ozadja. Hkrati moramo biti pozorni na mladostnike z nizko samozavestjo, negotovo identiteto ali socialnimi tiskami, saj so ti pogosto bolj dovzetni za negativne vplive vrstnikov. Ključno je, da jim omogočimo podporo tam, kjer se njihove socialne mreže najbolj oblikujejo – v šolskih razredih, na krožkih, v mladinskih centrih, na spletu in v skupnostih, kjer živijo. Pomaga tudi, če v vzgojno-izobraževalni sistem vključimo vsebine, ki krepijo samopodobo, čustveno pismenost in kritično mišljenje. Pomembno je, da se starši in odrasli, ki delajo z mladimi, zavedajo socialne izključenosti in tihega prilagajanja, da ju znajo prepoznati in da so usposobljeni za ustrezno ukrepanje. Poleg tega moramo kot družba aktivno spodbujati raznolikost in vključevanje, kjer ima vsak mladostnik občutek, da lahko pripada, ne glede na ozadje ali drugačnost. Znanje o vrstniški dinamiki in dovzetnosti nam tako omogoča, da gradimo bolj povezane in varne skupnosti ter vzgajamo mlade, ki bodo samozavestno sledili sebi, ne le množici.

REFERENCE

- Albert, Dustin, in Laurence Steinberg.** 2011. Peer Influences on Adolescent Risk Behavior. V *Inhibitory Control and Drug Abuse Prevention: From Research to Translation*, 211–226. New York, NY: Springer.
- Allen, Joseph P., Maryfrances R. Porter, F. Christy McFarland, Penny Marsh in Kathleen Boykin McElhaney.** 2005. The Two Faces Of Adolescents' Success With Peers: Adolescent Popularity, Social Adaptation, and Deviant Behavior. *Child Development* 76, št. 3: 747–760.
- Aloise-Young, Patricia A., John W. Graham in William B. Hansen.** 1994. Peer Influence on Smoking Initiation During Early Adolescence: A Comparison of Group Members and Group Outsiders. *Journal of Applied Psychology* 79, št. 2: 281–287.
- Bleidorn, W., T. Schwaba, A. Zheng, C. J. Hopwood, S. S. Sosa, B. W. Roberts in D. A. Briley.** 2022. Personality Stability and Change: A Meta-Analysis of Longitudinal Studies. *Psychological Bulletin* 148, št. 7–8: 588–619.
- Branje, Susan.** 2018. Development of Parent–Adolescent Relationships: Conflict Interactions as a Mechanism of Change. *Child Development Perspectives* 12, št. 3: 171–76.
- Campigotto, N., C. Rapallini in A. Rustichini.** 2022. School Friendship Networks, Homophily and Multiculturalism: Evidence from European Countries. *Journal of Population Economics* 35, št. 4: 1687–1722.
- Choukas-Bradley, Sophia, Matteo Giletta, Geoffrey L. Cohen in Mitchell J. Prinstein.** 2015. Peer Influence, Peer Status, and Prosocial Behavior: An Experimental Investigation of Peer Socialization of Adolescents' Intentions to Volunteer. *Journal of Youth and Adolescence* 44, št. 12: 2197–2210.
- Cialdini, Robert B., in Noah J. Goldstein.** 2004. Social Influence: Compliance and Conformity. *Annual Review of Psychology* 55: 591–621.
- Cohen, Geoffrey L., in Mitchell J. Prinstein.** 2006. Peer Contagion of Aggression and Health Risk Behavior Among Adolescent Males: An Experimental Investigation of Effects on Public Conduct and Private Attitudes. *Child Development* 77, št. 4: 967–983.
- Connolly, Jennifer, Wyndol Furman in Roman Konarski.** 2000. The Role of Peers in the Emergence of Heterosexual Romantic Relationships in Adolescence. *Child Development* 71, št. 5: 1395–1408.
- Dumas, Tara M., Jordan P. Davis in Wendy E. Ellis.** 2019. Is It Good to Be Bad? A Longitudinal Analysis of Adolescent Popularity Motivations as a Predictor of Engagement in Relational Aggression and Risk Behaviors. *Youth & Society* 51, št. 5: 659–679
- Dumas, Tara M., Wendy E. Ellis in David A. Wolfe.** 2012. Identity Development as a Buffer of Adolescent Risk Behaviors in the Context of Peer Group Pressure and Control. *Journal of Adolescence* 35, št. 4: 917–927.
- Gibbons, F. X., E. A. Pomeroy in M. Gerrard.** 2008. Cognitive Social Influence: Moderation, Mediation, Modification, and ... The Media. V *Understanding Peer Influence in Children and Adolescents*, 45–71. New York, NY: The Guilford Press.
- Goodnight, Jackson A., John E. Bates, Joseph P. Newman, Kenneth A. Dodge in Gregory S. Pettit.** 2006. The Interactive Influences of Friend Deviance and Reward Dominance on the Development of Externalizing Behavior During Middle Adolescence. *Journal of Abnormal Child Psychology* 34, št. 5: 573–583.
- Hohman, Z. P., W. D. Crano, J. T. Siegel, in E. M. Alvaro.** 2014. Attitude Ambivalence, Friend Norms, and Adolescent Drug Use. *Prevention Science: The Official Journal of the Society for Prevention Research* 15, št. 1: 65–74.
- Hoffman, M., in T. Chabot.** 2023. The Role of Selection in Socioeconomic Homophily: Evidence from an Adolescent Summer Camp. *Social Networks*, 74: 259–274.
- Kosten, Paul A., Lawrence M. Scheier in Jerry L. Grenard.** 2013. Latent Class Analysis of Peer Conformity: Who Is Yielding to Pressure and Why?. *Youth & Society* 45, št. 4: 565–590.
- Laursen, Brett.** 2017. Making and Keeping Friends: The Importance of Being Similar. *Child Development Perspectives* 11, št. 4: 282–289.
- Laursen, Brett.** 2018. Peer Influence. V *Handbook of Peer Interactions, Relationships, and Groups*, 447–469. New York, NY: The Guilford Press.
- Laursen, Brett, in Amy C. Hartl.** 2013. Understanding Loneliness During Adolescence: Developmental Changes That Increase the Risk of Perceived Social Isolation. *Journal of Adolescence* 36, št. 6: 1261–1268.
- Laursen, Brett, Christopher A. Hafen, Margaret Kerr in Håkin Stattin.** 2012. Friend Influence Over Adolescent Problem Behaviors as a Function of Relative Peer Acceptance: To Be Liked Is to Be Emulated. *Journal of Abnormal Psychology* 121, št. 1: 88–94.
- Laursen, Brett, in Sharon Faur.** 2022. What Does It Mean to Be Susceptible to Influence? A Brief Primer on Peer Conformity and Developmental Changes That Affect It. *International Journal of Behavioral Development* 46, št. 3: 222–237.
- McElhaney, Kathleen B., Jill Antonishak in Joseph P. Allen.** 2008. »They Like Me, They Like Me Not«: Popularity and Adolescents' Perceptions of Acceptance Predicting Social Functioning Over Time. *Child Development* 79, št. 3: 720–731.
- Moutoussis, Michael, Raymond J. Dolan in Peter Dayan.** 2016. How People Use Social Information to Find Out What to Want in the Paradigmatic Case of Inter-Temporal Preferences. *PLoS Computational Biology* 12, št. 7.
- Musek, J.** 2015. Osebnost, vrednote in psihično blagostanje. Ljubljana: Založba Univerze v Ljubljani.
- Neal, J. W., in R. Veenstra.** 2021. Network Selection and Influence Effects on Children's and Adolescents' Internalizing Behaviors and Peer Victimization: A Systematic Review. *Developmental Review* 59.
- Price, Julia, Deborah A.G. Drabick in Ty A. Ridenour.** 2019. Association With Deviant Peers Across Adolescence: Subtypes, Developmental Patterns, and Long-Term Outcomes. *Journal of Clinical Child & Adolescent Psychology* 48, št. 2: 238–249.
- Rholes, William S., Janette Blackwell, Carol Jordan in Connie Walters.** 1980. A Developmental Study of Learned Helplessness. *Developmental Psychology* 16, št. 6: 616–624.

- Snyder, James, Amber McEachern, Lynn Schrepferman, Christy Just, Melissa Jenkins, Shani Roberts in Ashton Lofgren.** 2010. Contribution of Peer Deviancy Training to the Early Development of Conduct Problems: Mediators and Moderators. *Behavior Therapy* 41, št. 3: 317–328.
- Smith, Ashley R., Laurence Steinberg, Nicole Strang in Jason Chein.** 2015. Age Differences in the Impact of Peers on Adolescents' and Adults' Neural Response to Reward. *Developmental Cognitive Neuroscience* 11: 75–82.
- Stice, E., J. Ragan in P. Randall.** 2004. Prospective Relations Between Social Support and Depression: Differential Direction of Effects for Parent and Peer Support?. *Journal of Abnormal Psychology* 113, št. 1: 155–159.
- Tucker, Joan S., Kayla de la Haye, David P. Kennedy, Harold D. Green Jr. in Michael S. Pollard.** 2014. Peer Influence on Marijuana Use in Different Types of Friendships. *Journal of Adolescent Health* 54, št. 1: 67–73.
- Van Hoorn, Jorien, Eric van Dijk, Berna Güroğlu in Eveline A. Crone.** 2016. Neural Correlates of Prosocial Peer Influence on Public Goods Game Donations During Adolescence. *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 11, št. 6: 923–933.
- Van Zalk, Maarten Herman Walter, in Nejra van Zalk.** 2015 Violent Peer Influence: The Roles of Self-Esteem and Psychopathic Traits. *Development and Psychopathology* 27, št. 4: 1077–1088.
- Veenstra, R., in J. K. Dijkstra.** 2011. Transformations in Adolescent Peer Networks. V *Relationship Pathways: From Adolescence to Young Adulthood*, 135–154. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.
- Veenstra, R., in L. Laninga-Wijnen.** 2022. The Prominence of Peer Interactions, Relationships, and Networks in Adolescence and Early Adulthood. V *Handbook of Adolescent and Young Adult Development*, 225–241. Washington, DC: American Psychological Association.
- White, R., in K. Renk.** 2012. Externalizing Behavior Problems During Adolescence: An Ecological Perspective. *Journal of Child and Family Studies* 21, št. 1: 158–171.



Pregled terapij za osebe z avtizmom

Overview of Therapies for Individuals with Autism

Povzetek: Osebe z motnjo avtističnega spektra imajo edinstvene komunikacijske, vedenjske in senzorične značilnosti, zato je ključnega pomena, da se jim zagotovi individualno prilagojene terapije. Te individualne terapije vključujejo intervencije, aktivnosti in dejavnosti ter pristope, osredotočene na specifične potrebe posameznikov, ki podpirajo razvoj, neodvisnost in dobrobit oseb skozi celotno življenje. Članek predstavlja pregled različnih vrst terapij, pri čemer poleg individualne obravnave izpostavlja tudi pomen širšega kroga podpore, ki bistveno prispeva h kakovosti življenja. Z aktivnim vključevanjem staršev in drugih članov podporne mreže v terapevtski proces ustvarjamo pogoje za trajnostne spremembe ter boljšo vključenost oseb z avtizmom v vsakdanje življenje.

Ključne besede: psihoterapija, terapija, avtizem, motnja avtističnega spektra, MAS

Abstract: Individuals with autism spectrum disorder exhibit unique communication, behavioural, and sensory characteristics, making it essential to provide them with individually tailored therapies. These personalized therapies include interventions, activities, and approaches that address specific needs, supporting the development, independence, and well-being of individuals throughout their lives. This article offers an overview of various types of therapies and, beyond individual treatment, highlights the importance of broader social support, which significantly contributes to quality of life. By actively involving parents and members of the wider support network in the therapeutic process, we create conditions for sustainable change and greater inclusion of individuals with autism in everyday life.

