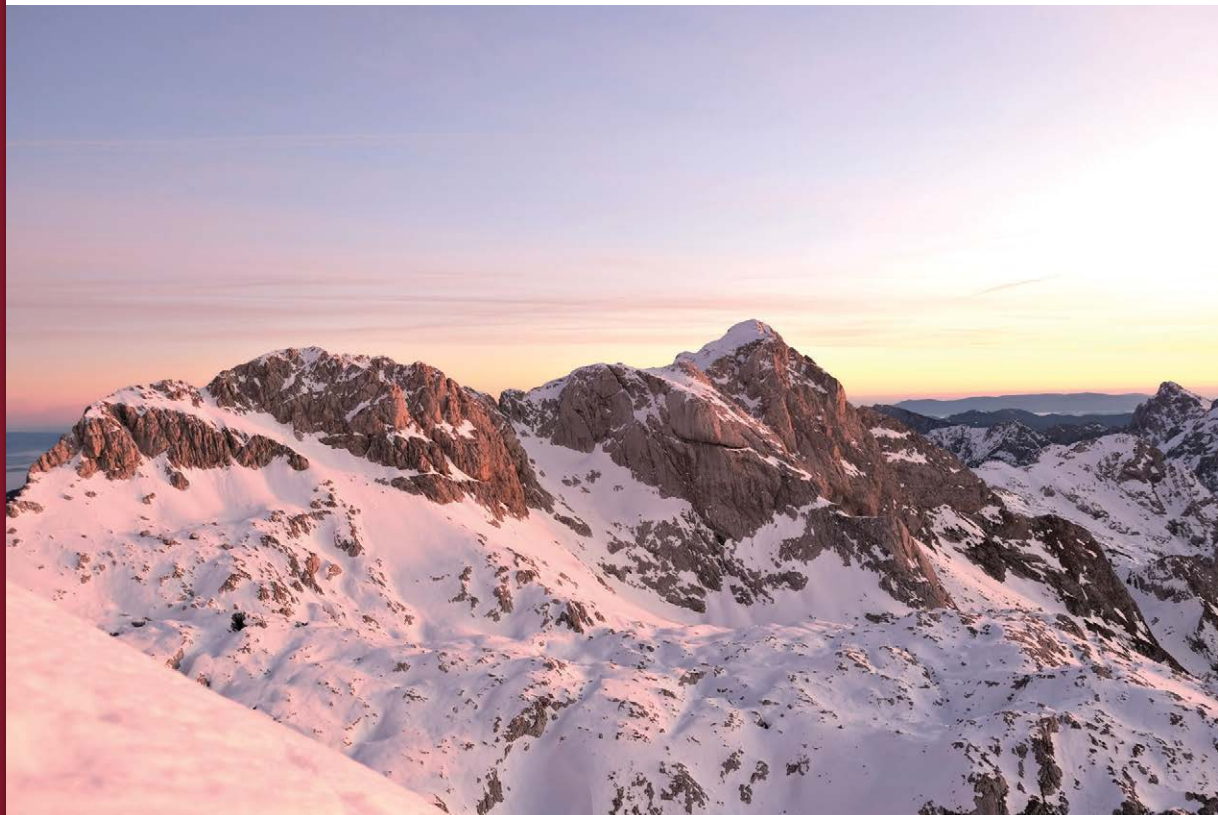


LII 2025 2

TRETJI DAN

KRŠČANSKA REVIJA ZA DUHOVNOST IN KULTURO



ROMARJI UPANJA

Matjaž Celarc Moč neumnosti: kako se upreti skušnjavi neumnosti in preiti k upanju?

Eva Novak Svetič Romanje kot pot: skozi kontemplativno hojo do strpnosti

Arezo Yousufi Zgodba o vojni

Faris Končan Medkulturni dialog kot temelj družbene kohezije v pokonfliktnih družbah: primer bosansko-hercegovske vasi Baljvine

TEOLOGIJA

Sašo Kušenič Starozavezne povezave v poročilu o Jezusovi smrti po Janezu (Jn 19,16-37)

RELIGIOLOGIJA

Danijel Kašnar Vloga Abrahama v Koranu

CENA: 7,99 €



9 771318 123002

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:
Založba Univerze v Ljubljani
Kongresni trg 12, 1000 Ljubljana
zalozba@uni-lj.si

Za založnika: Gregor Majdič, rektor
Univerze v Ljubljani

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

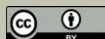
Tisk: tiskano v Sloveniji
Naklada: 250 izvodov

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 Denis Končar.

Vsebina

Uvodnik

- 2 Jonas Miklavčič

ROMARJI UPANJA

- 5 Matjaž Celarc: Moč neumnosti: kako se upreti skušnjavi neumnosti in preiti k upanju?
9 Eva Novak Svetič: Romanje kot pot: skozi kontemplativno hojo do strpnosti
13 Arezo Yousufi: Zgodba o vojni
18 Faris Kočan: Medkulturni dialog kot temelj družbene kohezije v pokonfliktnih družbah: primer bosansko-hercegovske vasi Baljvine

TEOLOGIJA

- 25 Sašo Kušenič: Starozavezne povezave v poročilu o Jezusovi smrti po Janezu (Jn 19,16-37)

FILOZOFIJA

- 44 Krištof Kerže: Spoznavoslovni izvori politične misli Jacquesa Maritaina
51 Urban Preinfalk: Zgodovinski razvoj Lilit in njena vključitev v drugi val feminizma

PSIHOLOGIJA IN DRUŽINSKA TERAPIJA

- 61 Florentina Mihelič in Judita Kerin: Eksistencialna terapija: iskanje pomena v svetu brez inherentnega smisla

- 69 Marija Maruša Kramli Marmolja: V svetu, kjer je lažje biti odvisen kot ranljiv

KRŠČANSKO RELIGIOZNO LEPOSLOVJE

- 76 Smiljan Trobiš: Pesmi

ESEJ

- 78 Domen Kos: Marija, vzor in model Cerkve

RELIGIOLOGIJA

- 81 Danijel Kašnar: Vloga Abrahama v Koranu

BESEDE STARIH

- 102 Aljaž Krajnc: O oblikovanju stvaritev (1. dan)
Jakobova simfonična pesnitev v sedmih stavkih
107 Avguštin: Razlaga Psalma 126 (2. del)

PRESOJE

- 111 Ana Miklavž: *Listening and Dialoguing with the World: A Philosophical and Theological-Spiritual Vision*

UVODNIK

Včasih se zdi, da smo danes nekoliko izgubili občutek za pot. Kot da smo se sicer navadili na nenehno premikanje, a brez jasne smeri: od novice do novice, od informacije do še ene informacije, od obveznosti do naslednje obveznosti. Manj jasen cilj in vedno hitrejši tempo naših življenj sta postala kulturna norma, ki v svojem negativu vedno jasneje kaže, kako dragocena sta smer in ritem.

Geslo jubilejnega leta 2025 – »Romarji upanja« – tako ne deluje kot le še ena parola, ampak kot povabilo, da bi v tempu vsakdana znova našli ritem in cilj. Kot preprost kompas, ki ga je mogoče slišati zelo osebno: ne beži – romaj; ne obupaj – upaj. Geslo je izbral papež Frančišek kot rdečo nit letošnjega jubileja, svetega leta, ki ga Cerkev po ustaljeni navadi obhaja vsakih 25 let. Jubilej se je začel z odprtjem svetih vrat v baziliki sv. Petra na božični večer 2024 in bo sklenjen 6. januarja 2026, v svojem jedru pa je to čas, v katerem Cerkev želi posebej poudariti pot sprave, prenove ter romanja, ki ni pobeg iz sveta, ampak šola poguma in zaupanja.

Romanje, ki je stara, a hkrati tudi sodobna podoba, dejansko zadeva pot, iskanje smeri, pomen postankov in to, da človek v hoji pogosto drugače vidi sebe, druge in svet. Za mnoge je romanje verska praksa, za druge kulturna izkušnja ali preprosto način, kako za nekaj časa stopiti iz rutine in si vzeti prostor za tišino. Prav za vse romarje pa je ključno to, da je v ospredju pot sama. Človek se v prvi vrsti namreč ne uči nujno iz ciljev in rezultatov, ampak iz v hojo nanizanih korakov, njihovega ritma in konsistentnega vztrajanja. Zato romanje dobro deluje tudi kot družbena prispevka, ne le osebna. Skupno življenje gradimo postopoma, z vajo zaupanja, z drobnimi dejanji, ki se ponavljajo, in z besedami, ki odpirajo prostor za srečanje. Odnosi, sprava in dialog namreč ne nastanejo na ukaz, temveč skozi zavestno negovanje in trud, tako da postanejo "majhni koraki" na poti do pristne skupnosti.

In skupnost sama nikoli ne živi le iz tega, kar je že doseženo, ampak iz tega, kar si upa predstavljati in obljubiti. *Upanje* je v tem smislu tudi javna kategorija: sposobnost, da prihodnosti ne prepustimo samo trendom, strahovom ali golemu interesu, ampak da jo odpremo kot prostor odgovornosti. Ni pobeg v utopičen optimizem, ampak način, kako človek in skupnost ravnata s časom, kako prenašata neizpolnjenost, kako se učita popravkov, kako zdržita napetost med tem, kar je, in tem, kar bi lahko bilo. *Upanje* tako ne stoji na naši samozadostnosti, ampak na obljubi, ki nas presega — zato lahko sploh ostane povsem trezno in hkrati ne cinično. Geslo jubilejnega leta, »Romarji upanja«, to prevede v podobo poti: ne gre za to, da bi lahko upali zaradi povsem gotove prihodnosti, upamo lahko zaradi odprtosti horizonta, proti kateremu je vredno romati – osebno, skupnostno in kulturno.

V tematskem bloku te številke pred nami stojijo štirje različni pogledi — štiri "poteze", ki *upanje* in *romanje* naredijo konkretno v jeziku, v telesu, v pričevanju in v skupnosti. Prvi prispevek odpre morda neprijetno, a nujno vprašanje: kako se v času hrupa, hitrih sodb in samozadostnosti upreti skušnjavi "neumnosti", ki ni le pomanjkanje znanja, ampak tudi odpoved razsodnosti in odgovornosti. Namesto moraliziranja avtor ponudi miselni zemljevid: kako se iz notranje zaprtosti spet odpre prostor za smisel. *Upanje* se tu pokaže kot prehod — od napuha k modrosti, od razpršenosti k resnici. Drugi prispevek spregovori o romanju kot poti, ki človeka uči tempa: počasnosti, pozornosti, notranje zbranosti. V svetu, ki ga poganja naglica, je takšna drža kulturno subverzivna in avtorica pokaže, da človek ne postane bolj človeški z več dražljaji,

ampak z globljo prisotnostjo. Upanje se tu rojeva iz vadbe — iz hoje, ki ne beži, ampak dozoreva v strpnost. Tretji prispevek prinese glas, ki ga pogosto slišimo samo “prek naslovnice”: osebno pričevanje o življenju v senci vojne in političnega preloma. Avtorica opiše, kaj pomeni vztrajati, ko se zdi, da prihodnost izginja. Bralca ne pusti pri varni distanci, temveč ga tiho vpraša, ali znamo v trpljenju drugega prepoznati obraz — in ne le oddaljene teme. Četrty prispevek se ustavi pri vprašanju družbene kohezije in razišče, kako skupnosti po konfliktu sploh zdržijo skupaj — in kaj to pomeni za našo kulturno prihodnost. Na konkretnem primeru avtor pokaže, da mir ni romantika, temveč praksa: mreža odnosov, pogovorov, drobnih dejanj in “normalnosti”, ki se ne zgodijo sama od sebe. Upanje se tu izkaže kot kolektivna disciplina, ki gradi mostove tudi takrat, ko je lažje zgraditi zid.

Tematski blok je vabilo k drži življenja na poti, v katerem je tudi revija lahko romarska sopotnica. Kot taka ne ponuja instantnih rešitev, ampak prispeva svoj del k negovanju prostora za zorenje. Sledeč prispevkom tokratnega tematskega bloka lahko tako prepoznamo, da biti »romar upanja« v jubilejnem letu pomeni vsaj to: vztrajati pri resnici brez cinične ostrine, vaditi ritem pozornosti, poslušati glasove z roba, in izbirati skupnost kot odgovorno nalogo. Korak za korakom. Ne zato, ker bi bila pot lahka – ampak ker je edina, ki pelje naprej.

Jonas Miklavčič



Foto: Denis Končar

Moč neumnosti: kako se upreti skušnjavi neumnosti in preiti k upanju?

Razmislek o »neumnosti« na prvi pogled deluje nekoliko lahkoten, celo provokativen. Vendar nas že kratek premislek sooči z dejstvom, da gre za eno najbolj vztrajnih človeških skušnjav, ki globoko zaznamuje posameznika, družbo in celo veroizpovedno skupnost. Neumnost ni zgolj intelektualni primanjkljaj, temveč predvsem etično-duhovna drža, ki človeka oddaljuje od resničnosti in ga zapira vase. Gre za odpoved modrosti in sposobnosti razlikovanja, za samovoljno zamejitev pogleda, ki človeka odreže od odnosa z Bogom in sočlovekom. Ni nepomembno, da se skušnjava neumnosti pogosto pojavi tudi tam, kjer bi človek pričakoval ravno nasprotno: v iskanju modrosti. To napetost je z izjemnim občutkom opisal Erazem Rotterdamski v svoji *Hvalnici norosti*. Prav ta ambivalentnost – da se neumnost lahko skriva celo pod krinko učenosti in religiozne gorečnosti – kliče k premisleku, kako se ji upreti. Puščavski očetje, ki so stoletja izkušali notranje boje, so opozarjali, da se skušnjava ne premaga zgolj z lastnim naporom, temveč z duhovno preprostostjo in ponižnostjo.

V tem razmišljanju želim osvetliti pot v treh korakih: najprej bom skušal orisati, kako se neumnost razodeva kot odpoved logiki in vodi v napuh; nato kako se brezumnost pokaže kot odpoved smislu, ki življenje potisne v praznino; in končno kako Božja norost v križu odpre novo obzorje – upanje, ki človeka prenovi. Od neumnosti prek brezumnosti do Božje modrosti se tako zariše pot, ki ni le intelektualni premislek, temveč tudi povabilo k življenjski spremembi.

NE-UMNOST KOT NELOGIČNOST

Izkušnja pandemije je ponudila številne paradokse vsakdanjega življenja. Eden izmed njih je bil stavek, ki ga je po desetdnevni karanteni marsikdo izrekel z olajšanjem: »Imam pozitivno novico, da sem negativen.« Ironija te izjave temelji na skladenjski napetosti in igri z jezikom, ki prikliče smeh poslušalca. Toda prav ta preprosta situacija razkrije globljo resnico: človek je ustvarjen kot bitje jezika, smisla in logike.

Sveto pismo ga občuduje kot tistega, ki je »narejen malo nižji od angelov« (Ps 8,5-6). Kot razumno bitje je človek tudi »snovalec pomena«, saj mu Stvarnik zaupa nalogo, da daje imena vsem stvarim (1 Mz 2,19-20). Toda prav tu se skriva nevarnost: človekovo dostojanstvo se ne uresniči v samozadostnosti, temveč v odnosu z Bogom. Če ta odnos zavrne, se znajde razgaljen v svoji nemoči (1 Mz 3,7). Zato psalmist z ironijo opozarja: »Neumnež pravi: ‚Ni Boga‘.« (Ps 53,2) Ne gre zgolj za intelektualno zmoto, ampak za držo, v kateri človek zanika svoj izvor. Svetopisemska

modrost ga vidi postavljenega pred dve poti: pot modrega, ki zaupa Bogu in je blagoslovljen, ter pot neumnega, ki samega sebe postavlja za merilo in s tem hodi v pogubo (Ps 1). Ravno v držki napuha – biti »kakor Bog« (1 Mz 3,5) – se razodeva srčika neumnosti. Prerok Jeremija isto spoznanje izrazi z močnim simbolom: človek je zapustil izvir žive vode in si izkopal kapnice, ki ne držijo vode (Jer 2,13). Avguštin je to povzel z mislijo, da je napuh začetek vsakega greha, saj človeka oddaljuje od Boga in ga zaslepi. Puščavski očetje pa so opozarjali: le ponižnost odpira prostor resnici. Kot v pripovedi o bratu, ki mu je hudič prišel v podobi nadangela, a ga je razorožila preprosta beseda ponižnosti: »Jaz nisem vreden, da bi bil k meni poslan angel.«

Toda neumnost, ki se začne kot odpoved logiki in kot napuh samozadostnosti, ne ostane brez posledic. Njena notranja dinamika vodi v nekaj hujšega: v brezumnost – stanje, ko človek morda še ima stvari, a izgubi pomen življenja.

BREZUMNOST KOT NESMISEL

Če je neumnost odpoved logiki, se brezumnost razkrije kot odpoved smislu. V njenem jedru stoji ogroženi »jaz«, ki si mora znova in znova dokazovati svojo vrednost. Človek svojo identiteto meri po učinkovitosti, statusu, zunanosti – a s tem ostaja vedno bolj sam. Ko se zapre v lastno individualnost, brez odnosa z Bogom in drugimi, njegovo življenje zdrсне v praznino. Erazem Rotterdamski v *Hvalnici norosti* opiše prevzetno brezumnost učenjakov, ki jih lastno znanje dela ošabne in osamljene. Sodobni človek pa se srečuje z enako skušnjavo: telo postaja biokemični prenos podatkov, suženj produktivnosti ali objekt užitka. A s tem izgublja svojo človečnost, ki se gradi v odnosu, v soočenju s krhkostjo in odprtosti za presežno.

Modri Pridigar to stisko ubesedi brez olupševanja: »Videl sem vsa dela, ki so se zgodila pod soncem, in glej, vse je ničevost in lovljenje vetra.« (Prd 1,14) Toda hkrati pokaže tudi ključ: življenje ima smisel, kadar je sprejeto kot dar – uživano v hvaležnosti in deljeno z drugimi (Prd 5,17-19). Jezus v priliki o bogatašu in Lazarju (Lk 16,13-19) prav tako opozori: bogatin je imel vse, a ni imel nikogar. To je srčika brezumnosti – posedovanje brez odnosa. Gregor Nazianški zato poudarja, da je resnična modrost v odprtosti in daru: človek naj odpre vrata ubogim, ker šele dar postavi življenje v pravi horizont. Puščavski oče Pirmin to povzame z opozorilom: »Vse, kar je čez mero, je od demonov.«

Resnica daru se ne kaže le v besedah, temveč tudi v izkušnji. Ob koncu peš romanja v Santiago de Compostela sem srečal nemškega podjetnika Antona. Po smrti žene je njegovo bogastvo izgubilo ves pomen. Novo življenje je našel šele, ko je svoje imetje začel razumeti kot dar, ki ga je mogoče deliti – in od takrat je skrbel za romarje. Njegova zgodba potrjuje besede Pridigarja: smisel ni v posedovanju, temveč v podaritvi. Toda vprašanje ostaja: ali se je iz začaranega kroga neumnosti in brezumnosti sploh mogoče rešiti? Krščanski odgovor se zdi presenetljiv – rešitev ni v večji človeški moči, temveč v Božji norosti: v modrosti križa, ki se v očeh sveta kaže kot nespačet, a v resnici prinaša novo življenje in upanje.

NOROST KOT BOŽJA MODROST IN UPANJE

Ko za koga rečemo, da je »nor«, lahko mislimo bodisi na popolno predanost bodisi na izgubljen stik z resničnostjo. Prav v tem razponu se odpira prostor za evangeljsko sporočilo: svetopisemska »norost«, ki se ljudem zdi nespačet, je v resnici Božja moč in modrost.

To je izkusil Job v preizkušnji. Njegovi prijatelji so njegovo trpljenje razlagali z ideološkimi shemami, toda Bog je razkril njihovo zmoto. Job je prepoznal omejenost človeške logike, ko je rekel: »Govoril sem, a nisem razumel,« (Job 42,3) ter dodal: »Preklicujem in se kesam v prahu

in pepelu.« (Job 42,6) Njegovo priznanje je vodilo k novemu pogledu: »Doslej sem te poznal po govoricah, zdaj pa te je videlo moje oko.« (Job 42,5) Srečanje z Bogom ne prinese vračanja v staro, ampak odpira novo življenje, očiščeno in prenovljeno. Podoben obrat srečamo v evangeliju pri obsedenem iz Geraške dežele (Mr 5,1-20). Živel je v popolni osami, ujet med grobovi, brez stika z ljudmi. Jezus ga je osvobodil »legije« demonov in mu vrnil dostojanstvo – omogočil mu je, da je znova vstopil v odnos z Bogom in s sočlovekom.

Priznanje krhkosti in slabosti tako odpira človeka za odnos, hvaležnost in daritev. Pavel povzema logiko križa z besedami: »Ko sem slaboten, tedaj sem močan.« (2 Kor 12,10) V tem paradoksu ni človeške trme, temveč razodetje, da se moč razodeva v ljubezni, ki se podari. Zato lahko zapiše: »Beseda o križu je nespamet za tiste, ki gredo v pogubo, nam pa, ki se rešujemo, je Božja moč.« (1 Kor 1,18) To je modrost darovanjske ljubezni. Edina modrost, ki premaga neumnost in brezumnost, je ljubezen, ki se daje za druge – pa naj bo to mati, ki ponoči bedi ob otroku, ali oče, ki se žrtvuje za družino. Zato Avguštín pravi: »Ljubi in delaj, kar hočeš.« Resnična modrost združuje ljubezen ter poraja upanje. Pavel govori o »čeladi upanja« (1 Tes 5,8), ki varuje srce in um pred razdiralnimi mislimi. To upanje ni prazna tolažba, temveč živa vez z Bogom, ki se razodeva v ljubezni, »izliti v naša srca po Svetem Duhu« (Rim 5,5).

To logiko potrjujejo tudi sodobne izkušnje. Možje v skupnosti Cenacolo, ki so se zapletli v zasvojenost in propad, so novo življenje odkrili šele v molitvi, delu in podpori skupnosti. Preobrat ni prišel iz lastne moči, temveč iz zaupanja Bogu in v podaritvi lastnega življenja.

Kako se torej upreti neumnosti in se odpreti resnični modrosti ter smislu življenja? Apostol Pavel zapisuje: »Hvala, da ste prenesli nekaj moje nespameti.« (2 Kor 11,1) Njegove besede niso zgolj hudomušnost, temveč povabilo: odprimo se norosti križa, ki se v ljubezni podarja in zaupa Bogu. Ta »norost« človeka osvobaja napuha in praznine ter ga vodi v novo življenje – življenje, ki se ne izčrpa, temveč obdaruje; upanje, ki ne razočara (Rim 5,5); ljubezen, ki nikoli ne mine (1 Kor 13,8). To je Božja norost, ki daje upanje – in edina resnična modrost, ki jo je vredno sprejeti kot temelj bivanja.



Foto: Denis Končar

Romanje kot pot: skozi kontemplativno hojo do strpnosti

UVOD

Zaradi neprestanega hitenja iz dneva v dan in negativnosti, ki je redna spremljevalka sodobnega sveta, vse več ljudi občuti potrebo po iskanju višjega smisla življenja in vlaganju v osebno rast, kar v raziskavi ugotavljajo tudi Fernandes in sodelavci (2012). Kot posledico navajajo vse večje zanimanje za romanje. Romanje je proces, v katerem romar skozi kontemplativno hojo odkriva Božjo ljubezen. Kontemplativna hoja romarju omogoča povezavo in združitev z Bogom. Ker romar skozi kontemplativno hojo občuti brezpogojno Božjo ljubezen in vrednost v Božjih očeh, tudi sam postane sočuten do sebe in strpen do drugih ljudi.

ROMANJE KOT POT

Romanje je pot, saj je bolj kot cilj samega romanja pomemben proces, katerega ključna sestavina je hoja. Hoja namreč romarju omogoča, da se osredotoči na svojo notranjost in bistvene stvari (Slavin 2003, 6). Človek med hojo postane eno z ritmom hoje in tako hodi v Bogu in z Bogom (Platovnjak in Zovko 2023, 548). Pri tej hoji je pomembno sledenje njenemu ritmu, tišina in samo okolje, ki omogočajo duhovno izkušnjo. Hoja, tišina in okolje ustvarjajo prostor transformacije (Davidsson Bremberg 2013, 544). Vsekakor pa je za transformacijo poleg navedenih dejavnikov potrebna tudi molitev, pri kateri ima pomembno mesto kontemplacija. Kontemplacija ali zrenje je aktiven način molitve, je zavedanje navzočnosti Boga po krepostih – veri, upanju in ljubezni (Dv 104).

KONTEMPLACIJA

Bistvo kontemplacije je, da se kristjan osredotoči na ljubečo in dejavno navzočnost Boga ter se mu prepusti v sprejemajoči drži ljubezni (Platovnjak 2018). To osredotočanje in prepuščanje vabi molivca k ljubezni in služenju Bogu v vseh vidikih življenja (Buckley 1975, 65). Ker vsebuje element osredotočenosti na Boga v sprejemajoči drži ljubezni, nam kontemplacija daje občutek, da nas Bog ljubi in deluje za nas (Buckley 1975, 73), pri čemer je poudarjena tudi naša lastna vrednost (Buckley 1975, 74).

KONTEMPLATIVNA HOJA

Kontemplativna hoja oz. kontemplacija hoje je hoja s kontemplativno molitvijo, v duhu katere udeleženec (romar) hodi (Platovnjak 2018; Platovnjak in Zovko 2023). Človek je med molitvijo povezan z Bogom. Za povezavo in združitve z Bogom je pri človeku potrebnih več elementov, med katerimi so osredotočenost na Boga v sprejemajoči drži ljubezni, molitveni odgovor na Božjo ljubezen, ganjenost, notranji molk in mir, nenavezanost, pozornost na sedanjí trenutek in ritem hoje.

Da je romar osredotočen na Boga v sprejemajoči drži ljubezni, pomeni, da v vseh ljudeh in stvareh išče Boga (Buckley 1975, 74). Ko človek začne v vseh stvareh iskati Boga, bo s hvaležnostjo spoznaval Božjo ljubezen Stvarnika do nas (Buckley 1975, 76). Da pa začne romar v vseh in vsem iskati Boga, mora usmeriti pozornost na sedanjí trenutek in ritem hoje. Zaradi ponavljajočega ritma hoje postane v kontemplaciji bolj pozoren in osredotočen na dani trenutek (Buckley 1975, 100). V tem danem trenutku ne sme biti navezan nase, na druge ali na materialnost, saj je le tako mogoča povezava z Bogom. Ko romar najde svoje poslanstvo v Bogu, občuti notranji mir, za kar pa je potreben molk (Buckley 1975, 72). Molk pri kontemplaciji človeku pomaga, da svoje misli premakne k notranjemu spoznanju (Buckley 1975, 72). V molku namreč človek najde svoj pravi jaz, ki ga potrebuje za duhovno rast. Notranji molk je povezan z molkom ljubezni, saj nas Božji duh nauči ljubiti drug drugega in tako omogoča odnos in združenje človeka z Bogom. V takšnem odnosu romar s hvaležnostjo spoznava Božjo ljubezen Stvarnika do ljudi (Buckley 1975, 76).

Božja ljubezen do nas je tako močna, da je Bog prebil vse ovire, tudi oviro smrti. Odgovor na to Božjo ljubezen do nas je molitev (Fleming 2008, 10). Kontemplacija napolni človekove čute, okrepi um in oživi celotno telo, kar pa gane človekovo srce (Buckley 1975, 104).

Vsi ti elementi so med seboj povezani, se dopolnjujejo in romarju omogočajo, da začuti Božjo ljubezen. Začuti, da je v Božjih očeh dragocen in da Bog deluje zanj (Platovnjak in Svetelj 2024, 133). Zaradi tega romar postane sočuten do vseh ljudi in sveta (Merton 1951, 57).

SADOVI KONTEMPLATIVNE HOJE

Kontemplativna hoja torej romarju omogoča, da notranje izkusi dejavno navzočnost troedinega Boga in Njegovo brezpogojno ljubezen. Skozi proces človek spoznava Jezusa Kristusa. Zaradi Njegove ljubezni mu sledi in vedno bolj postaja njegov učenec, vse bolj je sposoben odgovoriti na Njegove nagovore in klice (Duhovne vaje, št. 234–237).

Njegova ljubezen ga žene, da se Mu daruje in izroči (Fleming 2008, 68). Na podlagi Božje pravičnosti si prizadeva graditi pravično družbo in svet, s tem pa spodbuja razvoj in krepitev Božjega stvarstva (Cosgrave 2017, 602).

Skozi kontemplativno hojo se romarja dotakne ljubeča in dejavna prisotnost Troedinega Boga v vsem stvarstvu in v vsakem človeku (Platovnjak 2017, 85–87). Tako lahko Troedini Bog postopoma preoblikuje človeka kot svojega sogovornika in sodelavca, ki je sposoben delovati v Njegovem Duhu (Platovnjak in Svetelj 2024, 117).

Da nam izvajanje kontemplacije omogoča pravilen pogled na sogovornika, navaja tudi sv. Ignacij. S poslušanjem sogovornika poslušamo tudi Boga Očeta po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu. Kdor namreč izvaja kontemplacijo, da bi prepoznal Njegovo prisotnost, Njegov jezik in Njegovo delovanje povsod (Jeglič 2022, 139), bo to spodoben storiti tudi v pogovoru z vsakim človekom (Platovnjak in Svetelj 2024, 36).

NADALJNJE RAZISKAVE

Romanju in kontemplativni hoji oziroma vplivu same hoje na duhovno življenje se posvečam tudi v svojem doktorskem delu. Natančneje se doktorsko delo posveča posebnim značilnostim kontemplativne hoje, pri čemer predstavljamo razlike med običajno in kontemplativno hojo ter vpliv obeh na romarjevo duhovnost v krščanskem kontekstu. Skladno s tem smo zastavili dve raziskovalni vprašanji: 1. Kako kontemplativna hoja, v primerjavi z običajno romarjevo hojo, vpliva na romarjevo duhovnost pod vidikom odnosa do sebe, drugih, materialnega sveta, stvarstva, Cerkve in Boga? 2. Kako romarji doživljajo posamezne elemente kontemplativne hoje (osredotočenost na Boga v sprejemajoči drži ljubezni, notranji molk in mir, ritem hoje, ganjenost, nenavzanost, molitveni odgovor na Božjo ljubezen ter pozornost na sedanji trenutek) in kateri izmed teh elementov se v njihovi izkušnji kaže kot osrednji ali pa se vsi skupaj prepletajo v enotno duhovno dinamiko? Da bi odgovorili nanju, bomo izvedli eksperimentalno, kvalitativno raziskavo s polstrukturiranimi intervjuji. Ugotavljali bomo, kakšen je dejanski vpliv kontemplativne hoje na romarjevo duhovnost ter ali obstaja osrednji element ali pa se vsi elementi prepletajo v enotno duhovno dinamiko. Izvedli bomo dve obliki romanja. Predvidoma bo vključenih 30 udeležencev, razdeljenih v dve skupini po 15, tako da bosta skupini primerljivi glede na spol, starost in izobrazbo. Udeleženci eksperimentalne in kontrolne skupine se bodo odpravili na osemdnevno vodeno peš romanje po slovenski Jakobovi poti, na kateri bodo dnevno prehodili približno 20 kilometrov. Skupini se bosta odpravili na pot s tridnevno časovno razliko. Z eksperimentalno skupino bo na poti duhovni spremljevalec, ki bo članom pomagal udejanjiti kontemplativno hojo. Z udeleženci kontrolne skupine bo na poti duhovni spremljevalec, ki jim bo pomagal udejanjiti romanje na običajen krščanski način (vključenost molitev in svetih maš, brez poudarka na hoji). Z raziskavo bomo pokazali, kakšen vpliv ima kontemplativna hoja, v primerjavi z navadno romarsko hojo, na romarjevo duhovnost, prav tako pa tudi prepletenost temeljnih elementov kontemplativne hoje v enotno duhovno dinamiko.

Predpostavljamo, da ima kontemplativna hoja večji vpliv na romarjevo duhovnost. Razlog je prepletenost in dopolnjevanje elementov kontemplativne hoje, ki smo jih spoznali danes in podlagi katerih smo ugotovili, da spoznanje brezpogojne Božje ljubezni rodi strpnost do sebe in drugih.

ZAKLJUČEK

Romarska pot je prostor transformacije (Davidsson Bremborg 2013, 544), za dosego katere ima pomembno mesto kontemplativna hoja. V kontemplativni hoji se človek osredotoči na ljubečo in dejavno navzočnost Boga ter se mu prepusti v sprejemajoči drži ljubezni (Platovnjak 2018), za takšno povezavo in združitev z Bogom pa je treba izpolnjevati več elementov. Skozi kontemplativno hojo romar začuti Božjo ljubezen, Njegovo delovanje in dragocenost človeka v Njegovih očeh (Platovnjak in Svetelj 2024, 133). Zaradi brezpogojne Božje ljubezni romar postane sočuten do vseh ljudi (Merton 1951, 57) in sposoben videti Jezusa Kristusa v vsakem človeku. Tako se kot posledica na ljubečo in dejavno navzočnost Boga rodi strpnost.

Ko torej romar izkusi, da je sprejet in ljubljen takšen, kot je, v sebi občuti mir in varnost. Če namreč nimamo ljubečega odnosa do sebe, je nemogoče ljubiti Boga in druge, zato ima krščanska duhovnost osebno, odnosno in družbeno razsežnost. Tako romarju izkušnja Božje ljubezni skozi kontemplativno hojo med romanjem omogoča ne le sprejeti samega sebe, ampak tudi prepoznati Boga v drugem. Romar tako skozi kontemplativno hojo raste do polnosti svojega potenciala in doseže zrelost kot človeško bitje in kot kristjan (Cosgrave 1995, 503).

REFERENCE

- Buckley, Michael. 1975. The Contemplation to Attain Love. *The Way Supplement* 24: 92–104.
- Cosgrave, Bill. 2017. Understanding Spirituality Today. *The Furrow* 68, št. 11: 593–602.
- Cosgrave, William. 1995. Christian Spirituality Today. *The Furrow* 46, št. 9: 501–509.
- Davidsson Bremborg, Ana. 2013. Creating sacred space by walking in silence: Pilgrimage in a late modern Lutheran context. *Social Compass* 60: 544–560.
- Fernandes, C., Goncalves, F. in Rachao, S. 2012. A new research approach for religious tourism: The case study of the Portuguese route to Santiago. *International Journal of Tourism Policy* 4: 82–94.
- Fleming, David L. 2008. *What Is Ignatian Spirituality*. Chicago: Loyola Press.
- Merton, Thomas. 1951. *The Ascent to Truth*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Platovnjak, Ivan. 2017. Goodness and Health: The Culture of Goodness. *Synthesis philosophica* 32, št. 1: 79–92.
- Platovnjak, Ivan. 2018. The Importance of Imagination in Ignatian Spirituality. *Bogoslovska smotra* 88, št. 4: 1035–1055.
- Platovnjak, Ivan, in Vinko Zovko. 2023. Human Bodily Movement and Spirituality. *Nova prisutnost* 21, št. 3: 541–556.
- Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj. 2024. *Listening and Dialoguing with the World: A Philosophical and Theological-Spiritual Vision*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Slavin, Sean. 2003. Walking as Spiritual Practice: The Pilgrimage to Santiago de Compostela. *Body and Society* 9, št. 3: 1–18.