Keywords: psychotherapy, therapy, autism, autism spectrum disorder, ASD

1. UVOD

Leta 1943 je dr. Leo Kanner z Univerze John Hopkins prvič opisal avtizem na podlagi opazovanja otrok. Ugotovil je, da so se ti otroci že pri enem letu starosti umikali očesnemu stiku, kar je postavilo temelje za razumevanje avtizma kot posebne razvojne motnje. Od takrat pa do danes je motnja avtističnega spektra (MAS) prešla iz redko diagnosticirane otroške motnje, ki je večinoma prizadela dečke, v široko raziskovano in prepoznano vseživljenjsko stanje. Danes je MAS obravnavana kot raznolik nevrodivergenten spekter, ki zajema posameznike z zelo blagimi do hudimi simptomi. (Lord et al. 2018, 508)

V zadnjem desetletju je opazno povečanje javnega zavedanja o MAS, kar v kombinaciji z napredkom znanstvenih raziskav prispeva k bolj poglobljenemu razumevanju tega kompleksnega nevrološkega stanja. MAS vpliva na številne vidike razvoja in vsakdanjega življenja posameznikov, kar posledično narekuje potrebo po celostni in prilagojeni podpori, ki pogosto vključuje terapevtske pristope, prilagoditve v izobraževanju ter spodbujanje socialne integracije.

S ciljem preučiti sodobne oblike podpore se prispevek osredotoča na terapevtske pristope kot ključno komponento obravnave posameznikov z MAS. Temeljno raziskovalno vprašanje članka je, katere oblike terapevtske obravnave se danes uporabljajo pri delu z osebami z MAS in kakšni so rezultati obravnav.

V ta namen je bil izveden narativni pregled literature, ki temelji na kvalitativnih znanstvenih člankih, objavljenih med letoma 2011 in 2025. Pregled vključuje empirično podprte sodobne terapevtske prakse, pri čemer so bili vključeni članki, ki so se osredotočali na obravnavo oseb z MAS ter vsebovali študijo primera, eksperiment, kvazieksperiment ali pilotno študijo. Iskanje virov je bilo opravljeno v podatkovnih bazah SISPSPACE, SCERPIUS, Web of Science in Google Scholar z uporabo ključnih iskalskih izrazov v slovenščini in angleščini, kot so psihoterapija, avtizem ipd. Za strukturiran izbor virov je bil uporabljen sistem PRISMA (Preferred Reporting Items for Systematic Reviews and Meta-Analyses).

Članek ponuja analitičen pregled terapevtskih metod ter njihovih značilnosti in učinkov z namenom prispevati k poglobljenemu razumevanju sodobnih terapevtskih praks ter spodbuditi nadaljnje raziskovanje na tem področju.

2. KAJ JE MOTNJA AVTISTIČNEGA SPEKTRA?

Motnja avtističnega spektra je nevrološka in razvojna motnja, ki vpliva na posameznikovo zaznavanje sveta, komunikacijo in socialne interakcije. Gre za heterogen spekter motenj, kar pomeni, da se simptomi razlikujejo glede na posameznika. Nekateri posamezniki potrebujejo obsežno podporo pri vsakodnevnem življenju, medtem ko so drugi visoko funkcionalni in ne potrebujejo posebne pomoči (Lord et al. 2018, 508).

Možgani oseb z MAS so edinstveni, saj informacije procesirajo drugače kot možgani nevrotipičnih posameznikov, kar vpliva na zaznavanje, komunikacijo in interakcijo z okolico. Za opis te raznolikosti se pogosto uporablja izraz nevrodiverziteta ali nenevrotipičnost, ki poudarja naravno variabilnost nevroloških funkcij pri ljudeh. Koncept nevrodiverzitete se v svojem bistvu sklada z biodiverziteto, saj obe izražata pomembnost raznolikosti. S prvo opišemo okvir človeškega delovanja možganov, druga pa se navezuje na širši ekološki kontekstu življenja na Zemlji. Tako kot je biološka raznolikost ključna za stabilnost in prilagodljivost ekosistemov, je tudi nevrodiverziteta bistvena za razumevanje različnih kognitivnih stilov, vedenjskih vzorcev in pristopov k svetu. (Baron-Cohen 2017, 746).

Čeprav se posamezniki z MAS med seboj zelo razlikujejo, motnjo zaznamujejo osnovne značilnosti na dveh ključnih področjih: na socialni komunikaciji in na omejenem, ponavljajočem se senzorno-motoričnem vedenju, ki je prisoten ne glede na kulturo, raso, etnično pripadnost ali družbeno-ekonomski status. MAS izvira iz zgodnjih sprememb v razvoju možganov in nevronske reorganizacije, vendar ker za avtizem ni zanesljivih biomarkerjev, mora biti diagnoza postavljena izključno na podlagi vedenja (Lord et al. 2018, 508–509).

Prva ključna domena vedenja je socialna komunikacija oziroma obdelava socialnih informacij. Posamezniki na spektru imajo lahko težave pri razumevanju neverbalnih znakov, kot so mimika obraza, ton glasu ali telesna govorica, geste in pogled v oči. Prav tako se lahko soočajo z izzivi pri vzpostavljanju in ohranjanju socialnih odnosov ali vzdrževanju dialoga, saj interakcije pogosto razumejo drugače kot nevrotipični posamezniki (Dobnik Renko 2025, 3).

Drug pomemben vidik MAS so omejeni in repetitivni vzorci vedenja in ozko usmerjeni interesi. Posamezniki z avtizmom se lahko intenzivno osredotočajo ali so preokupirani z določenimi temami ali aktivnostmi in jih raziskujejo do najmanjših podrobnosti. Prav tako sta značilna stereotipno motorično ponavljanje krenenj ali gest in omejenost glede fleksibilnosti rutin. Poleg tega imajo lahko avtistični posamezniki drugačno senzorično obdelavo: nekateri so prekomerno občutljivi na zvoke, svetlobo ali dotik, medtem ko drugi težje zaznavajo senzorične dražljaje (Dobnik Renko 2025, 3; WHO 2025).

Motnja avtističnega spektra ne vpliva le na posameznika, ampak tudi na njegovo družino in širše okolje. Razlike v zaznavanju sveta in nenevrotičnem razmišljanju vplivajo na odnose s partnerji, starši, sorojenci, učitelji in sodelavci.

3. ZNAČILNOSTI OSEB Z MOTNJO AVTISTIČNEGA SPEKTRA

Avtizem je prirojena nevrološka značilnost, ki se običajno začne kazati v zgodnjem otroštvu. Čeprav znanstveniki še raziskujejo njegove specifične vzroke, je jasno, da gre za kompleksno interakcijo genetskih in okoljskih dejavnikov. Prepoznavanje avtizma v zgodnji dobi omogoča ustrezno podporo in prilagoditve, ki posamezniku pomagajo razviti njegove potenciale in izboljšati kakovost življenja. (Dobnik Renko 2025, 7)

Osebe z MAS imajo značilne kognitivne, vedenjske in komunikacijske posebnosti, ki so ključne pri prepoznavanju motnje. Pogosto so za osebe značilni izzivi pri vzpostavljanju in ohranjanju socialnih stikov, pri čemer so opazni zmanjšana sposobnost izražanja čustev, težave pri recipročni komunikaciji ter nerazumevanje neverbalnih signalov, kot so očesni stik, kretnje in intonacija govora. MAS se pogosto kaže v repetitivnih vzorcih vedenja, interesov in aktivnosti, pri čemer posamezniki močno vzpostavijo rutine in imajo izrazite težave pri prilagajanju spremembam. Prisotni so stereotipne ponovitve, kot sta eholalija in ponavljanje besed ali stavkov, ter ponavljajoči se motorični vzorci, ki lahko služijo kot samoregulacijski mehanizmi. (Maček 2018, 11)

Pri nekaterih posameznikih je opazno neskladje med kognitivnimi sposobnostmi in sposobnostjo prilagajanja okolju. Govorno-jezikovne sposobnosti so med posamezniki zelo raznolike, od omejenega besedišča, težav z razumevanjem ali uporabo jezika do popolne odsotnosti verbalne komunikacije. Prav tako je pogosto prisotno spremenjeno senzorično procesiranje, kar pomeni prekomerno ali upadlo odzivnost na čutne dražljaje, kot so zvoki, svetloba, tekstura ali gibanje. (Maček, 2018, 12)

Te karakteristike nedvomno vplivajo na funkcioniranje posameznika v vsakodnevnem življenju in lahko zahtevajo individualizirane pristope pri intervencijah, izobraževanju in terapevtskem delu.

4. TERAPEVTSKI PRISTOPI, OSREDOTOČENI NA POSAMEZNIKE Z MAS IN NJIHOV KROG PODPORE

Terapije, namenjene posameznikom z MAS, igrajo ključno vlogo pri izboljšanju njihovega vsakdanjega življenja, spodbujajo razvoj in krepijo medosebne odnose z ožjim podpornim krogom. Ker je vsaka specifična terapija ali terapevtski pristop specializiran za specifično potrebo posameznikov, različne terapije pripomorejo k obvladovanju različnih izzivov, povezanih z MAS.

4.1 SISTEMSKA PODPORA DRUŽINAM OTROK Z AVTIZMOM (SAFE)

SAFE (Systemic Autism-related Family Enabling) je terapevtski pristop sistemske družinske terapije, namenjen obravnavi z motnjo povezanih izzivov, kot so pomanjkljivo socialno-komunikacijsko

vedenje, duševne stiske in izzivi v vedenju. Terapija temelji na poznanih in uveljavljenih metodah sistemske družinske prakse in sloni na teoriji navezanosti. (McKenzie et al. 2020, 2–3)

SAFE se izvaja kot fleksibilen terapevtski pristop, ki terapevtske aktivnosti spreminja glede na potrebe družine. Te aktivnosti obsegajo različne vizualne naloge, risanje, modeliranje in igro vlog. Ključno pri SAFE je sodelovanje posameznikove družine in terapevta, ki skupaj v sproščenem, pogosto igrivem okolju raziskujejo družinsko dinamiko ter terapevtske tehnike. (McKenzie et al. 2020, 3)

Učinkovitost SAFE terapije je bila ocenjena na podlagi izmerjenih rezultatov. Družine, ki so sodelovale v randomizirani kontrolni študiji, so poročale o izboljšani komunikaciji, povečani samozavesti, boljšem duševnem zdravju, izboljšanem reševanju težav in zmanjšani izolaciji. Ta vrsta terapije do sedaj še ni bila podvržena randomiziranemu nadzorovanemu preizkusu, so pa kvalitativni podatki pokazali, da so družine terapijo sprejele kot koristno in so zaznale pozitivne spremembe v svojem življenju. SAFE je obetaven terapevtski pristop, ki dopolnjuje obstoječe modele oskrbe po postavitvi diagnoze avtizma in ima potencial za širšo uporabo v terapevtskih okoljih. (McKenzie et al. 2020, 1–8)

4.2 DRUŽINSKO USMERJENA TERAPIJA V NARAVI (FCNT)

FCNT (Family-Centered Nature Therapy) je terapevtski pristop, ki sistemsko družinsko terapijo združuje s stvarstvom, da izboljša interakcijo med starši in otroki z MAS. Terapija vključuje različne aktivnosti in dejavnosti na prostem, kot so terapija s pomočjo živali, hortikultura terapija, gozdna terapija in druge naravne metode, ki spodbujajo senzorno stimulacijo, zmanjšujejo anksioznost in stres ter izboljšajo osredotočenost in splošno počutje. (Ramshini et al. 2018, 379–381)

Raziskave kažejo statistično pomembno izboljšanje medosebnih odnosov med podpornim krogom in otroki. Terapija je imela pozitiven vpliv na sporazumevanje in zmanjšanje odvisnosti otrok od staršev, saj so otroci po njej pokazali manj konfliktnega vedenja ter bolj pozitivne interakcije s starši. (Ramshini et al. 2018, 382–384)

FCNT tako omogoča izboljšanje družinske dinamike in krepitev vezi med otroki in njihovimi skrbniki ter se lahko uporablja kot dopolnilni pristop v obravnavi oseb z MAS.