Foto: Denis Končar

Zgodba o vojni

Opomba prevajalca:

Avtorica izvirnega zapisa v angleščini je Arezo, 18-letno dekle iz Afganistana, ki je na pobudo uredništva napisala svojo izkušnjo vojnih dogodkov iz avgusta 2021. Padec Kabula, ki se je zgodil 15. avgusta 2021, pomeni konec 20-letne vojne v Afganistanu (2001–2021), v kateri je državna politika s pomočjo ameriške koalicije neuspešno poskušala zatreti teroristična gibanja. Tedaj so oblast (znova) prevzeli talibani, ki so v nekaj tednih zavzeli skoraj celotno državo. Vrhunec dogajanja pomeni prav talibanski vstop v Kabul, ki ga je avtorica doživela od blizu. Afganistan po prihodu talibanov trpi na mnogih področjih javnega življenja. Pričujoča zgodba omenja bolečo vladno prepoved srednješolskega in univerzitetnega izobraževanja za dekleta; izobraževati se smejo le do 6. razreda, čeprav oblast posebej ne preverja njihovega morebitnega samoiniciativnega pridobivanja znanja v obliki spletnih tečajev. Zgodba o vojni izpod peresa mladega dekleta je predvsem prvovrstno pričevanje o moči upanja sredi težkih življenjskih razmer. Iz zapisanih vrstic veje osebni pogled na težavne okoliščine sedanjega stanja v državi, ki tudi nam odpira nove možnosti razumevanja tamkajšnjega dogajanja.

Ljudje z vsega sveta me pogosto sprašujejo, kakšno je življenje v Afganistanu. Vedno me losupne, da še obstajajo tisti, ki se iskreno zanimajo za mojo domovino in se želijo seznaniti z resnico, ki gre onkraj vsakodnevnih novic v medijih. V pričujočem zapisu želim deliti osebno zgodbo življenja v Afganistanu. To je pripoved o preživetju, upanju in ranah, ki drugim morda ostajajo neopazene.

Kadar me torej ljudje povprašujejo o življenju v Afganistanu, običajno mislijo na čas po 15. avgustu 2021. Tistega dne so bile oči vsega sveta uprte v Afganistan – dan, ko se je zgodila vrsta bridkih in usodnih dogodkov za prihodnost naših življenj. Država je padla, oblast se je zlomila, ljudje so bežali. Milijoni smo ostali negotovi glede svoje prihodnosti. V trenutkih, ko nas je opazoval ves svet, smo bili tukajšnji prebivalci izgubljeni in smo trepetali za svoja življenja. Spominjam se, da po teh dogodkih dolgo časa nisem zapuščala svojega doma. Moja edina tolažba je bila opazovanje čarobnih sončnih zahodov v Kabulu. Sončni zahodi so bili polni žalosti. Prav tako sem vsako popoldne posedala na balkonu in strmela v tiho gorovje, ki je obdajalo Kabul, in spremljala neskončno število letal, ki so letela tam zgoraj in premnogim pomenila pot v svobodo. Njihovi brneči zvoki so prebijali smrtno tišino mesta ter vzbujali občutek odhajanja in konca.

Nekega večera smo v krogu družine gledali novice na domačem televizijskem programu *Tolo News*. V neposrednem prenosu iz predsedniške palače so bili pred kamero postrojeni bradati možje, oblečeni v belo in posejani v dve vrsti. Eden od njih je spregovoril z mirnim in tolažečim glasom ter državljanom obljubljal varnost in mir. Govoril nam je, naj ne skrbimo in naj ostanemo doma. Naj bomo hvaležni Bogu, da smo na varnem. Vse to smo tudi zares storili, saj pravzaprav nismo imeli druge možnosti. V resnici pa smo potlačili svoje skrbi in globoko vase zakopali neznanske strahove.



Slika 1: Mošeja v Kabulu, januar 2022. Foto: Arezo Yousufi

Vojna v Afganistanu je zapuščina, ki se prenaša iz roda v rod in je že stoletja prepletena z zgodovino te starodavne dežele. Brezštevilni so postali žrtve spopadov in napetosti, ki so jih sprožili politični boji. Zaradi krvave preteklosti smo še danes priče globoko zapletenim razmeram v naši družbi, ki je sama v sebi razdeljena. Naša življenja so podvržena uničujočemu vplivu brezkončnega vojskovanja in neenotnosti. Ko se je na neki točki zdelo, da so ljudje le sprejeli kruto usodo svoje dežele, pa so se znašli v primežu povsem novega in nepoznanega zgodovinskega trenutka.

To novo resničnost je bilo težko sprejeti – vsaj zame kot najstnico. Prvič sem se srečala z ljudmi – našimi rojaki, ki sem jih poznala iz grozljivih fotografij in srhljivih pripovedi ter so se imenovali teroristi. Zdaj so postali del naše nove stvarnosti. Z omenjenim prevratom in nastopom nove vladavine se je povsem spremenila politična podoba naše države ter so se korenito preoblikovali zakoni. Za različne družbene skupine so bile uvedene nove omejitve, ki so hitro spremenile utrip življenja. Ena od teh omejitev, ki je nepopravljivo vplivala na afganistansko družbo, je bila odvzem pravice žensk do dela in izobraževanja v javnih šolah in na univerzah. Po letu 2021 je talibanska vlada namreč onemogočila šolanje dekletom po zaključenem šestem razredu.

Vojnih dogodkov, ki so tako ostro posegli v našo stvarnost, se dobro spominjam. Ko smo bili primorani zbežati iz domačega Mazari Šarifa v Kabul, sem bila v devetem razredu. To je bilo kak teden pred padcem Kabula, ki je tedaj še ostajal varno območje. V prestolnico smo bežali v upanju, da je talibani ne bodo dosegli ali pa ji bo vsaj prihranjeno popolno uničenje. Oče ni šel z nami. Ostal je v Mazari Šarifu, da bi varoval hišo, saj smo se bali nenadnega odvzema svojega imetja. V avtobusu smo pred odhodom zbrali vse ženske, dekleta in otroke iz našega naselja, pa tudi nekaj mladih moških in starejših ljudi ter se iz obupa odpravili na pot, ki nam je budila tiho upanje na doseženo varnost v Kabulu. Od tedaj se nisem več vrnila v šolo. Letos, ko bi morala s sošolkami praznovati opravljeno maturo in se pripravljati na univerzitetni študij, sem tu; namesto da bi

sledila svojim sanjam, moram sredi zamolklega vojnega kaosa pisati pripoved o svoji ukradeni domovini.

Ti čudni (ne)znanci, ki so avgusta 2021 prevzeli nadzor nad deželo, so bili prav tako Afganistanci. Toda mnogim rojakom so predstavljali le strah in negotovost. Ob omembi njihovega imena si bil lahko skoraj prepričan, da se je pravkar zgodil še en napad, tokrat nekje drugje, morda na Američane ali civiliste. Za vse nas so bili le senca vojne, moški, katerih usoda je bila prepletena z orožjem in krvjo. Dojemali smo jih v meglenih in strašljivih podobah, o njihovem obstoju razmišljali celo kot o veliki božji napaki. Ko sem jih prvič videla od blizu, sem sedela v avtu sredi Kabula. To je bilo po 15. avgustu. Gledala sem skozi okno in opazovala ulice, ki niso bile več takšne kot nekoč – Kabul sem še imela v spominu iz otroških let. Po ulicah so hodili moški, oblečeni v tradicionalna oblačila, na hrbtu pa so imeli obešene ameriške puške. Zdelo se je, kot da v svoji pesti držijo celotno mesto. Težki udarci njihovih korakov so odmevali po tistem asfaltu. Na ulicah ni bilo videti nobene ženske. Avtomobili so izginili. Ceste so bile tako prazne, da je bilo možno brezglavo drveti po njih. Mi pa smo vozili tiho in oprezno, prestrašeni, da bi nas kdo videl v avtu. Z vsakim vdihom sem čutila, da je to morda kraj mojega zadnjega diha. Sem ter tja so se moji pogledi ustavili pri mami; njene roke so bile močno stisnjene, ustnice pa so se neslišno premikale v izgovarjanju tihe molitve. Spomnila sem se besed govorca iz predsedniške palače, ki nam je po prihodu novega režima na televiziji z mirnim in prepričanim glasom zagotavljal mir in varnost. Govoril je, da se nam ni treba bati in naj le ostanemo doma ter se Bogu zahvaljujemo za ponujeno varnost. Toda tukaj, na teh praznih ulicah, je bila varnost zakrita v težko tišino, kjer smo morali dihati potihoma, da nas ne bi slišali. Zaprla sem oči in molila, da bi kmalu zapustili tisto cesto in se otresli pogledov ter se končno umaknili od nenavadnih ulic, ki niso več nosile barve življenja. Tedaj sem si obljubila: če bomo varno prišli do stanovanja, ne bom nikoli več stopila na ulico. Res se mi je zdelo, da je dom postal naša zadnja trdnjava varnosti.



Slika 1: Deklici v mestu Mazari Šarif, april 2023. Foto: Arezo Yousufi

Nekaj mesecev pozneje, ko se je zdelo, da so se razmere nekoliko umirile, sem se nepričakovano znova srečala s talibani, ki so zame postali običajen prizor, del vsakdanje podobe mesta. Nekega jesenskega dne smo želeli obiskati znanega domačega zdravilca, daleč od mestnega središča. Zgodaj zjutraj sva se z materjo podali na ulice, ki so še vedno sveže dišale po spremembah. Za obisk pri zdravilcu, starcu, sva se morali vnaprej dogovoriti. Ko sva prispeli do njegovega bivališča, je bila na dvorišču že dolga vrsta moških in žensk. Zrak je napolnjeval nežen šepet tihih pogovorov in mrmranje molitev, kot bi vsi pričakovali mali čudež. Ko sva bili končno na vrsti, je mati vstopila, jaz pa sem počakala zunaj in se usedla na leseno klopi. Moj pogled je bil uprt v moža, ki so čakali v vrsti. Med njimi sem opazila moža srednjih let z dolgimi, mastnimi lasmi, ki jih je pokrivala kapa. Na eni rami je bila obešena ameriška puška, druga rama pa je bila ogrnjena z velikim šalom. Imel je pokončno držo, oči pa resne. Nekajkrat sva se spogledala, a sem vselej hitro umaknila pogled. Nisem si želela nakopati težav. Toda zvedavost me je še naprej kljuvala kot trn, zato sem možkega, ne da bi zares premislila, nagovorila:

»Ali ste mudžahedin?«

Prikimal je in mirno odgovoril:

»Da.«

Zastala sem. Nisem vedela, kaj naj odvrnem. To je bil moj prvi pogovor s talibanom. Mož se je nasmehnil, spregovoril nekaj besed, nato pa počasi segel v žep. Iz njega je izvlekel telefon, mi ga podal in rekel:

»To je moja poročna fotografija.«

Na sliki sem videla srečnega in nasmejanega človeka, obkroženega z družino in prijatelji. Oči so mu žarele. Vzdušje je prekipevalo od življenja. Fotografija je prikazovala prav takšno poroko, kot sem jih poznala dotlej. Na njej ni bilo sledu vojne, orožja ali sence strahu. V tistem trenutku se mi je zdelo, kot da se mi je izpred oči odstrla zavesa. Prvič sem za zunanjo podobo grozečega in oboroženega moža uzrla človeka. Človeka, ki je imel sanje kakor mi: srečo, družino in svoje spomine, ki jih je verjetno želel še kdaj podoživeti. Tisti dan sem uvidela: za vsakim obrazom se skriva zgodba, ki je ne poznamo.

Še zdaj me spremljajo tudi mnogi drugi vojni prizori, polni slikovitih in neusmiljenih podob, ki me nenehno opominjajo na resnični smisel življenja. Te podobe iz mojega sveta so razbile okove starih prepričanj in mi odprle nov pogled na stvarnost. Od vsega, kar me je vojna naučila, je eno spoznanje izstopalo bolj kot katero koli drugo: ljudje imamo prirojeno upanje, ki nam pomaga, da gremo v življenju naprej, tudi sredi vojnega razdejanja. V Afganistanu vemo, da življenje ne pomeni le preživljanja podarjenih dni, temveč je predvsem vsakodnevna borba proti bolečini in obupu. Ne sprejmemo misli, da bi se naše življenje lahko končalo v vojni.

Moje neusahljivo upanje, ki živi za vsa dekleta, žene, moža in otroke naše dežele, je nujno združeno z grenkobo, ki jo čutim ob misli na vsesplošno uničenje, ki ga je ljudem prinesla vojna. Življenje v Afganistanu je prepleteno s stiskami in trpljenjem. A kljub vsemu to ni vse, kar poznamo. Svetlobo iščemo v sozvočju nemih, hladnih zimskih juter in zasneženih ulic ter slikah mladih žrtev – vojnih mučencev. Vemo, da bomo jutri znova vstali v nov dan.

Prevedel dr. Nik Trontelj

PRIPOROČENE REFERENCE

- Bhattacharya, Sanchita. 2023. *Afghanistan Women – tormented, invisible*. *Sri Lanka Guardian*. https://www.academia.edu/107330798/Afghanistan_Women_tormented_invisible (pridobljeno 26. 5. 2025).
- Herrera, James G., in Cory Welt. 2021. *U.S. Military Withdrawal and Taliban Takeover in Afghanistan: Frequently Asked Questions*. Washington D.C.: Congressional Research Service. https://www.academia.edu/63204027/U_S_Military_Withdrawal_and_Taliban_Takeover_in_Afghanistan_Frequently_Asked_Questions (pridobljeno 26. 5. 2025).



Foto: Denis Končar

Medkulturni dialog kot temelj družbene kohezije v pokonfliktnih družbah: primer bosansko-hercegovaške vasi Baljvine

Povzetek: Prispevek analizira vlogo etnične distance, pokonfliktne tesnobe in diskurza pri oblikovanju medkulturnega dialoga kot temelja družbene kohezije v pokonfliktnih družbah, pri čemer posebno pozornost namenja študiji primera vasi Baljvine v Bosni in Hercegovini. Baljvine predstavljajo redki primer skupnosti, ki je v času vojne v Bosni in Hercegovini (1992–1995) uspela ohraniti medetnično sobivanje, kar poudarja pomen vsakdanjih praks solidarnosti, vloge lokalnih in verskih voditeljev ter zavestne kolektivne odločitve za mir. Koncept dost služi kot ilustracija trajnostnih medosebnih vezi, ki lahko presežejo etnične delitve tudi v najbolj kriznih okoliščinah. Ugotovitve znanstvenoraziskovalnega projekta *Tesnoba miru* kažejo, da dolgotrajne solidarnostne prakse in vzdrževanje medetničnih odnosov pomembno povečujejo odpornost skupnosti proti pokonfliktnim tesnobnostim. Pokonfliktna tesnoba, nastala na presečišču izkustvenih in strukturnih dejavnikov, sicer pogloblja etnično distanco in ovira procese sprave, medtem ko vsakdanji diskurzi, usmerjeni v skupne interese, omogočajo gradnjo zaupanja in preprečujejo obnovo sovražnosti. Prispevek poudarja pomen celostnega pristopa, ki združuje analizo vsakdanjih praks, diskurzov in strukturnih pogojev za razumevanje in obvladovanje pokonfliktne tesnobe v večkulturnih družbah.

Ključne besede: Baljvine, Bosna in Hercegovina, večetnično sožitje, medkulturni dialog, tesnoba mir

UVOD

Beseda *dost* izvira iz turškega jezika in pomeni prijatelja v poglobljenem in trajnostnem pomenu, ki presega običajne predstave o vsakodnevnih socialnih stikih. Pojem zajema koncept prijateljstva, ki temelji na visoki stopnji zaupanja, vzajemne solidarnosti in medsebojnega spoštovanja, pogosto v kontekstu skupnostnih odnosov in medkulturnega sobivanja. Kot empirični primer tovrstne družbene vezi se ponuja zgodba dveh prijateljev – pripadnika srbskega in bošnjaškega naroda –, ki sta vse življenje preživela v isti vasi v Bosni in Hercegovini (Kočan in dr. 2024). Njuno prijateljstvo, vzpostavljeno že v otroštvu, se je utrjevalo skozi vsakdanje interakcije, medsebojno pomoč in skupne rituale, kot je pitje kave, ki v številnih kulturah na področju

nekdanje Jugoslavije predstavlja pomemben element družbenega povezovanja. Njuno razmerje je doseglo svojo največjo preizkušnjo v času oboroženega spopada v Bosni in Hercegovini (1992–1995), ko so se številne sosednje skupnosti znašle v primežu etničnih napetosti, sovražnosti in nasilja.

Kljub okoliščinam, ki so vodile do razpada številnih družbenih vezi, sta prijatelja ohranila medsebojno zaupanje in solidarnost, s čimer predstavljata izjemo v sicer prevladujočih trendih fragmentacije socialnih mrež (Skigin 2024; Frizell in dr. 2025). Njuna zgodba ni izoliran primer posameznikove moralne drže, temveč je vpeta v širši kontekst vasi Baljvine, ki je v času vojne uspela ohraniti medetnično sobivanje in odpor do nasilja. Medtem ko so se v okoliških krajih vrstili oboroženi spopadi med Srbi, Bošnjaki in Hrvati, so prebivalci Baljvin ohranili tradicijo skupnega življenja, medsebojne pomoči ter medkulturnega in medreligijskega dialoga, kar se kaže tudi v praksi molitev za mir in blagostanje (Kočan in dr. 2024).

Primer Baljvin tako ponuja pomemben vpogled v dinamiko socialne kohezije v kriznih razmerah ter izpostavlja pomen dolgoletnega medsebojnega zaupanja kot ključno predpostavko za ohranjanje stabilnosti v večkulturnih skupnostih. Vas Baljvine predstavlja enega izmed redkih primerov na območju Bosne in Hercegovine, ki jih vojna dogajanja in z njimi povezana trenja vsaj navidezno niso prizadeli. Konflikti med pripadniki različnih etničnih skupin niso neizogibna posledica kulturnih razlik, temveč rezultat konkretnih družbenih in političnih odločitev. V okviru raziskovalnega projekta *Tesnoba miru* smo izvedli več terenskih obiskov v Baljvinah in drugih krajih nekdanje Jugoslavije (Kamenica na Kosovu in Gorski Kotar na Hrvaškem), kjer smo preučevali medetnične dinamike in analizirali vsakdanje prakse sobivanja v pokonfliktnih družbah (Kočan in dr. 2024; Djordjević in Zupančič 2004; Zupančič in dr. 2025). Zbrana pričevanja razkrivajo, da so tudi tam, kjer je nasilje fizično obšlo skupnosti, ostali prisotni subtilni občutki negotovosti, previdnosti in latentne napetosti.

Izsledki projekta so strnjeni v znanstvenem delu, ki obravnava pojav tako imenovanega »tesnobe miru« – občutka stalne ranljivosti in nezanesljivosti, značilnega za družbe, ki so formalno prestopile iz obdobja odprtega konflikta, a pri tem niso v celoti naslovile njegovih globljih strukturnih posledic (Kočan in Zupančič 2023). Baljvine služijo kot učbeniški primer, ki ponazarja, da ohranjanje miru in medetničnega sožitja ni le rezultat zgodovinskih okoliščin, temveč predvsem zavestna in trajna kolektivna odločitev.

Etnična distanca in razdeljene družbe – razumevanje pokonfliktnih tesnob

Percepcija drugega je v veliki meri pogojena s podobnostjo oziroma razliko glede na jezik, kulturo, veroizpoved in druge identitetne značilnosti. Te razlike lahko bistveno vplivajo na oblikovanje mnenj, stališč in vedenjskih vzorcev. Ključni koncept v tem okviru predstavlja etnična distanca, ki označuje stopnjo socialne oddaljenosti, nezaupanja ali negativne naklonjenosti med pripadniki različnih etničnih skupin (Šlebirić in Zupančič 2024; Kuhar in dr. 2024). Čeprav je etnična distanca prisotna v vseh družbah in ni nujno posledica odprtih konfliktov, je njena intenziteta pogosto povečana v okoljih, ki so prestala oborožene spopade.

V pokonfliktnih kontekstih etnična distanca skupaj z izkušnjo oboroženega spopada predstavlja okvir, ki omogoča razumevanje nastanka in ohranjanja pokonfliktne tesnobe – stanja, ki pomembno zaznamuje družbene odnose v obdobju po koncu sovražnosti. Zmanjševanje etnične distance je pogosto ključni korak k vzpostavljanju trajnostnih medkulturnih odnosov in skupne prihodnosti. Nasprotno pa povečana etnična distanca otežuje procese sprave in reintegracije, saj spodbuja občutke nezaupanja, sovražnosti in izolacije (Agneman in Strömbom 2025). Oboroženi spopadi puščajo za sabo trajne travme, občutke strahu in tesnobe, ki ostajajo prisotni tudi dolgo po formalnem zaključku nasilja (Zupančič in dr. 2020; Jeffery 2023). Ta skupek čustev in socialnih stanj se v literaturi označuje kot pokonfliktna tesnoba (Rumelili 2022; Kočan in Zupančič

2023). Zaznati jo je mogoče zlasti v skupnostih, kjer napetosti in nezaupanje med različnimi etničnimi ali drugimi identitetnimi skupinami vztrajajo tudi po koncu spopadov. Pokonfliktno tesnoba lahko sprožajo različni dejavniki, kot so strah pred ponovitvijo konflikta ali izgubo bližnjih, ekonomska nestabilnost ter občutek negotovosti glede prihodnosti.

Ti dejavniki so medsebojno prepleteni in tvorijo kompleksen mozaik, katerega posameznih elementov ni mogoče hierarhično razvrstiti glede na njihov vpliv na oblikovanje tesnobe. Pri analizi pokonfliktne tesnobe je smiselno razlikovati med izkustvenim in strukturnim okvirom (Kočan in Zupančič 2023): izkustveni okvir se nanaša na individualne in kolektivne izkušnje pred, med in po konfliktu ter na to, kako te izkušnje oblikujejo percepcijo in vedenje do drugih skupin; strukturni okvir pa zajema širše družbene in materialne pogoje, kot so ekonomske razmere, dostop do institucij, politična stabilnost in pravna država, ki vplivajo na možnost razvoja ali zmanjšanja pokonfliktne tesnobe.

Čeprav so dosedanje raziskave ta dva vidika pogosto analizirale ločeno, smo v sklopu projekta Tesnoba miru predlagali celostni pristop, ki hkrati upošteva prepletanje izkustvenih in strukturnih dimenzij. Analiza povezave med pokonfliktno tesnobo in etnično distanco kaže, da konflikti pogosto poglobljajo obstoječe etnične razlike in krepijo socialno distanco med skupinami (Jakhar 2020; Adzrago in dr. 2024). Tesnoba, ki izhaja iz prepleta izkustvenih in strukturnih dejavnikov, praviloma prispeva k ohranjanju ali celo povečevanju etnične distance. To ustvarja začarani krog, ki zavira spravo, pogloblja socialno fragmentacijo in zmanjšuje možnosti za dolgoročno stabilizacijo pokonfliktnih družb (Fiedler in Mross 2023). Premagovanje teh izzivov zahteva sistematična, dolgoročna prizadevanja, ki vključujejo politične, pravne, socialne in izobraževalne ukrepe za zmanjšanje etnične distance in krepitev socialne kohezije v prizadetih skupnostih.

SOLIDARNOST IN RECIPROČNOST SKOZI PRIZMO MEDKULTURNEGA DIALOGA

V analizi vsakdanjega življenja v vasi Baljvine je treba posebej izpostaviti pomen recipročnosti in solidarnosti kot ključnih družbenih mehanizmov, ki so omogočili dolgoročni medkulturni dialog (Holmes 2014). Pri oblikovanju medsebojne odvisnosti in krepitvi socialne povezanosti med vaščani so osrednjo vlogo odigrala ekonomska vprašanja, zlasti dostop do osnovnih virov (Kočan in dr. 2024). Najpogosteje omenjan primer solidarnostnega delovanja je zagotavljanje dostopa do pitne vode, ki ga vaščani zaradi pomanjkanja ustrezne infrastrukture nikoli niso imeli v zadostni meri – težava, ki je prisotna še danes. V teh razmerah je bila vzpostavitev neformalnih mrež pomoči ključna za preživetje skupnosti. Najstarejši prebivalci so v pričevanjih poudarili, da so mlajši člani vasi redno prinašali vodo starejšim, pri čemer etnična pripadnost (bošnjaška ali srbska) ni igrala nobene vloge.

Takšne vsakodnevne prakse vzajemnosti so sčasoma utrdile norme skupnostne solidarnosti, ki presejajo etnične in druge identitetne meje. Tudi danes, kljub temu da večina prebivalcev dela v urbanih središčih, ostajajo načela skromnosti, enakosti in medsebojne pomoči močno prisotna. Rezultati ankete, izvedene na vzorcu 47 prebivalcev vasi (od skupno približno 110, ki jih tam še živi), potrjujejo, da vaščani zaznavajo materialno enakost kot prevladujočo značilnost skupnosti.¹ Večina anketirancev meni, da ekonomske prilagoditve v preteklosti in danes ostajajo

¹ V raziskavi je sodelovalo 47 respondentov, ki so izpolnili vprašalnik. 52 % udeležencev je bilo moških, 46 % žensk, 2 % pa nista želela opredeliti spola. 22 % respondentov je bilo mlajših od 30 let, 29 % starih od 30 do 49 let, 47 % pa starejših od 50 let. V izobrazbeni strukturi prevladujejo posamezniki s srednješolsko izobrazbo (47 %), medtem ko jih je 28 % zaključilo osnovno šolo, 15 % pa ni imelo formalne izobrazbe; samo en respondent (2 %) je imel univerzitetno izobrazbo. Etnična sestava je relativno uravnotežena: 55 % udeležencev se je identificiralo kot Bošnjaki, 43 % kot Srbi, 2 % pa nista želela opredeliti svoje etnične pripadnosti. 78 % respondentov je vernih, od tega 53 % muslimanov in 38 % pravoslavnih vernikov. Večina anketirancev (72 %) se je rodila v Baljvinah in tam živela vse življenje.

relativno enakovredne ter da ni zaznati večjih razlik v dostopu do materialnih virov. Na podlagi teh ugotovitev lahko sklepamo, da je prav kronično pomanjkanje materialnih dobrin delovalo kot katalizator za razvoj in utrjevanje sistemov medsebojne pomoči, ki so sčasoma prerasli v eno temeljnih družbenih vrednot vasi. Ta vzorec vzajemne solidarnosti prispeva k razumevanju, zakaj so Baljvine uspele ohraniti stabilnost in socialno kohezijo tudi v kontekstu širših pokonfliktnih napetosti v regiji.

DISKURZ KOT DEJAVNIK OBLIKOVANJA ETNIČNE DISTANCE IN POKONFLIKTNE TESNOBNOSTI

Diskurz lahko ohranja etnično distanco z drugačnim predstavljanjem konfliktnih tem in situacij v medijih in politiki (Brewer in Hayes 2011). Način, kako so konflikti interpretirani v javnem prostoru, vpliva na oblikovanje percepcij o odgovornosti za izbruh nasilja, za gospodarske razmere ter za dostop do socialno-ekonomskih priložnosti. Pogosto se odgovornost za negativne razmere uokvirja skozi vprašanje etničnih delitev, pri čemer se pripadniki drugih etničnih skupin označujejo kot »drugi«, ki so krivi za trpljenje skupnosti. Takšne naracije prispevajo k povečanju etnične distance, saj utrjujejo stereotipe, poglobljajo nezaupanje in ohranjajo trenja med skupinami (Rice in Taylor 2020).

Diskurz, ki temelji na iskanju grešnih kozlov, tako krepi občutek kolektivne žrtve na eni strani in kolektivne krivde na drugi, kar spodbuja dolgoročno fragmentacijo družbe. Nasprotno pa lahko sprememba diskurza v smeri poudarjanja skupnih interesov, iskanja skupnih ciljev ter dekonstrukcije konfliktnih naracij pomembno prispeva k zmanjšanju etnične distance in krepitvi socialne kohezije (Hughes 2011). Sprememba načina govorjenja o konfliktih omogoča preoblikovanje zaznav drugih skupin iz sovražnikov v partnerje v skupnem iskanju prihodnosti. Diskurz vpliva tudi na oblikovanje in utrjevanje pokonfliktne tesnobe. V družbah, kjer diskurz o prihodnosti poudarja nevarnosti, negotovost in stalno ranljivost, postane tesnoba del vsakdanjega kolektivnega stanja.

V tem okviru primer Baljvin ponuja dragoceno dopolnitev in kontrapunkt prevladujočim trendom v pokonfliktnih družbah. V Baljvinah ni šlo zgolj za spremembo diskurza v formalnem pomenu, temveč za vsakodnevno izvajanje miru skozi konkretne prakse solidarnosti, skupnih ritualov in delovanja lokalnih voditeljev ter verskih predstavnikov (Kočan in dr. 2024). Lokalni imam in pravoslavni starešina sta s svojo avtoriteto in stalnim medkulturnim in medreligijskim dialogom med skupnostmi uspešno stabilizirala napete situacije ter vzdrževala zaupanje tudi v obdobjih negotovosti. Skupna prizadevanja vaških voditeljev so omogočila, da se je tudi ob fizični prisotnosti različnih vojaških enot ohranil okvir sobivanja, ki ni dopustil eskalacije v nasilje. Lokalno oblikovani diskurzi vsakdanjega življenja, zasnovani na praksah pomoči, solidarnosti in skupne skrbi za skupnost, so uspešno nadomestili odsotnost makrostrukturiranih naracij miru ter bistveno zmanjšali etnično distanco na mikro ravni. Pri tem velja izpostaviti, da je bila mošeja v Baljvinah edina mošeja na območju takratne Republike Srbske, ki za čas vojne ni bila porušena. Še več, pripadniki vojske Republike Srbske so v času molitev in verskih praznikov med vojno v Baljvinah stali pred mošejo in »pazili« na Bošnjake ter jim omogočili, da v miru opravijo svojo molitev (Kočan in dr. 2024).

NAMESTO SKLEPA: KAKO PREMOŠČATI ETNIČNO DISTANCO IN KREPITI MEDKULTURNI DIALOG

Diskurz, ki se oblikuje skozi medije, politiko in vsakdanje interakcije, ima ključno vlogo pri oblikovanju in ohranjanju etnične distance v pokonfliktnih družbah. Predstavljanje konfliktov v javnem prostoru vpliva na zaznavo odgovornosti za izbruh nasilja in za družbene razmere. Pogosto se pripadniki drugih etničnih skupin obravnavajo kot odgovorni za negativne razmere, kar vodi v povečanje etnične distance, utrjevanje stereotipov ter poglobljanje nezaupanja in napetosti v družbi. Nasprotno pa sprememba diskurza v smeri poudarjanja skupnih interesov, skupnih ciljev ter univerzalnih človekovih potreb omogoča zmanjšanje etnične distance in prispeva k večji socialni koheziji. Takšna sprememba vpliva tudi na oblikovanje pokonfliktne tesnobe, saj zmanjšuje občutek stalne ranljivosti in negotovosti, ki pogosto zaznamujeta obdobje po nasilju. Prepoznavanje tega stanja je ključno za razvoj učinkovitih strategij za premoščanje razdeljenosti in ustvarjanje temeljev za dolgoročno stabilnost.

V tem pogledu primer Baljvin ponuja pomembno lekcijo. Prebivalci Baljvin so pokazali, da je ohranjanje stabilnih odnosov in preprečevanje oboroženega konflikta možno tudi v izredno negotovih razmerah, če skupnost vzpostavi vsakodnevne prakse solidarnosti, vzajemne pomoči in kolektivne skrbi za skupno dobro. Vztrajanje pri enakosti v dostopu do virov, skrb za najranljivejše člane skupnosti ne glede na etnično in versko pripadnost ter poudarjanje skupnega zgodovinskega spomina na pretekle oblike medsebojne zaščite so ustvarili trdno družbeno mrežo, ki je preprečila razpad socialnih vezi. Posebej pomembno je bilo dejavno vključevanje verskih voditeljev, ki so s svojo avtoriteto utrjevali normativne okvire nenasilja in skupne odgovornosti. Lokalni voditelji so organizirali srečanja in z lastnim zgledom oblikovali skupnostno usmerjeno interpretacijo dogajanja. Tako je bilo tudi v pogojih širših konfliktnih pritiskov mogoče ohraniti osnovne vezi zaupanja in sodelovanja. Današnje stanje v Baljvinah pa razkriva nekatere nove izzive. Vas se sooča z izrazito depopulacijo in staranjem prebivalstva; šolo trenutno obiskujejo le štirje otroci, kar jasno nakazuje na širši trend izseljevanja mladih iz regije. To pomeni, da se vsakodnevne prakse solidarnosti in medkulturnega ter medreligijskega dialoga, ki so bile ključne za stabilnost skupnosti med vojno, soočajo z izzivom prenosa na prihodnje generacije. Čeprav starejši prebivalci ohranjajo dediščino sožitja, ostaja odprto vprašanje, v kolikšni meri bodo te vrednote in prakse prenesene na mlajše generacije, ki večinoma odraščajo v urbanih okoljih, oddaljenih od tradicionalnih skupnostnih struktur.

Čeprav pokonfliktne tesnobe ni mogoče popolnoma odpraviti, primer Baljvin kaže, da jo je mogoče bistveno omiliti s premišljenim in trajnim vlaganjem v vsakodnevne prakse sobivanja, vključno z institucionalno podporo, izobraževanjem o strpnosti ter oblikovanjem pozitivnih diskurzov, ki poudarjajo skupno prihodnost. Baljvine tako predstavljajo učbeniški primer, da mir ni zgolj odsotnost nasilja, temveč aktiven proces gradnje skupnosti, ki temelji na skupnih vrednotah, solidarnosti in vsakodnevnem spoštovanju dostojanstva drugega.

REFERENCE

- Adzrago, Daniel, John Chiangong, Caitlin K. Ormiston idr. 2024. Social distancing stress, anxiety/depression, COVID-19 diagnosis, gender identity, and immigration status. *Archives of Public Health* 82, št. 86.
- Agneman, Gustav, in Lisa Strömbom. 2025. How Ethnic Discrimination Shapes Political Reintegration After War: Insights From a Conjoint Experiment in Colombia. *Journal of Conflict Resolution* 69, št. 1: 152–177.
- Brewer, John, in Bernadette C. Hayes. 2011. Post-conflict societies and the social sciences: A review. *Contemporary Social Science* 6, št. 1: 5–18.
- Bučar, France. 2003. Razpad Jugoslavije s sistemsko-teoretskega vidika. *Acta Histriae* 11, št. 1: 175–180.
- Djordjević, Andjela, in Rok Zupančič. 2024. »Undivided« city in a divided society: Explaining the peaceful coexistence of Albanians and Serbs in Kamenicë/Kamenica, Kosovo. *Southeast European and Black Sea Studies*, mar: 1–19. <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/14683857.2024.2324550?needAccess=true> (pridobljeno 28. 4. 2025).
- Elias, Annamari, in Fethi Mansouri. 2020. A Systematic Review of Studies on Interculturalism and Intercultural Dialogue. *Journal of Intercultural Studies* 41, št. 4: 490–523.
- Fiedler, Charlotte, in Karina Mross. 2023. Dealing With the Past for a Peaceful Future? Analysing the Effect of Transitional Justice Instruments on Trust in Postconflict Societies. *International Journal of Transitional Justice* 17, št. 2: 303–321.
- Frizell, John, Veronika Muliavka, Herbert Obinger in Carina Schmitt. 2025. War, solidarity and welfare attitudes: Survey evidence from the war in Ukraine. Taylor & Francis. <https://doi.org/10.6084/m9.figshare.28416282.v1> (pridobljeno 28. 4. 2025).
- Holmes, Prue. 2014. Intercultural dialogue: Challenges to theory, practice and research. *Language and Intercultural Communication* 14, št. 1: 1–6.
- Hughes, Caroline. 2011. The politics of knowledge: Ethnicity, capacity and return in post-conflict reconstruction policy. *Review of International Studies* 37, št. 4: 1493–1514.
- Jakhar, Jitendra, in Pankaj Kharya. 2020. Social distancing and promoting psychological well being during COVID-19 pandemic. *International Journal of Social Psychiatry* 67, št. 6: 816–819.
- Jeffery, Renee. 2024. Addressing psychosocial trauma in post-conflict peacebuilding: Emotions in narrative and arts-based approaches. *Cooperation and Conflict* 59, št. 2: 171–189.
- Kočan, Faris, in Rok Zupančič. 2023. Capturing post-conflict anxieties: Towards an analytical framework. *Peacebuilding* 12, št. 1: 120–138.
- Kuhar, Metka, Irena Bolko in Rok Zupančič. 2024. Polyvagal Perspective on Ethnic Distance and Well-Being in Bosnia-Herzegovina: Mediating Effects of Physiological Reactivity and Body Awareness. *Treatises and Documents, Journal of Ethnic Studies* 92, jun: 139–159.
- Rice, Claire, in Maura Taylor. 2020. »What they say peters down«: How non-profit leaders assess the trustworthiness of government – Elite discourse and distrust in post-conflict Northern Ireland. *Public Relations Inquiry* 9, št. 3: 237–256.
- Rumelili, Bahar. 2022. Introduction to the Special Issue Anxiety and Change in International Relations. *Uluslararası İlişkiler / International Relations* 19, št. 73: 1–11.
- Skigin, Natán. 2024. Prosocial behavior amid violence: The deservingness heuristic and solidarity with victims. *Journal of Social and Political Psychology* 45, št. 2: 341–361.
- Šlebir, Miha, in Rok Zupančič. 2024. Factors of Ethnic Distance: A Systematic Scoping Review. *Journal of Ethnic and Cultural Studies* 11, št. 2: 211–229.
- Zupančič, Rok, Faris Kočan in Janja Beršnak Vuga. 2020. Ethnic distancing through aesthetics in Bosnia-Herzegovina: Appraising the limits of art as a peacebuilding tool with a socio-psychological experiment. *Southeast European and Black Sea Studies* 21, št. 1: 101–123.



Foto: Denis Končar

Starozavezne povezave v poročilu o Jezusovi smrti po Janezu (Jn 19,16-37)

1. UVOD

Poročilo o Jezusovi smrti v evangeliju po Janezu (Jn 19,16-37) ni le zgodovinski zapis dogodkov na Kalvariji, temveč prepleteno besedilo, ki v sebi nosi globoko teološko sporočilo. Že ob prvem branju postane jasno, da Janez ne pripoveduje samo o koncu Jezusovega zemeljskega življenja, ampak tudi razkriva, kako se v teh dogodkih izpolnjujejo starozavezna pričakovanja in prerokbe. V tem prispevku se bomo osredotočili na tri ključne starozavezne povezave, ki jih Janez vključi v pripoved o Jezusovi smrti: na Ps 22,19, na izročilo iz 2 Mz 12,46 in na prerokbo iz Zah 12,10. Pri vsaki bomo najprej osvetlili njen prvotni pomen znotraj Stare zaveze, nato pa raziskali, kako in zakaj jo Janez vključi v svoj evangelij. Ob tem nas bo vodilo vprašanje, kako Janez razume odnos med Jezusovim trpljenjem in starozaveznim izročilom – in kako ta odnos lahko opišemo s pomočjo sodobnih teoloških modelov povezovanja Stare in Nove zaveze.

Cilj naloge je torej dvojen: po eni strani želimo podati natančno literarno in eksegetsko analizo Janezove uporabe Stare zaveze v Jn 19,16-37, po drugi strani pa oblikovati sintezo ugotovitev v luči teoloških pristopov k razumevanju povezanosti obeh zavez.

Uvodoma lahko tudi poudarimo, da Janez svoj evangelij piše z zelo visokim razumevanjem Jezusove identitete (kristologija) in z zavestjo, da so starozavezni spisi pričevali o Kristusu (Jn 5,39.46). Zato tudi ne preseneča, da Janez ob vrhuncu Jezusovega poslanstva – na križu – vidi izpolnitev številnih prerokb in predpodob. Raymond E. Brown poudarja, da Janez celotno pasijonsko poročilo strukturira kot izpolnitev Svetega pisma, kar jasno nakaže že v Jn 19,24.28.36, pri čemer uporablja različne izraze za »izpolniti« (Brown 1994, 953–954).

V analizi smo uporabili zgodovinsko-kritični pristop ter literarno metodo za preučevanje novozaveznega besedila v povezavi z vzporednimi starozaveznimi odlomki.¹ Vsako starozavezno mesto (Ps 22; 2 Mz 12; Zah 12) smo preučili v njegovem prvotnem kontekstu in ga nato primerjali z načinom, kako je omenjeno oziroma citirano v Jn 19, da bi razumeli Janezovo teološko namero. Pri tem smo se oprli na nekatere svetopisemske komentarje in teološko literaturo ter upoštevali ugotovitve o odnosu NZ do SZ v zgodovini razlage. Posebej uporabni so bili modeli interpretacije razmerja med SZ in NZ, ki jih navaja sodobna biblična veda – od tipološkega branja do pojmov obljube in izpolnitve, zgodovinsko-odrešenjskega gledanja ter novejših dialoških pristopov. Ti modeli nam bodo v zaključku pomagali umestiti Janezov pristop v širši hermenevtični okvir.

Prispevek sledi naslednji strukturi: oris literarno-teološkega konteksta Jn 19, zatem analiza treh posameznih starozaveznih povezav v Jn 19,16-37, predstavitev modelov odnosa SZ-NZ ter nazadnje sinteza ugotovitev.

¹ Zgodovinsko-kritični pristop pomeni, da najprej rekonstruiramo prvotni kontekst in funkcijo starozaveznega besedila (žanr, ritualno-pravni okvir, jezikovne posebnosti), nato pa preverimo, kako ga NZ prevzame in preoblikuje (npr. Ps 22 kot tožbeni psalm posameznika; 2 Mz 12 kot pashalni predpis; Zah 12 v poznem obdobju po izgnanstvu 9–14 z napetostjo »name/nanj«). Literarna analiza pa sledi pripovednim poudarkom in medbesedilnim signalom v Jn 19 (izpolnitvene formule, simbol brezživne suknje, pashalni motivi) ter pokaže, kako evangelist te niti preplete v enotno teologijo križa.

KONKRETNA RABA PO ENOTAH

Ps 22,19 – žanrski okvir tožbenega psalma; podoba delitve oblačil kot kulturni znak sramote/poraza; nato Janezova aktualizacija te podobe kot izpolnitve.

Mz 12,46 – ritualno-pravni kontekst pashe (hišni obred, celovitost žrtve, nezlomljene kosti) in trajnost predpisa (tudi 4 Mz 9,12); nato Janezova tipološka raba v Jn 19,36.

Zah 12,10 – poznoizgnanstveni kontekst (Zah 9–14), jezikovna napetost ('elaj'/elav) in razprava o identiteti »prebodenega«; potem Janezova kristološka izpolnitev.

Jn 19 – literarni signali izpolnitve (19,24.28.36-37) in simbolike (brezšivna suknja), ki SZ povežejo v teološko celoto pasijona.

2. LITERARNO-TEOLOŠKI KONTEKST JN 19

Odlomek Jn 19,16-37 sodi v poročilo o trpljenju (pasijon) v Janezovem evangeliju. V neposrednem literarnem kontekstu je opisano, kako je Poncij Pilat izročil Jezusa v križanje (19,16), nato pa evangelist pripoveduje o križanju na kraju, imenovanem Golgota, in dogodkih ob Jezusovi smrti. Osrednje dogajanje vključuje: križanje Jezusa med dvema drugima (19,18), napis na križu z nazivom »Jezus Nazarečan, judovski kralj« v več jezikih (19,19-22), razdelitev Jezusovih oblačil med vojake (19,23-24), Jezusovo izročitev svoje matere in učenca drug drugemu (19,25-27), Jezusovo zadnjo izrečeno besedo »Dopolnjeno je« in smrt (19,28-30) ter dogajanje po smrti – prebod strani in poročilo očividca (19,31-37). Janezov slog in poudarki v tem odlomku se na več točkah razlikujejo od sinoptikov; izstopa predvsem teološka poglobljenost vsake podrobnosti in skrb, da se v dogodkih razodeva izpolnitev Svetega pisma.

2.1 KRALJEVSKI IN MESIJANSKI POUKAREK

Janez izrecno poudari Jezusovo kraljevsko dostojanstvo tudi v trenutku ponižanja. Napis na križu »Judovski kralj« (Jn 19,19) in Pilatov vztrajni odgovor »Kar sem napisal, sem napisal« (19,22) nosita ironično teološko težo – četudi izrečeno s posmehom s strani rimske oblasti, to oznanilo razodeva resnični Jezusov »status«. Janez skozi celotno pasijonsko zgodbo predstavlja Jezusa kot kralja, ki svoje kraljevanje izvršuje z darovanjem samega sebe. Že med sojenjem je Jezus govoril o svojem kraljestvu, ki ni od tega sveta (Jn 18,36-37), na križu pa je izvoljeni kralj Izraela razglašen v več svetovnih jezikih. Tako se paradoksalno križanje pokaže kot Jezusovo »ustoličenje«, kjer je križ kraljevski prestol. Teološko to ponazarja Janezovo razumevanje Jezusove smrti kot povzdignjenja in izpolnitve mesijanske vloge (prim. Jn 3,14-15; 12,32-33). Kraljevski motiv v Jn 19 je torej ključen za razumevanje, da Jezus ni poražen, ampak kot kralj zavestno izpolnjuje poslanstvo, ki mu ga je namenil Oče.

2.2 PASHA – JEZUS KOT VELIKONOČNO JAGNJE

Janez posebno pozornost namenja tudi časovnemu okvirju Jezusove smrti. Izrecno omenja, da je bil dan priprave pred veliko nočjo (Jn 19,14.31), in po Janezu Jezus na križu umre ravno ob času, ko so v jeruzalemskem templju darovali pashalna jagnjeta (»okrog šeste ure«, prim. 19,14). S tem evangelist nakaže simbolno vzporednico: Kristus je Jagnje Božje, ki odjemlje greh sveta (prim. Jn 1,29), njegova smrt pa nadomešča starozavezno velikonočno daritev. J. C. Scott poudarja, da Jezus v Janezovem evangeliju prevzame mesto ključnih judovskih praznikov in institucij – na primer postane pravi tempelj (Jn 2,19-21), daje živo vodo ob prazniku šotorov (Jn 7,37-38) in na koncu »njegova smrt, ob času klanja pashalnih jagnjet, nadomesti pashalno žrtev«. (Scott 2001, 1040).

Janezov evangelij torej Jezusovo smrt predstavi kot izpolnitev in preseganje starozavezne pashe. Pasha, ob kateri so Izraelci z jagnjetovo krvjo obvarovali svoje domove in doživeli rešitev iz Egipta (2 Mz 12), v Janezovem prikazu dobi tipološki pomen: Jezus kot Jagnje Božje (Jn 1,29) prinaša dokončno odrešenje s svojo krvjo. V Jn 19 se pashalna simbolika razodeva v več ključnih detajlih. V vrstici 19,29 je omenjen hizop, s katerim vojaki Jezusu ponudijo kis – ta podrobnost spominja na hizop, s katerim so Izraelci mazili podboje z jagnjetovo krvjo (2 Mz 12,22; prim. Brown, 1994, 940). Še izraziteje Janez nakaže pashalno povezavo v 19,36, kjer zapiše, da se je izpolnilo Sveto pismo: »Nobene kosti mu ne bodo zlomili,« kar neposredno povzema zapoved glede pashalnega jagnjeta iz 2 Mz 12,46 (prim. Brown, 1994, 952). S tem evangelist želi poudariti, da je Jezusova smrt pashalna žrtev nove zaveze (Scott 2001, 1040).

2.3. IZPOLNITEV SVETEGA PISMA

Morda najizrazitejša lastnost Janezovega pripovedovanja o Jezusovi smrti je nenehno poudarjanje izpolnitve Svetega pisma. Evangelist kar trikrat neposredno poudari, da so se dogodki zgodili, »da se je izpolnilo Pismo« (Jn 19,24.28.36) oz. »izpolnilo«/»dopolnilo« (gr. *plērōthē/teleiōthē*) se je, kar je bilo napovedano. Pred Jezusovo smrtjo Janez omenja izpolnitev Svetega pisma ob delitvi oblačil (19,24) in nato z Jezusovimi besedami »Žejen sem« izrecno pravi, »da bi se izpolnilo pismo« (19,28). Po Jezusovi smrti pa dvakrat navede izpolnitev dveh preroštev: »Nobene kosti mu ne bodo zlomili« (19,36) in »Gledali bodo vanj, ki so ga prebodli« (19,37). Brown opaža, da Janez s tem ustvari *vključitev* – pred in po Jezusovi smrti poudari izpolnitev Svetega pisma, s čimer celotno dogajanje umesti v okvir Božjega načrta, napovedanega v SZ. Posebnost Janeza je tudi uporaba dveh različnih glagolov: *izpolniti* (*plērōn*, 19,24) in *dopolniti/izvesti do konca* (*teleiōn*, 19,28), kar namiguje, da Jezus na križu ne le izpolnjuje posamične prerokbe, ampak *dopolnjuje* celotno pisemsko pričevanje o Mesiji. Njegova zadnja beseda na križu »Dopolnjeno je« (*tetélestai*) nosi dvojni pomen – dokončano je njegovo poslanstvo, hkrati pa so izpolnjene napovedi iz Svetega pisma (prim. Jn 19,28) (Brown 1994, 940-941, 952). Janez torej sliko Jezusovega trpljenja in smrti nenehno prepleta z referencami na Staro zavezo ter tako bralcu jasno sporoča, da Božje razodetje iz SZ v Jezusovi osebi in dejanju pripelje do svojega izpolnjenja in vrhunca.

2.4 POVZETEK

Janezov teološki kontekst v Jn 19 poudarja troje: (1) Jezus je kralj (Mesija), ki na križu *kraljuje* in izpolnjuje svojo poslanstvo; (2) Jezusova smrt ima pashalno, žrtveno razsežnost, s katero se dopolni starozavezni praznik odrešenja; (3) vse to se dogaja »po Svetem pismu«, torej v skladu s preroštvii in predpodobami Stare zaveze. V nadaljevanju bomo podrobneje preučili tri ključne starozavezne povezave, ki jih evangelist navede v Jn 19,16–37, in sicer Ps 22,19, 2 Mz 12,46 ter Zah 12,10.

3. PRVA POVEZAVA: JN 19,24 IN PS 22,19²

Evangelist Janez v poročilu o križanju navaja vrstico »Razdelili so si moja oblačila in za mojo obleko so žrebali« (Jn 19,24), kar je neposreden citat Ps 22,19. Ps 22 je Davidov spev o nedolžnem trpljenju pravičnega, ki prestaja skrajno zasramovanje – celo oblačila mu sovražniki

² Opomba o razporedu. Analizo vodimo v istem zaporedju, kot jih navaja Jn 19: Ps 22,19 (v. 24) → 2 Mz 12,46 (v. 36) → Zah 12,10 (v. 37). Tako sledimo naraciji od dogodkov med križanjem do dogajanja po smrti in hkrati zajamemo Spise – Postavo – Preroke, kar potrjuje, da Janez razume pasijon kot izpolnitev celotnega Svetega pisma.

razgrabijo. Prvi kristjani so v tem psalmu prepoznali preroško napoved Kristusovega trpljenja: »tako sugestivna skladnost« med starim besedilom in dogodki na Kalvariji jih je vodila k prepričanju, da Ps 22 predstavlja »preroško sliko križanja«, zlasti v podrobnostih, kot so prebodene roke in razdelitev oblačil (Brown, 1994, 958). Brown prav tako poudarja, da stavek Ps 22,19 »leži v ozadju opisa delitve Jezusovih oblačil v vseh štirih evangelijih«, pri Janezu pa je izrecno naveden kot izpolnitev Svetega pisma (1994, 955).

Janez s tem bralcu sporoča, da Jezusovo ponižanje na križu – sleči ga in razgrabiti njegova oblačila – ni bilo naključje, ampak del Božjega odrešenjskega načrta, napovedan v Svetem pismu (prim. Jn 19,24: »to se je zgodilo, da se je izpolnilo Pismo«; prim. Brown 1994, 954).

3.1 ZGODOVINSKO OZADJE PS 22

Psalm 22 sodi med tožbene psalme, kjer psalmist izreka obup, občutek zapuščenosti in ponižanje, a obenem izraža zaupanje v Gospoda. Weiser poudarja, da je to »glas posameznika, ki v svojem trpljenju zastopa izkustvo mnogih« (Weiser 1962, 218).

V vrstici 19 beremo: »Razdeljujejo si moja oblačila in za mojo suknjo žrebajo.« Craigie opozarja, da ta podoba ne opisuje dejanskega dogodka, temveč metaforično izraža popolno ponižanje: sovražniki si prilastijo celo psalmistovo lastnino, kar je v staroorientalskem kontekstu pomenilo popoln poraz (Craigie 2004, 196–197). Goldingay dodaja, da razdelitev oblačil pomeni odvzem dostojanstva in simboličen konec posameznika – ko človeku vzamejo oblačila, mu vzamejo identiteto v skupnosti (Goldingay 2006, 341).

Zgodovinsko ozadje kaže, da psalm ni biografski, temveč liturgičen: molitev, ki je služila kot paradigma za pravičnika v stiski. Sarna ugotavlja, da je Ps 22 »molitveni vzorec, ki izraža bolečino, a obenem odpira prostor za zaupanje« (Sarna 1993, 155). Prav ta univerzalnost je omogočila njegovo širšo rabo.

V judovski tradiciji je bil Ps 22 razumljen kot vzorec molitve pravičnika, kar potrjujejo tudi nekateri kumranski spisi, ki so besedilo vključili v liturgične molitve preganjane skupnosti (Craigie 2004, 198). Zato je bilo naravno, da so ga prvi kristjani prepoznali kot preroško napoved Kristusovega trpljenja. Janez v Jn 19,24 konkretizira metaforo: razdelitev Jezusovih oblačil na križu pokaže, da se psalm v polnosti uresničuje v njegovi smrti (Goldingay 2006, 343).

3.2 TRPLJENJE PRAVIČNEGA: JEZUS KOT IZPOLNITEV PS 22

Ps 22 v izvirnem kontekstu opisuje trpljenje pravičnega, ki je zapuščen in zasramovan, a kljub temu zaupa v Boga. Janez z vključitvijo tega psalma poistoveti Jezusa s trpečim pravičnikom iz Svetega pisma. Kar je psalmist (David) izrazito doživel v duhovnem smislu, se pri Jezusu dobesedno uresniči v zgodovinski realnosti (tipologija: David kot figura trpečega pravičnika in Kristus kot njen izpolnjeni antitip; prim. von Rad 2000, 362). Jezus na križu prestane skrajno ponižanje – ostane nag in oropan dostojanstva, ko si rablji prilastijo njegova oblačila –, kar po Janezu ni znak poraza, temveč izpolnitev starozaveznega scenarija o trpečem pravičniku (Brown 1994, 955). S tem Janez potrjuje, da je Kristusovo trpljenje potekalo »po scenariju« Svetega pisma: Jezus trpi kot pravični služabnik, napovedan v Svetem pismu, ne zunaj Božjega načrta. Kot piše Brown, so prvi kristjani Ps 22 doživljali kot preroško predpodobo križa, zato so se osredotočili na njegove podrobnosti, ki so se čudežno ujemale z dogodki pasijona (npr. delitev oblačil). Craig S. Keener opozarja, da so rimski rablji običajno slekli obsojenca do golega in si razdelili njegova oblačila kot plen – s čimer je bila Jezusova sramota pred svetom popolna (Keener 2003, 312). Evangelisti (z Janezom na čelu) so to skrajno ponižanje brali v luči Ps 22: kot izpolnitev tistega, kar psalmist

pripisuje trpljenju pravičnega. Tako je Jezus razodet kot dokončni trpeči pravičnik, v katerem starozavezna molitev zapuščenega doseže polnost smisla (von Rad 2000, 364).

3.3 SIMBOLIKA JEZUSOVE SUKNJE (BREŽŠIVNEGA OBLAČILA)

Janez edini od evangelistov natančno opiše, da je Jezusova suknja kot »brez šiva, od vrha cela stkana« (Jn 19,23), in poudari, da je vojaki niso raztrgali, temveč so žrebali, kdo jo dobi. To ne služi le dobresedni izpolnitvi Ps 22, temveč ima tudi globlji simbolni pomen za Janezovo skupnost. Socialno-kulturna analiza kaže, da so vojaki s tem zgolj udejanjali svoje pravice (rimskim rabljem je pripadel oblačilni plen obsojenca). A evangelist namiguje, da »mora biti v tem dogodku več kot zgolj izvrševanje privilegija« – za skupnost Janezovih bralcev ima podrobnost neraztrgane suknje poseben pomen. Bruce J. Malina in Richard Rohrbaugh opozarjata, da grška beseda za »raztrgati« (*ρήσσω*, v Jn 19,24 pa glagol *σχίζω*) v Janezovem evangeliju drugod pomeni razkol ali razvojenost med ljudmi (prim. Jn 7,43; 9,16; 10,19). S tem v mislih sklepata, da »dejstvo, da brezšivne tunike niso raztrgali, temveč je ostala cela, namiguje na nerazdeljeno skupnost Jezusovih učencev, ki jo ohranja moč poveličanega Jezusa« (Malina in Rohrbaugh 1998, 269). Notranje oblačilo, ki ostane nepoškodovano, simbolizira enost Jezusovega ožjega kroga – njegovo nerazdeljeno občestvo –, za katerega je molil pri zadnji večerji, »da bi bili vsi eno kakor midva« (prim. Jn 17,11; Malina in Rohrbaugh 1998, 269). Ta simbolična razlaga enotnosti zgodnje Cerkve je močno odmevala pri nekaterih razlagalcih: vojaki nehote pustijo Kristusovo suknjo celo, kar pomeni, da kljub zunanjim preizkušnjam Kristusovo telo (Cerkev) ostaja celovito in nedotaknjeno (prim. Jn 19,36: nobene kosti mu ne bodo zlomili; tipologija celote Kristusovega telesa). Janez torej drobno zgodovinsko podrobnost povzdigne v znamenje: Kristus z močjo svoje daritve ohrani enost občestva, ki ga zbere pod križem.

3.4 VELIKODUHOVNIŠKA VLOGA: JEZUSOVA SUKNJA KOT OBLAČILO VÉLIKEGA DUHOVNIKA

Mnogi razlagalci vidijo v brezšivni Jezusovi suknji tudi aluzijo na velikoduhovniško oblačilo. Po 2 Mz je namreč efod vélikega duhovnika izdelan »iz ene same tkanine«, brez stranskih šivov (2 Mz 28,31-32), 3 Mz 21,10 pa prepoveduje vélikemu duhovniku raztrgati svoja oblačila. Brown navaja opis velikoduhovniške tunike pri Jožefu Flaviju (Ant. 3.161): šlo je za dolg hitón, »ki ni bil sešit iz dveh kosov«, ampak tkan »brez šiva na vrhu«. Ta izjemna podobnost terminologije (gr. *χιτών, ἄρραφος*, »brezšivni suknjič«) nakazuje, da Janez Kristusa na križu prikaže tudi v vlogi Vélikega duhovnika nove zaveze (Brown, 1994, 957). Kot ugotavlja Brown, so nekateri cerkveni očetje in razlagalci v tem prepoznali »sakralni značaj« Jezusove suknje: po eni razlagi naj bi se vojaki bali pretrgati sveto oblačilo, po drugi pa naj bi Janez s tem namigoval, da Jezus kot oblečeni kralj (napis na križu) hkrati deluje tudi kot *pravi duhovnik*, ki opravlja daritev. To potrjujejo še druge novozavezne povezave.³ J. C. Scott dodaja, da Janez z detajlom »od vrha cela stkana« (Jn 19,23) morda nalašč priklíče v spomin tempeljsko zaveso, ki se je ob Jezusovi smrti pretrgala »od vrha do tal« (Mr 15,38) – nasprotno je Jezusova »zgoraj stkana« halja ostala nepretrgana, kar poudarja Kristusovo duhovništvo, ki zdaj nadomešča tempeljsko obredje (Scott 2001, 1046). Čeprav Janez eksplicitno ne omenja raztrganja zagrinjala, nam s svojo omembo brezšivne suknje podaja subtilno teološko sporočilo: Jezus je resnični Véliki duhovnik, katerega oblačilo (in služba) ostaja celovito in veljavno tudi, ko tempeljska zavesa simbolično pade (Keener, 2003, 1134).

³ V Raz 1,13 je poveličani Kristus prikazan v dolgem duhovniškem oblačilu (»Sin človekov, oblečen v haljo do tal«), v Pismu Hebrejcem pa je celotno Jezusovo trpljenje predstavljeno kot vélikoduhovniško opravljanje daritve (Heb 8–10).

3.5 IZPOLNITEV PISEM: JANEZOVO RAZUMEVANJE PREROŠKIH NAPOVEDI

Janez od vseh evangelistov najbolj poudari, da se dogodki Jezusovega trpljenja zgodijo »zato, da se izpolni Pismo« (prim. Jn 19,24). V Jn 19 posebej dvakrat vstavi takšno formulo izpolnitve: pri delitvi oblačil (Jn 19,24) in tik pred Jezusovo smrtjo, ko zapiše, da je Jezus rekel »Žejen sem«, »da bi se izpolnilo Pismo« (Jn 19,28; Ps 69,22). Brown opaža, da Janez tukaj uporabi dva različna glagola za »izpolniti«: v Jn 19,24 grški πληρόω (izpolniti, dopolniti), v Jn 19,28 pa nenavadno τελειόω (dokončati, dovršiti). S tem ustvari nekakšno inkluzijo – pred in po Jezusovi smrti označi, da se izpolnjuje Sveto pismo. Glagol »teleiōō« ima odtenek »izpeljati do konca, do popolnosti«, kar pomeni, da je v Jezusovi dovršeni daritvi Sveto pismo doseglo svoj cilj (Malina in Rohrbaugh 1998, 270). Janez torej nakazuje, da Stara zaveza doseže svoj polni pomen v Kristusovem trpljenju – kar je bilo zapisano, je sedaj v celoti uresničeno (prim. Lk 4,21: »Danes se je to Pismo izpolnilo«). Gerhard von Rad poudarja, da je v celotni Novi zavezi čutiti »globoko zavest, da stojijo v novem času Boga, v času ‚izpolnitve‘ in ‚polnosti‘ (Gal 4,4; Lk 4,21; Mt 11,11-14) – vse, kar je v Stari zavezi, se zdaj nanaša na Kristusa« (von Rad 2000, 360). Janez izrecno izraža to zavest: »Pisma ni mogoče ovreči.« (Jn 10,35) Nasprotno, v Jezusovem trpljenju se Božja beseda »napolni« s svojo dokončno resničnostjo (prim. Jn 19,30: »Dopolnjeno je«). J. C. Scott ugotavlja, da Janez s temi izpolnitvenimi poudarki bralcu jasno pove, da Jezusova smrt ni bila naključna tragedija, temveč del Božjega načrta (Scott 2001, 1033–1034). Celo dejanja poganskih vojakov – žrebanje za Jezusova oblačila – so vključena v Božjo zgodbo: »[V]ojaki se seveda tega ne zavedajo, toda evangelist s citatom psalma 22 pokaže, da se tudi njihova dejanja prilegajo Božji besedi.« (Brown, 1994, 956) S tem Janez utrjuje vero, da je Jezus res obljubljeni Mesija: vse, kar je Sveto pismo napovedovalo (mesijanski Psalmi, prerokbe), se je v njem do potankosti izpolnilo (obljuba in izpolnitev). Pri tem pa – kot opozarja sodobna teologija – izpolnitev ne odpravlja prvotnega smisla Stare zaveze, ampak ga dopolni in preseže (Mt 5,17; BR 16). Janezovo razumevanje »izpolnitve Svetega pisma« se preroško dobesedno uresničuje.

Upoštevalo lahko še en vidik: medtem ko Janez citira Ps 22,19, drugi evangelisti poudarijo druge vrstice istega psalma. Matej in Marko na primer poročata, da je Jezus na križu z močnim glasom zavpil začetni stavek Ps 22 »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« (Mr 15,34; Mt 27,46), s čimer nakažeta Jezusovo izpolnitev psalma v izkušnji zapuščenosti. Janez tega vzklika ne navaja – v njegovem poročilu Jezus ne izraža zapuščenosti, ampak suvereno izroči duha, rekoč: »Dopolnjeno je.« (Jn 19,30) Namesto tega Janez iz psalma izpostavi element, ki ga sinoptiki zgolj omenijo, on pa ga interpretira: delitev oblačil. S tem se morda želi izogniti poudarku na občutku zapuščenosti (ki ga je prva Cerkev že teološko predelala kot izpolnitev Svetega pisma, a bi ga lahko kdo napačno razumel kot Jezusov obup) in raje pokaže na objektivno izpolnitev Svetega pisma. Jezus je po Janezu med umiranjem izrekel »Žejen sem« – in s tem namenoma izpolnil drug psalm (69,22) – ter nato umrl z zavestjo dovršitve (prim. Brown 1994, 1046; Keener 2003, 1135; Malina in Rohrbaugh 1998, 270).

3.6 TIPOLOŠKO BRANJE: PREDPODOBE IN IZPOLNITEV V KRISTUSU

Zgodnja Cerkev je Staro zavezo brala skozi prizmo tipologije – v dogodkih in likih SZ je videla Božje predpodobe (*typos*), ki se v NZ *antitipsko* uresničijo in hkrati presežejo v veličini (von Rad 2000, 361–363). Primer Ps 22 osvetljuje takšno tipološko interpretacijo: David kot trpeči pravičnik v tem psalmu je tip Kristusa, dokončnega trpečega Pravičnika. Dogodki in osebe v Stari zavezi služijo kot predpodobe tistega, kar se v polnosti razodeva v Novi. Jezusovo križanje je torej razumljeno antitipsko: izpolnitev vzorca, napovedanega skozi Davidovo izkustvo. Gerhard von Rad

zapiše, da evangelisti v Jezusovi smrt in vstajenju »vidijo izpolnitev starozaveznih predpodob«, tipologijo pa imenuje »bistveno hermenevitično orodje prvih kristjanov« (von Rad 2000, 365). To tipološko razmišljanje ne ignorira prvotnega pomena Ps 22 – ta ostaja Davidova molitev ob trpljenju –, temveč verjame, da je Bog vnaprej oblikoval zgodovino in besedila tako, da kažejo na Kristusa (prim. 1 Kor 10,11: »To pa se jim je dogajalo kot zgled, napisano pa je bilo v svarilo nam, ki nas je dosegla dopolnitev vekov«).

Brown omenja, da so nekateri komentatorji v Janezovem opisu prepoznali celo odmev zgodbe o Jožefu: Jožef je bil *predpoda* (tip) trpečega, ki ga Bog povzdigne, Jezus pa uresniči ta vzorec (nekateri vidijo vzporednico v Jožefovem posebnem oblačilu in njegovem nedolžnem trpljenju). Kakor Jožef svojim bratom, lahko tudi Kristus na križu reče: »Bog je obrnil zlo v dobro.« (1 Mz 50,20) Tipološko branje Ps 22 tako v Davidovem vzkliku in zaupanju vidi predpodobo Jezusovega križa: »Moj Bog, zakaj si me zapustil« se v sinoptikih uresniči na Jezusovih ustnicah (Mr 15,34), medtem ko Janez iz istega psalma raje poudari *zmago zaupanja* – delitev oblačil kot znamenje, da je vse potekalo po Božji obljubi. Von Rad izpostavlja, da so priče Nove zaveze imele pri takem povezovanju SZ in NZ izredno svobodo – včasih so gradile na kontinuiteti (predpoda – tip – doživi antitipsko izpolnitev v Kristusu), drugič so videle tudi nasprotja (postava postane »novo« v Kristusu) –, toda v jedru jih je gnala zavest, da »je isti Bog deloval v obeh zavezah« in da je čas »polnosti« nastopil s Kristusom. Janezov evangelij jasno sodi v to tipološko paradigmo: »Mojzes je pisal o meni,« pravi Jezus (Jn 5,46), s čimer potrjuje, da Stara zaveza v celoti pričuje o njem – bodisi v obliki neposrednih prerokb bodisi s preroškimi podobami (*typoi*). Kristusovo trpljenje tako ni le izpolnitev nekega posameznega stavka Ps 22, temveč »napolnitev« celotne starozavezne podobe *Pravičnega trpina* z resničnostjo njegove osebe (Brown, 1994, 959). Sodobna teologija uči, da pri takšni izpolnitvi stare podobe Stara zaveza ni preklicana, ampak presežena v izpolnitvi: »Izpolnitev ne pomeni odprave, ampak dopolnitev v preseganju.« (KKC 130) Prav to se dogaja v odnosu Ps 22 – Jezus: starozavezni psalm o trpljenju dobi nov, polnejši pomen v luči križa, a s tem psalm sam ni razvrednoten, temveč povzdignjen kot preroška beseda.

4. DRUGA POVEZAVA: JN 19,36 IN 2 MZ 12,46

V povezavi z Jn 19,36, kjer evangelist poudari, da Jezusu niso zlomili nobene kosti, kar je v skladu s predpisom iz 2 Mz 12,46 o pashalnem jagnjetu, je smiselno omeniti še Ps 34: »Veliko nesreč zadene pravičnega, a iz vseh ga GOSPOD rešuje. Vse njegove kosti varuje, nobena izmed njih se ne bo zlomila.« (Ps 34,20–21) S tem Janez še dodatno potrди, da je Jezus trpeči Pravičnik in Božje Jagnje hkrati, v katerem se prepleteta pashalna simbolika in modrostna teologija pravičnika.

4.1 ZGODOVINSKO OZADJE 2 MZ 12,46

2 Mz 12 umešča pasho kot hišni obred: jagnje se poje »v eni hiši«, mesa se ne nosi ven, »nobene njegove kosti pa ne smete zlomiti« (2 Mz 12,46). Predpis je dvojno usmerjen: (1) integriteta obreda – vse poteka v eni skupnosti/hiši; in (2) integriteta žrtve – jagnje ostane nedotaknjeno (Childs 1974, 200–201). Childs poudari, da ta »celovitost« deluje kot znamenje posvečenosti: žrtev je v celoti »Gospodova last« in se zato z njo ne ravna kot z navadnim mesom (Childs 1974, 200).

V antičnem izraelskem kontekstu je prepoved lomljenja kosti pomenila več kot preprosto navodilo: je teološki simbol popolnosti (Sarna 1991, 60). Jagnje kot znak izvolitve in zaščite ob izhodu (krvno znamenje na podbojih) mora ostati neokrnjeno; s tem se obeleži, da rešitev prihaja od Boga in ne od človeške »pripravljenosti« (Sarna 1991, 60). Propp dodatno osvetli, da je pashalno

jagnje pravno in bogoslužno obravnavano kot »Gospodova pashalna lastnina«: lomljenje kosti bi razvrednotilo sakralno celovitost daritve, ki je znamenje Božjega posega (Propp 1999, 402). V tem smislu tudi prepoved prenosa mesa iz hiše vzpostavlja mejo skupnosti: pasha je obred, ki znotraj zavezne hiše ustanavlja identiteto »rešenega občestva« (Childs 1974, 201).

Zgodovinsko gledano se isti motiv celovitosti razširi še na 4 Mz 9,12 (druga pasha), kar potrjuje, da nezlomljene kosti niso naključna podrobnost, temveč trajna značilnost pashalne prakse: žrtev ne sme biti razkosana kot navadna jed, ampak ostaja liturgično nerazbita celota (Propp 1999, 402). S tem obred ne le obnavlja spomin na izhod, ampak vsako leto na novo konstituira skupnost, zbrano okoli Gospodovega rešilnega dejanja (Childs 1974, 200–201).