4.3 STRUKTURNA DRUŽINSKA TERAPIJA (SFT)

SFT (Structural Family Therapy) je terapevtski model, zasnovan za preoblikovanje družinske dinamike, ki se je sčasoma izkazala za neučinkovito ali disfunkcionalno. Terapija se uporablja pri različnih družinskih izzivih, vključno z motnjo avtističnega spektra, kjer lahko pomaga pri izboljšanju odnosa med starši ter otrokom.

Osrednji cilj SFT je uravnavanje družinskih meja, ki so lahko bodisi preveč toge (družinska distanca) bodisi preveč nejasne (pretirana vpetost). Pri otrocih z MAS so starši pogosto izpostavljeni visokim nivojem stresa, združenim z občutki nemoči, kar lahko vodi v čustveno distanciranje ali pretirano zaščitniško vedenje, strukturna terapija pa omogoča vzpostavljjanje ustrezne bližine in funkcionalnih meja. (Pennant 2024, 5–7)

Študije kažejo, da SFT prinaša pozitivne rezultate, saj zmanjšuje stres pri starših in izboljšuje družinsko kohezijo. Prav tako omogoča družinskim članom, da se v terapevtskem okolju ponovno povežejo kot funkcionalna družina s stabilnimi odnosi. Otroci z MAS, vključeni v ta pristop, so pokazali večjo prilagodljivost v interakcijah, manj vedenjskih težav ter boljšo komunikacijo s starši in sorojenci. Strukturna družinska terapija je zato učinkovita pri obravnavi ne le otrok z MAS, ampak tudi njihovega podpornega kroga, ki igra ključno vlogo pri stabilnosti in razvoju celotne družinske dinamike. (Pennant 2024, 5–7)

4.4 TERAPIJA SENZORNE INTEGRACIJE (SIT)

SIT (Sensory Integration Therapy) je pristop, ki temelji na predpostavki, da imajo otroci z MAS težave s procesiranjem senzoričnih informacij, kar vpliva na njihovo vedenje, učenje in vsakodnevno delovanje. Osnovna ideja terapije izhaja iz koncepta nevropastičnosti možganov, kar pomeni, da je mogoče spremeniti način obdelave zaznavnih dražljajev s ciljno usmerjenimi intervencijami, kot so vaje za propriocepcijo, vestibularne aktivnosti ter stimulacija prek dotika in gibanja. (Lang et al. 2012, 1004, 1015)

SIT vključuje različne praktične aktivnosti, kot so nošenje obteženih jopičev, zibanje, plezanje, sedenje na terapevtskih žogah, uporaba senzoričnih blazin in podobne tehnike, ki naj bi izboljšale sposobnost samoregulacije, osredotočenosti in vedenjskih odzivov.

Kljub široki uporabi SIT v obravnavi otrok z MAS raziskave ne zagotavljajo enotnega dokaza o njeni učinkovitosti. Kritiki opozarjajo, da terapija lahko nehoti okrepi neželena vedenja, saj otrok lahko pridobi pozornost in dostop do prijetnih dejavnosti v povezavi s problematičnim vedenjem. (Lang et al. 2012, 1005, 1016)

Na podlagi trenutnih raziskav SIT ni znanstveno utemeljena kot učinkovita terapija za otroke z MAS, a kljub temu ostaja priljubljena pri starših in terapevtih, predvsem v okviru delovne terapije, kjer se uporablja kot dopolnilni pristop.

4.5 KOGNITIVNO-VEDENJSKA TERAPIJA (CBT)

CBT (Cognitive-Behavioural Therapy) za otroke z MAS je terapevtski pristop, ki se osredotoča na prepoznavanje, razumevanje in spreminjanje disfunkcionalnih miselnih vzorcev, ki vplivajo na vedenje in čustveno stanje posameznika. Terapija je zasnovana tako, da ne obravnava zgolj vedenjskih manifestacij težav, temveč tudi kognitivne procese, ki vodijo do teh vedenj. (Rotheram-Fuller in MacMullen 2011, 264)

CBT vključuje šest ključnih komponent: psihoedukacijo, somatsko regulacijo, kognitivno prestrukturiranje, reševanje problemov, izpostavljanje sprožilcem in preventivo pred ponovitvami težav. Pri otrocih z MAS se CBT najpogosteje uporablja za zmanjševanje tesnobe in izboljšanje socialnih veščin. Tehnike, kot sta kognitivno prestrukturiranje in izpostavljanje, pomagajo otroku prepoznati negativne miselne vzorce ter jih nadomestiti z bolj funkcionalnimi strategijami. (Rotheram-Fuller in MacMullen 2011, 264–272)

CBT je namenjena neposredno osebam z MAS, saj se osredotoča na njihovo miselno procesiranje in vedenjske odzive. Kljub omejitvam v trenutnih raziskavah se CBT uveljavlja kot pomemben terapevtski pristop za izboljšanje čustvenega in socialnega funkcioniranja otrok z MAS.

4.6 DRUŽINSKO USMERJENA GLASBENA TERAPIJA (FCMT)

FCMT (Family-Centered Music Therapy) je terapevtski pristop, ki združuje glasbene aktivnosti za krepitev socialne interakcije med otrokom z MAS in njegovim krogom podpore. Terapija temelji na načelih aktivnega glasbenega ustvarjanja, kjer otrok in starš skozi glasbo sodelujeta v strukturiranih in spontanah interakcijah. Cilj FCMT je spodbuditi otroka k socialnemu angažiranju, izboljšati medosebne odnose in okrepiti povezanost v družinskem okolju. (Thompson, McFerran in Gold 2014, 843)

Raziskava je pokazala, da ima FCMT pozitiven vpliv na socialno interakcijo otrok s hudo obliko MAS. Po 16 tednih terapije so otroci dosegli boljše rezultate v več ključnih vidikih socialne komunikacije, kot so deljena pozornost, odzivanje na druge osebe, sodelovanje pri igri in imitacija

vedenj. Starši so poročali o izboljšanjem odnosu s svojim otrokom, kar nakazuje na krepitev čustvene povezanosti med otrokom in družino. (Thompson, McFerran in Gold 2014, 843–850)

Terapija je namenjena neposredno osebam z MAS, vendar ima pomemben vpliv tudi na podporni krog, saj vključuje starše kot ključne vzornike socialnega učenja in interakcije. S tem pristopom se izboljšujejo ne samo otrokove komunikacijske veščine, ampak tudi kakovost družinske dinamike, kar prispeva k večji stabilnosti in boljšemu razumevanju potreb otrok z MAS.

4.6 APLIKATIVNA ANALIZA VEDENJA (ABA)

ABA (Applied Behaviour Analysis) za otroke z MAS je terapevtski pristop, ki temelji na sistematičnem opazovanju, analizi in spreminjanju vedenja s ciljno usmerjenimi intervencijami. Terapija se osredotoča na krepitev pozitivnih vedenjskih vzorcev, zmanjševanje neželenih vedenj ter spodbujanje funkcionalnih spretnosti skozi strukturirane učne situacije. (Ithriyah 2018, 153)

ABA vključuje različne tehnike vedenjske analize, pri katerih terapevt usmerja interakcije, vendar hkrati omogoča tudi spontano učenje otroka. Družinski člani in skrbniki so vključeni v proces, saj prejemajo usposabljanje, da lahko podpirajo učenje in vadbo spretnosti tudi v vsakodnevni aktivnostih. Terapija se izvaja v strukturiranih in naravnih okoljih, kot so učilnica, dom in igrišče, kar omogoča prenos naučenih spretnosti v realne življenjske situacije. (Ithriyah 2018, 153, 155–157)

Raziskava je pokazala, da ABA pozitivno vpliva na jezikovne spretnosti in komunikacijo pri otrocih z MAS. Sprva so imeli otroci težave pri pravilnem poimenovanju predmetov, vendar so se po uvedbi terapije hitreje in pravilno odzvali na jezikovne dražljaje. Terapija je bila učinkovita že po prvem terapevtskem srečanju, pri čemer je opazno izboljšanje jezikovnih sposobnosti nastopilo po nekaj tednih terapije. (Ithriyah 2018, 153, 155–157)

ABA je namenjena neposredno osebam z MAS, saj se osredotoča na strukturno spreminjanje vedenja, a ima pomemben vpliv tudi na podporni krog, saj vključuje izobraževanje staršev in skrbnikov. Študije kažejo, da je ABA znanstveno utemeljen model, ki dokazuje visoko stopnjo učinkovitosti pri vedenjski in komunikacijski obravnavi oseb z MAS, pri čemer terapevtski proces omogoča trajnostne spremembe v učenju in interakcijah otrok.

4.7 ZDRAVLJENJE IN IZOBRAŽEVANJE AVTISTIČNIH TER KOMUNIKACIJSKO OVIRANIH OTROK (TEACCH)

TEACCH (Treatment and Education of Autistic and Related Communication Handicapped Children) je celostni pristop za izobraževanje in podporo osebam z MAS vseh starosti. Temelji na strukturiranem poučevanju, prilagojenem učnim stilom otrok z MAS, ter izobraževanju staršev, da lahko v vsakodnevni situacijah izvajajo individualizirano podporo svojim otrokom. Ključni poudarek TEACCH-a je spodbujanje socialne interakcije, pri čemer se otrokom omogoča prijetno socialno izkušnjo s ciljem izboljšanja socialne medosebne komunikacije. (Ichikawa et al. 2013, 2)

TEACCH je v Japonski v uporabi že od 80. let 20. stoletja, predvsem v kliničnih in izobraževalnih okoljih. Raziskava je pokazala, da je program izboljšal prilagoditvena vedenja otrok, povečal socialno sporazumevanje, zmanjšal stres pri starših ter izboljšal interakcije med starši in otroki. Ti rezultati potrjujejo, da je TEACCH obetaven pristop za razvijanje socialnih veščin pri otrocih z MAS, zlasti pri visoko funkcionalnih posameznikih, pri čemer hkrati prispeva k zmanjšanju stresa pri njihovih starših. (Ichikawa et al. 2013, 2–8)

TEACCH se osredotoča na učno prilagoditev in socialne spretnosti posameznikov z MAS, hkrati pa ima pomemben vpliv tudi na podporni krog, saj vključuje izobraževanje staršev, kar omogoča bolj trajnostno izvajanje pridobljenih spretnosti v vsakdanjem življenju.

5. ZAKLJUČEK

Namen tega prispevka je bil osvetliti aktualne terapevtske prakse, uporabljene pri delu z osebami z MAS, ter predstaviti njihove rezultate in učinke. S tem sem želela prispevati k boljšemu razumevanju sodobnih pristopov in spodbuditi nadaljnje raziskovanje na tem področju. Pregled znanstvene literature je pokazal, da se danes uporablja širok spekter terapij, ki so prilagojene individualnim potrebam oseb z MAS, vključno z vedenjskimi terapijami, senzoričnimi intervencijami ter kognitivno-vedenjskimi pristopi. Rezultati kažejo, da kombinacija različnih terapij lahko prinese pomembne pozitivne učinke na socialno komunikacijo, prilagajanje na spremembe ter celostni razvoj posameznika. Hkrati pa je jasno, da ostajajo izzivi pri izvedbi posameznih metod in merjenju dolgoročne učinkovitosti. Glavno sporočilo, ki izhaja iz pregleda, je, da sta za doseganje najboljših rezultatov nujna celostna, prilagojena in vključujoča obravnava, ki temelji na sodobnih raziskavah, ter sodelovanje širšega podpornega kroga osebe pri obravnavi.