Ta zgodovinsko-pravni okvir pojasni, zakaj evangelist Janez vidi v Jn 19,36 (»Nobene njegove kosti ne bodo zlomili«) več kot zgolj naključno podrobnost: v Jezusu kot »Božjem Jagnjetu« (Jn 1,29) se izvorni pashalni simbol celovitosti iz 2 Mz 12,46 uresniči kot znamenje popolne in neokrnjene daritve (Brown 1994, 1205).

4.2 JEZUS KOT PRAVO VELIKONOČNO JAGNJE (PASHALNA SIMBOLIKA)

Evangelist Janez zavestno umešča Jezusovo smrt v kontekst judovske pashe in s tem nakazuje, da je Jezus pravo velikonočno Jagnje. Za razliko od sinoptikov, ki Zadnjo večerjo predstavljajo kot pashalno, Janez poroča, da je Jezus umrl na dan priprave pashe, ob uri, ko so v templju klali pashalna jagnjeta (Jn 19,14.31). Judje so želeli umrle hitro odstraniti s križev zaradi bližajoče se velike praznične sobote, zato so zahtevali lomljenje nog križanim (Jn 19,31) – vendar je Jezus že umrl in nobena kost mu ni bila strta (Jn 19,33). Janez izrecno komentira s sklicem na Postavo o pashalnem jagnjetu v 2 Mz 12,46: »To se je namreč zgodilo, da se je izpolnilo Pismo: Nobene kosti mu ne bodo zlomili.« (Jn 19,36) Po Mojzesovi določbi je moralo namreč velikonočno jagnje ostati celovito, brez strtih kosti, ko so ga darovali in jedli ob spominu na odrešitev iz Egipta. Janez v tej določbi prepozna preroško predpodobo: Jezus je nedolžno Jagnje, ki ga Bog daruje ob pashi za odrešenje ljudi, zato pri njem veljajo enaki znaki popolnosti kot pri starozaveznem jagnjetu (prim. 2 Mz 12,5: »brez napake/neoporečno«). Dejstvo, da mu kljub običaju pri križanju niso strli nog, kaže, da je Kristusova daritev brez hibe in v skladu z bogoslužnimi predpisi. Kot zapiše apostol Pavel: »Kristus, naše velikonočno jagnje, je bil darovan,« (1 Kor 5,7) kar potrjuje, da je prva Cerkev Jezusovo smrt razumela tipološko – kot izpolnitev in dopolnitev pashalnega jagnjeta (Brown 1994, 1184).

Janez v svojem evangeliju na več mestih poudari pashalno simboliko Jezusove smrti. Že Janez Krstnik označi Jezusa kot »Jagnje Božje«, ki odjemlje greh sveta (Jn 1,29), in ta podoba se ob križu v polnosti uresniči. Evangelist v poročilu o trpljenju vpleta motive iz 2 Mz: poleg nezlomljenih kosti vsebuje tudi namig na hizop (Jn 19,29), s katerim so Izraelci ob prvi pashi mazilili podboje z jagnječjo krvjo (2 Mz 12,22). »Čas, dneva priprave« (Jn 19,14), goba s kisom na hizopu (Jn 19,29; prim. 2 Mz 12,22) in predvsem nezlomljene kosti (Jn 19,36; 2 Mz 12,46; 4 Mz 9,12) po Malini in Rohrbaughu kažejo, da Janez dogodke zavestno umešča v pashalni obredni okvir in s tem predstavi Jezusa antitipsko kot resničnost, ki dopolni in preseže tip pashalnega jagnjeta, tj. novo, dokončno pasho Nove zaveze.« (Malina in Rohrbaugh 1998 269–273) Jezusova celotna zadnja ura poteka v okvirih pashalnega praznovanja: umre ravno tedaj, ko se v templju žrtvujejo jagnjeta, Judje pa zahtevajo njegovo odstranitev s križa prav zato, ker je predvečer pashe. Ni naključje, da evangelist zapiše tudi podrobnost, da so vojaki Jezusovim ustom podali gobo, napojeno s kisom na hizopu – kar znova kliče v spomin Eksodus. Vse to kaže, da Janez v Jezusovi smrti vidi novo Pasho: Kristus s svojo krvjo prinaša rešitev Božjemu ljudstvu, podobno kot je kri jagnjeta obvarovala Izraelce pred smrtjo ob prvem eksodusu. Jezusovo križanje je torej predstavljeno kot daritev Nove zaveze,

ne zgolj kot usmrtimev – na križu se po Janezu izvrši nov izhod v svobodo od suženjstva greha (prim. Jn 8,34-36) in vzpostavitev novega zaveznika med Bogom in ljudmi (prim. Brown 1994, 1085; Keener 2003, 1135; Malina in Rohrbaugh 1998, 270).

4.3 TIPOLOGIJA: PREDPODOBA IN DOPOLNITEV V KRISTUSU

Stara zaveza po Janezu napoveduje to, kar se v Kristusu dopolni – gre za tipološki odnos med predpodobo (tipom) in izpolnitvijo (antitipom). Velikonočno jagnje ob eksodusu je bilo zgodovinski dogodek odrešenja Izraela, a hkrati prerokba v dejanju, ki je kazala naprej k dovršeni daritvi Božjega Jagnjeta. »Kar je bilo ob izhodu iz Egipta predpodoba – jagnje, katerega kri je obvarovala Izraelove hiše pred smrtjo – se zdaj v Kristusu uresniči v polnosti: njegova kri rešuje človeštvo pred dokončno smrtjo in grehom.« (Prim. Heb 9,13-14) Janez Jezusovo smrt jasno bere v tej luči tipologije: stara Pasha je bila tip, Kristusova daritev pa izvornik, resničnost, ki jo je Bog od začetka namenil kot cilj (Brown 1994, 1186). Takoj po citatu Postave v Jn 19,36 Janez namreč navaja še preroka Zaharija (Jn 19,37), s čimer pokaže, da Kristus izpolnjuje vse dele Svetega pisma, tako Postavo kot preroke (ter implicitno tudi Psalm). S sklicem na *nezlomljene kosti* torej evangelist sporoča, da starozavezna pasha najde svoj izpolnjen smisel v Jezusovi žrtvi (Keener 2003, 1150).

Kot ugotavlja Gerhard von Rad, celotno bivanje Izraela v Stari zavezi prežema napetost med obljubo in izpolnitvijo, usmerjeno v »tisto, kar šele pride« (von Rad 2000, 480). Kristusovo velikonočno daritev Nova zaveza dojema kot dokončno izpolnitev teh obljub: »Bog je skozi starozavezno zgodovino obljub in rešitev postopoma vodil k dokončni izpolnitvi v Kristusu.« (von Rad 2000, 478) Zato lahko rečemo, da stara pasha v luči Kristusa ni odpravljena, ampak *dopolnjena* in *nadgrajena*. Jezusova daritev je neprimerno veličastnejša od daritve jagnjeta – kar je bilo omejeno na eno noč in en narod, je zdaj univerzalno odrešenje za vse ljudi (prim. 1 Jn 2,2).⁴

Omeniti je treba še, da Janezov citat »Nobene kosti mu ne bodo zlomili« lahko namiguje na dvojno ozadje. Neposredni vir je gotovo postava o pashalnem jagnjetu (2 Mz 12,46; 4 Mz 9,12), možna aluzija pa tudi Ps 34,21, kjer beremo, da »vse njegove kosti varuje, nobena izmed njih se ne bo zlomila« (Ps 34,21). V Ps 34 je hvalnica pravičnika, ki ga Bog obvaruje hudega; njegovo sporočilo, da Bog ne dopusti zloma kosti Pravičnega trpina, se ujema z Janezovim opisom Jezusa. Številni razlagalci menijo, da je evangelist namenoma zapisal citat splošno (dobesedno »Nobene kosti mu ne bodo zlomili«, brez določitve subjekta) prav zato, da bi bralcu odmeval dvojni pomen – Jezus je Jagnje, katerega kosti ostanejo cele, in Pravični trpin, ki ga Bog varuje sredi trpljenja (Brown 1994, 1185). S tem enkratnim citatom Janez torej združuje tipološki in modrostni motiv: Kristus je pokorni služabnik, »peljan v zakol kakor jagnje« (prim. Iz 53,7), in hkrati pravični Božji Sin, ki mu je kljub smrti izkazana Božja skrb (njegova telesna celovitost ni oskrunjena). Vse to pogloblja teološki pomen: Jezusova smrt je vrhunec odrešenjske zgodovine Izraela, kjer se predpodebe starozaveznih praznikov in daritev izostrijo v resničnost Kristusove velikonočne žrtve (von Rad 2000, 478).

4.4 IZPOLNITEV SVETEGA PISMA IN BOŽJI ODREŠENJSKI NAČRT

Evangelist Janez večkrat poudari, da se dogodki Jezusovega trpljenja zgodijo, »da se izpolni Pismo« (Jn 19,24.28.36). S tem uvaja teološki komentar: Jezusova smrt ni neuspeh ali naključje, ampak del Božjega načrta, vnaprej napovedanega v Svetem pismu (Brown 1994, 954). Prav Janez

⁴ Kot pravi Pismo Hebrejcem, so starozavezne žrtve in obredi le »senca prihodnjih dobrin«, medtem ko je Kristusova enkratna daritev uresničitev teh stvarnosti – s svojo poslušnostjo in lastnim telesom je dokončno izpolnil Božjo voljo in odpravil staro daritveno ureditev (prim. Heb 10,1-10).

med evangelisti najbolj eksplicitno navaja uresničevanje prerokb: citira Ps 22 glede razdelitve oblačil (Jn 19,24), Ps 69 glede Jezusove žeje (19,28) in nato Postavo (2 Mz 12,46) ter Preroke (Zah 12,10) glede nezlomljenih kosti in prebodene strani (19,36-37). S tem pokaže, da so tudi najmanjši detajli pasijona vključeni v Božjo obljubo. Sovražniki nevede izpolnjujejo Božjo besedo, ko na primer vojaki ne raztrgajo Jezusove suknje (kar izpolni Ps 22,19) ali ko ne zlomijo njegovih kosti (s čimer se izpolni 2 Mz 12,46/Ps 34,21). Brown poudarja, da Janez predstavi to neuspešnost judovske namere (pospešiti Jezusovo smrt z lomljenjem nog) kot zmago Božje previdnosti: Božji odrešenjski načrt je triumfalno uresničen kljub (in skozi) dejanja nasprotnikov (Brown 1994, 1089–1090). S tega vidika »nobena kost ne bo zlomljena« ni zgolj izpolnitev nekega naključnega preroštva, ampak ključni znak, da je Jezusova smrt žrtev, ki jo je Bog vnaprej določil kot del svojega zveličavnega načrta.

Poleg tega Janez s kombiniranjem citatov iz Postave, Psalmov in Prerokov namiguje, da je celotno Sveto pismo v pričakovanju Mesije. Kristusova smrt pod križem zbere skupaj različne niti razodetja: pasha, žrtveni kult, preroške napovedi in mesijanske obljube se pri Jezusu združijo in izpolnijo (Scott 2001, 1033–1034).⁵ To pomeni, da Bog na križu izpolni obljubo odrešenja, nakazano že v eksodusu. Janez s svojim poročilom o križu to prepričanje potrjuje: z nezlomljenimi kostmi Jagnjeta sporoča, da se je Stara zaveza sklenila v Novi – Jezus Kristus je izpolnitev Svetega pisma in s svojo smrtjo za greh dokončno uresničuje Božji odrešenjski načrt (von Rad 2000, 478).

5. TRETJA POVEZAVA: JN 19,37 IN ZAH 12,10

Tretja starozavezna povezava v obravnavanem Janezovem odlomku izhaja iz preroške knjige Zaharija. Evangelist po opisu prebodenja Jezusove strani doda: »In spet drugo Pismo pravi: Gledali bodo vanj, ki so ga prebodli.« (Jn 19,37) Ta citat se nanaša na Zah 12,10, pomemben eshatološki odlomek v Stari zavezi. V njem Bog govori: »Nad Davidovo hišo in prebivalce Jeruzalema pa bom razlil duha naklonjenosti in prošenj. Ozirali se bodo name, na tistega, ki so ga prebodli, in žalovali bodo za njim, kakor žalujejo za edincem, in bridko bodo jokali, kakor jočejo za prvorojencem.« (Zah 12,10) Kontekst preroštva v Zah 12 je napoved končnega odrešenja Judov: Gospod bo ob koncu časov rešil Jeruzalem pred sovražniki, dal prebivalcem *duha milosti*, da se bodo spreobrnili, in povzročil, da bodo z globokim kesanjem zrl v tistega, »ki so ga prebodli«, ter žalovali kakor za sinom. V vrsticah, ki sledijo (Zah 13,1), je omenjeno tudi odprtje studenca, ki bo očistil greh. Celota spada med mesijansko-eshatološka pričakovanja poznega preroštva.

Janez ta slavni prerokov stavek uporabi na edinstven način. Najprej ga nekoliko prilagodi: v hebrejskem izvirniku Bog pravi »gledali bodo name, katerega so prebodli«, v grški *Septuaginti* pa je besedilo nekoliko drugačno in nejasno (LXX Zah 12,10: »gledali bodo na mene, ker so ga prebodli in bodo žalovali«). Janez citira »Gledali bodo vanj, ki so ga prebodli«, kar ustreza branju, ki ga najdemo tudi v nekaterih zgodnjekrščanskih besedilih (npr. Raz 1,7). Iz Janezovega citata je izvzeta prva oseba, kar razjasni identiteto: »vanj«, torej v tistega človeka, ki je bil preboden. Prav tako ne omenja neposredno žalovanja – navedel je le prvi del preroštva. Kljub tem manjšim prilagoditvam je očitno, da evangelist meri na Jezusa kot izpolnitev Zaharijeve napovedi (Brown 1994, 1187–1189).

Odlomek Zah 12,10-13,1 spada v pozno obdobje po vrnitvi iz babilonskega izgnanstva (Zah 9–14) in nagovarja Davidovo hišo ter prebivalce Jeruzalema. Hebrejsko besedilo prehaja iz prve osebe (»gledali bodo name«) v tretjo (»žalovali bodo za njim«), zato so razlage »prebodenega« različne: kot padli Davidov voditelj (žalovanje na ravnini Megída, 12,11), kot umorjeni preroški

⁵ »Kolikor je namreč Božjih obljub, so v njem ,da'.« (2 Kor 1,20)

poslanec (greh, ki »rani« Boga) ali – v poznejši judovski tradiciji – kot mesijanska figura (Mesija). Skupni poudarek je Božja pobuda: »duh milosti in prošenj« ter »studeneč očiščenja« (13,1). Janezova oblika »Gledali bodo vanj, ki so ga prebodli« (Jn 19,37), jasno meri na konkretno osebo – Jezusa – in motiv žalovanja odpre v eshatološko razsežnost (prim. Raz 1,7).

5.1 ZGODOVINSKO OZADJE ZAH 12,10

Razlaga odlomka Zah 12,10 predstavlja eno najzahtevnejših eksegetskih vprašanj v Zaharijevi knjigi. Besedilo je slovnično nenavadno: »Ozirali se bodo name, na tistega, ki so ga prebodli, in žalovali bodo za njim, kakor žalujejo za edincem, in bridko bodo jokali, kakor jočejo za prvorojencem.« Hebrejski izraz nenadoma preide iz prve osebe (»name«) v tretjo (»žalovali bodo zanj«). Petersen meni, da je izvirno verjetno stalo »nanj« ('elav) namesto »name« ('elaj), saj to bolje ustreza nadaljevanju v tretji osebi in Janezovemu citatu v Jn 19,37 (Petersen 1995, 124–125). Meyers poudarja, da je prav ta napetost med prvo in tretjo osebo ključna za razumevanje – preroštvo nakazuje tako Božjo prizadetost kot tudi osredinjenost na določenega posameznika (Meyers, 1993, 331).

Kot že omenjeno, je bila identiteta »prebodenega« predmet različnih razlag. Po nekaterih gre za padlega Davidovega vladarja, morda kralja Jošija, katerega smrt pri Megidu je povzročila veliko žalovanje (prim. 2 Krn 35,22–25). Na to se sklicuje tudi Zah 12,11 (»žalovanje kakor v Hadad-Rimonu na Megidski ravnini«) (Meyers 1993, 332; Petersen 1995, 126). Drugi komentatorji omenjajo možnost, da bi šlo za Zerubabela, ki sicer v zgodovinskih virih nenadoma izgine, a neposrednih dokazov o nasilni smrti ni (Elliger 1951, 162).

Druga razlaga povezuje »prebodenega« z Božjim prerokom, ki ga je ljudstvo zavrnilo in umorilo. To se sklada z znanim motivom preganjanja prerokov v Stari zavezi (prim. Jer 26,20–23; Mt 23,37). Zah 13,3 omenja usmrnitev lažnih prerokov, kar vzpostavlja kontrast: nekoč je ljudstvo preganjalo prave poslance, v prihodnosti pa bo odstranilo lažne (Mason 1973, 101–103; Meyers 1993, 334). Elliger dodaja, da so nekateri judovski razlagalci besedilo razumeli tako, da ljudstvo s svojo nezvestobo »prebada Boga samega«, saj izdaja zavezo in s tem prizadene Gospoda (Elliger 1951, 165).

Tretja možnost je, da gre za namerno nedoločen lik. Po Bodi besedilo uporablja podobo »prebodenega« ne kot zgodovinsko natančno osebo, temveč kot simbol trpljenja, ki vodi k prenovi in očiščenju (Boda 2016, 762–763). Skrivnostnost same figure omogoča, da se težišče premakne na učinek: ljudstvo se bo obrnilo h Gospodu, se spokorilo in bilo očiščeno (Petersen 1995, 128–129).

Judovsko izročilo je kasneje dalo besedilu mesijansko razsežnost. V Talmudu (bSuk 52a) je »prebodeni« opredeljen kot Mesija, sin Jožefov, ki bo umrl v eshatološki vojni. Rashi in Radak pa sta menila, da je poudarek predvsem na dejstvu, da bo v Božjem posegu vsaka smrt, četudi enega samega Juda, razumljena kot velika izguba (Petersen 1995, 128).

Skupni imenovalc teh razlag je, da preroštvo ne želi le identificirati osebo, ampak poudarja Božjo pobudo in duhovno prenovu. Gospod bo izlil duha milosti in prošenj, kar bo vodilo k žalovanju, kesanju in očiščenju (Meyers 1993, 334; Boda 2016, 764). Janez v evangeliju vidi v Jezusu tistega, v katerem se to dokončno uresniči: v pogledu na prebodenega se razodeva Božja milost, ki kliče k veri in spreobrnjenju (Keener 2003, 1150).

5.2 IZPOLNITEV PREROŠTVA V JANEZOVEM EVANGELIJU

V Jn 19 je opisana scena, kako je vojak s sulico prebodel Jezusovo stran, iz katere sta pritekli kri in voda (19,34). Janez, ki poudari, da je »tisti, ki pričuje, to videl na svoje oči« (19,35), v istem dihu navaja prerokbo »Gledali bodo vanj, ki so ga prebodli« (19,37). Tu se najprej kaže preprosta,

dobesedna izpolnitev: Kristus je bil *fizično preboden* in ljudje (vojaki, navzoči pod križem) so *dobesedno gledali vanj*, v prebodeno telo na križu. Zaharijeva beseda »prebosti« (hebr. daqar) je tako v polnosti uresničena – Rimljan je z ostrim predmetom prebodel Jezusovo meso. Že to zadostuje, da Janez »reče«: »Glejte, prerokba je dobesedno izpolnjena.« Vendar je pomen globlji: v Zaharijevem kontekstu to *gledanje* implicira prepoznavanje in kesanje. Gledati »na tistega, ki so ga prebodli«, v hebrejščini pomeni zreti v Boga, ki ga je Izrael s svojim grehom ranil – in to spoznaje poraja milost solz (»žalovali bodo zanj kakor za edinorojenim«). Janez izpusti del o žalovanju, morda zato, ker v trenutku Jezusove smrti ta vidik še ni prišel do izraza. Okrog križa ne vidimo množičnega kesanja; učenci še ne razumejo, mnogi sovražniki ostajajo trdosrčni. (Brown 1994, 1188–1190). Kljub temu pa se z Jezusovim prebadanjem začenja proces iz Zah 12,10. Evangelist s citiranjem prerokbe nakaže, da bo Jezusov »prebodeni status« ključnega pomena za prihodnost: ljudje bodo gledali nanj bodisi v veri bodisi dokončno ob eshatološkem razodetju.

Nadaljevanje te misli najdemo v Novi zavezi v Raz 1,7, ki se sklicuje na iste besede: »Glej, prihaja z oblaki in videlo ga bo vsako oko, tudi tisti, ki so ga prebodli, in zaradi njega se bodo bili na prsi vsi narodi na zemlji.« Tu je jasen eshatološki kontekst: ob Kristusovem drugem prihodu bodo vsi – še posebej tisti, ki ga nekoč niso sprejeli (Judje) – spoznali, koga so prebodli, in se kesali. Janezov evangelij s citatom Zah 12,10 torej zre nekoliko naprej od samega dogodka na križu; vanj vgrajuje *preroško obljubo*. Njegov namen je dvojen: po eni strani zatrjuje, da je tudi ta starozavezna beseda našla svoj konkretni pomen v križanju, po drugi strani pa zbuja upanje na *spreobrnjenje*. Pomen besed »gledali bodo vanj« namiguje na prihodnje vernike. Spomnimo se, da sam Jezus v Janezovem evangeliju pravi: »Ko boste povzdignili Sina človekovega, boste spoznali, da jaz sem in da ničesar ne delam sam od sebe, ampak govorim to, kar me je naučil Oče,« (Jn 8,28) in »da bi vsak, ki veruje, imel v njem večno življenje« (Jn 3,15). Craig S. Keener ta pogled razume kot pogled vere, ki vodi v spreobrnjenje: gledati na križanega pomeni priznati njegovo identiteto kot Sina in sprejeti njegovo ljubezen, razodeto v daritvi (Keener 2003, 1149–1151). V Janezovem teološkem jeziku gledanje na povzdignjenega/prebodenega pomeni verovanje in priznanje Jezusa. V luči Zah 12,10 pa pomeni tudi priznanje krivde in kesanje. Janez s citiranjem tega preroštva implicira, da bo Jezusova smrt učinkovala milostno – pritegnila bo poglede src k njemu. Tako kot sta se iz njegove strani izlila kri in voda (19,34) – kar je cerkveno izročilo videlo kot simbol zakramentov odrešenja (krsta in evharistije) –, se bo izlil tudi »duh milosti in prošenj« (Zah 12,10) na ljudstvo, da se obrne k Njemu. Skratka, Janez s tem starozaveznim mestom osvetljuje eshatološki in odrešijski pomen križa.

5.3 MODEL OBLJUBA – IZPOLNITEV IN TIPOLOŠKO-ALEGORIČNI MODEL

Hermenevtično je Janezova uporaba Zah 12,10 primer modela obljuba – izpolnitev in tipološko-alegoričnega modela. Preroška obljuba je sicer dobesedno izpolnjena (Mesija je preboden; Božje ljudstvo gleda vanj na Kalvariji), vendar v polnosti še čaka na svojo dovršitev (popolno »žalovanje« Izraela in narodov bo šele ob koncu časov). Novozavezni pisci pogosto vzamejo starozavezno preroštvo in ga razsvetlijo z novo lučjo: v Jezusu vidijo njegovo polno resničnost, čeprav se to prvotno nanaša na druge – v Ps 22 na Davidovega trpečega pravičnika, v 2 Mz 12 na pashalno jagnje in Izraelovo občestvo, v Zah 12,10 pa najverjetneje na padlega voditelja iz Davidove hiše ali umorjenega preroškega poslanca (v nekaterih judovskih razlagah celo GOSPODA samega). Tukaj bi lahko rekli, da Janez prerokbo nekoliko »preusmeri« (midraško prilagodi): iz »gledali bodo name« (Bog govori) naredi »gledali bodo vanj«. S tem jasno identificira prebodenega kot Mesija Jezusa, hkrati pa daje vedeti, da je v Jezusu navzoč sam Bog (Jezusovo identifikacijo z Gospodom evangelist druge izraža: npr. Jn 12,41 poveže Izaijevo videnje Božje slave z Jezusom). Gre

torej za kristološko reinterpretacijo starozaveznega pričakovanja: kar Bog v Zah 12 napoveduje o sebi (»meni«) in o nekom, ki je preboden, Janez razume, da se uresničuje v Kristusu – *Bog sam je navzoč v trpečem Mesiji*. Tako Janez odpre globok vpogled: na križu se ne dogaja le izpolnitev nekega posamičnega preroštva, ampak se razkriva Božje srce – Bog daje *svojega edinorojenega Sina*, in ko ga ljudje »prebodemo«, nas to pripelje (če smo odprti milosti) do kesanja in odrešenja. Stara in Nova zaveza se tu stikata v pogledu na križ: *križani je tisti, ki ga je treba gledati z vero*.

Tako se v Janezovem evangeliju že v opisu križa pojavi zametek eshatologije: *prebodeni Kristus bo predmet očiščenja in kesanja človeštva*. To je v skladu s širšo Janezovo mislijo: »pogledati« oziroma »videti« Sina in verovati vanj je pot k življenju (prim. Jn 6,40: »to je namreč volja mojega Očeta, da ima vsak, kdor gleda Sina in veruje vanj, večno življenje«). Zaharijeva prerokba pa zagotavlja, da bo ta pogled nekoč deležen tudi Davidove hiše (Judje) – kar ima implikacije za teologijo Izraela in Cerkve (Janez s tem morda namiguje, da bo nekega dne tudi Judovsko ljudstvo spoznalo Mesijo, ki so ga prebodli. To misel bo kasneje razvil Pavel v pismu Rimljanom (prim. Rim 11,26): da se bo »ves Izrael rešil«).

S stališča hermenevtičnih modelov SZ – NZ vidimo v uporabi Zah 12,10 primer, kako novozavezni pisec *reinterpretira* starozavezno preroštvo v novi luči Kristusovega razodetja. Gerhard von Rad ugotavlja, da so novozavezni pisci pri razlagi in rabi starozaveznih besedil ravnali z veliko svobodo. Njihov pristop ni bil omejen na dobesedno razumevanje izvirnega pomena, temveč je bil močno usmerjen k razodetju, ki se je uresničilo v Kristusu. Tako so lahko poudarjali bodisi kontinuiteto med zavezama bodisi radikalno novost evangelija, pogosto pa so posamezne starozavezne odlomke vključili v nov teološki okvir, ki je na prvi pogled preglasil njihov prvotni kontekst (von Rad 2000, 361–364). Vendar tega niso počeli iz nespoštovanja do SZ, ampak iz trdnega prepričanja, da SZ v celoti pričuje o Kristusu in da so se z njim »skrita« ali nejasna sporočila dokončno razodela. V Janezovem primeru reinterpretacija Zah 12,10 ni »nasilna«, morda prej kreativna: razume jo kristološko tam, kjer je bila prej teološko odprta (»me« → »vanj«), in s tem poudari, da se je Božja obljuba o milosti prelila v Kristusa. Model *obljuba – izpolnitev* je tu prirejen tako, da se izpolnitev še nadaljuje (v eshatonu). To kaže, da med Staro in Novo zavezo ne gre za preprosto linearno izpolnitev (kot »ključavnica in ključ«), ampak za *dopolnitev in preseganje*: preroštvo se v Kristusu uresniči, a hkrati se pomen preroštva poglobi in razpotegne v mesijansko dobo Cerkve.

6. MODELI ODNOSA MED SZ IN NZ

V zgornjih točkah smo obravnavali tri specifične primere, kako Nova zaveza (v našem primeru Janezov evangelij) uporablja in razlaga Staro zavezo. Čeprav smo nekoliko že nakazali hermenevtične značilnosti teh povezav, bomo zdaj naše ugotovitve umestili v širši teoretični okvir. Ključno vprašanje pri tem je odnos med Staro in Novo zavezo, saj ta določa razumevanje kontinuitete Božjega razodetja, identitete Cerkve v povezavi z Izraelom in načina uresničenja Božjih obljub. Pri tem se bomo oprli na pet hermenevtičnih modelov, ob zavedanju, da ti modeli niso vedno strogo ločeni, temveč se v praksi pogosto prepletajo. Posebej lahko opozorimo, da se v več primerih – tudi v Janezovi uporabi Zah 12,10 – pojavi reinterpretacija starozaveznega besedila, ki ni poseben model zase, temveč značilna metoda več pristopov. Takšna reinterpretacija je lahko prisotna v tipološkem modelu (kjer se predpodoba iz SZ razodene v Kristusu), v modelu obljube in izpolnitve (kjer Kristus prinaša globljo uresničenje prejšnjih obljub), pa tudi v odrešenjskem in dialoškem modelu, ki dopuščata razvoj pomena med zavezama.

6.1 TIPOLOŠKO-ALEGORIČNI MODEL

Tipologija pomeni, da osebe, dogodki ali ustanove v Stari zavezi služijo kot »tipi« (predpodo-be) za ustrezne resničnosti v Novi zavezi (t. i. antitipi). Pri tem se predpostavlja, da med tipom in antitipsko izpolnitvijo obstaja Božja načrtovana podobnost, vendar z razliko v stopnjevanju: *novozavezna resničnost je vedno veličastnejša od stare* (znameniti rek »V Stari zavezi je Nova skrita, v Novi pa je Stara razkrita«).⁶ Vzorec je vedno: starozavezni tip je resničen dogodek ali oseba, ki pa kaže na še večjo resničnost v Kristusu.⁷

V našem pregledu Janezovih povezav vidimo tipološki model najbolj jasno pri pashi: pashalno jagnje (tip) = Kristus Jagnje (antitip). Podobno lahko razumemo Ps 22: David/trpeči pravičnik (tip) → Kristus kot dokončni trpeči pravičnik (antitip). Tipološki model poudarja kontinuiteto: isti Bog deluje v obeh zavezah in dogodki prve zaveze so vnaprejšnje oznanilo nove. Prav ta zavest prežema NZ pisce. Gerhard von Rad izpostavlja, da je v celotni Novi zavezi čutiti »globoko zavest, da stojijo v novem času Boga, v času ‚izpolnitve‘ in ‚polnosti‘ (Gal 4,4; Lk 4,21; Mt 11,11-14) – vse, kar je v Stari zavezi, se zdaj nanaša na Kristusa« (von Rad 2000, 364). Tipologija pojasnjuje, kako se to nanašanje zgodi: stari dogodki nosijo v sebi preroško podobnost, ki se v Jezusu udejanji. Pri tipologiji pa je ključna tudi nadgradnja – antitip je več kot tip. To smo videli: Kristusovo darovanje je neprimerno višje od jagnjetovega; Jezusovo trpljenje ima univerzalni pomen, Davidovo omejenega itd. Tipološko-allegorični model je v zgodovini interpretacije prevladoval v srednjem veku in ostaja legitimen način razumevanja SZ v luči NZ.

6.2 MODEL OBLJUBA – IZPOLNITEV

Ta model razlaga odnos zavez kot razmerje napovedi in uresničitve. Bog je v Stari zavezi dal določene obljube, npr. obljubo Abrahamu o blagoslovu narodov, obljubo Davidu o trajnem kraljestvu, mesijanske prerokbe pri prerokih (Izaija, Jeremija idr.), in vse te obljube je v Novi zavezi zvesto izpolnil. Nova zaveza zato večkrat poudarja: »To se je zgodilo, da se je izpolnilo, kar je rekel Gospod po preroku ...« Jezus sam pravi, da je prišel izpolnit Postavo in Preroke (Mt 5,17). Model obljuba – izpolnitev torej poudarja močno kontinuiteto: zgodbe razodetja, kjer Bog postopno vodi zgodovino odrešenja do njenega vrhunca v Kristusu. To je sicer že prehod v drug model (model zgodovine odrešenja). Ta model je v rabi že v sami NZ (npr. v govoru Petra množici v Apd 2–3, kjer razglasi, da so se postave in preroki izpolnili v Jezusu). V zgodovini cerkve se je ta misel okrepila z idejo *praeparatio evangelica* – SZ kot »priprava na evangelij« (pri cerkvenih očetih, kasneje v sholastiki).

V našem primeru Janezovega besedila imamo čisto uporabo tega modela pri citatu Ps 22 in Zah 12,10: to sta preroški napovedi, ki se dobesedno uresničita. Janez celo uporabi izraz »izpolniti« (gr. *plērōthēnai*), kar kaže na ta način razumevanja. Model obljuba – izpolnitev je teološko zelo plodovit, saj zagotavlja enovitost Svetega pisma – NZ potrjuje resničnost SZ s tem, ko vse uresniči, SZ pa dobi največjo težo, ker kaže na Kristusa. Vendar so teologi opozorili tudi na nevarnosti: če bi vso vrednost SZ videli samo v njeni izpolnitvi, bi lahko prezrli njen lastni pomen. Npr. Svetega

⁶ Tipološko branje so že uporabljali novozavezni avtorji – npr. Pavel pravi, da je Adam »podoba [τύπος] Njega, ki je imel priti«, tj. Kristusa (Rim 5,14); v 1 Kor 10,1-11 pa dogodke eksodus (mana, skala, prečkanje morja) razloži kot »zgodbo« (tipoi) za Cerkev

⁷ Origen in drugi cerkveni očetje so razvili bolj alegoričen pristop (ki je soroden tipologiji, a manj vezan na zgodovino), vendar osnova ostaja enaka, namreč »kar je v SZ, je senca; kar je v NZ, je polnost resnice«. Patristična teologija je tako v mnogih starozaveznih likih videla Kristusove predpodo-be – npr. Jona v trebuhu ribe kot predpodo-bu tridnevnega Kristusa v grobu, Melkizedeka kot predpodo-bu Kristusovega duhovništva, žrtvovanje Izaka kot tip darovanja Sina itd. Katoliška cerkev ima tipologijo še danes za ključni način branja Svetega pisma: Katekizem (KKC 128–130) poudarja, da tipologija razodeva napredovanje razodetja v notnem Božjem načrtu.

pisma Judje ne berejo v kristološki luči, pa je zanje vseeno Božja beseda. Sodobna teologija zato pravi: Stara zaveza ima trajno samostojno vrednost – obljube so izpolnjene, a to ne pomeni, da je SZ postala odveč. Še vedno nosi razodetje Božje volje, zgodovino odnosa Boga z ljudstvom, etične in duhovne resnice, ki jih NZ ne preklicuje. Janezov evangelij se tega zaveda: čeprav z vso močjo poudarja izpolnitev, nikjer ne implicira, da SZ ne velja več (CD 110, 2001, št. 5–6). Ravno nasprotno, Janez prikazuje Jezusa, ki pravi »Pisma ni mogoče ovreči« (Jn 10,35) in »Mojzes je pisal o meni« (Jn 5,46), s čimer potrjuje trajno vrednost SZ kot pričevanja o Kristusu. Model obljuba – izpolnitev torej v Janezovi rabi pomeni: mesijanske obljube (prerokbe o trpečem pravičniku, o Božjem jagnjetu, o prebodenem) so v Jezusu dosegle svojo dokončno uresničitev.⁸ Kristus prinaša polnost, a s tem potrjuje veljavnost tega, kar je prej obstajalo, čeprav ga zdaj presega. To vidimo v Janezovem tekstu: obredi (pasha) so izpolnjeni in preseženi v Jezusu, a ravno s tem dobijo polni smisel (evangelij ne ukine spomina na izhod, ampak mu da nov duhovni pomen; ne ukine psalma, ampak ga napolni z novo realnostjo).