REFERENCE

- Baron-Cohen, S.** (2017). Editorial Perspective: Neurodiversity – A Revolutionary Concept for Autism and Psychiatry. *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 58, št. 6: 744–747. <https://doi.org/10.1111/jcpp.12703>.
- Dobnik Renko, B.** (b. d.). Avtizem kot razvojna motnja. Univerzitetni klinični center Ljubljana, b. d. <https://www.kclj.si/dokumenti/avtizem.pdf> (pridobljeno 21. 5. 2025).
- Ichikawa, K., Y. Takahashi, M. Ando, T. Anme, T. Ishizaki, H. Yamaguchi in T. Nakayama.** 2013. TEACCH-based Group Social Skills Training for Children with High-Functioning Autism: A Pilot Randomized Controlled Trial. *BioPsychoSocial Medicine* 7, št. 1: 14. <http://www.bpsmedicine.com/content/7/1/14> (pridobljeno 22. 5. 2025).
- Ithriyah, S.** 2018. Effectiveness of ABA Therapy for Children with Special Needs of Autism: A Study of Psycholinguistics View. *Ethical Lingua: Journal of Language Teaching and Literature* 5, št. 2: 149–158. <https://doi.org/10.30605/ethicallingua.v5i2.887> (pridobljeno 22. 5. 2025).
- Lang, R., M. O'Reilly, O. Healy, M. Rispoli, H. Lydon, W. Streusand, T. Davis, S. Kang, J. Sigafos, G. Lancioni, R. Didden in S. Giesbers.** 2012. Sensory Integration Therapy for Autism Spectrum Disorders: A Systematic Review. *Research in Autism Spectrum Disorders* 6, št. 3: 1004–1018. <https://doi.org/10.1016/j.rasd.2012.01.006>.
- Lord, Catherine, Mayada Elsabbagh, Gillian Baird in Jeremy Veenstra-Vanderweele.** 2018. Autism Spectrum Disorder. *Lancet* 392, št. 10146: 508–520.
- Maček, Jerneja.** 2018. Spektroavstistične motnje. V: *Zbrana poglavja iz otroške in mladostniške psihiatrije. 3. del: Nevrorazvojne motnje, motnje hranjenja, čustvene, anksiozne in vedenjske motnje, tiki*, 7–17. Ur. Maja Drobnjić Radobuljac in Peter Pregelj. Ljubljana: Medicinska fakulteta, Univerza v Ljubljani, Katedra za psihiatrijo.
- McKenzie, R., R. Dallos, J. Stedmon, H. Hancocks, P. J. Vickery, A. Barton, T. Vassallo, C. Myhill, J. Chynoweth in P. Ewings.** 2020. SAFE, a New Therapeutic Intervention for Families of Children with Autism: A Randomised Controlled Feasibility Trial. *BMJ Open*, 9. marec. <https://bmjopen.bmj.com/content/10/12/e038411> (pridobljeno 22. 5. 2025).
- Pennant, A.** 2025. SFT for ASD: A systemic intervention for neurodiverse families. *Journal of Family Therapy* 47, št. 1. <https://doi.org/10.1111/1467-6427.12475>.
- Ramshini, M., S. Hassanzadeh, Gh. Afrooz in H. Hashemi Razini.** 2018. The Effect of Family-Centered Nature Therapy on Interactions Between Parent and Child With Autism Spectrum Disorder. *Iranian Rehabilitation Journal* 16, št. 4: 379–386. <http://dx.doi.org/10.32598/irj.16.4.379>.
- Rotheram-Fuller, E., in L. MacMullen.** 2011. Cognitive-Behavioral Therapy for Children with Autism Spectrum Disorders. *Psychology in the Schools* 48, št. 3: 263–271. <https://doi.org/10.1002/pits.20552>.
- Thompson, G. A., K. S. McFerran in C. Gold.** 2014. Family-Centred Music Therapy to Promote Social Engagement in Young Children with Severe Autism Spectrum Disorder: A Randomized Controlled Study. *Child: Care, Health and Development* 40, št. 6: 840–852. <https://doi.org/10.1111/cch.12121>.
- Wagner, D. V., C. M. Borduin, M. O. Mazurek, S. M. Kanne in A. R. Dopp.** 2019. Multisystemic Therapy for Disruptive Behavior Problems in Youths with Autism Spectrum Disorder: Results from a Small Randomized Clinical Trial. *Evidence-Based Practice in Child and Adolescent Mental Health* 4, št. 1: 42–54. <https://doi.org/10.1080/23794925.2018.1560237>.
- World Health Organization (WHO).** 2024. Autism Spectrum Disorders. World Health Organization, 15. november. <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/autism-spectrum-disorders> (pridobljeno 21. 5. 2025).

Antun Branko Šimić: PREOBRAZBE (1920)

POSVEČENO TATJANI*

MESEČNIK

Bog noči
luna
se spusti iz neba
počasi koraka do moje hiše

Počasi se vzpne do mojega okna
in pogleda me

Vabi me v noč
Vstanem...in moj blede obraz.. se smeji

Zaspan hodim po robovih strehe

Hodim zasanjan po robovih strehe
sprehajam se na višini sredi noči
- V objemu mehkih luninih rok -

Tako sem lahek...nezemeljski... lebdim
lahko bi stal na bilki lista

Ne kličite me glasno iz tal
smrt je mojega nebeškega bitja

Visoko iznad tal lebdim lahak skozi nebeški svod

LJUBEZEN*

Ugasnila sva rumeno svetilko
Modri plašč je padel okoli tvojega telesa
Zunaj šumijo oblaki in stebila rastlin
Zunaj letijo težka bela krila
Moje telo iztegnjeno leži pod tvojimi nogami
Moje roke se zvijajo preseči molitvi
Draga, naj tvoji težki gosti lasje
v noč zaplapolajo, zaplapolajo
V noči
Lasje moje drage globoko šumijo
kot morje

MOLITEV ZA PREOBRAZBO

Dan ugaša le malo je še svetlobe
na vrhovih hribov
Jaz čakam na preobrazbo stvari
Noč
iz doline se poraja in raste med bližnjimi hribi
Prostor mojega mesta je poln teme in noči
Razsvetlijo se hribi izpod neba
v ogromne modre prozorne kristale
Rastline
na vrhovih, po polju, okoli vode in blizu mene
Nepokretne črne obstanejo
Prisluškujem s ceste : v dolini po tratih
se bela luna sprehaja
In pomislim:
zakaj se noč vrača predmetom
blago nepremični obraz mladih dni
v naju prebuja temno lačno hrepenenje
O noč
prebuja jih hladna roka ki potuje preko najinega vročega čela
utišaj kri spusti blagi mir na najina čutila
Naj najina mirna sinja in prozorna telesa utonejo v snu

Prevedel: Franjo Frančič

Teologija islamske umetnosti: odsotnost figuralne umetnosti v islamu v kontrastu z njenim razcvetom v krščanstvu

Povzetek: Religija in umetnost sta tesno povezani, saj slednja pogosto služi kot izraz in odsev duhovnih občutij ter verskih praks skupnosti. Različne kulture in verovanja so razvila specifične oblike sakralne umetnosti, ki so skladne z njihovimi teološkimi in kulturnimi značilnostmi. V islamskem likovnem izrazu gre za geometrijske oblike, ki učinkujejo kot glavno sredstvo za približanje presežnemu. Prispevek raziskuje umetniški izraz islama in ga primerja s krščanskim, pri čemer posebej poudarja odsotnost figuralnih upodobitev pri prvem in njihovo nepogrešljivo mesto pri drugem. Namen prispevka je osvetliti razloge za različne pristope pri oblikovanju religiozne izkušnje vernikov prek umetnosti.

Ključne besede: teologija umetnosti, islam, krščanstvo, likovni izraz, arabeska, svete podobe

Abstract: Religion and art are closely linked, as the latter often serves as an expression and reflection of the spiritual sentiments and religious practices of a community. Various cultures and belief systems have developed specific forms of sacred art that are consistent with their theological and cultural characteristics. In Islamic artistic expression, geometric forms act as the main means of approaching the transcendent. The present paper explores the artistic expression of Islam and compares it with Christian art, with an emphasis on the absence of figurative representations in the former and their indispensable place in the latter. The purpose of the paper is to shed light on the reasons for different approaches in shaping believers' religious experience through art.

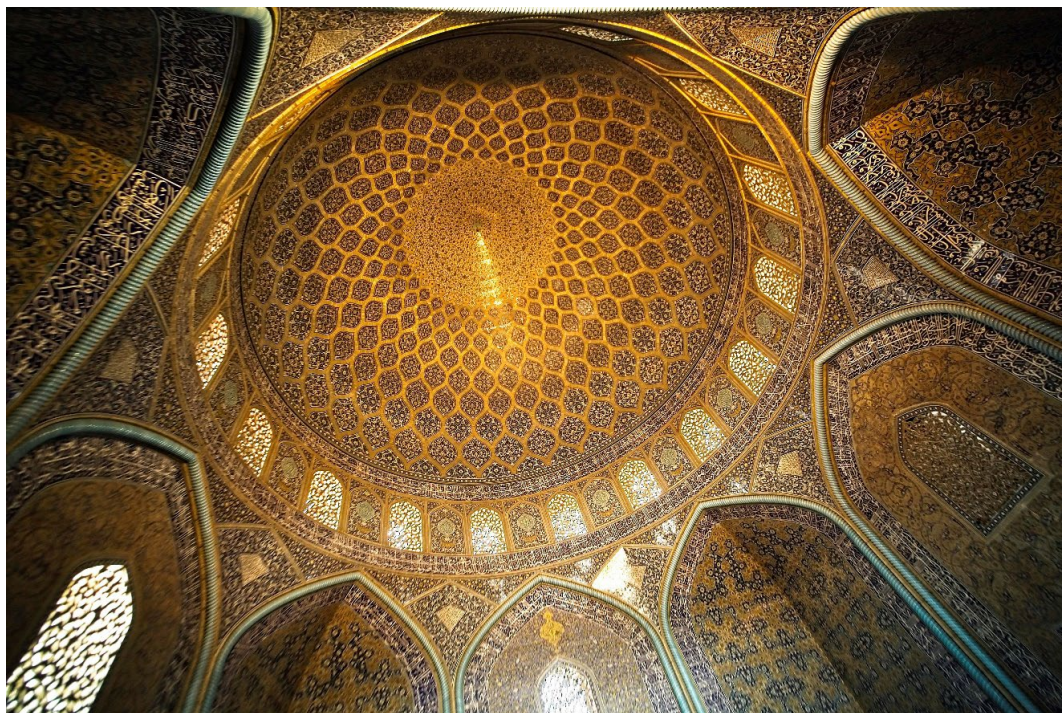
Keywords: theology of art, Islam, Christianity, artistic expression, arabesque, holy images

1. TEOLOGIJA ISLAMSKÉ UMETNOSTI

Oblike, ki jih umetnost ustvarja v službi religije, nastajajo, da bi vzpostavile in utrdile občutek resničnosti in bližine svetega. S pomočjo vsebin, tehnik in materialov umetnost gradi most med fizičnim in metafizičnim, imanentnim in transcendentnim – med človekom in Bogom. Obenem nosi estetsko moč, kar se izraža v človekovi globoko zakoreninjeni potrebi po lepoti, ki

presega zgolj praktično uporabnost in koristnost. Sakralna umetnost je bila v zgodovini močno povezana z življenjem skupnosti, oblikovala je prostore za bogoslužje in molitev, ter tako ustvarila okolje, primerno za globlje duhovno izkustvo. (Debevec 2011, 35–39)

Islamska umetnost temelji na konceptu *iḥsān*. Gre za izraz iz Korana, ki povzema občutek lepote in odličnosti, ki je hkrati estetska, etična, intelektualna in duhovna. Razlaga je povezana z izrekom preroka Mohameda v hadisi angela Gabrijela, kjer na vprašanje kaj je *iḥsān* odgovori: »Častiš Alaha, kot da Ga vidiš, in če tega ne moreš doseči, potem moraš vedeti, da On gleda tebe.« (al-Bukhari 50, II, 43) V tem kontekstu se *iḥsān* udejanja tako v vzorcih molitvenih preprog kot v geometrijskih ornamentih in kaligrafijah, ki skupaj krasijo mošeje in islamske domove, ter v sami arhitekturi. Ves umetniški izraz torej pomaga vernikom ugledati Božjo lepoto skozi ustvarjeno čutno okolje. (Ogunnaike, 2017)



Slika 1: glavna kupola mošeje šejka Lotfalaha v Iranu.³³

V islamski umetnosti ima pomembo vlogo tudi koncept *khayāl* oziroma imaginacija. Izraz v tem primeru ni povezan z namišljenim ali neresničnim, ampak gre za ustvarjalno in zaznavno sposobnost, ki ideje in duhovne resničnosti preoblikuje v čutno zaznavne oblike, ter tako umetnosti omogoča, da nevidni svet napravi viden. Mnogi sufijski misleci poudarjajo, da vse, kar obstaja predstavlja različne vidike božanske enosti. Ker je božansko v svoji enosti nemogoče neposredno kontemplirati, lahko to počnemo prek znamenj (*āyāt*) in simbolov v svetu. V neposrednem procesu bi bil namreč poleg objekta kontemplacije prisoten tudi subjekt. Imaginacija torej omogoča, da znamenja stvarstva pridejo v obstoj, in da jih povežemo z njihovimi pomeni in izviri, ki so onkraj čutom zaznavnega sveta. Umetnost pri tem nosi glavno vlogo, saj osnove

³³ Vir: https://cdn.pixabay.com/photo/2021/08/02/22/53/dome-6517978_1280.jpg (pridobljeno 8. 8. 2025)

našega okolja, kot so svetloba, senca, prostor, čas, barve in zvoki, vrača k njihovim geometrijskim in arhetipskim resničnostim (*malakūt*). Prek umetnosti postanejo metafizično prosojne in tako omogočajo presevanje božanskega skozi umetniške oblike. Umetnost je več kot le estetska stvaritev, saj služi kot duhovna praksa, ki vernika vodi k preseganju vidnega sveta in k zaznavanju božje enosti v vseh oblikah stvarstva. (Ogunnaike, 2017)

2. ISLAMSKA UMETNOST IN NJENE OBLIKE: ABSTRAKCIJA IN DEKORATIVNOST

Islamska umetnost je globoko povezana z idejami ljubezni in lepote, kar odseva tako v svetem besedilu Korana kot v islamski tradiciji in vsakdanjem izkustvu. Lepota (*iḥsān* ali *jamāl*) je v islamski misli neločljivo povezana z ljubeznijo, saj hadis pravi: »Bog je lep in ljubi lepoto.« (an-Nawawi, uvod, 611) Koran večkrat poudarja: »Bog ljubi tiste, ki delajo lepo« (K 2, 195; 3, 134.148; 5, 13; 93). (Ogunnaike, 2017) Islamsko umetnost določata njena oblika in vsebina, ki izhajata neposredno iz koranskega Razodetja. To povezavo je izpostavil Seyyed Hossein Nasr³⁴ in razložil, kako naraven odnos ima islamsko bogoslužje z umetnostjo. Poudaril je njeno kontemplativno naravo, ki najbolj pride do izraza med spominjanjem Boga (*dhikrallah*), ki je končni cilj vsega islamskega bogoslužja. (Nasr 1987, 4)

Arabska umetnost pred vzpostavitvijo Omajadskega kalifata³⁵ velja za bolj skromno. Ko je prišlo do stika z umetniško produkcijo Bizantincev, Perzijcev in drugih bogatih kultur, se je začel plodovit proces prenašanja vzorov in združevanja elementov tako iz perzijske, starogrške in bizantinske umetnosti, kot tudi iz egipčanske in sirske. (Potočnik 2021, 51)

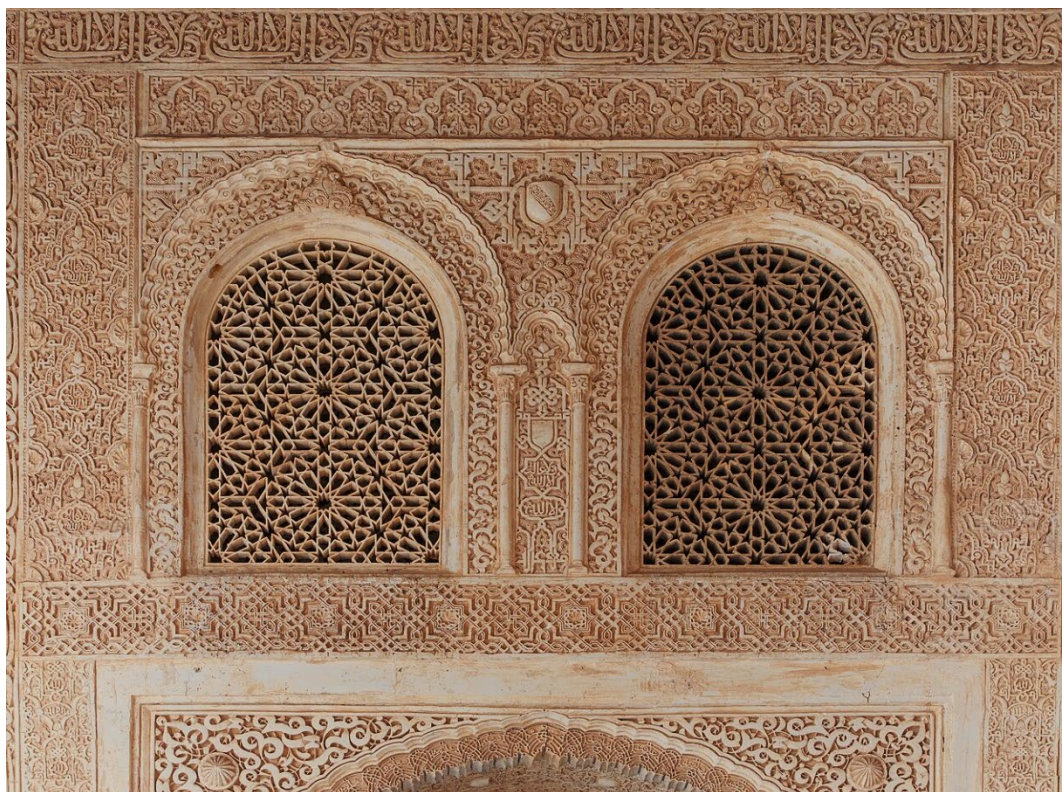
2.1 GEOMETRIJSKI LIKI IN ARABESKE

Zaradi povezav z idolatrijo in poganstvom predislamskega obdobja, se islamska umetnost obrne stran od figurativnega upodabljanja in usmeri k abstrakciji in geometrijskim oblikam. Arabeska je oblika ornamenta, zasnovana na geometrijskih likih, kjer se prepletajo cvetlični in rastlinski elementi. (Prav tam, 52–54) Brsteči listi, vejice in cvetovi so v njej našli svoje mesto, kot opomin na Božje stvarstvo in tisto, kar verniki pričakujejo – raj. Arabeska se pri zasnovi navdihuje direktno pri oblikah, ki jih najdemo v naravi. Kljub precej abstraktnemu končnemu učinku lahko v vzorcih opazimo tulipanov cvet, sončnico in druge rastline. (Essa in Ali 2020, 226–228)

Marsikdo zaradi odsotnosti figuralike geometrijo razume kot zasilni element islamske umetnosti, čeprav omenjeni likovni izraz predstavlja ključno sestavino islamske duhovnosti. Gre za združitveni medij med materijo in duhovnim svetom. Oblike niso neprosojne, zarisani so le njihovi zunanji okvirji, tako da opazovalec vidi skoznje, oziroma onkraj njih. Arabeske dosežejo največji učinek, ko so izklesane v kamen, kovino, marmor in zidove, kjer je ta razsežnost presevanja najbolj opazna. (Prav tam, 228–229) Za oblike arabesk je značilno, da nimajo ne začetka ne konca in tako predstavijo idejo neskončnosti. Kompozicijam je moč pripisati posebno harmonijo, ki poglobi umirjeno ozračje v mošeji ter tako omogoča lažjo molitev in meditacijo. Hkrati imajo umetnine z geometrijskimi vzorci vedno naznačeno izhodišče, kar je posebnost islama, saj spominja na duhovno središče, Kabo v Meki. Predstavljamo si lahko kroge vernikov, ki so med molitvijo vselej usmerjeni proti Meki. (Prav tam, 229–230)

³⁴ Nasr je sicer pripadnik šiitske skupine, zato se njegova teologija nekoliko razlikuje od sunitske, ki je večinska. Vseeno velja za pomembnega pisca o islamskem svetu in umetnosti.

³⁵ Omajadski kalifat je sledil drugemu obdobju arabskega osvajanja in širjenja islama. Podjarmili so si obsežno območje med Marokom in Afganistanom, Španijo in pokrajinami v Osrednji Aziji. (Potočnik 2021, 43)



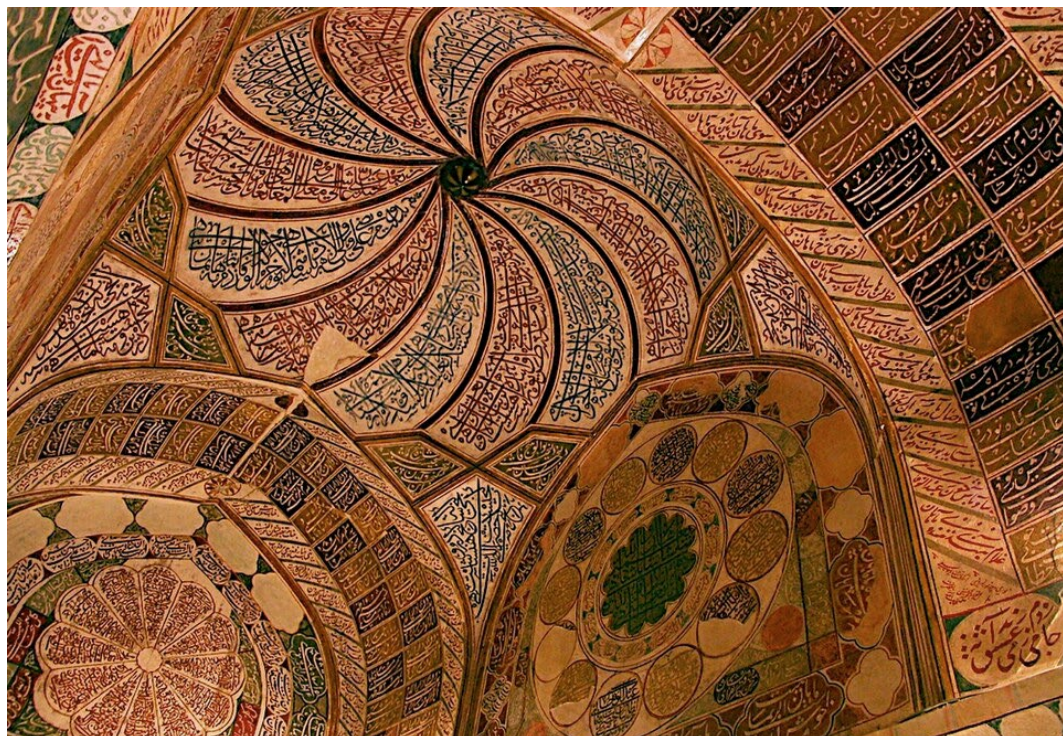
Slika 2: arabeske na palači Alhambra v Granadi, Španija, vir: Benjamin Smith.³⁶

2.2 KALIGRAFIJA

Razlog za razvoj kaligrafije in njeno rabo v umetnosti je v naravi Poslanca in njegove prerokbe. Mohamed je bil človek, izbran za posrednika med Bogom in ljudmi, zato se islamska umetnost razlikuje od krščanske, ki je skozi zgodovino neumorno povzemala zgodbo Božjega Sina. Za razliko od Svetega pisma Koran tudi nima neke tekoče zgodbe, kakršna je v evangelijih (Martin 2004, 79). Če krščanska umetnost najpogosteje upodablja Kristusovo življenje, čudeže in pasijon, v islamu to mesto zasede sveta knjiga s svojim sporočilom. Koranski verzi so tako prevzeli funkcijo in vlogo figuralne ikonografije, po kateri so posegale druge religije (Ettinghausen 1976, 60–61).