6.3 REINTERPRETACIJA IN DOPOLNITEV – ŠIRŠI HERMENEVTIČNI OKVIR

Na podlagi modelov odnosa med SZ in NZ lahko v širšem okviru govorimo tudi o reinterpretaciji in dopolnitvi. Bistvena je prepoznava, da je odnos NZ do SZ več kot le linearna izpolnitev preroških napovedi – gre tudi za preobrazbo in poglobitev pomena starozaveznih spisov. Novozavezni avtorji pogosto berejo SZ v luči Kristusove skrivnosti in mu dajejo nov, včasih nepričakovan pomen. To lahko imenujemo reinterpretacija ali aktualizacija. Takšnih primerov je veliko.⁹ Von Rad opaža, da imajo novozavezni avtorji izjemno svobodo pri uporabi SZ: »[Z]aznavamo lahko cel spekter razlagalnih pristopov – od poudarjanja kontinuitete in dobesednega izpolnjevanja do svobodne simbolne in duhovne rabe posameznih besedil, ki pogosto delujejo ad hoc in se oddaljujejo od izvornega pomena.« (von Rad 2000, 362) To seveda ne pomeni, da so SZ izkrivljali, pač pa so verjeli, da jih vodi Sveti Duh, ki razodeva globlji smisel Svetega pisma, skrit predhodnim generacijam (t. i. *sensus plenior*). Reinterpretacija se je nadalje razvila v cerkveni tradiciji z alegorično razlago: mnoge starozavezne podrobnosti so brali kot simbolična znamenja resničnosti v Cerkvi (npr. prehod Rdečega morja kot krst, mano kot evharistijo ipd.).

V Janezovih starozaveznih navezavah vidimo element reinterpretacije pri citatu Zah 12,10: Janez prilagodi besedilo (»name« → »vanj«) in ga uporabi zunaj njegovega prvotnega konteksta (brez omembe žalovanja), da ga neposredno poveže z Jezusom na križu. To kaže avtorjevo svobodo, da prerokbo uporabi, kakor ustreza njegovemu razodetju Kristusa. V širšem smislu pa je celotna Janezova teologija prežeta z reinterpretacijo starozaveznih podob: Jezus je novi tempelj (Jn 2,21), resnična mana (Jn 6,32–35), resnična luč (Jn 8,12 izpolni Ps 27,1 itd.), resnični pastir (Jn 10 izpolni Ezk 34) ... Janez to počne subtilno, z aluzijami, a zagotovo s prepričanjem, da vse starozavezno izročilo dobi nov pomen v luči Kristusa. Reinterpretacija je torej »model«, ki poudarja novost Nove zaveze: z Jezusovim prihodom se po von Radu »začne nekaj kvalitativno novega«, kar je terjalo tudi nove interpretacije stare vere. Zato se v Novi zavezi pojavljajo številne antiteze do Stare, kot jih denimo najdemo v Govoru na gori, kjer Jezus pravi »Slišali ste, da je bilo rečeno ... jaz pa vam pravim«, s čimer nakaže, da postava dobi nov smisel v luči njegovega razodetja (von Rad 2000, 368–370). V našem kontekstu reinterpretacija ne ustvarja protislovja, ampak pogloblja pomen. Janez reinterpretira pashalno pravilo o kosteh kot preroško napoved Mesije – česar starozavezni

⁸ Kot smo že navedli, je pomembno dopolnilo temu modelu, ki ga daje sodobna teologija in drugi vatikanski koncil: izpolnitev je hkrati dopolnitev, ne pa preklic. »Izpolnitev ne pomeni odprave, ampak dopolnitev v preseganju.« (CD 110, 2001, št. 21)

⁹ Gre npr. za to, da evangelist Matej vzame besede »Iz Egipta sem poklical svojega sina« (Oz 11,1), ki so se prvotno nanašale na Izraelov izhod, in jih uporabi za Jezusa kot otroka (Mt 2,15). Ali da Pavel v Gal 4 alegorično razloži zgodbo Sare in Hagare kot podobo dveh zavez.

avtor seveda ni mislil, toda bilo je vključeno v Božji načrt. S tem staro besedilo nekako preroško preseže svoj izvorni okvir in spregovori o Kristusu. To je v liniji t. i. »polnosti pomena«: Bog kot končni avtor Svetega pisma je v starozavezne tekste položil več, kot so morda razumeli njihovi avtorji, in Cerkev pod vodstvom Duha to razkriva.¹⁰

Če govorimo o »modelu dopolnitve« (tj. modelu zgodovine odrešenja), to pomeni, da sta Stara in Nova zaveza del ene zgodovine odrešenja, ki pa ima stopnje razvoja. V Stari zavezi se je začelo, v Novi pa doseglo svoj vrh. Govorimo lahko o zgodovinsko-odrešenjskem modelu, ki ne poudarja toliko posamičnih prerokb in tipov, ampak celoten tok zgodovine: od stvarjenja, Abrahama, Mojzesa, kraljestva in izgnanstva do Kristusa in Cerkve. V tem pogledu je odnos takšen, da Nova zaveza dopolnjuje in dovršuje Staro, ki je kot druga plošča diptiha, brez katere prva ne bi imela smisla. Kristus prinaša Novo zavezo, ki pa izhaja iz obljube »nove zaveze« že v Jer 31,31-34. Apostol pravi »Staro je prešlo, novo je tu« (2 Kor 5,17), a hkrati se novo organsko nadaljuje iz starega. Ta model upošteva tako kontinuiteto kot diskontinuiteto: priznava, da je v Kristusu nekaj radikalno novega (npr. postava, obhajana v Svetem Duhu, univerzalnost zaveze, neposrednost odnosa z Bogom), a obenem vidi staro kot nujno pripravo in predstopnjo.

V Janezovem evangeliju je močno prisoten element »novo namesto starega«, npr. simbolika vode v vino na svatbi v Kani (Jn 2). Prav tako Janez govori, da je »postava bila dana po Mojzesu, milost in resnica pa je prišla po Jezusu Kristusu« (Jn 1,17), kar kaže na nadgradnjo: milost in resnica sta polnost, ki je dopolnila Mojzesovo postavo. Janez pogosto uporabi izraz »Judje« v »konfrontativnem« (nasprotujočem) smislu, ko misli na tiste, ki nasprotujejo Jezusu (npr. Jn 8, jezus govori Judom (farizejem); Jn 19, Judje zahtevajo usmrtitev). To odseva realnost ločevanja med sinagogo in Cerkvijo ob koncu 1. stol. Janez pogosto uporabi izraz »judovski« za označevanje praks in praznikov v pomenu »staro« v nasprotju s krščanskim (npr. »judovski praznik šotorov« namiguje, da je zdaj za Cerkev drugače). Vendar Janez ni markionit, ki bi Staro zavrgel – njegovo razodetje je preveč zakoreninjeno v SZ. (Scott 2001, 1046–1047) Bolj gre razumeti, da Nova zaveza prinaša kvalitativni preskok – Sveti Duh, novo rojstvo, univerzalnost. Model dopolnitve oz. zgodovine odrešenja poudarja, da vse, kar je bilo v Stari, nosi smisel šele v luči Nove: Postava je bila vzgojiteljica za Kristusa (Gal 3,24), daritev v templju so bile sence, resničnost je v Kristusu (Heb 10,1). V Janezovem odlomku o križu to vidimo: pashalna daritev je bila senca, resničnost je Kristusova daritev. S tem se stara pasha ne odpravi, temveč dopolni – pride do svojega konca (gr. *télos*, prim. Rim 10,4: »Kristus je konec postave« v smislu cilj izpolnitve).

6.4 POVZETEK

Če povzamemo modele v luči preučevanih besedil: Janezov evangelij spretno prepleta tipologijo in preroško izpolnitev, oboje pa umešča v kontekst dopolnitve razodetja. Pri interpretaciji SZ Janez uporablja vso hermenevitično svobodo, ki so jo imeli apostolski pisatelji. Psalme in preroke bere v luči Kristusa, tudi z reinterpetacijo določenih pomenov, prepričan, da ga pri tem vodi Sveti Duh. Hkrati pa ne pretrga vezi z izvornim pomenom: vsaka Janezova referenca stoji trdno v spoštovanju do Svetega pisma. Lahko trdimo, da Janezov model uporabe SZ v splošnem smislu odraža t. i. dialoški model (omenjen v sodobni teologiji): Stara in Nova zaveza sta v dialogu – SZ priča o Jezusu, NZ pa osvetljuje SZ, ne da bi jo razveljavila. Janez piše evangelij, »da bi verovali, da je Jezus-Kristus, Božji Sin« (Jn 20,31), in pri tem kot argumente navaja »pričevanja Pisma« (prim. Jn 5,39: »Preiskujete Pisma, in ravno ta pričujejo o meni«). S tem priznava SZ kot avtoriteto in ga postavlja v ustvarjalen dialog z dogodki Jezusovega življenja. Vsekakor se iz Janezove prakse

¹⁰ Prim. 1 Pt 1,10-12, kjer piše, da so preroki slutili, da njihove napovedi presega njihov lasten čas in strežejo prihodnjim vernikom.

lahko učimo, kako celostno gledati na Božji načrt: Stara zaveza je kakor seme, Nova je klas; Stara je obljuba, Nova je izpolnitev; Stara je pot, Nova je cilj – a obe sta neločljivo združeni v eni zgodbi odrešenja.

7. ZAKLJUČEK

Po pregledu poročila o Jezusovi smrti po Janezu (Jn 19,16-37) in njegovih starozaveznih povezav lahko sklenemo, da evangelist Janez zavestno podaja teološko interpretacijo križa na podlagi Stare zaveze. Tri izpostavljene povezave – Ps 22, 2 Mz 12 in Zah 12 – delujejo kot ključni interpretativni okviri, ki bralcu pomagajo razumeti pomen Jezusovega trpljenja in smrti.

S citatom Ps 22,19 Janez predstavi Jezusa kot pravičnega trpina, ki izpolnjuje starozavezni vzorec nedolžnega, zasramovanega, a od Boga na koncu zveličanega pravičnika. S tem poudarja, da je Jezusovo trpljenje del Božjega odrešenjskega načrta, napovedanega v Svetem pismu.

V navezavi na 2 Mz 12,46 Janez poistoveti Jezusa z velikonočnim Jagnjetom, katerega smrt prinaša odrešenje in ustanavlja novo Pasho. S tem pokaže globlji smisel križa: ni samo usmrtitev, ampak žrtveni obred Nove zaveze. Starozavezna Pasha dobi v Jezusovem darovanju svojo dopolnitev – Kristusova kost ostane nezlomljena, ker je On popolna žrtev, »Jagnje Božje«, ki odjemlje greh sveta.

S citiranjem Zah 12,10 evangelist nakazuje, da je Jezusov križ tudi preroški in eshatološki dogodek. Kristus je tisti, ki ga je ljudstvo »prebodlo« in v katerega bo nekoč gledalo s kesanjem. S tem Janez namiguje na prihodnje priznanje Kristusa s strani Izraela in celotnega sveta (prim. Raz 1,7) ter na milost, ki izvira iz križa. Križani in prebodeni Jezus ostaja v središču zgodovine: nanj se bodo v veri ozirale prihodnje generacije.

Starozavezne povezave v Jn 19,16-37 niso nekakšne obrobne reference, temveč nosilne teološke opore pripovedi. Evangelist s tem potrjuje, da križanja in smrti Jezusa ne gre razumeti zgolj kot zgodovinski dogodek, ampak kot izpolnitev Božje zaveze. Janez na ta način bralcu sporoča, da sta Stara in Nova zaveza v globokem sožitju: Stara napoveduje, Nova uresničuje in s tem razodeva pomen Stare. Z Jezusovo smrtjo se »Beseda« (*Logos*), ki je navzoča že v Stari zavezi kot obljuba in tip, učloveči v skrajni obliki ljubezni – in o tem priča tudi Sveto pismo.

V praksi interpretacije to pomeni, da Janez bistveno prispeva h krščanskemu razumevanju razmerja med Staro in Novo Zavezo. Njegov evangelij nam kaže primer, kako prva Cerkev Staro zavezo bere kristološko: starozavezni spisi so polni predpodb in preroških oznak Kristusove skrivnosti, ki pa so bile razvidne šele v luči dogodkov Jezusa Kristusa. Janezov doprinos je v tem, da je to branje zavestno vtikal v svetopisemski tekst. Vsakič, ko beremo Jn 19, nas Janez s svojimi opombami »to je izpolnitev« vodi, da tudi mi postanemo bralci Stare zaveze z očmi vere v Kristusa. Tako deluje kot teolog: s svojim pisanjem že uči Cerkev, kako razumeti križ in Sveto pismo.

Pomembno je tudi, da Janez ohranja spoštovanje do SZ. Nikjer ne namiguje, da bi SZ postala nepomembna – ravno nasprotno, s tem ko jo tolikokrat citira, ji priznava avtoriteto in veljavnost. Za razliko od radikalnih tendenc v zgodovini Cerkev (ki so Staro zavezo zavračale), Janez predstavlja normativni krščanski pristop: Stara zaveza je Božja beseda, ki v skladu s Božjo zvestobo doseže svoj vrhunec v Jezusu. A ta vrhunec ne izniči prejšnje zgodovine, temveč jo potrdi – le da ji podeli novo globino in obseg. Janezovo razumevanje razmerja SZ – NZ je torej inkluzivno, kar pomeni, da ju je treba brati skupaj. Lahko rečemo, da Jn 19,16-37 ponuja lep primer sinteze Stare in Nove zaveze.

Za sam konec moram priznati, da do sedaj Janeza nisem razumel kot evangelista, ki bi se posebej osredotočal na Staro zavezo. To vlogo sem, verjamem, da podobno kot večina, pripisoval predvsem Mateju. Pri mojem raziskovalnem delu na Jn 19 pa se je izkazalo drugače. Janez

sicer citira – če lahko uporabim ta izraz, zelo selektivno in teološko precizno – manj, a tako, da iz SZ izlušči semantično jedro (Pravični trpin, pashalna celovitost, pogled na prebodenega) in ga vključi v premišljeno »kompozicijo« križa. Ostajam pa kritičen do skušnjave, da tipologija prehitro postane »hermenevtično kladivo«. Tudi pri Janezu deluje prepričljivo šele tam, kjer najprej spoštujemo izvorni žanr, jezik in ritualni okvir besedila. V tem pogledu se zdi Janez manj »skop« in bolj zgoščen oz. celovit. Namesto množice citatov jih ponudi malo, vendar ti vzpostavijo rdečo nit med obema zavezama.

REFERENCE

- Boda, M. J. 2016. *The Book of Zechariah: New International Commentary on the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Brown, R. E. 1970. *The Gospel According to John XIII–XXI*. Anchor Bible 29A. New York: Doubleday.
- Brown, R. E. 1974. *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave*, Vol. 2. New York: Doubleday.
- Childs, B. S. 1974. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster.
- Craigie, P. C. 2004. *Psalms 1–50*. Word Biblical Commentary 19. Nashville: Thomas Nelson.
- Elliger, K. 1951. *Das Buch der zwölf kleinen Propheten II: Sacharja*. Das Alte Testament Deutsch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Epstein, I., ur. 1948–1952. *The Babylonian Talmud: Translated into English with Notes, Glossary and Indices*. London: Soncino Press.
- Goldingay, J. 2006. *Psalms, Vol. 1: Psalms 1–41*. Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms. Grand Rapids: Baker Academic.
- Katekizem Katoliške Cerkve. 1993. Ljubljana: Družina.
- Keener, C. S. 2003. *The Gospel of John: A Commentary, Vol. II*. Peabody: Hendrickson.
- Koncilski odloki. 1980. *Konstitucije, odloki, izjave in poslanice drugega vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965)*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Malina, B. J., in R. L. Rohrbaugh. 1998. *Social-Science Commentary on the Gospel of John*. Minneapolis: Fortress Press.
- Mason, R. 1973. *The Use of Earlier Biblical Material in Zechariah IX–XIV*. London: SPCK.
- Meyers, C. L., in E. M. Meyers. 1993. *Zechariah 9–14*. Anchor Bible 25C. New York: Doubleday.
- Palmisano, M. C. 2024–2025. *Stara zaveza v Novi zavezi: modeli odnosa med Staro in Novo zavezo (predavanja)*. Ljubljana: Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani.
- Papeška biblična komisija. 2005. *Judovsko ljudstvo in njegovi sveti spisi v krščanskem Svetem pismu*. Ljubljana: Družina.
- Petersen, D. L. 1995. *Zechariah 9–14, Malachi*. Old Testament Library. Louisville: Westminster John Knox.
- Propp, W. H. C. 1999. *Exodus 1–18*. Anchor Bible 2. New York: Doubleday.
- Sarna, N. M. 1991. *Exodus. JPS Torah Commentary*. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Sarna, N. M. 1993. *On the Book of Psalms: Exploring the Prayers of Ancient Israel*. New York: Schocken.
- Scott, J. C. 2001. »The Gospel according to John.« V: *The Oxford Bible Commentary*, 1033–1075. Ur. J. Barton in J. Muddiman. Oxford: Oxford University Press.
- von Rad, G. 2000. *Teología del Antiguo Testamento*. Vol. II. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Weiser, A. 1962. *The Psalms: A Commentary*. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster.

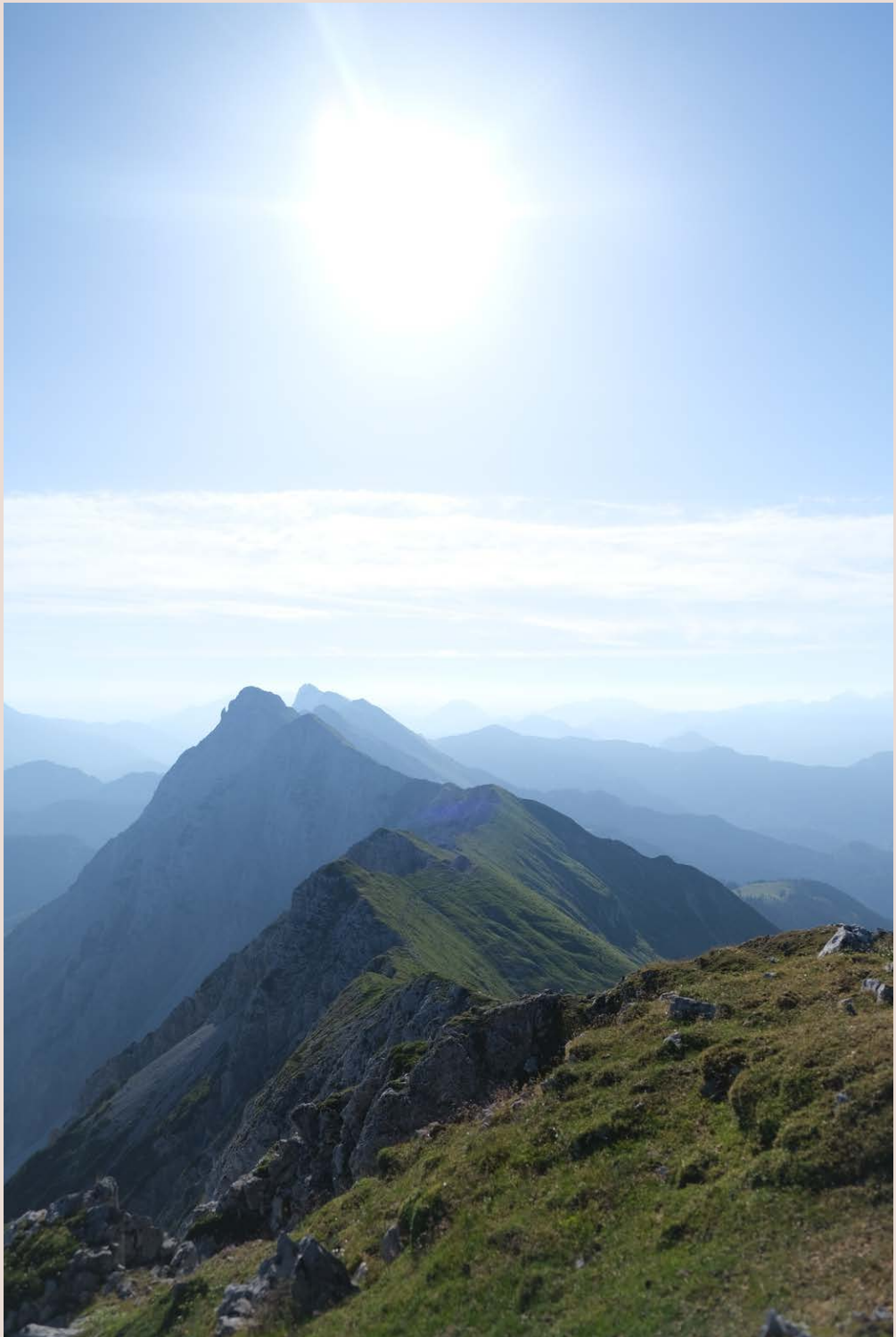


Foto: Denis Končar

Spoznavoslovni izvori politične misli Jacquesa Maritaina

Povzetek: V pričujočem prispevku si zastavljamo vprašanje, kako na osnovi prvotnih vej filozofije utemeljiti razmerje med Cerkvijo (Božjo državo) in državo (vladarjem, njenim vrhovnim predstavnikom). Pri tem se osredotočimo zlasti na delo francoskega filozofa Jacquesa Maritaina (1882–1973), ki v svojem delu *Človek in država* v sodobni, svobodomiselnih luči predstavi temeljna načela svetne in duhovne oblasti, hkrati pa želi pokazati, da tak pogled izhaja iz katoliške filozofije, iz tomizma.

Da bi ugotovili, ali mu je to uspelo, si bomo v članku najprej ogledali njegovo spoznavoslovje; ta veja filozofije namreč zaobsega nekatere pomembne razlike med Maritainovim razumevanjem tomizma in tistim razumevanjem, ki je bilo do tedaj utečeno v katoliški Cerkvi. Nato si bomo ogledali Maritainovo politično misel, na koncu pa bomo poskušali ugotoviti, ali je slednje mogoče izpeljati iz Maritainovega spoznavoslovja. Že na začetku moramo priznati, da avtor te izpeljave neposredno ne izpelje, vendar se zdi, da o njej lahko utemeljeno sklepamo.

Ključne besede: eksistencializem, uvid bistva, uvid obstoja, država, Cerkev, Jacques Maritain.

Abstract: In this article, we deal with the question of how to ground the relation between the Church (the State of God) and the ruler (the representative of the secular state) on the basic branches of philosophy. With this intention, we focus on the work of the French philosopher Jacques Maritain (1882–1973), who in his book *Man and the State* presents the basic principles of secular and sacral authority in contemporary, freethinking light; on the other hand, he explains how such views might be comparable with Thomist Catholic Philosophy.

To establish whether his arguments stand up to scrutiny, we shall examine his epistemology, as this branch of philosophy includes some important aspects that highlight the differences between Maritain's understanding of Thomism and the understanding that was common in the Catholic Church up to his time. Next, we shall consider Maritain's political thought and, lastly, examine whether it might be based on his epistemology. Although Maritain did not make any connections between his epistemology and his political thought, such a connection can be surmised through valid logical deduction.

Keywords: existentialism, intuition of being, intuition of essence, state, Church, Jacques Maritain.

UVOD

Zadnja tri stoletja so na prizorišče Evrope prinesla dramatične spremembe, ki bi si jih zaradi njihovega značaja in obsega težko zamislili v prvih dneh Cerkve. Kakor v času pred prihodom Odrešenika na ta svet so se odstavljali kralji in na njih razdejane prestole umeščali tirani, slednji so zopet utonili v vrenju divjih in brezvestnih množic, ki jim je namesto aristokratske vrline zavladala oligarhična pametnost. V tej predkrščanski zmedi se današnji Slovenec sprašuje, kakšen je bil in zmeraj bo pravi družbeni red. Kakšna naj bo vsaka družba, tudi naša, da bo taka, kot jo želi Bog? Ko išče odgovor na to vprašanje, pač ne more mimo tistih velikih mož, globokih mislecev, ki so, čeprav pogosto navzven odrinjeni in pozabljeni, dejansko vodili misel svojega naroda v tej usodni dobi. Med njimi izstopa zlasti francoski filozof Jacques Maritain, ki je kot eden najvplivnejših tomistov deloval ravno v dobi, ko se je pisala zgodovina današnjega dne.

Politična misel francoskega avtorja temelji na vpeljavi nekaterih pomembnih tomističnih načel v sodobno pojmovanje pravega družbenega reda, ki je temeljilo zlasti na demokraciji in poudarjanju človekovih pravic in svoboščin. Marsikateremu tomistu se je taka sinteza tedaj zdela revolucionarna in nemogoča, saj so bile demokracije tistega časa utemeljene na filozofskih sistemih, ki so se zdeli težko uskladjivi s tomizmom. Na kakšen način je Maritainu uspelo premostiti te razlike, ki so bile zlasti izrazite na spoznavoslovni ali epistemološki ravni? Da si odgovorimo na to vprašanje, se moramo poglobiti v njegovo spoznavoslovje ali epistemologijo.

UVID OBSTOJA

Maritain je vprašanjem spoznavoslovja posvetil nekatera izmed svojih najpomembnejših del, kar gotovo ni presenetljivo; v njegovem času je bila namreč prevladujoča filozofska šola eksistencializem. Vprašanje obstoja je burilo duhove po vsej Evropi. Zlasti se je razplamtevalo v okviru novoveške filozofije, ki je v stoletju predtem postala vodilna misel na evropskih univerzah. S svojim postopnim zavračanjem sholastične, tj. katoliške filozofije je na obče temelje razmišljanja vrgla določeno senco dvoma. Novoveškimi filozofom se je zdela vprašljiva zlasti zamisel bistva (lat. *essentia*), saj je bistvo nekaj, kar iz stvarnosti razberemo z umom. Toda novoveški um je podvomi o objektivnosti naših spoznanj o zunanji resničnosti in jih obravnava zgolj kot subjektivne in neutemeljene. Bistva in liki nehajo biti zanesljiva in objektivna zakonitost stvarnosti. Ker pa mora naše ravnanje na nečem pač temeljiti, je novi vek vzljudil obstoj (lat. *existentia*), bistvo pa opustil. Nauk, ki je nastal, je v zgodovini filozofije znan kot eksistencializem.

Jacques Maritain je eksistencialistične miselne tokove dobro poznal, saj je študiral na Sorboni, eni izmed najbolj naprednih univerz v francoskem, najbrž pa tudi evropskem merilu. Kot katoliški filozof se je spraševal, ali je eksistencializem mogoče združiti s katolištvom. Zavedal se je, da mora biti ta nauk, če naj bo skladen s cerkvenim učiteljstvom, prisoten v misli sv. Tomaža Akvinskega; ali vsaj ne v nasprotju z njegovo mislijo. Posledično je začel preučevati spoznavoslovje Angelskega učitelja in to iskanje ga je privedlo do zakonitosti, ki jo je imenoval uvid obstoja. Da pa bi razumeli Maritainov uvid obstoja, moramo razumeti dve drugi zakonitosti, in sicer preprosto dojemanje in sodbo. Preprosto dojemanje (*apprehensio simplex*) je prva stopnja našega spoznanja, ki se od naslednjih stopenj precej razlikuje. Pri vsakem naslednjem spoznanju naš razum spoznava na osnovi predhodnih spoznanj, s sklepanjem; na tej prvi stopnji pa še ne moramo sklepati na tak način, saj predhodnih spoznanj še nimamo in jih šele pridobivamo (Maritain 1948, 22–25).

Maritain na tem mestu pripominja, da obstoj ni neko bistvo, ampak je popolnejši in bistvo presega (Maritain 1948, 26). Posledično dojetja obstoja ni mogoče doseči zgolj po bistvih in s

preprostim dojetjem, temveč s sodbo, ki sicer poteka sočasno s preprostim dojetjem, a je od njega neodvisna (Maritain 1948, 32).

Posledice te zasnove so presenetljive. Uvid obstoja ne poteka le na drugi ravni, ampak na več različnih ravneh; bolje rečeno, na več različnih, a povsem enakovrednih načinov (Maritain 1948, 30). Lahko se izraža na ravni dojetja razumskih resnic, na ravni umetnosti, na ravni naravne mistike, na ravni čuta za pravno. Pri tem je Maritain uvedel pomembno novost, ki je bila sicer znana že Janezu od sv. Tomaža (1589–1644), enemu pomembnejših razlagalcev misli sv. Tomaža Akvinskega sedemnajstega stoletja: likovni znak (*signum formalis*).

Likovni znak je tisto, po čemer spoznavamo, vendar ne posredno, temveč neposredno. Obstaja namreč dve vrsti znakov, orodni in likovni. Orodni znak (*signum instrumentalis*) nam predmet našega spoznanja predstavi posredno. Primerjali bi ga lahko npr. z zemljevidom. Ko imamo v rokah zemljevid, spoznavamo pokrajino pred seboj, vendar zgolj posredno; kar neposredno zremo, je pač zemljevid, ne pokrajina. Likovni znak pa je tisto, po čemer zremo neposredno. Lahko bi ga primerjali z očesom: po očesu zremo pokrajino neposredno, očesa sploh ne vidimo (Maritain 1937, 144).

Čeprav je Janez od sv. Tomaža govoril le o likovnem znaku z ozirom na um, je Maritain isti znak uvedel še na druga, že omenjena področja, zlasti na področje mistike (Maritain 1937, 323). Izkazalo se je, da ta uvedba predstavlja povsem nov pristop k omenjenim področjem: pristop, ki ga je natančno opisal v raznih spisih, ki zadevajo številna od navedenih področij. A da se ne bi preveč oddaljili od naše teme, bo zadostovalo, če prikažemo uvedbo uvida obstoja v politično filozofijo, za vsa druga področja pa lahko na splošno povemo, da se je uvid obstoja po lastnem likovnem znaku s preseganjem okvirov uma znašel v nasprotju s slednjim. Na področju estetike se je lahko npr. neka slika, ki jo je slikar naslikal v skladu s svojim uvidom obstoja, znašla v določenem nesoglasju z pravno, a je vendar, sledeč uvidu obstoja, ohranila svojo nadrazumsko estetsko vrednost. Nekateri so zaradi takšnih in podobnih primerov Maritainova izvajanja celo ocenjevali kot težko uskladjiva z naukom Cerkve, vsekakor pa uvedba uvida obstoja in likovnega znaka v tem pomenu pomeni odmik od misli sv. Tomaža Akvinskega, ki uvid obstoja uvršča med razumska spoznanja, ki niso prvotna, temveč sledijo umskemu uvidu bistva. Šele ko uvidimo bistvo predmeta naše misli (npr. bistvo bernardinca), naš razum s sklepanjem ugotovi, da tisto, česar bistvo smo uzrli, mora tudi obstajati kot posameznost (npr. bernardinca). Toda to ni v skladu z Maritainovim likovnim znakom, ki je od uma neodvisen in ga presega.¹

MARITAINOVA POLITIČNA MISEL

Do sedaj smo si ogledali Maritainovo spoznavoslovje, sedaj pa si oglejmo še njegovo politično misel. Politična filozofija obravnava dober družbeni red in v Maritainovi obravnavi družbenega reda bomo izpostavili dva pomembna vidika: prvič, od kod ta red izvira; in drugič, kakšno je razmerje med svetnim družbenim redom in Cerkvijo.

IZVORI DRUŽBENEGA REDA

Ko govori o izvori družbenega reda, Maritain najprej uvede razliko med skupnostjo in družbo. Skupnost je pojem, ki nastane po naravi in brez sodelovanja človeške volje. Najpopolnejša

¹ Glede Maritainovega uvida obstoja ali spoznanja po nagibu gl. Sweet 2019. Tako na tem mestu v angleščini o piše problemu kanadski profesor Willam Sweet: »Some Thomist scholars have been reluctant to adopt Maritain's development of Aquinas' notion of 'knowledge by connaturality', preferring instead to speak of "knowledge relative to inclination" Yet others have argued that this development is of far-reaching significance, as Maritain's notion of the intuition of being led him, in the years following the publication of *The Degrees of Knowledge*, to recognise a greater role to be played by "the unconscious and preconscious life of the mind" « Kot rečeno, uvid obstoja (intuition of being) je verjetno tisti, ki se nahaja v temelju Maritainove obravnave človekovega spoznanja in vseh področij, ki temu spoznanju sledijo.

skupnost je narod, katerega ne oblikujejo le skupne značilnosti, ki so posledica skupnega okolja; ne, narod je rodoven pojem: družina se je razvila v rodbino, ta v pleme in pleme v narod (Maritain 1937, 22 – 24).

Skupnosti nasproti stoji družba, ki se ne oblikuje po naravi, temveč nastane po človeškem dogovoru: vzpostavlja jo skupni namen njenih članov, ki so navadno že prej bili člani neke skupnosti. Po Maritainu samo družba lahko zadeva pravičen družbeni red, samo družba lahko tvori državo, saj je družbeni red stvar razuma, ki ga uveljavlja človekova volja, narod pa je pojem, ki ne zadeva volje, temveč je rodovno dejstvo; iz njega se sicer lahko razvije družba, a družbeni red predpostavlja družbo, ne le narod (Maritain 1948, 25–28).

Ob tem velja omeniti, da je država le tisti del družbe, ki je namenjen vladanju in sicer zastopa družbo, a ji ni istoveten. Zastopa pa jo zato, ker ji vlada, a ne v lastnem imenu, ampak kot zastopnik celotne družbe. Ljudstvo mu pravice do vladanja ne preda v trajno ali začasno last, temveč jo ohrani, država pa to pravico izvaja v imenu družbe – ki bi jo sicer le težko izvajala. To pomeni, da država ni suverena, ampak je odgovorna ljudstvu, ki ji lahko nalogo zastopnika kadar koli odreče (Maritain 1948, 28–35).

S tem se tudi začinja izrisovati značaj Maritainovega pravega družbenega reda: če ta ne izvira iz rodovne danosti, ampak neposredno iz človeškega dogovora in izbire, je pravi družbeni red vladavina ljudstva ali demokracija. Tudi če neki družbi vlada monarh, ga mora izbrati ljudstvo; v nasprotnem primeru nima nobene oblasti, četudi vladarska rodbina ali vladar sam svojo službo že dolgo in pravično opravlja. Vladarja tako ne more izbrati niti papež in strogo vzeto ga neposredno ne izbere niti Bog (Maritain 1948, 67).

RAZMERJE MED CERKVIJO IN DRŽAVO

Tudi pri obravnavi tega vidika Maritain uvede pomembno misel, in sicer delitev zgodovine na sakralno in posvetno dobo, v katerih se nespremenljiva katoliška načela uveljavljajo na dva povsem ločena načina:

»V zgodovini je obstajala sakralna doba. To je bila doba srednjeveškega krščanstva, za katero je bilo po eni strani značilno dejstvo, da je bila enotnost vere predpogoj za politično enotnost /.../. Po drugi strani pa je to doba označevala prevladujoča življenjska ideja moči ali moralne moči v službi pravičnosti /.../. Nadrejeni položaj Cerkve (tj. načelo) je našel pot do uresničitve v svoji nadrejeni moči nad vladarjem (tj. uporaba načela). Posledično je bila politična moč Svetega rimskega cesarstva in kraljev instrument za doseg duhovnih ciljev Cerkve. Na ta način je Cerkev lahko uveljavila svobodo duha v primerjavi z neusmiljenostjo časne oblasti. Njej je nadelja spona, kot je denimo božji mir.« (Maritain 1948, 181)

Kot lahko vidimo, Maritain tu izhaja iz razlike med načelom in uveljavitvijo načela, ki se spreminja glede na okoliščine. Okoliščine pa, ki tu pogojujejo razvoj uveljavitve načela, so naraven razvoj družbe. V srednjem veku je bila načelnost družbe še v povojih, zato je glavno načelo družbenega reda tedaj bila moč, medtem ko je danes glavno načelo družbenega reda človekovo dostojanstvo in iz tega izhajajoča svoboda. Maritain se tu nadalje opira na »aksiom (ki ga je Cerkev zmeraj učila, vladarji in kralji v prejšnjih časih pa praviloma zametavali), da vere ni mogoče vsiljevati« (Maritain 1948, 185).