Pri Kupoli na skali v Jeruzalemu je bila kaligrafija prvič uporabljena kot estetski element v arhitekturi, sledila pa ji je Poslančeva mošeja v Medini. Vse odkar je kaligraf na njeno južno steno z zlato napisal odlomke iz 91. sure Korana, je kaligrafija nepogrešljiv del islamske arhitekture, četudi je v mnogo primerih nad nišo zapisana zgolj najpomembnejša beseda – Alah. Gre za princip, ki jasno izpostavi osnovo islamske vere – *al-tawhid* ali Enost. (Essa in Ali 2020, 225–226) Po udarek je na dejstvu, da je Bog edinstven in brez asociacij, zato ga ni mogoče predstaviti drugače kot z besedo Korana (Martin 2004, 79).

³⁶ Vir: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=149875109> (pridobljeno 8. 8. 2025)



Slika 3: Kaligrafija na notranji strani kupole, Mahan, Iran.³⁷

2.3 ODSOTNOST FIGURALNIH UPODOBITEV V ISLAMU

V islamu odsotnost figurativne umetnosti in prepoved upodabljanja božje podobe izhajata iz poudarjanja božanske enotnosti (*al-tawhid*) in transcendentnosti Boga. (Nasr 1987, 46) Islamski anikonizem, tj. izogibanje upodabljanju živih bitij, je zakoreninjen v prepričanju, da je Bog onstran vseh oblik in ga ni mogoče predstaviti z nobeno podobo. Bog in razodetje nista identificirana z nobenim mestom, časom ali predmetom, saj sta vseprisotna. Kamor koli se človek ozre, tam je vedno Bog: »Kamor koli se obrnete, tam je Božje obličje.« (K 11, 115) Tako praznina in odsotnost figuralike v umetnosti postaneta sinonim za manifestacijo svetega. Načelo se odraža v uporabi geometrijskih vzorcev, kaligrafije in arabesk za posredovanje duhovnih sporočil brez upodabljanja živega sveta. (Prav tam, 187) Islamski umetniški izraz tako simbolizira prisotnost Božanskega in minljivost materialnega. Bog ni bil nikoli identificiran s kakršnim koli poreklom ali konkretno manifestacijo niti ni bil inkarniran v določeno obliko in je tako v islamski zavesti ostal absoluten in neskončen. (Prav tam, 190) Takšen pristop pomaga vernikom, da se osredotočijo na notranje in duhovne vidike svoje vere, namesto da bi jih motile fizične predstave. (Prav tam, 11)

V Koranu ni najti specifičnih razglasov o figuralni umetnosti, vendar je odnos do nje v svetem besedilu izražen s splošno idejo. Mohamed figuralne upodobitve poveže s poganskimi maliki (K 5, 92; 6, 74), poleg tega pa je edini resnični ustvarjalec le Alah, ki za razliko od ustvarjalca

³⁷ Vir: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/3d/Shah_Nematollah_Vali_Shrine_09.jpg (pridobljeno 8. 8. 2025)

človeških rok lahko v stvaritev vdihne življenje. Hadis iz 8. stoletja (al-Hajjāj, XXXVII, 5535) to razširi z opozorilom, da bo na sodni dan človeški umetnik, ki si je drznil slikati podobe, poklican, da jim vdihne življenje. Ker mu to ne bo uspelo, bo obsojen. Kljub dejstvu, da figurativno slikarstvo v islamu ne bo nikoli zares sprejemljiv okras mošej in druge religiozne umetnosti, pa se strog odnos do tega mili. Pisec Sadi upodobitve živali ne razume več kot bogokletne, Rumi pa gre še dlje in jim pripiše didaktično vlogo ter resnično vrednost pri duhovni kontemplaciji. (Ettinghausen 1976, 62–63)

Izven religijske umetnosti se je slikarstvo sicer dobro razvilo na področjih, ki omenjenih omejitev nimajo. Tradicija figuralnih podob je bila še posebej močna v perzijskem svetu, kjer za enega od vrhuncev te zvrsti veljajo predvsem dela knjižnega slikarstva. V nekaterih najdemo celo podobe preroka Mohameda, ki pa niso mišljene kot verske ikone, ampak kot ilustracije zgodovinskih in literarnih besedil. (Martin 2004, 79)

3. TEOLOGIJA KRŠČANSKE UMETNOSTI

Čeprav tudi krščanstvo temelji na verovanju v enega Boga, ki je transcendenten in ni vezan na nobeno mesto, ta kljub upodobitvam v zavesti kristjanov ostaja absoluten in neskončen. Da bi razumeli razlike pri upodabljanju božjih podob, moramo poznati okoliščine razvoja krščanske umetnosti in kontekst, v katerega je bila skozi zgodovino postavljena.

3.1 RAZLOGI ZA UPODABLJANJE SVETIH PODOB

Pri prvih primerih krščanske likovne umetnosti gre za grobne poslikave. Nova vera je upodabljačo umetnost sprejela in razvijala zaradi njene didaktične vloge ter sposobnosti, da poglobi in obogati doživljanje božje bližine. Prve slikarske stvaritve je vsebinsko zaznamovala vera v odrešenje, saj v glavnini s prisposodobami upodabljaajo tistega, od katerega si to obetajo – dobrega pastirja, ki reši svoje ovce, *oranta*, ki se z dvignjenimi rokami obrača k višku, starozavezni zgodbi Jone in Danijela, ki glasno pričata o Božji zvestobi in rešitvi iz stiske. Poleg tega gre pri zgodnjekrščanski upodabljaajoči umetnosti omeniti še reliefno obdelane sarkofage, ki z izbranimi motivi prav tako opominjajo na globlje skrivnosti krščanstva. (Schug-Wille 1970, 13–21) Pomemben vir o umetnosti v zgodnjekrščanskem obdobju so tudi besedila cerkvenih očetov, predvsem Ireneja Lyonskega, ki v delu *Zoper krivoverstva* namigne, da so se z umetnostjo ukvarjali že kristjani v 2. stoletju. Slikarstvo, kiparstvo, obdelovanje marmorja in vlivanje bron opredeli kot duhovne umetnosti in ukvarjanje z njimi kot krepost kristjanov. V kontrastu s krivoverci, ki se z njo ne ukvarjajo, jo torej izpostavi kot nekaj pozitivnega. (Debevec 2011, 51) Zaradi svoje komunikacijske moči je umetnost postala most, prek katerega se misli in čustva udejanjijo v izkustvo, ki ga s čuti lahko zaznamo (Prav tam, 36).

Učlovečenje Boga predstavlja nekaj abstraktnega in pogosto nedoumljivega človeškemu umu, zato upodobitve prispevajo k boljšemu razumevanju tega dejstva. Tokrat se ne razodene le izbranim posameznikom, kot lahko beremo v zgodovini očakov, temveč konkretno in otipljivo – v osebi Jezusa Kristusa. Gre za neposredno razodetje, ki materialnemu sredstvu, kot je umetnost, prizna mesto v komunikaciji med Bogom in človekom. Odpira vrata človeški ustvarjalnosti in s tem bogati ter pogloblja stik s svetim. Krščanstvo, ki izvira onkraj našega čutnozaznavnega sveta, a se hkrati izraža v učlovečenem Božjem Sinu, v umetnosti torej najde ustrezno materialno področje, ki lahko vernike prek podob postavi v božjo bližino. Obenem umetnost s svojo lepoto očara in usmeri k presežnemu ter s tem izpolnjuje svoj najvišji cilj – v imanentnem izraziti transcendentno. (Prav tam, 46–47)



Slika 4: Sinajska ikona Kristusa in opata Menasa, Louvre, Pariz, Francija.³⁸

3.2 SVETO PISMO IN DRUGI NICEJSKI KONCIL O SVETIH PODOBAH

Druga božja zapoved prepoveduje ustvarjanje »rezanih podob«, ki bi jih častili in jim služili (2 Mz 20,4-5), pri navodilih o svetišču pa Bog Mojzesu naroči, naj okoli skrinje zaveze postavi dva keruba, ki se klanjata k njej (2 Mz 25,18-20). Keruba sta upodobljena v človeški obliki, kar moramo razumeti le kot odsev njune dejanske podobe. S tem je prikazano navodilo ljudem, ki naj bi prav tako častili in se klanjali enemu Bogu. Ta napotek iz Eksodusa je bil v razpravah sicer pogosto uporabljen v bran ustvarjanja in čaščenja svetih podob, a je Theodulf iz Orleansa v *Libri Carolini*³⁹ pojasnil, da ta primer ne more služiti kot opravičilo za vse ostale, saj se od njih temeljno razlikuje. Gre namreč za enkratno navodilo Boga o izgledu določenega predmeta. V razpravi o upodabljanju svetih podob igrajo ključno vlogo odloki drugega nicejskega koncila, sklicanega leta 787, s katerim je bilo ponovno uvedeno čaščenje svetih podob. (Brubaker 2004, 178–179) Ikonoklasti so menili, da je njihovo čaščenje oblika malikovalstva, medtem ko so ikonoduli zagovarjali stališče, da takšno prepričanje spodkopava samo dejstvo učlovečenja Boga. Sv. Janez Damaščan je poudaril, da ikone predstavljajo vidno znamenje posvečenja materije, kar je postalo mogoče prav zaradi učlovečenja. V Kristusovi podobi se je nevidno razodelo v vidni in človeški obliki, zato njegove upodobitve predstavljajo pravo ponavzročanje Božje prisotnosti. Drugi nicejski koncil je tako potrdil rabo in čaščenje svetih podob, ker verniku v spomin priključijo upodobljene osebe

³⁸ <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=86364408> (8. 8. 2025)

³⁹ *Libri Carolini*, pravilneje *Opus Caroli regis contra synodum*, je delo v štirih knjigah, sestavljeno po naročilu Karla Velikega med leti 791 in 793, da bi ovrglo sklepe drugega nicejskega koncila, zlasti glede svetih podob. (Brubaker 2004, 178–179)

in ga tako spodbudijo, da jih posnema in časti. Pri tem je izrecno poudaril, da takšno češčenje ni enako oboževanju (*latrea*), ki je namenjeno izključno Bogu. (Debevec 2015, 748)



Slika 5: apsidalni mozaik s skrinjo zaveze, kapela v Germigny-Des-Pres, Francija.⁴⁰

4. ZAKLJUČEK

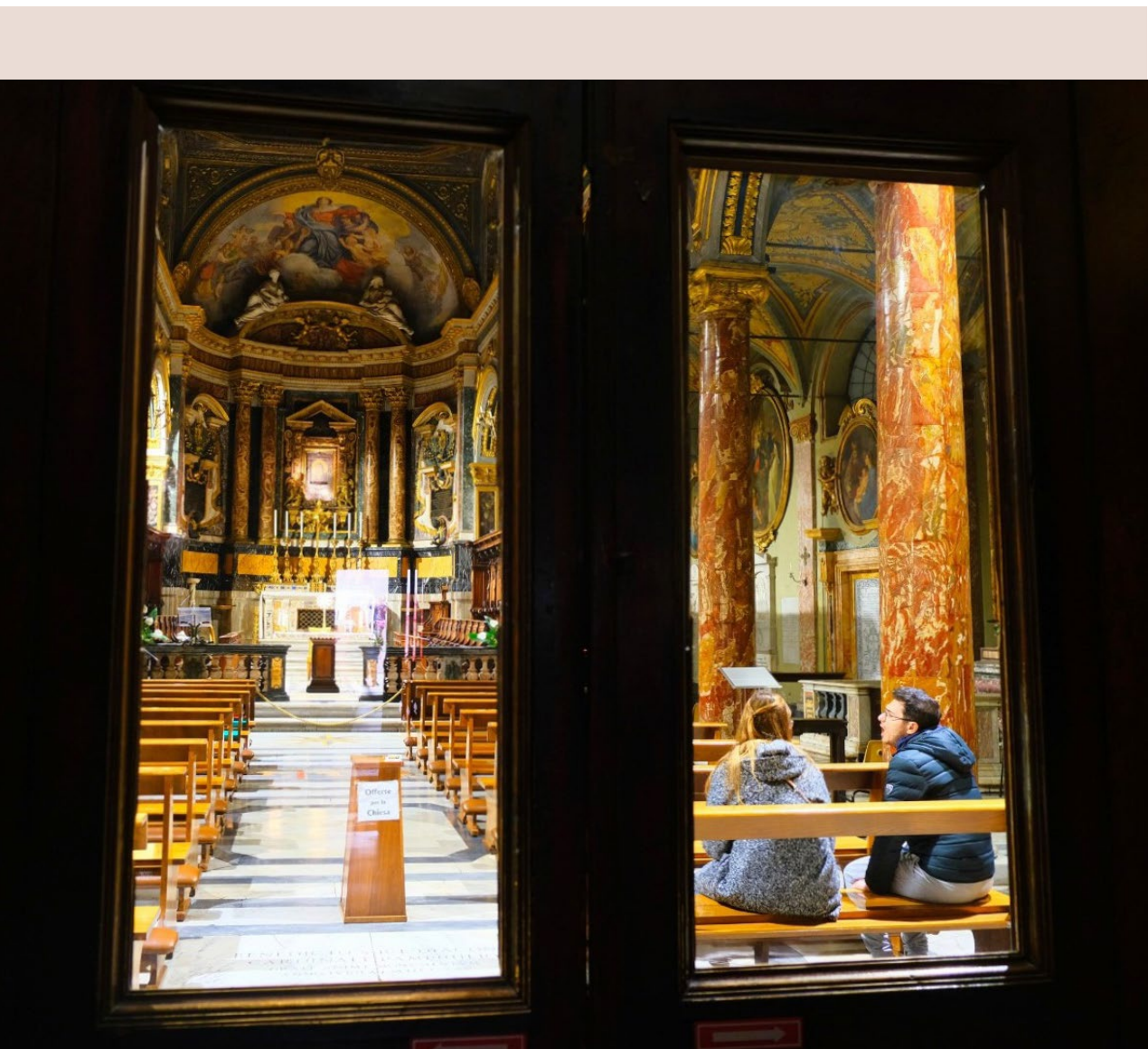
V primerjavi s krščansko umetnostjo, ki se osredotoča na figuralne upodobitve, kot sredstvo približevanja svetemu, islamska umetnost zagovarja odsotnost podob in raje govori skozi vzorce, kaligrafijo in oblike iz narave. Čeprav se umetniška izraza obeh religij precej razlikujeta, se v obeh razodeva univerzalna potreba človeštva po presežnem. Obe umetniški tradiciji kažeta, kako se človek v različnih kulturnih in duhovnih okvirih odziva na božje razodetje. Medtem ko islamska umetnost skozi abstraktne simbole vodi k razmišljanju o Enosti, krščanska umetnost vabi k osebnemu srečanju z Bogom, ki je postal človek, ter s tem predaja edinstveno in enkratno sporočilo o Božji bližini. Bog se je učlovečil in prišel med ljudi, sklenil je stik z nami in nas poklical v odnos, od katerega se On ni nikoli odmaknil. Dal nam je prostor, da ga iščemo sami in segamo proti tej neskončni Ljubezni, ki nam kaže, da ni oddaljen ali nedosegljiv, temveč vedno navzoč. Pozna nas in v odnos kliče na nam znane in razumljive načine, tudi prek umetnosti.

REFERENCE

- Brubaker, Leslie.** 2004. The Elephant and the Ark: Cultural and Material Interchange across the Mediterranean in the Eighth and Ninth Centuries. *Dumbarton Oaks Papers*, št. 58:175–195. <https://doi.org/10.2307/3591385>
- al-Bukhari, Muhammad.** n. d. *Sahih al-Bukhari*. Sunnah.com. <https://sunnah.com/> (pridobljeno 8. 1. 2025).
- Debevec, Leon.** 2011. *Arhitekturni obrisi sakralnega*. Ljubljana: Inštitut za sakralno arhitekturo in Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani.
- Debevec, Leon.** 2015. Krščanska sakralna arhitektura pred cerkvenim razkolom. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 4:741–750.
- Essa, Ahmed, in Ali Othman.** 2020. *Študije o islamski civilizaciji: muslimanski prispevek k evropski renesansi*. Ljubljana: Kulturno-izobraževalni zavod Averroes.

⁴⁰ Vir: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/03/Germigny_Des_Pres_2007_01.jpg (8. 8. 2025)

- Ettinghausen, Richard.** 1976. *The Man-made Setting*. V: *The World of Islam: Faith, People, Culture*, 57–72. Ur. Bernard Lewis. London: Thames and Hudson.
- al-Ḥajjāj, Muslim.** n. d. *Sahih Muslim*. Sunnah.com. <https://sunnah.com/> (pridobljeno 8. 1. 2025).
- Martin, Richard.** 2004. *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, Vol. 2. New York: Macmillan Reference USA.
- Nasr, Seyyed Hossein.** 1987. *Islamic Art and Spirituality*. New York State University of New York Press Albany.
- an-Nawawi, Sharaf.** n. d. *Riyad as-Salihin*. Sunnah.com. <https://sunnah.com/> (pridobljeno 8. 1. 2025).
- Ogunnaike, Oludamini.** 2017. The Silent Theology of Islamic Art. *Renovatio – The Journal of Zaytuna College*, 5. december. <https://renovatio.zaytuna.edu/article/the-silent-theology-of-islamic-art> (pridobljeno 15. 12. 2024).
- Potočnik, Dragan.** 2021. *Predstavitev in podobe o islamu in orientu: umetnost in znanost islamskega sveta*. Maribor: Pivec.
- Schug-Wille, Christa.** 1969. *Byzanz und seine Welt*. Stuttgart: Offsetdruckerei Fricke & Co.



Razlaga Psalma 126 (prvi del)

Avguštinovo najobsežnejše delo nosi naslov *Razlage psalmov* (*Ennarationes in psalmos*), iz katerih veje njegova bogata duhovnost in zanimivi teološki uvidi zlasti glede kristologije in ekleziologije. Iz časa cerkvenih očetov je to edini celostni komentar h knjigi psalmov, ki je nastajal več let, pravzaprav od Avguštinovega katehumenskega obdobja, ko je v Milanu poslušal razlage Ambroža in začel sam premišljevati ob psalmski molitvi, pa tja do zrelih let, ko je kot škof v nekaterih afriških mestih (Kartagina, Hipon, Utika in Tagaste) v svojih pridigah razlagal psalme. Česar ni utegnil razložiti v svojih pridigah, je narekoval in tako dovršil svoje najobsežnejše delo v letih od 392 do 422. V njem se prepletata tako dobesedna kot alegorična razlaga, čeprav prevladuje slednja, ki jo Hiponec podaja kot izkušen *rhetor* (v pričujoči razlagi smo temu priča zlasti v drugem delu). S tem svojim delom je sveti pastir zapustil pomemben zgled tudi za današnjega kristjana: lahko bi rekli, da imata molitev in premišljevanje psalmov v vsakdanjem kristjanovem življenju odločilno vlogo na njegovem romanju proti večni domovini, pri dvigovanju proti Bogu, saj je v njih najti vse tisto, kar bo na takšnem »življenjskem« romanju prišlo prav: pravilen nauk, napotke za нравno in duhovno življenje, molitve in tisto temeljno, nenehni pogled na Gospoda Jezusa Kristusa, ki je pot, resnica in življenje. »Tako torej hodimo, kakor da bi bili na poti, ker je sam Kralj domovine postal pot. Kralj naše domovine, Gospod Jezus Kristus: in tam je resnica, tukaj pa pot. Kam gremo? K resnici. Po kateri poti gremo? Po poti vere (*per fidem*). Kam gremo? H Kristusu. Po kateri poti gremo? Po Kristusovi poti (*per Christum*). On je namreč rekel: Jaz sem pot, resnica in življenje!« (Jn 14,6).⁴¹

Prevedel: dr. Miran Sajovic SDB

1. [v. 1] Med vsemi pesmimi, ki nosijo naslov *stopniška pesem*,⁴² je ta psalm sprejel nekaj več v naslovu, ker je bilo dodano *Salomonov*. Tako je namreč naslovljen: *Stopniška pesem. Salomonova*.⁴³ Tako nas je neobičajni naslov napravil pozornejše glede na druge, da bi raziskali, zakaj je bilo dodano: *Salomonova*. Kaj namreč pomeni *stopniški spev*, ni treba kar naprej ponavljati. O tem je namreč bilo že več stvari povedanih s tega mesta (*hinc*): da glas tistega, ki se vzpenja, poje v čustvu pobožnosti in ljubezni k onemu nebeškemu (*supernam*) Jeruzalemu, po katerem vzdihujemo, medtem ko še romamo, in kjer se bomo veselili, ko se bomo vrnili z romanja. K temu mestu se vzpenja vsak, ki napreduje; od njega pa pade vsak, ki neha napredovati (*deficit*). In nikar ne išči, da bi se povzpел z nogami, niti ne misli, da sestopaš z nogami: ko ljubiš Boga, se vzpenjaš, ko ljubiš svet, padaš. Te pesmi torej pripadajo tistim, ki ljubijo, ki gorijo z nekakšnim svetim hrepenenjem. Gorijo tisti, ki jih prepevajo iz srca, katerih goreče srce je najti tudi v dobrih navadah, v dobrem

⁴¹ Avguštin Hiponski. *Razlage psalmov*, 123.2.

⁴² Psalm 126 (lat.) po vsebini spada v literarno vrsto modrostnega pesništva, ki pa so ga uvrstili med romarske pesmi (stopniška pesem), ker so bili med romarji k slovesnim praznikom pretežno odrasli fantje. Osnovno sporočilo psalma poudarja, da je človekovo prizadevanje odvisno od Božjega sodelovanja (prvi del) in da so tisti, ki imajo potomce, blagoslovljeni (prim.: Gross, H. 1989. *Psalmi*. Celje: Mohorjeva, 477).

⁴³ Ps 126,1 (lat.).

načinu življenja, v dejanjih, ki se ravna po Božjih zapovedih, ki prezirajo časne reči iz ljubezni do večnih. Toda zakaj je bilo dodano *Salomonova*? Dragi bratje, kolikor bo Gospod navdihnil, bom povedal vaši dobrotljivosti (*Caritati vestrae*).