Tudi tedaj, ko se je Cerkev v sakralni dobi posluževala svoje politične moči, je to po Maritainu vedno storila z namenom obrambe take verske svobode. Vendar danes, tj. v času posvetne dobe, ko se človek zaveda potrebe po svobodi, bodisi lastne bodisi svobode bližnjega, je pomoč države Cerkvi v tem smislu nepotrebna. Zadostuje, da država prizna versko svobodo katoliški Cerkvi, nato pa se vsaka posveti delu na svojem področju (Maritain 1948, 185).

Maritain tako trdi, da država ni posvetna roka Cerkve; slednja svoje oblasti ne izvaja z močjo ukazov, temveč s svojo moralno avtoriteto (Maritain 1948, 188). Podobno naj bi, kot smo videli v zgornjem navedku, svojo avtoriteto izvajala brez ukazov raznim kraljem in vladarjem. Razlika je le v tem, da so nekdanji vladarji uveljavljali cerkveno načelo verske svobode z ukazi, v posvetni dobi pa Cerkev vpliva na vsakogar neposredno. Seveda bi vpliv Cerkve na družbo potreboval določen čas, da bi družbo nagnil na pot krščanstva. Na koncu bi ji uspelo, a taka družba se ne bi nato prav nič spremenila (Maritain 1948, 191). Načelo verske svobode bi ostalo zgolj pomemben politični dosežek krščanstva (Maritain 1948, 212).

PRIMERJAVA MARITAINOVEGA SPOZNAVOSLOVJA IN POLITIČNE MISLI V OBRAVNAVI IZVORA DRUŽBENEGA REDA

Glede izvora družbenega reda lahko rečemo, da Maritain predpostavlja dve načeli: prvič, da družbeni red izhaja iz dogovora, ne pa iz rodovnega bistva družbe; in drugič, da je posledično edina pravična oblika družbenega reda demokracija. Ključ za razumevanje teh načel v luči uvida obstoja je najverjetneje v razlikovanju med načelom in njegovim praktičnim udejanjenjem.

Oglejmo si najprej prvo načelo, tj. načelo o dogovornem izvoru družbenega reda. Načelo, ki se skriva v ozadju družbe, je njeno rodovno bistvo. Obstajal je neki oče tega naroda, ki je imel družino, njegovi sinovi so imeli svoje družine, in tako se je družina razvila v rod, rod v pleme, pleme pa v narod. To je rodovno bistvo družbe oz. njeno načelo; brez tega načela družbe sploh ne bi bilo, kajti vsak njen član izvira iz neke družine.

Vendar se to načelo lahko, če sledimo omenjenemu razlikovanju, udejanji na več načinov. V srednjeveški in tudi antični družbi se je to načelo uveljavljalo zelo dobesedno; če pogledamo npr. atensko družbo, opazimo, da je bila razdeljena na rod (*genos*), bratstvo (*fratria*) in pleme (*fila*). Toda to ni edina možnost – to načelo se lahko udejanja tudi z večjim poudarkom na človeku kot posamezniku, na način, ki ga podajajo družbe novega veka. Tak človek je lahko še vedno zvest svojemu izvoru kot domoljub, ni pa treba, da se družbeni red oblikuje na osnovi tega rodovnega bistva.

Toda na osnovi česa se potem družbeni red oblikuje? Po Maritainu se oblikuje na skupni nalogi (Maritain 1948, 131), ki pa ni del bistva te družbe in ni nastala kot dosledna izpeljava splošnih zakonitosti, prisotnih v njej, ampak z ozirom na posamezne okoliščine, ki so to družbo obdajale. Zato ni nastala po uvidu rodovnega bistva, ki bi ga uvideli njeni posamezniki, temveč po uvidu njenega obstoja, ki se je porodil v naključnih posameznih okoliščinah. Taka družba ni niti nujno vezana na en narod; Američani so se npr. kot družba izoblikovali pod vplivom okoliščin v danem zgodovinske trenutku. Njihovo zavedanje lastnega obstoja je prevladalo nad njihovim rodovnim, narodnim zavedanjem. V temelju njihove zavesti je uvid obstoja, ki je nadomestil uvid bistva.

Posvetimo se še drugemu načelu, tj. da je demokracija edina pravična oblika vladavine, pri katerem se lahko spet nanašamo na razlikovanje med splošnim teoretičnim načelom in njegovim posameznim praktičnim udejanjenjem. V družbi je vladarjeva naloga to, da vlada, in sicer vlada v skladu s splošnimi načeli, npr. »človek, ki krade, mora biti kaznovan« ali pa »v vojni nevarnosti mora vsak mož skrbeti za obrambo dežele«.

Toda taka splošna načela morajo biti nekako udejanjena, do česar lahko pride na dva načina: na osnovi uvida bistva ali na osnovi uvida obstoja. V primeru, da gre za uvid bistva, vladar s svojim umom npr. spozna, da mora mož, ki je ukradel kravo, okradenemu vrniti isto kravo, ali kravo v enaki vrednosti, ali pa vsaj vrednost iste krave v denarju. V dotičnem primeru vladar uvidi bistvo pravične poravnave, s katero bi bila krivica odpravljena, in tako izvede svojo vladarsko oblast. Če pa gre za uvid obstoja, vladar po nagibu svojega čuta za pravičnost dojame, kaj je pravično v nekem določenem primeru, npr. da mora tat okradenemu vrniti ukradeno kravo.

Čeprav sta končna sklepa lahko popolnoma enaka, kot je to v našem primeru, so posledice na področju družbenega reda velike. Če vladanje v nekem družbenem redu utemeljimo na uvidu bistva, potem družbeni red ni po sebi demokratičen. Vladar lahko povsem pravilno spozna, kaj je v določenem primeru pravično in kaj krivično, pa tudi kakšna kazen oz. nagrada bi bila sorazmerna. Izhaja namreč iz splošnih pojmov, kot so pravičnost, krivičnost, kazen ali nagrada; in načeloma imajo vsi dostop do teh pojmov na enak način in v enaki meri, tako kralj kot zadnji berač v kraljestvu. Zato so tako monarhija kot aristokracija ali demokracija možne oblike vladavine, če predpostavimo, da je uvid obstoja temelj spoznanja o pravični vladavini glede na posamezen primer.

Sedaj pa si oglejmo še drugo možnost. Predpostavimo, da je temelj vladarjevega spoznanja uvid obstoja. Vladar sicer ima neki čut za pravičnost, po katerem dojamemo, kaj bi utegnilo biti pravično v določenem primeru, toda njegovo dojetje je omejeno na njega kot posameznika; ne deluje več na podlagi splošnih, vsem dostopnih teoretičnih spoznanj, temveč na osnovi lastnega posameznega uvida obstoja, in sicer obstoja pravice. Zato je njegovo dojetje kot posamezno nezadostno, da bi razsojal o splošnih vprašanjih. Odločitve pa morajo biti sprejete, in sprejmejo jih lahko le tisti, ki imajo posamezni uvid obstoja, tj. obstoja pravice, obstoja okoliščin, obstoja samih sebe; in to je lahko le ljudstvo, ne pa kralj ali plemstvo.

MARITAINOVO SPOZNAVOSLOVJE IN POLITIČNA FILOZOFIJA V RAZMERJU MED CERKVIJO IN DRŽAVO

Podobno kot v primeru obravnave izvorov družbenega reda Maritain tudi tu izhaja iz razlikovanja med teoretičnim načelom in njegovim praktičnim udejanjanjem. Načelo, ki se skriva v ozadju razmerja med Cerkvijo in državo, je, da je Cerkev državi nadrejena, in sicer zato, ker je cilj Cerkve, tj. zveličanje duš, nadrejen cilju države, tj. redu v družbi.

Glede tega načela lahko predpostavimo, da je bodisi spoznano na osnovi uvida bistva bodisi ga uvidimo z uvidom obstoja. Če je razmerje med Cerkvijo in državo spoznano po uvidu bistva, potem iz tega nujno sledi, da je država dolžna priznati nadrejenost Cerkve in se posledično pokoriti njeni oblasti. Tako postane njena posvetna roka in svojim državljanom ne bo priznala verske svobode, saj je priznala, da tovrstne odločitve spadajo v domeno Cerkve. Pod vodstvom Cerkve si jih bo prizadevala braniti pred nauki krive vere, mnogoboštva, brezboštva ali nenravnosti in bo po potrebi z vojno silo nastopila proti državam, ki ogrožajo svobodno delovanje Cerkve. Takšno razmerje med Cerkvijo in državo je bilo na neki način značilno za sakralno dobo.

Če pa predpostavimo nasprotno in razmerja med Cerkvijo in državo ne spoznamo po uvidu bistva, temveč uvidimo po uvidu obstoja, država ne more priznati oblasti Cerkve, saj je ne more spoznati. Lahko bi sicer po nagibu uvidela nadrejenost Cerkve kot verske družbe (Maritain 1948, 172, 173), katere ustroj in namen se najbolje sklada z državnim ustrojem in namenom – obe namreč ohranjata in spodbujata človekovo dostojanstvo ter svobodo –, toda država – morda bi bilo bolje reči državniki – bi imela pri tej odločitvi na voljo le svoj lasten uvid obstoja, zato bi pri priznanju oblasti Cerkve zanemarila uvid obstoja posameznih državljanov. To predstavlja določeno nedoslednost, kajti če spoznanje (v tem primeru spoznanje razmerja med Cerkvijo in državo) temelji na uvidu obstoja, mora biti upoštevan uvid obstoja vseh, ki jih tako spoznanje zadeva. Če se iz obravnave opusti uvid obstoja enega samega posameznika, je sklepanje izvedeno na osnovi nepopolnega uvida in sklepi spoznanja niso več zanesljivi; uvid obstoja namreč ne more biti posplošen na osnovi podobnosti ali analogije, kakor je to možno pri uvidu bistva, saj je uvid obstoja za razliko od uvida bistva vezan na posameznika in na posamezno področje, ki sta ločena od splošnosti bistev, pojmov in načel – ti so lastni uvidu bistva.

SKLEP

Ob vsem tem je treba poudariti, da Maritain svoje politične misli nikjer neposredno ne izvaja iz svoje spoznavoslovne teorije; zato namen te raziskave ni povzeti, kar je avtor neposredno zapisal v kakem delu, temveč ugotoviti, ali je njegova politična misel skladna z njegovimi spoznavoslovnimi stališči. Izkazalo se je, da nikakor ni v nasprotju z njimi. Nadalje, če bi Maritain izhajal iz svojih spoznavoslovnih stališč, bi ga njegova preiskava vodila do ugotovitev, ki so podobne ugotovitvam njegove politične teorije. Ne vemo pa, ali je do teh ugotovitev res prišel na tej osnovi; in tudi če je, ne vemo, ali je do njih prišel na način, ki smo ga predstavili. To hkrati predstavlja zanimivo snov za nadaljnje raziskovanje, ki bi omogočilo temeljitejši pogled na Maritainovo politično misel, vendar bodi predstavitev predpostavke o povezanosti njegove politične teorije in spoznavoslovja okvir, ki naj zaokroži pričujočo razpravo.

REFERENCE

- Maritain, Jacques. 1937. *The Degrees Of Knowledge*. Prev. Geoffrey Bles. London: The Centenary Press.
- Maritain, Jacques. 1948. *Existence and the Existent*. Prev. Lewis Galantiere in Gerald B. Phelan. New York: Pantheon Books.
- Maritain, Jacques. *Človek in država*. Prev. Cirila Toplak. Ljubljana: Študentska založba, 2002.
- Sweet, William. 2019. Jacques Maritain. *Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive*, 1. maj. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/maritain/#Epis> (pridobljeno 20.03.2025).

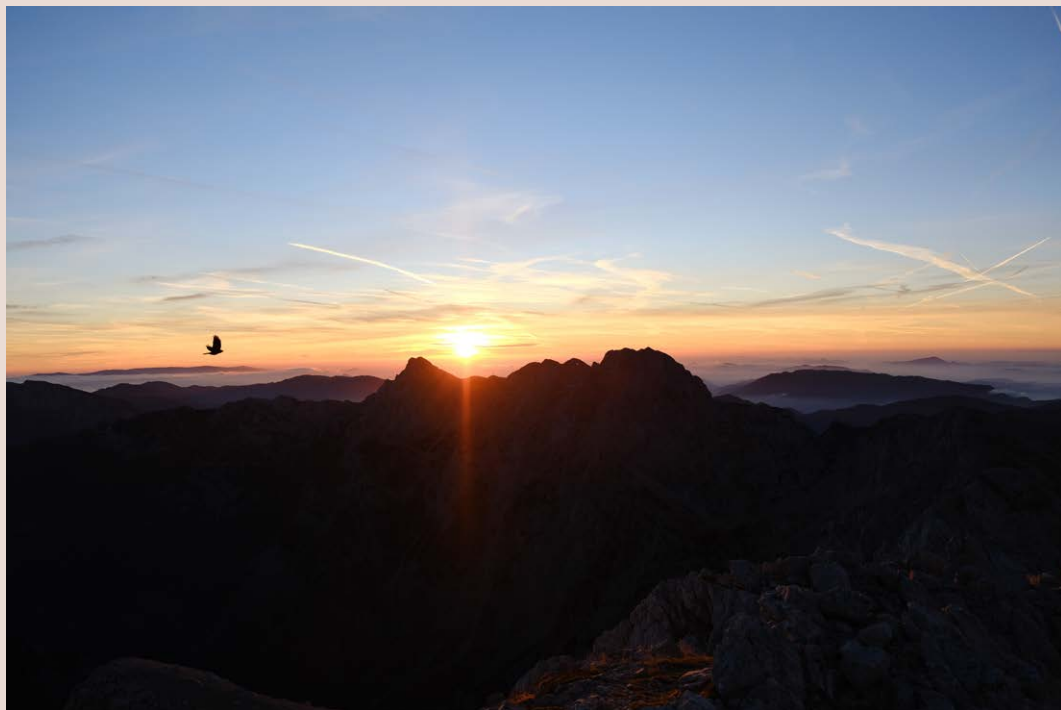


Foto: Denis Končar

Zgodovinski razvoj Lilit in njena vključitev v drugi val feminizma

Povzetek: Lilit je mitološka figura s štiritisoočletno tradicijo. Iz boginje se je najprej prelevila v božansko bitje, preden je dokončno prevzela podobo demonke. Rdeča nit celotne njene tradicije predstavlja določen aspekt njene ženskosti, ki so ga v 20. stoletju analizirali predvsem Jungovci in njihovi teoriji sledeča psihoanaliza – njena neuklonljivost in nepredredljivost tradicionalnim spolnim vlogam. Judovska teologinja Judith Plaskow je poskrbela, da je ženskost Lilit doživela razcvet v obliki nove podobe starega mita, ki njene ženskosti in njene zahteve po enakosti več ne zaničuje, temveč jo uporabi v svoj prid. Njeno individualnost je razširila na sestrstvo – na potencialno univerzalnost ženske »ja, ja, izkušnje«. V vseh obdobjih lahko najdemo izročilo, ki na tak ali drugačen način omenja Lilit. Njena demonizacija izhaja iz njene samovoljnosti, ki je plašila ljudi skozi zgodovino, nekatere pa straši še danes.

Ključne besede: Lilit, religija, judovstvo, feminizem, arheologija.

Abstract: Lilith is a mythological figure with a 4,000-year tradition. She first transformed herself from a goddess into a divine being before finally taking on the image of a demoness. The key motif of her entire tradition is a certain aspect of her femininity, which was analysed in the 20th century, above all by the Jungians and the psychoanalysis that followed their theory – Lilith's irrepressibility and insubordination to traditional gender roles. The Jewish theologian Judith Plaskow has ensured that Lilith's femininity has flourished in the form of a new image of an old myth that no longer denigrates her femininity and demand for equality but makes the most of it. She has extended her individuality to sisterhood – to the potential universality of women's »the yeah, yeah, experience«. Whatever the period we are studying, we can find therein traditions that mention Lilith in one way or another. Her demonisation stems from her wilfulness, which has frightened people throughout history and still frightens some today.

Keywords: Lilith, religion, Judaism, feminism, archaeology.

UVOD

Mit o Lilit kot vrsti demona sega že v čas stare Babilonije, ko so starodavni Semiti prevzeli verovanja od svojih predhodnikov, Sumercev, in je povezan z velikimi miti o stvarjenju sveta (Brunel 1992, 720). V sumerski pesnitvi *Ep o Gilgamešu*, ki je verjetno najznamenitejši literarni ostanek te kulture, se pojavljajo štirje Lillu demoni, ki naj bi bili predstavniki skupine vampirjev in sukubov – ženskih demonov (Patai 1967, 221) – in ki predstavljajo zametke kasnejše figure Lilit.

Mit tesno povezujejo spomini na starodaven kult čaščenja boginje Velike Matere, kozmično moč večne ženskosti, imenovano tudi »velika kača« in »zmaj«, ki so jo častili pod imeni Astarte, Istar ali Ištar, Milita ter Inini ali Inana. Napisi, odkriti v ruševinah knjižnice asirskega kralja Ašurbanipala, pojasnjujejo izvor Lilit kot svete dvorne dame in pomočnice Inane, boginje ljubezni in plodnosti, ki jo je ta poslala, da bi zapeljala moške na ulici in jih odpeljala v njen tempelj, kjer so potekali sveti obredi plodnosti. Lilit, ki so jo imenovali tudi »roka Inane«, so pogosto zamenjali z boginjo, ki naj bi jo predstavljala, in jo včasih imenovali celo »sveta prostitutka« (Brunel 1992, 720).

Strah pred podreditvijo ali uničenjem samega sebe, ki bi se zgodil ob identifikaciji z božanskim (numenom) kot žensko, je morda spodbudil potrebo kultur, ki so imele moške za nadrejene, da so preoblikovale razmerja med človeškim in božanskim. Mcdonald (2009) trdi, da je bilo v boju za sveto moč in oblast treba lik, kot je Lilit, tj. predstavnico ženske božanskosti, asimilirati ali preoblikovati iz bolj pozitivnega numinoznega objekta boginje v bolj negativno numinozno področje demona in vampirja, da bi bila njena božanska moč s tem bodisi ogrožena bodisi popolnoma zanikana. Čeprav numinoznega kot kakovosti duhovne izkušnje ni mogoče konceptualizirati, se je transformacija lika Lilit iz boginje v demona in vampirja dogajala tako na verbalni kot vizualni ravni, saj so se njeno ime, značilnosti in simboli manipulirali v smeri negativnega numinoznega potenciala, da bi si pridobili moč nad njeno božanskostjo (Mcdonald 2009, 175).

Namen članka je raziskati in opraviti zgodovinsko-mitološki pregled božanske figure Lilit od prvih omemb pa do njene vključitve v drugi val feminizma. Pri tem je treba omeniti, da ni bila vedno le mitološki lik. Z nastopom novega veka je postala predvsem literarni lik, pogosto pa so jo upodabljali tudi v drugih umetnostih. Raziskovanje poudarja mitološko Lilit in ne literarne, saj gre za funkcijsko dva različna vpliva. Čeprav na človeško dožemanje pojmov in konceptov lahko vplivata tako literatura kot tudi umetnost, jima vseeno umanjata aspekt Ottove numinoznosti,¹ torej nekakšnega strahospoštovanja, ter konec koncev priznavanje Lilit kot resnične figure znotraj našega in ne le fiktivnega sveta.

Zanimalo nas je, ali se je mitološka figura Lilit ohranjala skozi zgodovino kot arhetip neuklonljive ženske, ki je strašila patriarhalni red, in ali je v njenem izročilu mogoče najti elemente ženskosti, ki jih izročilo samo problematizira. Številni zgodovinarji, antropologi, religiologi in biblicisti so v preteklosti že raziskovali Lilit bodisi v določenem zgodovinskem obdobju bodisi na podlagi arheoloških izkopavanj bodisi v literaturi. Tudi feministične teologinje so jo obravnavale in jo na koncu vključile v feministično gibanje. Naš doprinos k temu področju združuje zgodovinsko in feministično analizo in se osredotoča na vlogo figure v različnih zgodovinskih obdobjih kot posledico patriarhalnih struktur, pri tem pa išče ter izpostavlja elemente ženskosti, ki jih je patriarhat projiciral na samo figuro, s katero je nato lahko ohranjal svojo prevlado. Cilj raziskovanja je pokazati, da je Lilit umetno ustvarjena figura, ki je služila za razlago tistih elementov ženskosti, ki so se različnim kulturam zdeli problematični.

IZVOR V SUMERSKI KULTURI

Patai (1967) zapiše, da se prva omemba imena Lilit, morfološko sicer nekoliko drugačna – Lillitu –, pojavi v *Seznamu sumerskih kraljev*, ki ga uvrščamo v leto 2400 pr. n. št. Besedilo priča o demonu po imenu Lillu, ki naj bi bil oče babilonskega junaka Gilgameša, o komer govori verjetno

¹ Ottov koncept numinoznega združuje dva trenutka: *tremendum* in *fascinans*, ki jima daje obliko *mysterium* (skrivnostno). Vsebinsko numinoznega je tako po eni strani tisti odbijajoči trenutek, ki ga Otto poimenuje z izrazom *myterium tremendum*, po drugi strani tudi nekaj očarljivega in svojevrstno privlačnega, kar označi z izrazom *mysterium fascinans*. Oba trenutka se v numinoznem združita v kontrastno harmonijo (Otto 1993, 50).

najznamenitejši ostanek babilonsko-asirske literature, junaško-mitološka pesnitev *Ep o Gilgamešu*. Pesnitev omenja štiri demone, ki naj bi bili predstavniki skupine vampirjev in sukubov – ženskih demonov, ki se pogosto pojavljajo v številnih folklorah. Eden od njih naj bi bil Gilgamešev oče Lillu, drugi trije pa se pojavljajo pod imenom Lilitu: ženska demonka Lilit, njena služkinja Ardat Lili in njen moški ekvivalent Irdu Lili, ki naj bi obiskoval ženske in jim spočental otroke. Prvotno so bili to nevihtni demoni, ki pa so kasneje zaradi napačnega razumevanja etimologije postali nočni demoni (Patai 1967, 221–222). Nadalje Patai omenja, da je Lilit pogosto spremljal epitet »lepa deklica«, veljalo pa je tudi, da naj bi bila predvsem prostitutka in vampirka, ki si je samovoljno izbirala ljubimce, in ko si jih je enkrat izbrala, jih ni nikoli izpustila. Ni bila zmožna rojevanja, v njenih prsah celo ni bilo mleka. Dvanajsta tablica *Epa o Gilgamešu* vsebuje odlomek, ki verjetno opisuje njeno nastanitev ob reki Evfrat (Patai 1967, 222). To je zgolj domneva – čeprav zelo verjetna –, saj demonka, ki se pojavi v zgodbi, nosi ime Lilake, ki je verjetno različica Lilitu, kot trdi Blair (Blair 2009, 28). V času nastanka sveta si je Lilake postavila hišo na rečnem bregu pod vrbovim drevesom, ki se v sumerskem jeziku imenuje *huluppu* (Patai 1967, 222).

McDonald (2009) opozarja, da beseda Lilake nima jasne etimologije. »Lil« se največkrat prevaja kot duh ali veter, kar se lahko nanaša na puščavski veter, od tod pa morebiti izhaja tudi njena prvotna povezava z divjino (McDonald 2009, 177–178). Beseda je verjetno izposojenka iz akadščine, kjer v širšem pomenu lahko označuje tudi Boga ali demona (Kosior 2018, 113). Celotna beseda se lahko prevede tudi kot duh vodovja, semenske tekočine ali poplav, od koder verjetno izvira povezava z Veliko Materjo. Zlog »la« v sumerskem jeziku pomeni izobilje, željo, milino, pa tudi glagola posiliti ali penetrirati, kar namiguje na povezavo z njeno prvotno demonizacijo. Nerazumevanje njenega imena je tako lahko v trenutku iz boginje izobilja in plodnosti ustvarilo zločinsko demonko (McDonald 2009, 177–178). Velja tudi omeniti, da beseda demon ni vedno pomenila tega, kar pomeni danes. Če pogledamo v etimološke slovarje, je grška beseda *daimon*, iz česar se je potem razvila latinska beseda *daemon*, prvotno pomenila božanstvo, božansko moč in je šele kasneje z latinščino pridobila negativni pomen. Ta pomen je posledica tega, da je bila grška beseda – skupaj z *daimonion* – v krščanskih grških prevodih in *Vulgati* uporabljena za »boga poganov, poganskega idola« in tudi za »nečistega duha«. Judovski avtorji so že prej uporabljali grško besedo v tem pomenu, saj so jo v *Septuaginti* uporabili za prevod besede *shedim*, ki pomeni »gospodarji« ali »maliki« (Etymonline).

ALFABET BEN SIRE

Talmudska književnost nam ne poda le več informacij o Lilitini podobi, temveč tudi o njeni preteklosti in zlih dejanjih. *Alfabet Ben Sire* je verjetno najznamenitejše rabinsko besedilo, ki omenja babilonsko zlohotnico. Delo neznanega srednjeveškega avtorja se je ohranilo v številnih različicah, ki se med seboj nekoliko razlikujejo. Nastalo je med letoma 700 in 1000 n. št., gre pa za kompilacijo dveh seznamov pregovorov, 22 v aramejščini in 22 v hebrejščini, ki sta urejena tako, da ustvarjata abecedni akrostih (Toy in Ginzberg, n. d.). Vsakemu od pregovorov sledi hagadski komentar. Tretji del, ki je napisan v hebrejščini, nosi naslov *Toledot Ben Sira*, kar bi lahko prevedli kot »Zgodbe o Ben Sira«. Delo se smatra kot satira in omenja tematike, kot so masturbacija, incest in napenjanje (Kosior 2018, 114). Prevedeno je bilo v latinščino, jidiš, judovsko-španski jezik, francoščino in nemščino (*The Alphabet of Ben Sira*).

Edini angleški prevod *Alfabet*a je napravila Norman Bronzick (1990), v svoji knjigi *Rabbinic Fantasies* pa sta ga objavila Stern in Mirsky (1990), ki sta dodala kratko spremno besedo. Kot trdi Bronzick (1990), je *Alfabet* ohranjen v številnih različicah, ki se med seboj razlikujejo v manjših, pa tudi pomembnejših razlikah. Gre za sestavljeno besedilo, čigar jedro sestavlja niz

22 aforizmov, urejenih po abecednem vrstnem redu in razvrščenih v grobo pripoved. V večini različic je pred alfabetom nadnaravna in provokativna zgodba o spočetju in rojstvu Ben Sira in njegovi vzgoji. Drugi del besedila se odvija na dvoru babilonskega kralja Nebukadnezarja II. v novi seriji 22 zgodb. Te opisujejo različne preizkušnje, ki jih Nebukadnezar določi Ben Sira, in vključujejo zgodbe, med katerimi je veliko živalskih pravljic, ki jih Ben Sira pripoveduje kralju v odgovor na različna vprašanja (Stern in Mirsky 1990, 167–168).

Peta povest *Alfabeta* je v celoti posvečena zgodbi o Lilit:

»**K**malu zatem je zbolel kraljevi sin. Nebukadnezar je [Ben Sira] ukazal: ‚Ozdravi mi sina. Če tega ne storiš, te bom ubil.‘ Ben Sira se je pri priči usedel in napisal na amulet Sveto ime, nanj pa je vrisal tudi imena angelov, ki so bili odgovorni za zdravilstvo, ter njihove podobe s krili, rokami in nogami. Nebukadnezar je pogledal amulet: ‚Kdo so ti?«

Angeli, ki so bili odgovorni za zdravilstvo: Senoy, Sansenoy in Semangelof. Ko je Bog ustvaril Adama, ki je bil sam, je rekel: ‚Ni dobro, da je človek sam.‘ (1 Mz 2,18) Nato je za Adama ustvaril žensko iz zemlje, kakor je ustvaril Adama samega, in jo poimenoval Lilit. Adam in Lilit sta se takoj začela prepirati. Ona je rekla: ‚Ne bom ležala spodaj,‘ on pa: ‚Ne bom ležal pod teboj, ampak samo na vrhu. Kajti ti si primerna le za spodnji položaj, jaz pa za zgornjega.‘ Lilit je odgovorila: ‚Enaka sva drug drugemu, saj sva bila oba ustvarjena iz iste zemlje.‘ Toda drug drugega nista hotela poslušati. Ko je Lilit to videla, je izgovorila neizrekljivo ime in odletela v nebo. Adam je v molitvi stopil pred svojega Stvarnika: ‚Vladar vesolja!‘ je rekel. ‚Ženska, ki si mi jo dal, je pobegnila.‘ Sveti, ki naj bo blagoslovljen, je takoj poslal te tri angele, da bi jo pripeljali nazaj.

Sveti je rekel Adamu: ‚Če se strinja, da se vrne, dobro. Če ne, pa mora dovoliti, da vsak dan umre sto njenih otrok.‘ Angeli so zapustili Boga in zasledovali Lilit, ki so jo dohiteli sredi morja, v mogočnih vodah, v katerih naj bi utonili Egipčani. Povedali so ji Božjo besedo, vendar se ni hotela vrniti. Angeli so ji rekli: ‚Utopili te bomo v morju.‘

‚Pustite me!‘ je rekla. ‚Ustvarjena sem bila le zato, da bi povzročila bolezen pri novorojenčkih. Če je dojenček moškega spola, potem imam nad njim oblast še osem dni po rojstvu, če je ženskega spola, pa dvajset dni.‘

Ko so angeli slišali Lilitine besede, so vztrajali, da se vrne k Adamu. Ona pa jim je prisegla pri imenu živega in večnega Boga: ‚Kadar koli bom v amuletu videla vas ali vaša imena ali vaše oblike, ne bom imela nobene moči nad tem dojenčkom.‘ Strinjala se je tudi s tem, da bo vsak dan umrlo sto njenih otrok. V skladu s tem vsak dan umre sto demonov in iz istega razloga na amulete majhnih otrok napišemo imena angelov. Ko Lilit vidi njihova imena, se spomni svoje prisege, otrok pa ozdravi«. (Bronzick in Stern in Mirsky 1990, 183–184; prevedel Urban Preinfalk)

V povesti izvemo, da je bila Lilit prva Adamova žena, a le za kratek čas, saj se nista strinjala o tem, kdo naj bi opravljal dominantno vlogo v spolnem aktu. Ko je spoznala, da se ji Adam ne bo uklonil, je izgovorila Božje ime in odletela proti Rdečemu morju,² kjer naj bi prebivali demoni. Tam je zapadla v promiskuiteto in vsak dan rojevala na stotine demonov. Bog je k njej poslal angele, da bi jo privedli nazaj, a neuspešno (Patai 1967, 223). Obstajata dve različici rokopisa *Alfabeta*. V enem Lilit poda razlog, zakaj se ne more vrniti nazaj k Adamu. Trdi, da jo je onečastil Veliki Demon, ki se takrat v judovski tradiciji pojavi prvič, kasneje pa se v kabalistični literaturi kot lik preoblikuje v Samaela, judovskega ekvivalenta Satanu (Dan 1980, 23). Po izročilu si je

² Patai sicer prevede morje kot »Rdeče morje«, vendar se je ustaljeni biblijski prevod od pisanja knjige nekoliko posodobil, zato se zdaj prevaja kot »Trstično morje« (v hebrejščini yam suf). Ne gre za dejansko Rdeče morje, temveč za manjši sredozemski zaliv ob zahodni obali Male Azije, kjer naj bi utonili Egipčani, ki so sledili Mojzesu v Drugi Mojzesovi knjigi (Marks 2012, 136). Tudi Patai omenja, da naj bi šlo za to morje.

demonka prisvojila nadzor nad novorojenimi otroci; nad dečki do osmega dne po rojstvu³ in nad deklicami do dvajsetega (Patai 1967, 223).

Kot je pogosto v primeru historiol, se zgodba odvija v *illo tempore* in ustvarjalno predeluje motive obeh poročil iz Prve Mojzesove knjige. Toda čeprav je biblijska zgodba precej zadržana in skromna, *Alfabet* z zanimanjem raziskuje intimno življenje prvega človeškega para. Po ostrem prepiru, v katerem zahteva enakost spolov, Lilit izgovori neizrekljivo ime (hebrejsko *hashem hameforash*) in odleti v nebo. Na prvi pogled bi to lahko dajalo vtis, da pripoved slavi Lilit zaradi njene moči in poguma, vendar pa neusmiljeni parodijski ton *Toledota* nakazuje, da je kritika dejansko usmerjena proti Adamu, ki se izkaže za šibkega in neučinkovitega partnerja (Kosior 2018, 115).

LILIT V NOVEM VEKU

Mcdonald (2009) in Blair (2009) opisujeta podobo Lilit v novem veku, ko je postala priljubljen lik v umetnosti. Michelangelo jo je upodobil kot pol žensko pol kačo s krili, ki se ovija okoli drevesa spoznanja. Njegova freska nosi naslov *Skušnja* in se danes nahaja na stropu Sikstinske kapele (Blair 2009, 26). Podobno figuro lahko opazimo tudi na fasadi Notredamske katedrale v Parizu. Tako na Michelangelovi freski kot tudi na notredamski upodobitvi lahko v podobi Lilit zasledimo dediščino likov, kot sta mezopotamska Lamaštu ali grška Lamija, pa tudi podobnosti s kačo, ki je zapeljala Evo, da je storila izvirni greh. Kača je skozi zgodovino veljala za simbol energije, sile in zdravilnih zmožnosti. Vse to so moči, ki so vpadale v moško kulturo in za katere se je smatralo, da ni primerno, da so upodobljene v ženskem liku. Nekateri strokovnjaki v Lilitinem odporu do pokoritve Adamu vidijo tudi upor proti patriarhalnemu razmerju. V tem primeru demonizacija boginje predstavlja tudi prehod samega lika iz čaščenja v sovražstvo (McDonald 2009, 176). S tem, ko so Lilit odvzeli moč, so ji hkrati odvzeli tudi njeno ime in identiteto, posledično pa prihodnjim generacijam ni bilo povsem jasno, kakšna je bila njena prvotna značajska podoba (McDonald 2009, 177).

Literatura se je ukvarjala predvsem z uporniškimi aspektom figure, ki je s svojim uveljavljanjem pravice do svobode in užitka ter enakosti z moškimi povzročila propad sebe in tistih, ki jih je srečala. V tem smislu predstavlja nekakšno čutno *femme fatale*, ki si prizadeva za moč in prevlado. O tem govori nemška igra *Jutta* iz leta 1565, ki obstoj Lilit pojasnjuje z zgodbo njene vnučkinje Jutte ali Johanne, ki je bila papežinja. To zgodbo sta v 20. stoletju predelala Lawrence Durrell v svojem romanu *Pope Joan* in Odile Ehret v igri *La Papesse ou la légende de la papesse Jeanne et de sa compagne Bartoléa*, ki je bila leta 1983 uprizorjena v Cartoucherie de Vincennes v Parizu. V istem obdobju je Claude Pasteur po tej zgodbi napisal roman z naslovom *La Papesse* (1983). Leta 1667 je pesnik John Milton v svoji pesnitvi *Izgubljeni raj* omenil Lilit kot »kačjo čarovnico«. Za romantike je veljala predvsem za lepo, a obupano junakinjo, čutno žensko z dolgimi lasmi, ki je tako sebe kot druge vodila v nesrečo. Na njeno ogabno, krvoločno podobo se je spomnil Victor Hugo, ki jo je v romanu *La Fin de Satan* združil z boginjo Izis. Lilit se je torej nenehno na tak ali drugačen način pojavljala v modernih in sodobnih delih s konca 19. in 20. stoletja. V romanu *Dieu créa d'abord Lilit* (1935) Marca Chadourna se je propad, smrt in neozdravljiv obup, preden izgine neznano kam, obupana, a še vedno kot upornica, kot omenja Brunel (Brunel 1992, 721). Na kratko se pojavi tudi v Goethejevem *Faustu*, ki je kasneje navdihnil Williama Rossettija, da je po njej poimenoval portret zapeljivke in svojo pesem *Lady Lilit* (Geoffrey 2014, 77).