2. V svojem času je Salomon bil Davidov sin.⁴⁴ Bil je velik (kralj), po katerem je v Božanskih spisih Sveti Duh dal (*operatus est*) mnogo svetih naukov in zdravilne opomine in Božje skrivnosti. Ker pa je sam Salomon imel rad ženske, ga je Bog pograjal. In zato mu je ta poželjivost postala zanka do te mere, da so ga ženske celo prisilile k žrtvovanju malikom, kakor o tem priča Sveto pismo.⁴⁵ Toda če bi on padel, bi prišlo do uničenja tudi tistega, kar je bilo po njem izrečeno; sodilo bi se namreč, da je to on sam rekel in da ni bilo po njem izrečeno. Torej, tudi to je odlično napravilo Božje usmiljenje in njegov Duh, da kar koli je dobrega izrekel Salomon, se pripíše Bogu, človekov greh pa človeku. Čemu se čuditi, da je med Božjim ljudstvom padel Salomon? Mar ni v raju padel Adam? Mar ni z neba padel angel in postal hudič? Zato smo poučeni, da se ne sme upanja staviti v nobenega človeka.⁴⁶ Ker je ta Salomon zgradil tempelj Gospodu,⁴⁷ kot podoba (*in typo*) namreč in kot upodobitev (*figura*) bodoče Cerkve in Gospodovega telesa, zato reče v evangeliju: »Poderite ta tempelj in v treh dneh ga bom postavil.«⁴⁸ Ker je torej Salomon zgradil oni tempelj, si je zgradil tempelj tudi resnični Salomon, naš Gospod Jezus Kristus, resnični mirotvorec (*pacificus*).⁴⁹ Ime Salomon namreč pomeni »mirotvorec«;⁵⁰ resnični mirotvorec je pa On sam, o katerem pravi Apostol: »On je namreč naš mir, ki je iz dveh delov napravil enega.«⁵¹ On sam je resnični mirotvorec, ki je dva zidova (*parietes*), prihajajoča z različnih (strani), v sebi povezal in jima postal vogalni kamen, in sicer ljudstvu, ki je verovalo in je prihajalo iz obreze, in ljudstvu poganov, ki je prihajalo iz neobreze (*ex praeputio*) in je začelo verovati.⁵² Napravil je eno Cerkev iz dveh ljudstev, postal jima je vogalni kamen in zato resnični mirotvorec. On je torej resnični Salomon, oni drugi Salomon pa je Davidov sin, rojen iz žene Batšebe, Izraelov kralj, ki je bil (*gestabat*) podoba tega mirotvorca, ko je zgradil tempelj.⁵³ Da ne bi mislil na onega Salomona, ki je zidal hišo Bogu, ti Sveto pismo nakazuje drugega Salomona in tako začenja v psalmu: »Če Gospod ne zida hiše, se zaman trudijo njeni zidarji.«⁵⁴ Gospod torej zida hišo, Gospod Jezus Kristus zida svojo hišo. Mnogi se trudijo z gradnjo, toda če On ne zida, »se zaman trudijo njeni zidarji«. Kdo so zidarji, ki se trudijo? Vsi, ki v Cerkvi oznanjajo Božjo besedo, služabniki Božjih skrivnosti. Sedaj vsi tečemo, vsi se trudimo, vsi zidamo; in tudi pred nami so tekli, se trudili, zidali: toda »če Gospod ne zida hiše, se zaman trudijo njeni zidarji«. Zato so apostoli videli nekatere propasti in ravno Pavel trdi: »Obhajate dneve in leta in mesece in letne čase; bojim se, da se morda nisem zaman trudil za vas.«⁵⁵ Kajti spoznal je, da Bog gradi od znotraj, in objokoval jih je, ker se je zaman trudil zanje. Mi torej govorimo zunaj, on gradi znotraj. Mi opazujemo, kako nas poslušate; kaj pa mislite, ve le On, ki vidi vaše misli. On sam gradi, On sam opominja, On sam svari (*terret*), On sam odpre razum, On sam naravna k veri vaše čutenje; in vendar se tudi mi trudimo kakor delavci, toda »če Gospod ne zida hiše, se zaman trudijo njeni zidarji«.

⁴⁴ Salomon je bil sin kralja Davida in Batšebe. Ko je bil kralj David še živ, je zasedel kraljevski prestol namesto sina Adonija in vladal približno v letih od 970 do 931 pr. Kr. V spominu izraelskega ljudstva je ostal kot graditelj Prvega jeruzalemskega templja in kot moder, bogat in močan kralj, ki je presegel svoja predhodnika.

⁴⁵ Prim. 1 Kr 11,1-13.

⁴⁶ Prim. Jer 17,5.

⁴⁷ Prim. 1 Kr 6,1.

⁴⁸ Jn 2,19.

⁴⁹ Lahko tudi: mož miru.

⁵⁰ Hebr. שלום (Šlomoh) pomeni bogat miru.

⁵¹ Ef 2,14.

⁵² Prim. Ef 2,14-22. Gre za novo Božje ljudstvo, ki ga sestavljajo tako spreobrnjeni Izraelci kot pagani.

⁵³ Prim 2 Krn 3-5. Gradnja templja je bila dokončana leta 957 pr. Kr.

⁵⁴ Ps 126,1 (lat.).

⁵⁵ Gal 4,10-11.

3. In ta je Božja hiša in mesto samo. Božja hiša namreč je Božje ljudstvo, ker Božja hiša je Božji tempelj. In kaj pravi apostol? »Božji tempelj je svet, in to ste vi.«⁵⁶ Vsi verniki pa so Božja hiša, ne samo tisti, ki so sedaj, ampak tudi tisti, ki so bili pred nami in so že zaspali,⁵⁷ in tisti, ki bodo za nami, tisti, ki se še morajo roditi za človeške reči do konca sveta, brezštevilni verniki, zbrani v eno, toda že prešteti za Gospoda, o katerih pravi Apostol: »Gospod pozna tiste, ki so njegovi.«⁵⁸ To so tista zrna, ki sedaj vzdihujejo med slamo in bodo postala en sam kup (*massa*), ko bo na koncu žito v gumnišču (*area*) prevejano,⁵⁹ celotno število torej svetih vernikov, iz ljudi, ki bodo spremenjeni, da bi postali enaki Božjim angelom in sami tudi pridruženi angelom, ki pa niso več na romanju, ampak nas pričakujejo, ko se bomo tudi mi vrnili z romanja: vsi hkrati sestavljajo (*faciunt*) eno Božjo hišo in eno mesto. To je ta Jeruzalem! Ima varuhe: kakor namreč ima zidarje in druge delavce, da se zgradi, tako ima tudi varuhe. Kajti k varovanju spada tudi tisto, kar pravi Apostol: »Bojim se, da se ne bi tako, kakor je kača s svojo zvijačnostjo zapeljala Evo, tudi vaše misli skazile (in se oddaljile) od čistosti, ki je v Kristusu.«⁶⁰ Apostol je namreč varoval, bil je varuh, čul je, kolikor je mogel, saj je bil nad njimi. In to delajo škofje. Kajti za škofo je postavljeno višje mesto zato, da bi sami nadzorovali in tako rekoč varovali ljudstvo. Kajti tudi temu, čemur se po grško reče »škof« (*episcopus*), to se po latinsko prevaja kot »nadziralnik« (*superintensor*), zato ker nadzira, ker vidi od zgoraj. Kakor je namreč viničarju dano višje mesto, da bi varoval vinograd, tako je tudi škofom bilo določeno višje mesto. In s tega visokega mesta je polaganje računa nevarno (*periculosa ratio*), če tukaj ne stojimo s takim srcem, da bi bili s ponižnostjo (*humilitate*) pod vašimi nogami in molili za vas, da bi vas On sam, ki pozna vaša srca (*mentes*), varoval. Kajti mi vas lahko vidimo, medtem ko vstopate in odhajate, pa vendar ne vidimo, kaj mislite v svojih srcih, kakor tudi ne moremo videti, kaj počnete v svojih domovih. Kako vas torej varujemo? Kakor ljudje: kakor moremo, kakor smo prejeli. In ker mi varujemo kakor ljudje in ne zmoremo popolnoma varovati, ali boste zato ostali brez varuha? Bog ne daj! Saj kje je On, o katerem je rečeno: »Če Gospod ne varuje mesta, se zaman trudi tisti, ki ga varuje.«? Trudimo se z varovanjem, toda naš trud je prazen, če ne varuje On, ki vidi vaše misli. On varuje, ko ste budni, varuje tudi, ko spite. On je namreč enkrat zaspal na križu in vstal⁶¹: že več ne spi. Bodite Izrael, ker tisti, ki varuje Izrael, ne spi, niti ne bo zaspal.⁶² Dajte, bratje, če hočemo biti varovani pod senco Božjih peruti, bodimo Izrael! Mi vas namreč varujemo po službeni⁶³ dolžnosti, toda z vami hočemo biti varovani tudi mi. Za vas smo kot pastirji, toda pod onim Pastirjem smo z vami ovce. Kakor smo s tega mesta za vas učitelji, tako smo pod onim edinim Učiteljem v tej šoli z vami součenci.

⁵⁶ 1 Kor 3,17.

⁵⁷ Tj. v Gospodu.

⁵⁸ 2 Tim 2,19.

⁵⁹ Prim. Mt 3,12.

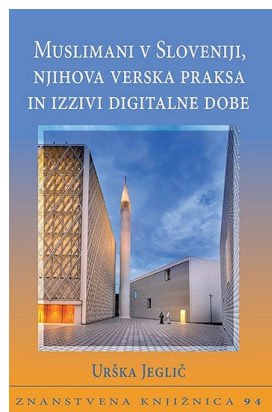
⁶⁰ 2 Kor 11,3. Avguštinovo besedilo se rahlo razlikuje od besedila Vulgate: *Timeo autem ne sicut serpens Evam seduxit astutia sua ita corruptantur sensus vestri et excidant a simplicitate quae est in Christo.*

⁶¹ Tj. od mrtvih.

⁶² Prim. Ps 120,4 (lat.).

⁶³ Lat. *ex officio dispensationis*.

AVTOR: DR. URŠKA JEGLIČ
ZALOŽNIK: TEOLOŠKA FAKULTETA UL
LETO IZIDA: 2025



RECENZIJA MONOGRAFIJE »MUSLIMANI V SLOVENIJI, NJIHOVA VERSKA PRAKSA IN IZZIVI DIGITALNE DOBE«

Jeglič se v monografiji dotakne pomembne in do sedaj še ne obravnavane tematike, ki natančno prikaže organiziranost, delovanje in versko življenje muslimanov v Sloveniji. Tipologija muslimanskih vernikov, ki je bila oblikovana s strani avtorice, prinaša noviteto v slovenski prostor. Največ muslimanov lahko prištejemo v tipologijo kulturni verniki, ob katerih se vrstijo še obrobni in dosledni. Ravno slednjim avtorica nameni še nekoliko več pozornosti v okviru delitve na dve islamski pravni šoli, ki ju najdemo med muslimani v Sloveniji – prevladujoče hanafitske muslimane in manjšinske, a zelo vidne salafitske muslimani. Avtorica se pri tem dotakne osnovne verske prakse, pokrivanja in zakrivanja muslimank, praznovanja praznikov in prehranjevalnih navad. Za slovensko javnost utegne biti še posebej zanimivo poglavje o islamskem verskem pouku in empirični odgovor na vprašanje, kdo so muslimani v Sloveniji.

Avtorica v monografiji sedanjo situacijo jasno naveže na zgodovinsko dogajanje, pri čemer posebno pozornost nameni islamu v Bosni in Hercegovini in razumevanju velikokrat enačene etnične in verske identitete, hkrati pa svoj pogled usmerja tudi v aktualne izzive in problematike. Na versko prakso muslimanov v Sloveniji, tako kot drugod po Evropi, močno vplivata globalizacija in digitalizacija, katero z vnemo uporabljajo predvsem salafiti in tako širijo ideje prvotnega islama, ki zanika kakršno koli apologijo in modernizacijo. Po besedah avtorice se zdi, da bo ravno slednja imela pomembno besedo pri dojemanju in razumevanju islama kakor tudi pri formaciji samih muslimanov, ki na svetovnem omrežju iščejo odgovore na vprašanja o svoji identiteti ter se s tem na neki način tudi oddaljujejo od islama, ki ga živijo njihovi starši.

dr. Matjaž Celarc



KRŠČANSKA REVIJA
ZA DUHOVNOST IN KULTURO

TRETJI DAN

REVIJA.TRETJIDAN@TEOF.UNI-LJ.SI