³ Takrat se po judovski tradiciji obrezuje dečke. Obrezovanje naj bi otroka zaščitilo pred Lilit.

LILIT KOT FEMINISTIČNA IKONA

V 60. letih prejšnjega stoletja je z drugim valom feminizma Lilit doživela ponoven preporod. O tem dogodku piše primarno Judith Plaskow (2005), pa tudi drugi religiozologi, kot recimo Justin Williamson (2020), M. T. Colonna (1980) in Tracey Smith (2008). V občudovanju njene protimizogine drže so jo feministke določile kot literarno podobo, ki se bori proti patriarhatu. Še več, žensko osvobodilno gibanje, ki so ga vodile judinje, je spodbudilo nastanek feminizma judovskih boginj. Ta podveja feminizma si je prilastila tako Lilit kot tudi druge biblične osebnosti, s pomočjo katerih slavi žensko avtonomijo. Čeprav so jo skozi zgodovino prikazovali kot nadvse Nebožjo silo, jo druga polovica 20. stoletja goreče idolizira in slavi kot nov simbol feminizma (Williamson 2020, 18).

Z drugim valom feminizma smo se vrnili k prenovi izvornega mita o Adamu in Evi. Takratna zahodna ženska je poskušala ponovno najti religiozne, mitske in rodovne razloge za svojo psihološko in moralno osiromašenost ter za svojo »krivdo« ali »napako«, kot omenja Colonna (1980). Stara zaveza in njeni miti so bili zanimiva točka napada, še toliko bolj zato, ker so nekateri izmed njih, recimo mit o Lilit, bili iz korpusa izključeni. Posledica tega je revizija ženskega vzorca, na katerega je v naši zahodni civilizaciji vplivalo to, kar je psiholog James Hillman imenoval arhetip ženske manjvrednosti (Colonna 1980, 326).

V Genezi 1, 26-29 sta moški in ženska ustvarjena hkrati in oba po Božji podobi. V naslednjem poglavju pa je Eva ustvarjena za Adamom kot njegov dodatek. Mit, ki ga običajno najdemo v Svetem pismu, vzpostavlja moško nadvlado in prikriva Evino božansko poreklo. Eva je z besedno igro poslana na svet kot po pomoti ali po nesreči. Beseda tsela v hebrejščini namreč ne pomeni le »rebrna kost«, iz katere je nastala Eva, ampak tudi »napaka« ali »nesreča«. Z branjem zbirke kabalističnih komentarjev k Pentatevhu iz 17. stoletja izvemo, da je imel Adam že pred Evo demonsko spremljevalko, upornico, ki pa je bila ustvarjena na drugačen način kot on (Colonna 1980, 326). Geneza 1 in 2 torej opisujeta dva različna mita, le da o prvem pred srednjim vekom ne izvemo veliko.

Mit o stvarjenju, ki ga najdemo v *Alfabetu Ben Sire*, se je spremenil v alegorijo, katere moralni nauk je omogočal kaznovanje Lilit, uporne ženske, torej »prostitutke in hudičke«, ker je s tem, ko je zahtevala neodvisnost in samoodločbo, grešila. V tem mitu Adam kot prvi človek ne more sprejeti odsotnosti spolnih zadržkov in omejitev niti enakopravnosti, ki mu jo je na lastno željo predlagala njegova prva spremljevalka. Ker je ta vrsta svobode ogrožala celoten patriarhalni sistem, je postal mit nadvse priljubljen v srednjem veku, zlasti v obdobju lova na čarovnice in kulta Device Marije. Kar zadeva veliko podobo lepote, ki je bila Lilit pripisana v prvotni vzhodni predstavi, jo je v srednjem veku nadomestila grda, brezzoba čarovnica. Vendar pa ostaja dejstvo, da je Lilit kljub tej grdoti vedno nazorno upodobljena kot zapeljivka moških (Colonna 1980, 328). Njena kazen je bila vedno izključitev, prikrajšanje, neodobravanje in osamljenost na področju ljubezni. Kot je značilno za patriarhalno kulturo, je Lilit pogosto predstavljala podobo ženske, ki je služila, da bi v obliki tabuja moške in ženske varovala pred njihovimi skrivnimi spolnimi željami. Lilit je prezrta ženska, ki je postala tabu, nedovoljen, prepovedan ženski vidik. Povezana je bila tudi z nedovoljenimi spolnimi praksami, saj je bila duša, ki je očarala moškega, videna kot nevarna moč nad njim (Colonna 1980, 329).

FEMINISTIČNA TEOLOGIJA JUDITH PLASKOW

Judith Plaskow je sicer pisateljica in aktivistka, znana predvsem kot prva judovska feministična teologinja. *Magnum opus* njene teologije predstavlja esej *The Coming of Lilit*, ki je

nastal leta 1972, leta 2005 pa je izšel v knjigi z istim naslovom. Besedilo predstavlja začetek teologije, ki Boga ne razume kot predstavnika moškega spola, temveč se sklicuje na njegovo brezspolnost in figuro ženske protiuteži, ki v tradicionalnih izročilih abrahamskih religij umanjka. Preden Plaskow (2005) preoblikuje prvotni mit o izvornem grehu in edenskem vrtu, razvije dva koncepta, okoli katerih so usrediščeni tudi njeni drugi spisi, ki razglablajo o podobnih tematikah. Prvega od konceptov poimenuje »ja, ja izkušnja«, drugega pa sestrstvo (Plaskow 2005, 24–25).

»Ja, ja izkušnja« je zanjo proces, v katerem ženske postanejo sestre, in ta izkušnja je njo samo pripeljala v gibanje. Takšno izkušnjo sestavljajo vsi posamezni trenutki spoznanja in razsvetljevanja, skozi katere ženske pridejo do novega zavedanja položaja in sebe. Plaskow to spoznanje opiše z izseki iz številnih pogovorov z drugimi ženskami, pri čemer je ena od sogovornic delila svojo zadrego, za katero je menila, da je unikatno njena, pri tem pa je naletela na prikimavanje in potrjevanje s strani drugih sogovornic. Z branjem, poslušanjem in govorjenjem o takih dogodkih zatiranje žensk izgubi svojo individualnost in postane potencialno univerzalno (Plaskow 2005, 26).

Sestrstvo je bilo, kot piše feministka Elizabeth Evans (2015), vodilo drugega vala feminizma. Pomenilo je ne le kolektivizem, temveč tudi solidarnost med ženskami in zlasti med feministkami. Feministke drugega vala so besedo »sestra« uporabljale kor izraz naklonjenosti in tudi kot priznanje skupnega boja proti patriarhatu. Sestrstvo slavi tesno povezanost, ki je bila prisotna v delih ženskega osvobodilnega gibanja, hkrati pa izraža povezanost med ženskami. Izraz deluje kot mehanizem povezovanja z vključujočim in izključujočim podtekstom. Opozoriti je treba na močno spolno zaznamovanost izraza. Biti sestra pomeni biti ženska, torej biti prava feministka pomeni biti ženska. Zato je za nekatere izraz esencialističen in posledično problematičen. K temu pripomorejo še obtožbe o rasizmu, ki so v ozadju ideje o sestrstvu. Sestrstvo je namreč lahko nepošteta oznaka, če ne priznava le heterogenosti med ženskami, temveč tudi hierarhične strukture med njimi (Evans 2015, 111–112).

Ob tem razmišljanju je teologinja dognala, da ne pozna simbola, ki bi zajel celoto feministične izkušnje. Če je želela na novo začeti teologijo, je potrebovala mit – mit, ki se ne bi zdel umeten ali nenaraven, temveč bi ustrezno zajemal njeno sedanjost in se pri tem skliceval na snov iz zgodovine. Lilit, Adamova prva in neuklonljiva žena, je tej nalogi najbolj ustrezala, zato Plaskow svoj esej konča s preoblikovano različico zgodbe o Adamu in Evi, le da tokrat v ospredje postavi tisto od žensk, ki je bila v izvornem mitu ustvarjena kot enaka moškemu. Lilit pa ne simbolizira ene osebe. Še več, teologinja trdi, da je celo ona sama nemočna. Kar se v njej združuje, ni izkušnja ene ženske, temveč tisto, kar povezuje Lilit z njo in njenimi sodobnicami – sestrstvo (Plaskow 2005, 30–31).

Eden od elementov zgodbe, ki se je v preteklosti pogosto pojavil kot sporen, je omemba Boga kot moškega. Nekatere kritičarke so v tem videli sprejetje in krepljenje patriarhalne perspektive, ki jo je kritizirala tudi Plaskow, četudi še vedno stoji za svojo odločitvijo. Zgodba ne govori o tem, da je Bog v Božji resničnosti dejansko moški. Poigrava se z našimi predstavami o Bogu v določenem zgodovinskem obdobju. Bog iz prvotnega srednjeveškega midraša o Lilit je vsekakor moški. V boju proti njej se je iz povsem skrivnostnih razlogov postavil na Adamovo stran (Plaskow 2005, 75). Prvotni midraš o Lilit je nastal zaradi protislovja med pripovedmi o stvarjenju v Prvi in Drugi Mojzesovi knjigi, kot opozarja Kinrich (2011). Ker sta v 1. poglavju Prve Mojzesove knjige moški in ženska ustvarjena hkrati in očitno enako, medtem ko je v 2. poglavju Prve Mojzesove knjige Eva ustvarjena iz Adamovega rebra, so rabini razmišljali, ali zgodbi ne opisujeta dveh različnih dogodkov v zgodovini stvarjenja. Njihov odgovor na to je bil, da je Adam res imel prvo ženo po imenu Lilit, ki je pobegnila iz vrta, ko si jo je Adam poskušal podrediti (Kinrich 2011, 42).

ZAKLJUČEK

Raziskovanje je pokazalo, da je Lilit kot mitološka figura spreminjala svoje lastnosti, funkcijo, pa tudi videz. Iz nekoliko postranskega lika, kot je bila pri Sumerjih, se je preko semitskih ljudstev in na koncu judovske tradicije preoblikovala in stopila v ospredje. Ob preučevanju predjudovskih kultur se je pokazalo, da so jo najprej povezovali s strahom pred nočjo, temo in divjino. Šele z judovskim izročilom se je preobrazila v suvereno žensko figuro, ob tem pa prejela tudi določene elemente seksualnosti, zaradi katerih je bila nato demonizirana. O njej so pisali zgodbe, vključena je bila v različna temeljna judovska dela, kot so midraši in *Zohar*, in do konca srednjega veka je predstavljala posebljen strah pred tistim, kar je v nekem času pestilo ljudstvo, ki jo je vključilo v svoje izročilo. Najprej je bil to strah pred divjino, temo in nevihtami, kasneje pred spolnostjo, uporniško ženskostjo in smrtjo novorojenčkov – torej pred tistim, česar določena civilizacija ni znala pojasniti. Tukaj je mogoče napraviti povezavo z Laclauovo (2008) teorijo praznega in plavajočega označevalca, ki (sicer v kontekstu populizma) opisuje, kako neki pojem pridobi svoj pomen glede na kontekst, ki ga mora zapolniti. Lilit se je kot plavajoča označevalka torej pripela na nepojasnen strah, s tem pa ga je osvobodila ambigvitete.

Od novega veka naprej je Lilit nastopala v številnih umetniških delih, kjer je bodisi predstavljala protiutež Evi – kot recimo na Notredamski katedrali – bodisi se je kot karakterna podoba utelesila v nekem drugem liku: denimo kot Bela čarovnica v *Zgodbah o Narniji*. Judovska teologinja Judith Plaskow je poskrbela, da je njena ženskost doživela razcvet v obliki nove podobe starega mita, ki njene ženskosti in njene zahteve po enakosti več ne zaničuje, temveč jo uporabi v svoj prid. Njeno individualnost je razširila na sestrstvo – na potencialno univerzalnost ženske »ja, ja, izkušnje« – in jo uporabila kot simbol drugega vala feminizma. Tudi v tem simbolizmu se kažejo določene lastnosti, ki so se ohranile iz judovske tradicije. Lilitina borbenost in suverenost, ki sta plašili že patriarhat na začetku našega štetja, sta bili nadvse primerni tudi za osvobodilno žensko gibanje v drugi polovici prejšnjega stoletja.

Ne glede na obdobje, ki ga preučujemo, lahko v njem najdemo izročilo, ki na tak ali drugačen način omenja Lilit. Njena demonizacija izhaja iz njene samovoljnosti, ki je plašila ljudi skozi zgodovino, nekatere pa straši še danes. Spodobi se, da članek o tako močni ženski religijski figuri, kot je Lilit, zaključimo z nekoliko predrugačeno mislijo druge pomembne ženske figure z začetka 20. stoletja, ki je zapisana na začetku druge knjige *Drugega spola*: Lilit se ni rodila, temveč je to postala (Beauvoir 2022, 15).

REFERENCE:

- The Alphabet of Ben Sira. <https://shorturl.at/FKjEG> (pridobljeno 12. 5. 2025).
- Beauvoir, Simone de. 2022. *Drugi spol. Druga knjiga: doživeta izkušnja*. Ljubljana: Založba Krtina.
- Blair, Judit M. 2008. *De-Demonising the Old Testament: An Investigation of Azazel, Lilith, Deberm Qeteb and Reshef in the Hebrew Bible*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bronzick, Norman, David Stern in Mark Jay Mirsky. 1990. *The Alphabet of Ben Sira. V: Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*. Ur. Mark Jay Mirsky in David Stern. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Brunel, Pierre. 1992. *Companion to Literary Myths, Heroes and Archetypes*. London in New York: Routledge.
- Colonna, Maria Teresa. 1980. Lilith or The Black Moon. *The Journal of Analytical Psychology* 25, št. 4: 325–350.
- Toy, Crawford Howell, in Louis Ginzberg. (n. d.). Alphabet of Ben Sira. *Jewish Encyclopedia*, n. d. <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/2888-ben-sira-alphabet-of> (pridobljeno 2. 7. 2025).
- Dan, Joseph. 1980. Samael, Lilith and the Concept of Evil in Early Kabbalah. *AJS Review*, št. 5: 17–40.
- Etymonline. (n. d.). Demon. <https://www.etymonline.com/word/demon> (pridobljeno 31. 5. 2025).
- Evans, Elizabeth. 2015. *The Politics of Third Wave Feminists: Neoliberalism, Intersectionality, and the State in Britain and the US*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Geoffrey, Dennis, in Avi S. Dennis. 2014. Vampires and Witches and Commandos, Oy Vey: The Comic Book Appropriations of Lilith. *Shofar*, št. 32: 72–101.
- Kinrich, Lauren. 2011. Demon at the Doorstep: Lilith as a Reflection of Anxieties and Desires in Ancient, Rabbinic, and Medieval Jewish Sexuality. Diplomsko naloga. Pomona Senior Theses.
- Kosior, Wojciech. 2018. A Tale of Two Sisters: The Image of Eve in Early Rabbinic Literature and Its Influence on the Portrayal of Lilith in the Alphabet of Ben Sira. *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, št. 32: 112–130.
- Laclau, Ernesto. 2008. *O populističnem umu*. Ljubljana: Založba Sophia.
- Marks, Herbert. 2012. *The English Bible: The Old Testament. Critical Norton Edition of King James Version (KJV)*. London: W. W. Norton & Company.
- Mcdonald, Beth E. 2009. In Possession of the Night: Lilith as Goddess, Demon, Vampire. V: *Sacred Tropes: Tanakh, New Testament, and Qur'an as Literature and Culture, 173–183*. Ur. Roberta Sabbath. Leiden, Boston: Brill.
- Otto, Rudolf. 1993. Sveto: o iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega. *Časopis za kritiko znanosti* 21, št. 160/161: 212–214.
- Patai, Raphael. 1967. *The Hebrew Goddess*. Michigan: Wayne State University Press.
- Plaskow, Judith. 2005. *The Coming of Lilith: Essays on Feminism, Judaism and Sexual Ethics, 1972–2003*. Boston: Beacon Press.
- Smith, Tracey Louise. 2008. *Lilith – A Mythological Study*. Magistrsko delo. Bedfordshire: University of Bedfordshire.
- Williamson, Justin. 2020. The Evolution of Lilith: The World's First Feminist. www.towson.edu/cla/scholarships/documents/williamson_justin_original_paper_05_24_2021.pdf#page=1&zoom=auto,-266,798 (pridobljeno 2. 7. 2025).



Foto: Denis Končar

Eksistencialna terapija: iskanje pomena v svetu brez inherentnega smisla

Existential Therapy: Seeking Meaning in a World Without Inherent Meaning

Povzetek: Članek obravnava temeljna načela eksistencialne terapije, s poudarkom na logoterapiji Viktorja Frankla, ki temelji na predpostavki, da je volja do smisla osrednja motivacijska sila človeka (Frankl, 1984). Avtorici raziskujeta, kako posameznik išče in oblikuje smisel v svetu, ki se zdi inherentno brez smisla. Posebna pozornost je namenjena simptomom eksistencialne praznine, kot so depresija, anksioznost in brezvoljnost (Yalom, 1980), ter njihovemu povezovanju z družbenimi dejavniki sodobnosti: potrošništvom, individualizmom in informacijsko prenasičenostjo. (Novak, 2010) Članek vzpostavlja tudi zgodovinsko paralelo ob letošnji 80. obletnici konca druge svetovne vojne ter osvetljuje Franklovo osebno izkušnjo koncentracijskih taborišč kot temelj njegove teorije. (Marshall in Marshall, 2020) Eksistencialna terapija je predstavljena kot aktualen pristop, ki posamezniku ne ponuja gotovih odgovorov, temveč orodja za lastno iskanje smisla in odgovoren odnos do svobode, trpljenja in življenja (Frankl, 2006).

Ključne besede: eksistencialna terapija, logoterapija, Viktor Frankl, smisel življenja, duševno zdravje, trpljenje, sodobna družba

Abstract: This article explores the core principles of existential therapy, focusing on Viktor Frankl's logotherapy, which posits that the will to meaning is the primary motivational force in human life (Frankl, 1984). The authors examine how individuals seek and construct meaning in a world that often appears inherently meaningless. Special attention is given to symptoms of existential emptiness – such as depression, anxiety, and apathy (Yalom, 1980) – and their connection to contemporary societal influences, including consumerism, individualism, and information overload. (Novak, 2010) The article also draws a historical parallel with the 80th anniversary of the end of World War II, highlighting Frankl's personal experience in concentration camps as the foundation of his theory (Marshall & Marshall, 2020). Existential therapy is presented as a timely and humanistic approach that offers not ready-made answers, but tools for individuals to discover meaning and to respond to life's challenges with freedom, responsibility, and resilience. (Frankl, 2006)

Keywords: existential therapy, logotherapy, Viktor Frankl, meaning of life, mental health, suffering, modern society

1. EKSISTENCIALNA TERAPIJA: ISKANJE POMENA V SVETU INHERENTNO BREZ SMISLA

V svetu, kjer se posameznik vse pogosteje sooča z občutkom praznine, osamljenosti in izgube orientacije, se vprašanje smisla življenja postavlja kot eno temeljnih eksistencialnih vprašanj. Eksistencialna terapija izhaja prav iz te človeške potrebe po iskanju pomena – tudi (ali predvsem) v svetu, ki se zdi kaotičen, absurden ali celo inherentno brez smisla. Ključna figura na tem področju je avstrijski psihiater in nevrolog Viktor Frankl, ustanovitelj logoterapije, ki je temeljila na prepričanju, da je volja do smisla osrednja motivacijska sila človeka (Frankl, 1984). Franklova osebna izkušnja preživetja koncentracijskih taborišč med drugo svetovno vojno ga je vodila k spoznanju, da lahko tudi v najskrajnejših okoliščinah posameznik najde notranjo moč, če v svojem trpljenju odkrije smisel.

Letos, ko obeležujemo osemdeset let od konca druge svetovne vojne, se Franklova sporočila zdijo še posebej aktualna. Njegovo pričevanje nas spominja, da zgodovina ni zgolj zapis preteklih grozot, temveč tudi vir navdiha za razumevanje človeške odpornosti in sposobnosti najti pomen tam, kjer ga očitno ni. Eksistencialna terapija nam tako ponuja okvir, znotraj katerega lahko prepoznamo, da vprašanje smisla ni omejeno na izjemne zgodovinske trenutke, temveč je vseprisotno – danes morda celo bolj kot kdaj koli prej.

2. VIKTOR FRANKL: OČE EKSISTENCIALNE TERAPIJE

Viktor Frankl (1905–1997) je bil avstrijski nevrolog, psihiater in utemeljitelj eksistencialne terapije (logoterapije) – terapevtskega pristopa, ki temelji na človekovi volji do smisla kot osrednji motivacijski sili. (Frankl, 1984)

Že kot mlad psihiater na Dunaju je sodeloval s Freudom in Adlerjem, nato pa razvil samostojno smer, ki je poudarjala pomen notranjega smisla pred ugodjem ali močjo. (Frankl, 2006) Leta 1942 je bil skupaj z družino deportiran v koncentracijska taborišča, vključno z Auschwitzem, kjer je izgubil večino najbližjih. V najtežjih okoliščinah je opazoval, kako so tisti, ki so zmogli najti smisel – v upanju, ljubezni ali veri –, lažje preživeli psihično trpljenje in ohranili človeško dostojanstvo. (Marshall in Marshall, 2020)

To življenjsko izkušnjo je popisal v znameniti knjigi *Man's Search for Meaning* (1984), v kateri je združil taboriščno izpoved in psihološko refleksijo. Po vojni je Frankl deloval kot zdravnik, profesor in predavatelj na številnih univerzah, pri čemer je njegova osrednja misel ostajala preprosta: tudi v najhujšem trpljenju ima človek svobodo izbrati svoj odnos do okoliščin – in s tem ustvariti smisel.

3. TEMELJNA NAČELA EKSISTENCIALNE TERAPIJE

Logoterapija, ki jo je Viktor Frankl razvil kot »tretjo dunajsko šolo psihoterapije« po Freudovi psihoanalizi in Adlerjevi individualni psihologiji, temelji na prepričanju, da je temeljna človekova motivacija volja do smisla – notranja težnja po iskanju pomena v lastnem življenju. (Frankl, 1984) Za razliko od drugih terapij, ki se osredotočajo na odpravljanje simptomov ali razumevanje nezavednega, eksistencialna terapija posameznika usmerja k prihodnosti, odgovornosti in ustvarjanju smisla kljub trpljenju.

Frankl izpostavi tri glavne poti do smisla: prva poudarja pot do smisla skozi ustvarjanje ali delo, kjer človek svoje sposobnosti izrazi v svetu; druga skozi odnos do drugih, predvsem v ljubezni in

povezanosti; tretja pa skozi odnos do neizogibnega trpljenja, kjer smisel ni v trpljenju samem, temveč v načinu, kako se posameznik nanj odzove. (Frankl, 2006)

Pomemben vidik eksistencialne terapije je tudi koncept duhovne razsežnosti človeka – tiste notranje svobode, ki človeku omogoča, da izbere svoj odnos do okoliščin, ne glede na to, kako omejene so zunanje možnosti. Frankl je verjel, da človek nikoli ni povsem determiniran – vedno ima možnost, da se opredeli do svojega položaja, kar je imenoval »tragični optimizem«: sposobnost videti smisel kljub bolečini, krivdi ali smrti. (Frankl, 2006; Yalom, 1980). Eksistencialna terapija ne daje vnaprej pripravljenih odgovorov na vprašanje smisla, temveč spodbuja posameznika, da jih išče sam – v kontekstu lastnega življenja, vrednot in okoliščin. V tem oziru ni le terapevtski pristop, ampak tudi filozofija življenja.

4. NOOGENI KONFLIKTI IN EKSISTENCIALNA PRAZNINA

Medtem ko klasične psihološke teorije pogosto razlagajo duševne stiske kot posledico notranjih psihodinamičnih konfliktov ali biokemičnih neravnovesij, eksistencialna terapija uvaja drugačen pogled – noogene konflikte. Ti izvirajo iz duhovne razsežnosti človeka, natančneje iz iskanja (ali izgube) smisla (Frankl, 1984), in ne nastanejo zaradi travm iz preteklosti, temveč zaradi neizpolnjene volje do smisla v sedanosti. Ko človek ne najde pomena v svojem delu, odnosih ali trpljenju, se sooči z notranjo praznino, ki jo Frankl imenuje eksistencialna praznina. Ta se danes kaže v razširjenih občutkih apatije, dolgčasa, depresije in izgube motivacije. Pojavi se paradoks: kljub temu da ima posameznik več svobode in možnosti kot kdaj koli prej, se pogosto počuti izgubljenega in brez notranje usmeritve. (Yalom, 1980) Frankl je opozoril, da sodobni človek ni več vpet v tradicionalne vrednostne sisteme ali verske okvire, zato se mora z vprašanjem smisla spopasti sam – kar je obenem izziv in priložnost. (Frankl, 2006)

Noogeni konflikti niso znaki bolezni, temveč klic k rasti. Za razliko od nevrotičnih simptomov, ki jih usmerja nezavedno, gre pri noogenih stiskah za zavestno doživljanje praznine, ki kliče po odgovoru. Eksistencialna terapija zato ne »zdрави« smisla, ampak posamezniku pomaga, da ga odkrije sam – v vsakodnevnih dejanjih, izzivih in celo v trpljenju. Ravno ta zmožnost, da smisel ni nekaj, kar prejmemo, temveč nekaj, kar ustvarimo, je temelj Franklovega pojmovanja duševnega zdravja.

V tem kontekstu eksistencialna praznina ni patologija, temveč posledica človekove zmožnosti za svobodno izbiro. Kot je zapisal Frankl: »Ko človek ne ve več, zakaj živi, se mu tudi vsak kako zdi pretežak.« (Frankl, 1984, str. 106) Ta citat jedrnato zajame bistvo eksistencialne terapije: pomagati posamezniku najti tisti »zakaj«, ki daje smisel tudi najbolj bolečim »kako« v življenju.

5. EKSISTENCIALNA TERAPIJA IN VEROVANJE

Čprav eksistencialna terapija ni religiozna metoda, temveč psihoterapevtski pristop, je Viktor Frankl pogosto poudarjal, da človekova potreba po smislu presega materialno in psihološko raven ter pogosto posega v duhovno razsežnost. V tem oziru je mogoče vzpostaviti številne vzporednice med eksistencialno terapijo po Franklu in krščansko antropologijo, zlasti pri razumevanju trpljenja, svobodne volje in odgovornosti do življenja.

Tako eksistencialna terapija kot krščanska vera priznavata trpljenje kot neizogiben del človeške izkušnje, vendar ne kot nesmiselno ali zgolj destruktivno. Frankl poudarja, da lahko človek tudi v neizogibnem trpljenju najde smisel – če ga sprejme z notranjo držo, ki presega pasivno vdanost. Podobno krščanska tradicija trpljenje vidi kot priložnost za duhovno zorenje, očiščenje

in celo sodelovanje z Božjim odrešenjskim delovanjem. (prim. Rim 5,3–5). V obeh pogledih je trpljenje prostor svobode in izbire odnosa, ne zgolj pasivna usoda.

Franklova eksistencialna terapija temelji na ideji, da je človek svobodno bitje, ki se lahko – kljub okoliščinam – odloči za lastno notranjo držo. (Frankl, 1984) Tudi krščanska vera poudarja svobodno voljo kot dar in odgovornost: človek je poklican, da svobodno izbere med dobrim in zlim ter s svojimi dejanji sodeluje v Božjem načrtu. Obe perspektivi se tako ujemata v prepričanju, da človek ni žrtev determinizma, temveč duhovno bitje, sposobno preseganja samega sebe.

Pojem smisla je osrednji tako v eksistencialni terapiji kot v krščanski teologiji. Pri Franklu je smisel nekaj objektivnega: obstaja zunaj posameznika, vendar ga mora vsak sam odkriti. V krščanski misli ima smisel življenja svoj temelj v Bogu: življenje ima vrednost zato, ker je dano od Boga in je usmerjeno k večnosti. Obe perspektivi človeka nagovarjata k preseganju samega sebe in k iskanju odgovora, ki presega zgolj ugodje, uspeh ali psihološko ravnotežje.

Frankl nikoli ni želel mešati psihoterapije z vero, a ni zanikal, da je duhovna razsežnost človekovega obstoja odprta tudi za religiozno doživetje. »Ne trdim, da je religiozna vera pogoj za duševno zdravje, toda prepričan sem, da lahko religiozna vera k duševnemu zdravju prispeva«, je zapisal. (Frankl, 2006, str. 37). V tem duhu logoterapija ne vodi k veri, vendar pusti prostor zanjo, saj priznava, da je človekov odgovor na smisel pogosto tudi religiozen.

6. SIMPTOMI EKZISTENCIALNE PRAZNINE DANES: DEPRESIJA, ANKSIOZNOST, BREZVOLJNOST

Vsodobni psihoterapevtski praksi se vse pogosteje srečujemo s klienti, ki poročajo o simptomih, ki presegajo tradicionalne diagnostične kategorije. Čeprav se ti simptomi pogosto umeščajo pod okvire depresije, anksioznosti ali izgorelosti, mnogi terapevti ugotavljajo, da v njihovem jedru tičijo globlji, eksistencialni problemi – občutki praznine, izgube smisla in notranje nepovezanosti s sabo ali svetom. (Yalom, 1980)

Eksistencialna terapija na depresijo ne gleda zgolj kot na kemično neravnovesje ali kognitivno izkrivljanje, temveč kot posledico izgube življenjskega smisla. Viktor Frankl je zapisal, da »trpljenje preneha biti trpljenje v trenutku, ko najde svoj pomen« (Frankl, 1946).

Mnogi posamezniki, zlasti v sodobni, potrošniško naravnani družbi, se soočajo s krizami smisla, saj zunanji cilji (uspeh, denar, status) ne zagotavljajo notranje izpolnitve. Ko ti cilji odpovejo, se pojavi eksistencialna praznina, ki se pogosto kaže v obliki depresije – ne kot žalost, temveč kot otopelost, brezvoljnost in notranja paraliza. Eksistencialna anksioznost ni patološka, temveč naravna posledica človeške svobode. Ko se posameznik zave, da je svoboden in odgovoren za svoje izbire, ga lahko zajame tesnoba – ne kot strah pred konkretnimi dogodki, temveč kot globoka negotovost glede lastnega bivanja. (May, 1950)

V današnjem svetu neskončnih možnosti in stalne potrebe po samouresnitvi mnogi doživljajo tovrstno anksioznost kot paralizirajočo – bojijo se, da bodo izbrali »napačno« pot ali da njihova življenja ne bodo »dovolj dobra«. V terapiji to razumemo kot klic k avtentičnemu življenju, ki pa zahteva soočenje s temeljno negotovostjo obstoja.

Brezvoljnost, ki jo klienti pogosto opisujejo kot »nič več mi ni do ničesar«, je eden izmed najbolj subtilnih, a bolečih izrazov eksistencialne praznine. Gre za izgubo notranjega ognja, občutek, da življenje nima več pravega okusa. Takšna apatija ni zgolj posledica utrujenosti, temveč znak odtujenosti – od lastnih vrednot, čustev in avtentičnih želja. (Boss, 1979) Brezvoljnost tako postane alarm, ki opozarja na potrebo po poglobljenem raziskovanju osebnega smisla in vrednot, ne pa le po zunanji motivaciji.

Eksistencialna terapija odgovarja na te simptome s povabilom k iskanju lastne resnice, k raziskovanju osebnega pomena in k sprejemanju neizogibnosti negotovosti in minljivosti. Terapevtski proces ni usmerjen v »odpravo simptomov«, temveč v pomoč klientu, da se sooči z eksistencialnimi danostmi (smrt, svoboda, osamljenost, smisel) in jih integrira v svoje življenje. (Yalom, 1980) V tem kontekstu depresija, anksioznost in brezvoljnost niso zgolj težave, ki jih je treba »odpraviti«, temveč povabila k notranjemu raziskovanju in rasti.

7. VLOGA DRUŽBENIH DEJAVNIKOV: POTROŠNIŠTVO, INDIVIDUALIZEM, INFORMACIJSKA PRENASIČENOST

Eden od družbenih dejavnikov, ki veliko pripomorejo k izrazitemu porajanju simptomov eksistencialne praznine v današnji družbi, je potrošništvo. Opredeljujemo ga kot življenjski slog sodobnega človeka, kot željo po neprestanem pridobivanju novih dobrin, in v današnjem svetu tržne družbe je takšna ideologija zelo razširjena, saj nas k potrošništvu spodbuja tudi gospodarstvo. Nenehna potrošnja dobrin, tako otipljivih kot neotipljivih, je sestavni del naših medosebnih odnosov. V potrošniškem svetu nekako proizvodnja sama ustvarja potrebe, ki jih ne nazadnje tudi sama zadovoljuje, in tako smo nenehno ujeti v začaran krog zapolnjevanja praznine, ki si jo sami ustvarjamo. S tem spoznanjem lahko tvorimo povezavo med eksistencialnim iskanjem smisla življenja in to eksistencialno dimenzijo potrošništva, ki jo ljudje prav tako uporabljamo pri iskanju osebne sreče. Tako se potrošniška miselnost širi tudi na področje naših medosebnih odnosov.

Hitro zadovoljivi, površinski odnosi, ki ne prinašajo dolgoročnih koristi. Pri vsem tem ima na našo podzavest največji vpliv oglaševanje, ki s pomočjo pogojenih refleksov - po želji še in boljše - hodi z roko v roki s potrošništvom. To nas podredi potrošniški miselnosti in nam vzbuja upanje, da nam bo z več in boljšimi stvarmi zrasla samozavest in da bomo pridobili spoštovanje drugih. Vse to zgolj ustvarja iluzijo sreče in osredotočenost na materialne vrednote in visok socialno-ekonomski status. Problem je torej v tem, da ljudje venomer iščemo nove potrebe, več bogastva in udobja, ne pa življenjskega smisla in smernic za izboljšanje kakovosti svojega življenja, kar posledično vodi v več dela, več izčrpanosti, stalno nezadovoljstvo in na koncu v občutek eksistencialne praznine, saj ni nekega kvalitetnega, inteligentnega spraševanja po smiselnem obstoju. Že Frankl poudarja, da če ima človek smisel, nekaj, za kar živi, lahko prenese kar koli. (Nedelcu, 2021)

Eksistencialna praznina je lahko tudi posledica individualizma. Ta je v socialni psihologiji opredeljen kot družbena teorija, ki stremi k borbi za svobodo, pravice in neodvisno delovanje posameznika, v filozofiji pa doktrina, kjer velja, da so na tem svetu resnične le individualne stvari oz. da vsa dejanja izhajajo iz koristi posameznika in ne družbe kot celote. (Kezie, 2023)

Sodobni svet danes doživlja vrh individualistične, materialistične in narcistične kulture. Tak način življenja nam ustvarja občutek primanjkljaja nekega globljega smisla, ki ga je Frankl poimenoval eksistencialna praznina. Individualizem nas spodbuja, da se osredotočamo na uspeh, ki se meri v številu osebnih dosežkov, lastništvu določenih dobrin in v postajanje od družbe neodvisne svoje identitete. S to nenehno obremenjenostjo doseganja se povečuje tudi občutek odgovornosti in s tem anksioznost človeka.

Nenehno obremenjevanje s samim sabo privede do občutkov odtujenosti od globljega življenjskega smisla; pretirana želja po samouresničitvi lahko namreč mnoge privede do samizolacije. Protiutež temu je iskanje smisla – spoznanje, da je zgolj materialistični obstoj sebičen, nezadosten. Zaradi tega se mnogokrat dogaja, da ravno ta pretirani, ekstremni individualizem, ki povzroča eksistencialno praznino, spodbudi družbo h kolektivnemu iskanju smisla, k iskanju

globljšega smisla onkraj samega sebe, ki ga, kot že omenjeno, pomagajo iskati tudi tradicionalne sfere in skupnosti, kot sta religija in družina. To kolektivno iskanje globljšega smisla v kulturi individualizma lahko torej pomeni dober korak k integraciji osebnega in kolektivnega smisla, ki omogoča preseganje praznine. (Grant, 2017)

Eden pomembnih dejavnikov oz. vzrokov za občutek eksistencialne terapije pri človeku je tudi informacijska prenasičenost. Ta pojem predstavlja preobilico podatkov, novic, na splošno dražljajev, ki jih človek sprejema vsakodnevno, kar nemalokrat lahko povzroči dodatno pogloblitev eksistencialne praznine.

Ta dva pojavi sodobne družbe sta med seboj povezana, saj informacijska prenasičenost lahko ovira pristno odločanje človeka, celo do te mere, da človek doživi paralizo odločanja – težave pri izbiri informacije, ponudbe, produkta itd. Ta občutek vodi v anksioznost in nezadovoljstvo, kar pogloblja tudi občutek primanjkljaja namena, povečane zmede. Prevelika količina informacij lahko vodi v izgubljenost, preplavljenosti človeka, kar na koncu spet privede do miselnosti, da človek v vsem tem kaosu možnosti ni zmožen najti smisla svojega življenja.

Nenehna izpostavljenost razdrobljenim informacijam preprečuje globlje razmišljanje o določenih tematikah, zaradi česar posamezniki težje najdemo smisel v lastnih življenjskih izkušnjah. Informacijska prenasičenost nas torej na neki način sili v stalno konzumiranje informacij, namesto v aktivno ustvarjanje pomena naših odločitev in konec koncev življenja, kar, ponovno, lahko okrepi našo eksistencialno praznino. (Hassen, 2024)

Frankl je učil nasprotno, namreč da je naš smisel venomer treba iskati, na pa ga zgolj pasivno sprejemati. V množici vseh informacij je torej naša naloga prepoznati in odpraviti motnje, ki nas ovirajo pri doseganju nekega smiselnega premagovanja eksistencialne praznine v nas.

Vse naštetе družbene vplive bi lahko združili pod pojmom globalizacije sveta, zaradi katere se življenjski slogi potrošništva, individualizma in informacijske prenasičenosti sploh lahko širijo in drug drugega omogočajo. Globalna soodvisnost je mogoča zaradi dobre telekomunikacije, opredeljena pa je s potrošništvom in individualizmom. (Kustner in Scholtz, 2013) Svetovna globalizacija sicer ima mnoge prednosti, a hkrati omogoča hitro širjenje določenega življenjskega sloga, ki pa ne prinaša nujno dobrih posledic za človeško mentalno zdravje, eksistencialno vprašanje.

8. PRIMERJAVA Z DRUŽBENIM DUHOM PO 2. SVETOVNI VOJNI

Če želimo bolje razumeti simptome eksistencialne praznine danes, se velja ozreti v obdobje neposredno po drugi svetovni vojni – čas, ko je eksistencialna terapija začela dobivati svojo sodobno obliko. Takratni družbeni duh je bil zaznamovan s kolektivno travmo, razpadom vrednot in potrebo po ponovni vzpostavitvi smisla. V tem kontekstu so eksistencialni misleci, kot so Viktor Frankl, Rollo May in Irvin Yalom, oblikovali temelje terapevtskega pristopa, ki se ni ukvarjal zgolj s psihopatologijo, temveč z vprašanjem, kaj pomeni biti človek v svetu, ki se je zrušil.

Po vojni je bil duh časa zaznamovan z obnovo – ne le materialno, temveč tudi moralno in duhovno. Viktor Frankl je v svoji klasiki *Man's Search for Meaning* (1946) poudaril, da je ljudi, ki so preživeli koncentracijska taborišča, pri življenju pogosto držal neki smisel ali cilj. Smisel ni bil razkošje, temveč temeljna eksistencialna potreba. Takratni čas je posameznika silil v konfrontacijo z mejo človeške trpežnosti, s smrtjo, z izgubo – in iz teh izkušenj je zrasla tudi notranja moč za iskanje novih temeljev bivanja.

V nasprotju z obdobjem po vojni današnji družbeni duh oblikujeta relativna materialna blaginja in nenehna izbira. Eksistencialna vprašanja niso več povezana s fizičnim preživetjem, temveč z notranjo usmeritvijo – za kaj živim, ne zgolj, ali bom preživel. Današnji človek pogosto trpi

zaradi tako imenovane »hipermodernosti«, ki se kaže v hitrih spremembah, fragmentaciji identitet in izgubi tradicionalnih okvirov. (Bauman, 2000) Simptomi, kot so depresija, anksioznost in brezvoljnost, niso več posledica zgolj zunanjih okoliščin, temveč notranje praznine v svetu, kjer so vse poti odprte, a nobena ne zagotavlja pomena.

V 50. in 60. letih prejšnjega stoletja je bila eksistencialna terapija odgovor na kolektivno travmo, danes pa terapevti vse pogosteje srečujejo posameznike, ki trpijo zaradi t. i. tihega nihilizma – občutka, da nič nima prave vrednosti, da ni več »velikih zgodb«, ki bi človeka usmerjale. (Lyotard, 1979) Medtem ko je bil Franklov človek soočen z realnostjo smrti in si je moral izboriti smisel, se sodobni posameznik pogosto izgublja v odvečnosti možnosti – in v tem kontekstu je brezvoljnost povsem logična posledica.

Primerjava povojnih in sodobnih razmer pokaže, da se eksistencialni simptomi razvijajo glede na širši družbeni kontekst. Medtem ko je bila eksistencialna praznina po vojni tesno povezana z obnovo in kolektivnim trpljenjem, je danes povezana s preobiljem, individualizmom in izgubo globljih orientacij. Eksistencialna terapija s tem ostaja aktualna, saj posamezniku pomaga da ne obvladovati simptome, temveč tudi oblikovati življenjski kompas v svetu, ki ponuja vse – a ne obljublja ničesar.

SKLEP

Sodobni človek je pred mnogimi izzivi, ki vztrajno otežujejo iskanje življenjskega smisla. Frankl, oče logoterapije, je poudarjal, da človeka motivira volja do smisla. Njegova izkušnja koncentracijskih taborišč ga je namreč pripeljala do spoznanja, da ima posameznik vedno možnost izbrati svoj odnos do okoliščin, s čimer ustvarja smisel življenja. Pozival je, da se kljub trpljenju osredotočamo na prihodnost, odgovornost in iskanje pomena – prek dela, ljubezni ali odnosa do trpljenja. Logoterapija raziskuje noogene konflikte, ki izhajajo iz iskanja oz. izgube smisla, kar vodi v eksistencialno praznino oz. depresijo, anksioznost, brezvoljnost. Zakaj, če pa imamo ljudje toliko več svobode in možnosti kot kdaj koli prej? Ne gre zanemariti, da bežimo od tradicionalnih sistemov, kar nas pušča same v iskanju smisla; pa življenjski stil potrošništva, informacijske prenasičenosti in individualizma nas tako okupira, da ne zmoremo prepoznati smisla svojega življenja. Vse to povečuje občutek odtujenosti in praznine, kar prispeva k tihemu nihilizmu v hipermoderni dobi. Torej, za kaj živiš ti?

REFERENCE

- Bauman, Z. 2000. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Boss, M. 1979. *Existential Foundations of Medicine and Psychology* (S. Conway in A. Cleaves, prev.). New York: Aronson.
- Frankl, V. E. 1984. *Man's Search for Meaning*. New York: Simon and Schuster.
- Frankl, V. E. 2006. *The Doctor and the Soul: From Psychotherapy to Logotherapy* (rev. izd.). New York: Vintage Books.
- Grant, G. B. 2017. Exploring the Possibility of Peak Individualism, Humanity's Existential Crisis, and an Emerging Age of Purpose. V: *Frontiers in Psychology*, 8.
- <https://www.frontiersin.org/journals/psychology/articles/10.3389/fpsyg.2017.01478/full> (pridobljeno, 4. 6. 2025).
- Hassen, M. Z. 2024. The Paradox of Choice: The Intersection of Freedom and Anxiety. V: *International Journal of Philosophy*, 12(4), 75–83. <https://sciencepublishinggroup.com/article/10.11648/j.ijp.20241204.13> (pridobljeno, 4. 6. 2025).
- Kezie, C. C. 2023. Individualism Versus Collectivism: The Mediation of Human Solidarity. V: *Oracle of Wisdom Journal of Philosophy and Public Affairs*, 7(2). Lagos: Pan-Atlantic University.
- <https://www.acjol.org/index.php/owijoppa/article/view/3613/3536> (pridobljeno, 3. 6. 2025).
- Kustner da Rocha, C. in Scholtz, F. 2013. Logo-Consciousness in a Globalised World. V: Vila-Chã, J. J. (ur.), *Order and Disorder in the Age of Globalization(s): Philosophy and the Development of Cultures. Fourth World Congress of COMIUCAP*.

- https://www.comiucap.net/wp-content/uploads/2022/05/26_Kustner-1.pdf (pridobljeno, 3. 6. 2025).
- Lyotard, J.-F. 1979. *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Marshall, M. in Marshall, R. 2020. *The Existential Victor Frankl: Meaning, Resilience, and the Search for Purpose*. London: Routledge.
- May, R. 1950. *The Meaning of Anxiety*. New York: Ronald Press.
- May, R. 1958. *The Origins and Significance of the Existential Movement in Psychology*. New York: Random House.
- Nedelcu, E. 2021. Consumerism Versus the Cultura of Existential Intelligence. V: *Challenges of the Knowledge Society*, 14(1), 972–977. <https://doaj.org/article/f96cff5cd5b94e5ca112a82e8be40eb8> (pridobljeno, 3. 6. 2025).
- Novak, M. 2010. *Eksistencialna analiza in psihoterapija*. Ljubljana: Enologos.
- Slovensko svetopisemsko društvo. 1996. *Sveto pismo stare in nove zaveze* (E. Babnik, ur.). Ljubljana: Družina.
- Yalom, I. D. 1980. *Existential Psychotherapy*. New York: Basic Books.

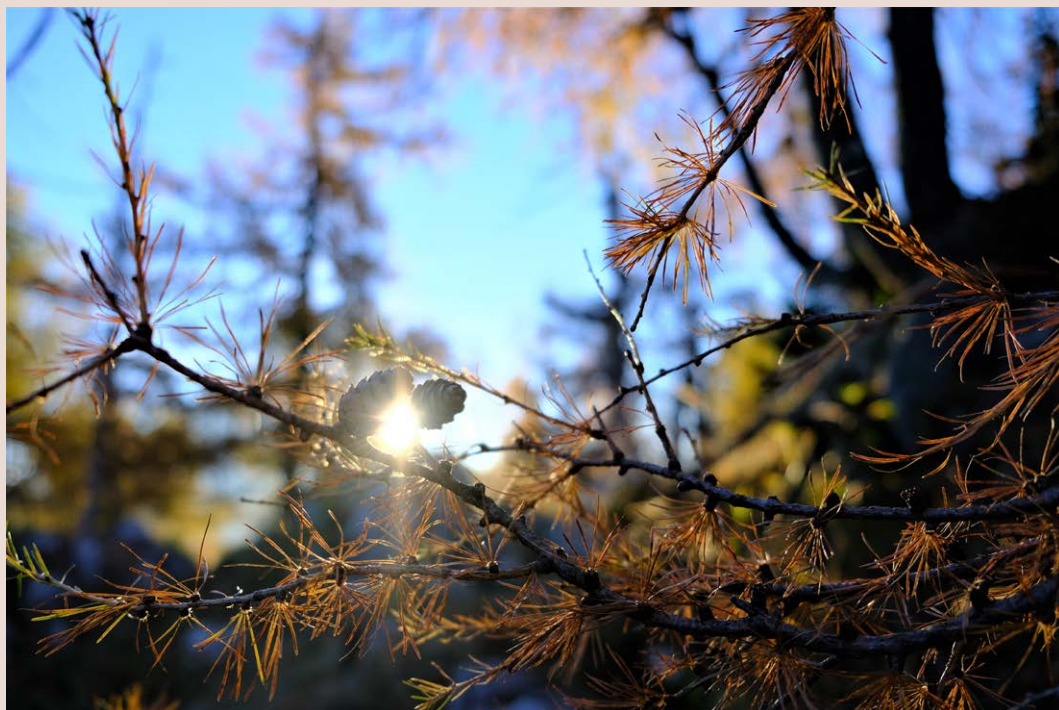


Foto: Denis Končar

V svetu, kjer je lažje biti odvisen kot ranljiv

In a World Where Dependency Is Easier than Vulnerability

Povzetek: Razlogov za zasvojenost je veliko, in verjetno nikoli ne bomo mogli izpostaviti enega samega vzroka kot odločilnega. Pomembno pa je, da se kot družba zavedamo svoje soudeležnosti. Začeti moramo pri skupnosti, saj smo kot celota močni le toliko, kolikor znamo poskrbeti za najranljivejše. Zasvojenost ni le osebna izbira, temveč pogosto odgovor na globoko notranjo praznino in izgubo občutka smisla. V družbi, ki povečuje uspešnost, hitrost in individualizem, človek zlahka izgubi stik s seboj in s temeljnimi odnosi. Rešitve morda še ne poznamo, vendar vsekakor ne leži v stigmati ali nadzoru, temveč v skupnosti, ki zna prisluhniti, držati skupaj in znova krepiti vero v druge, vase in v Boga. Odgovor je upanje.

Ključne besede: zasvojenost, ontološki temelj, integracija sebe, kulturna dezorientacija, notranji stik, medosebne vezi

Abstract: There are many reasons for addiction, and we will probably never be able to pinpoint a single cause as decisive. However, it is important that we, as a society, are aware of our shared responsibility. We must start with the community, because we as a whole are only as strong as our ability to care for the most vulnerable. Addiction is not simply a personal choice but often a response to a deep inner emptiness and a loss of meaning. In a society that glorifies success, speed, and individualism, it is easy to lose touch with oneself and with fundamental relationships. Even though we may not yet know the solution, it certainly does not lie in stigma or control, but rather in a community that knows how to listen, hold together, and reaffirm faith in others, in oneself, and in God. The answer is hope.

Keywords: addiction, ontological foundation, integration of the self, cultural disorientation, inner contact, interpersonal bonds

UVOD

Središče, v katerem še danes živi dediščina velike filozofske misli in kjer se kot možnost prihodnosti znova odpira temeljna izkušnja evropskega človeka, je sama bit, razumljena kot zgodovinska in izvorna resnica. Bit se ne razkriva kot nespremenljiva entiteta, temveč kot dogodek, ki se uresničuje v zgodovinskem dogajanju, tudi in predvsem v našem času. S tem nismo preprosto pasivni opazovalci zgodovine, temveč njeni aktivni udeleženci, saj kot dediči biti obenem nadaljujemo in soustvarjamo njen smisel. To razumevanje je osrednje za tisto, kar je Martin Heidegger poimenoval mišljenje zgodovine biti. Gre za mišljenje, ki se udejanja v obliki fenomenologije in hermenevtike, ne kot tehnična metoda, temveč kot temeljni način razkrivanja resnice iz izkustva same biti. Heidegger tu ne zastopa le ene izmed mnogih poti sodobne misli, temveč nakaže možnost resničnega mišljenja v času, ki ga zaznamujejo eksistencialna nepristnost, pozaba biti, izguba ontološke orientacije in navidezna samozadostnost postmoderne človeka. Ključnega pomena je ponovno premisliti razmere sodobnega bivanja, v katerih se vedno bolj očitno kaže razpad osnovnih eksistencialnih struktur.

Ena izmed najbolj zgovornih oblik tega razpada je pojav sodobnih zasvojenosti, ki jih je mogoče razumeti ne le kot psihološke ali družbene patologije, temveč kot simptome globlje, ontološke izgube temeljnega stika z bitjo. Prehod v ontološko razsežnost človeka postaja ena najzahtevnejših eksistencialnih nalog današnjega časa. Ne gre za pridobivanje dodatnega znanja ali informacij, temveč za temeljito preusmeritev človekovega bistvenega načina bivanja. Ta preobrazba ne izhaja iz zavestnega načrtovanja ali voljnega delovanja in je tudi ni mogoče usvojiti skozi običajne procese učenja. Gre za dogodek, ki odpira nov prostor ontološke izkušnje, onkraj ustaljenih načinov razumevanja in nadzora. Zato se postavlja vprašanje, od kod izvira možnost tako globoke preobrazbe človekovega bivanja. Kdo sploh je človek in kaj pomeni biti v času, ko je ogrožen sam ontološki temelj njegovega obstoja? (Urbančič 2004, 34–35)

BIVANJSKA PRAZNINA IN BEG V ZASVOJENOST

Bit človeka kot posameznika in skupnosti ter bit vsega bivajočega v vsaki zgodovinski epohi pridobi edinstven in nezamenljiv značaj. Vsaka doba oblikuje svoj svet s svojim redom, svojo podobo človeka in svojo versko ali sekularno usmerjenostjo. Zgodovina je zaporedje teh epoh smisla biti, pri čemer se z vsakim obdobjem spremenita tudi način bivanja in razumevanje samega sebe ter sveta. Bit ni nekaj nespremenljivega, temveč se skozi zgodovino razkriva v različnih oblikah, ki določajo človekovo bivanje. Njen pojav ni posledica znanstvenega napredka, temveč se ta v takšnih pogojih šele lahko razkrije. Ko se neka doba izčrpa, z njo ugasne tudi njeno razumevanje biti, a prav v tem zatonu se odpira možnost novega začetka. Tak prehod ni plod volje, temveč izhaja iz same biti, kot mišljenje, ki ga je v središče filozofije znova postavil Heidegger. Danes se ta spopad z resnico odvija v času razkroja temeljnih razmer bivanja. Ravno znotraj tega miselnega prostora se odpira ključno vprašanje izgube človekove domačnosti v svetu in hkrati možnosti vzpona nove zgodovinske človeškosti. (Urbančič 2004, 37–39) V sodobnem industrializiranem svetu, kjer naraščajo samota, stres, gospodarska negotovost in socialna neenakost, se pogloblja obup, ki je pogosto vzrok za zasvojenost z drogami. Ljudje se k uporabi prepovedanih substanc ne zatečejo zaradi moralne šibkosti ali bolezni, temveč pogosto kot odziv na psihološke in socialne stiske. Posledično zasvojenost zahteva celostno obravnavo in ne enostransko kaznovanje. Vzemimo za primer Portugalsko, ki je dekriminalizirala posedovanje majhnih količin prepovedanih substanc, namesto tega pa se osredotoča na zdravljenje ter tako nasprotuje strožjim represivnim ukrepom, kot jih poznajo ZDA ali Filipini, kar odraža različne

paradigme v pristopih k reševanju resne družbene problematike. (Maté 2022, 21–26) Zasvojenost nastaja v prepletu številnih dejavnikov, vendar jo v svojem bistvu pogosto sproži motena čustvena dinamika. Gre za stanje, ki ne privede zgolj do kompulzivnega vedenja, temveč tudi do postopnega umika posameznika iz družbe. Lahko bi jo razumeli kot bolezen čustev in čustvene komunikacije. Temeljni pogoji za njen razvoj so zasidrani že v zgodnjem otroštvu, v kontinuiranem čustvenem doživljanju, ki otroka povezuje z njegovim okoljem. Če ta vez ne temelji na varnosti in odzivnosti, lahko otrok razvije načine prilagajanja, ki v odraslosti postanejo plodna tla za zasvojenost. (Tonioni 2013, 159) Najpomembnejša lekcija, ki se jo otrok nauči, je, ali je za starše pomemben. Če se starši ne odzivajo na njegova čustva, otrok začuti, da ni pomemben, kar vodi v iskanje varnosti in pozornosti skozi dosežke ali na druge načine. Tako se kasneje trudi nadoknaditi pomanjkanje samospoštovanja, ki je bilo v otroštvu okrnjeno. (Lamovec 1995, 303) »Zasvojenosti izvirajo iz zatrte ljubezni, iz naše zatrte sposobnosti ljubiti otroke tako, kot jih je treba ljubiti, iz naše zatrte sposobnosti ljubiti same sebe in drug drugega v skladu z našimi potrebami. Odpiranje src je pot do ozdravitve zasvojenosti – prebujanje sočutja do bolečine v sebi in do bolečine povsod okrog nas.« (Maté, 2022) Največja napaka naše družbe je bila, da smo mladim zapustili svet brez trdnih temeljev vrednot in ljubezni. Njihova nemirna iskanja in občutljivost so plod pomanjkanja notranje varnosti. Prevaranti jim ponujajo kratkotrajne občutke sreče, ki pa jim na dolgi rok prinašajo le praznino in razočaranje. Kot družba moramo najti močan odgovor in ponuditi pravi smisel, saj brez njega mladi ostajajo izgubljeni. (Gržan 1999, 3–4)

SEBSTVO MED NOTRANJIMI GLASOVI

Človekovo bivanje poteka v več razsežnostih, med katerimi izstopajo biološko okolje, medosebni odnosi ter odnos posameznika do samega sebe. Medosebni odnosi naj bi temeljili na dialogu, vendar se pogosto zvedejo na formalne, tekmovalne ali napete oblike, kar zmanjšuje njihov podporni namen. Odnos do sebe je notranje strukturiran in pogosto razklan, saj posameznik v sebi doživlja nasprotujoče si težnje in glasove. Obstaja tudi odnos do kolektiva, kjer se posameznik lahko odreče lastni avtonomiji v prid skupinski identifikaciji, kar lahko vodi v izgubo občutka osebne odgovornosti. Viktor Frankl opozarja, da za duševno zdravje ni dovolj le zadovoljevanje osnovnih potreb, ampak je ključnega pomena prisotnost duhovnega smisla, ki presega posameznika. V njegovi odsotnosti se pojavi bivanjska praznina, zaznamovana z občutki notranje praznosti, izgubljenosti in eksistencialne neizpolnjenosti. (Lamovec 1995, 126–127) Dinamika med organizmom in okoljem ustvarja prostor, kjer se lahko odvijata tako rast kot preizkušnja. Stiska, ki se v tem procesu pojavi, ni nujno zgolj ovira ali bolečina, temveč lahko postane pomemben signal za razvoj sebstva. Dihotomija med subjektivnim jazom in okolico ni stabilna danost, temveč je pogojena z izkušnjami. Sebstvo pri tem deluje kot aktiven in odziven sistem, ki presoja, kaj podpira njegovo celovitost in kaj jo ogroža, ter na podlagi tega izbira smer delovanja. Te odločitve pogosto niso povsem zavestne, saj imajo pomembno vlogo tudi nezavedni deli, ki vplivajo na naše odzive in doživljanje. Ko stisko prepoznamo ne le kot breme, temveč kot sporočilo ali klic k spremembi, lahko v njej najdemo priložnost za rast, za oblikovanje novih meja in globlje povezanosti s samim seboj. (Žorž 1995, 20) Naša notranja mnogoterost ni znak, da je z nami nekaj narobe. Gre za naraven del naše zavesti. V sebi nosimo različne dele, nekateri izmed njih nas skušajo zaščititi, drugi nosijo bolečino, tretji si želijo, da rastemo. Zaradi teh razlik v nas včasih čutimo notranje napetosti, a to ne pomeni, da smo šibki. Družbeni diskurzi pogosto spodbujajo ideal notranje enotnosti, pri čemer je notranja pluralnost pogosto interpretirana kot fragmentacija, ki jo je treba preseči ali utišati. A resnično zdravljenje se začne takrat, ko vsak del

sebe začnemo sprejemati kot pomemben del naše človeškosti. (Schwartz 2024, 21–23) Kot pravi Viktor Frankl: »Niso pomembne značilnosti našega značaja niti težnje in nagoni sami po sebi, temveč odnos, ki ga zavzamemo do njih. Zmožnost zavzeti takšen odnos pa nas dela človeške.« (Maté 2022, 471)

OBLIKOVANJE JAZA

Doživljanje ni zgolj pasivna recepcija dražljajev iz zunanjega okolja, temveč kompleksna, dinamična in strukturirana psihološka funkcija, v kateri se prepletajo zunanje okoliščine ter notranje vsebine, kot so spomini, telesni občutki, prepričanja in čustva. Ta proces omogoča vzpostavitev celostne subjektivne izkušnje posameznika v svetu, pri čemer ima ključno vlogo metadoživljanje, sposobnost sočasnega doživljanja in reflektivnega opazovanja lastnih notranjih stanj. Gre za integrativni mehanizem, ki pretekle izkušnje povezuje s sedanjim trenutkom in prispeva k oblikovanju pomena ter usmerjanju delovanja. Posameznik se tako ne odziva zgolj avtomatično ali refleksno, temveč na način, ki je eksistencialno umeščen in notranje smiseln. Zavedanje notranjih in zunanjih dražljajev odpira prostor za psihološko preobrazbo, večjo avtonomijo in razvoj pristnega občutka notranje svobode. (Žorž 1995, 22) V tem kontekstu je zaznavanje neločljivo povezano z doživljanjem, ki presega zgolj registracijo zunanjih dražljajev in se uresničuje kot aktivna integracija notranjih psihičnih vsebin z zunanjim svetom. Posameznik ne zaznava resničnosti kot objektivno danost, temveč jo soustvarja skozi notranje strukture pomena, ki so pogojene z izkušnjami, telesnimi občutki, spomini in prepričaji. Ključno vlogo pri tem ima sposobnost metadoživljanja, ki omogoča refleksijo lastne izkušnje ter vzpostavitev notranje koherence med tem, kar posameznik občuti, in tem, kar zaznava. Takšno oblikovanje izkušnje ustvarja temelje za notranjo orientacijo in odgovorno etično delovanje, saj posameznik ne deluje več na podlagi impulzov ali zunanjih pričakovanj, temveč iz zavestno oblikovanega odnosa do sebe, sveta in drugega. Vrednote pri tem ne nastopajo le kot abstraktna merila, temveč kot utelešeni orientacijski vzorci, ki usmerjajo doživljanje in omogočajo vzpostavljanje globlje osebne in medosebne smiselnosti. (Peterson 2025, 20–23) Ontološka negotovost, kot jo opisuje Laing, predstavlja temeljno motnjo v občutku ločenosti in celovitosti jaza. Posameznik, pri katerem so meje med notranjim jazom in zunanjim svetom zabrisane, izgublja občutek varnosti in stabilne identitete, kar vodi v doživljanje telesa kot tujega, zmanjšano spontanost ter občutek derealizacije vsakdanjega življenja. V takem stanju notranje doživljanje postane edini še dostopen vir izkušnje, vendar brez jasnih meja in relacijske opore ne zadostuje za vzpostavitev trajnejše psihične koherence. Ontološka gotovost se zato kaže kot ključna podlaga za celostno in pristno bivanje v svetu. (Lamovec 1995, 128) Kot nadaljevanje ontološke negotovosti se lahko pojavi konfluenca, ki ne pomeni zgolj izgube meja med posameznikom in okoljem, temveč tudi zlitje notranjih funkcij in impulzov, ki bi morali ostati ločeni. Ta pojav je normalen pri novorojenčkih, ki še razvijajo sposobnost ločevanja sebe od zunanjega sveta. Ko pa se te meje zabrišejo pri odraslih, posameznik izgubi jasno razločevanje med tem, kar doživlja, in tem, kar ga ščiti, kar vodi v notranjo dezorganizacijo, kronično napetost in psihosomatske simptome. Telo in psiha izgubita notranjo usklajenost, kar kaže na razpad temeljne strukture jaza. V takšnem stanju zgolj odpravljanje simptomov ni zadostno, temveč je potrebno postopno obnavljanje notranjih meja, diferenciacije in utelešene izkušnje jaza. Šele s ponovnim stikom z lastnimi občutki, potrebami in telesnostjo lahko posameznik začne vzpostavljati stabilnejši občutek sebe kot celostnega in avtonomnega subjekta. (Žorž 1995, 27–28)

ISKANJE SMISLA

Vsak medosebni odnos lahko prispeva k potrditvi ali zanikanju posameznikovega doživljanja. Sprejemanje in validacija čustev sta ključna dejavnika pri oblikovanju notranje stabilnosti ter občutka varnosti in samovrednotenja. (Lamovec 1995, 130) Pomembno je prepoznati, da vzgojno-izobraževalno okolje ne vpliva le na kognitivni razvoj, temveč tudi na oblikovanje posameznikovega notranjega sveta. Odnosi, ki jih mladi vzpostavljajo z učitelji, lahko ključno prispevajo k občutku sprejetosti, varnosti in samovrednotenja. Učitelj, ki zna začutiti in potrditi doživljanje učenca, vzpostavlja prostor, v katerem se učenec lahko razvija kot celovita osebnost. Takšen odnos presega zgolj prenos informacij, saj postane vzajemni proces oblikovanja človečnosti, kjer je validacija čustev temeljna za razvoj etične orientacije, psihološke stabilnosti in sposobnosti za samostojno presojanje. (Gržan 1999, 25) Mladi danes pogosto živijo s težavami, ki so posledica prevelike zaščite in pomanjkanja odpornosti. Svet je krut, a ravno zato je pomembno, da se mladi naučijo soočiti z realnostjo in iskanjem smisla, ki presega površinske vrednote. Brez vere, bodisi v Boga ali vsaj v temeljne vrednote, ostajajo izgubljeni in ranljivi. (Gržan 1999, 31–32) Ko ljudstvo izgubi vero, izgubi tudi svojo usmeritev in temeljni občutek smisla. Vera ni zgolj abstrakten pojem, temveč notranja gonilna sila, ki omogoča kolektivno povezanost, odpornost in orientacijo v času negotovosti. V njeni odsotnosti se začne razpad skupnosti. Takrat nastopi kaos, ki ga spremljata razkroj vrednot in izguba osebne ter skupne identitete. Ljudje, oropani zaupanja v višji smisel, postanejo ujeti v stanje strahu, dvoma in pasivnosti, kjer se vloge žrtev in zatiralcev pogosto prepletajo. Tisti, ki še ohranjajo vero in notranjo držo, postanejo tarča posmeha, saj njihova prizadevanja motijo prevladujoče razpoloženje obupa. Ravno v takih okoliščinah postane vera odločilna za preživetje posameznika in skupnosti. Pot do obljubljenе dežele ni le politična ali zgodovinska, temveč predvsem moralna in psihološka pot, ki zahteva vztrajnost, zvestobo notranjemu poslanstvu ter pripravljenost na skupno odgovornost. Le tako je mogoče preseči razpad in najti pot k svobodi, rasti ter ponovni vzpostavitvi človeškega dostojanstva. (Peterson 2025, 399–410) V iskanju presežnega smisla in notranje usmeritve vest presega vlogo moralnega korektiva ter deluje kot ustvarjalna sila, ki spodbuja rast, pogum in preseganje samega sebe. To je notranji klic k zavestnemu prevzemanju odgovornosti za lastno življenje in vlogo v svetu. Človek kot bitje, ki presega biološko danost, si naravno prizadeva postati gospodar svojega bivanja, ne zaradi potrebe po nadzoru, temveč zaradi želje po smiselni in vrednotno zasidrani eksistenci. Slediti tej usmeritvi pomeni doživljati svet kot poklicanost, kjer se odpirajo možnosti etičnega in duhovnega zorenja. Življenjska zgodba postane prostor prepoznavanja višjega reda in odgovornega sodelovanja z njim, kar presega posamezne koristi in se umešča v širšo duhovno strukturo sveta. (Peterson 2025, 24)

KO RANLJIVOST POSTANE MOČ

Zasvojenost se širi kot tiha epidemija, ki je v naši družbi pogosto spregledana ali prikrita. Čeprav je njen vpliv široko razširjen, se mnogi še vedno izogibajo odprtemu priznanju problema. Le s soočenjem z resnico lahko začnemo iskreno ukrepati v upanju iskanja rešitve. (Gržan 1999, 23) Iskanje zunanjih virov smisla in olajšanja pogosto vodi v začaran krog zasvojenosti, ki ni vezan zgolj na določene predmete ali vedenja, temveč predvsem na odnos do njih. Notranja praznina, ki jo posameznik skuša omiliti s skrajnostmi, ostaja neizpolnjena, saj zunanji dražljaji ne morejo zapolniti globljega občutka nesmisla. Praznina sama po sebi ni problematična, temveč predstavlja neizogiben del človeške izkušnje, ki pa jo pogosto poskušamo prezreti ali zamenjati za lastno identiteto. Zavestno sprejemanje te praznine, brez paničnega bega, zahteva pozornost,

potrpežljivost in notranjo voljo, kar omogoča začetek procesa integracije in zdravljenja. Tako zasvojenost ni zgolj izraz površinskega problema, ampak odraz globljih eksistencialnih izzivov, kjer preživetje trenutka postane temeljni cilj na poti k obnovi celovitosti posameznika. (Maté 2022, 289–295) Notranja odrezanost ustvarja začaran krog, v katerem posameznik išče zadovoljstvo in smisel v zunanjih virih, a ti ne zadostijo globljim potrebam. Vztrajanje v takšnem stanju vodi v nadaljnjo izgubo stika s seboj, kar poglobi občutek praznine in notranje nemirnosti. Kljub temu pa vsak posameznik nosi v sebi del nepoškodovanega notranjega jaza, ki je sposoben za povezovalno in okrevalno. Proces zdravljenja se prične s sprejemanjem lastne bolečine in ranljivosti, kar omogoči postopno umiritev lačnega duha in ponovno vzpostavitev notranjega ravnovesja. Tako se odpira pot k celostni integraciji in pristnejšemu doživljanju samega sebe. (Maté 2022, 39–42) Notranja odrezanost in iskanje zadovoljstva v zunanjih virih sta pogosto povezana z zgodnjimi izkušnjami navezanosti, ki pomembno vplivajo na nevrobiološki razvoj posameznika. Razvoj dopaminskih in opioidnih sistemov, limbičnega sistema ter možganskih struktur, odgovornih za uravnavanje čustev in stresa, je odvisen od kakovosti odnosa s skrbniki. Izguba varne navezanosti zmanjša ključne nevrotransmiterje, kar otežuje aktivacijo uma in prilagajanje na izzive. Otroci brez čustvene varnosti razvijejo manj prilagodljive vzorce vedenja, ki ovirajo zdrav psihološki razvoj. Ta ranljivost povečuje dovzetnost za psihoaktivne snovi, ki začasno olajšajo stisko in lahko privedejo do zasvojenosti. Zasvojenost ni le beg pred bolečino ali vprašanje izbire, temveč izraz ranjenega temelja doživljanja sveta, ki zahteva celosten pristop k zdravljenju. (Maté 2022, 261–275) Če posameznik ne zna postaviti meja zunanjim pričakovanjem, četudi dobronamernim, njegova potrditev izgubi pristnost. Brez notranje diferenciacije in avtonomnega odnosa do sebe odločanje nima ontološke teže in postane zgolj odzivno in pogojeno. Okrevalno iz zasvojenosti presega spremembo vedenja ter zahteva globoko zavedanje in notranjo transformacijo. Zasvojeni jaz je pogosto ohromel in pod notranjim stresom, kar vodi v zanemarjanje čustev, potlačevanje avtentičnega izraza ter zanikanje temeljnih potreb po ustvarjalnosti, smislu, povezanosti in intimnosti. Ti elementi so ontološki temelji človekovega bitja, ki so v zasvojenosti pogosto razrahljani ali neizoblikovani. Tako kot v ekologiji ni dovolj, da odstranimo neželene rastline, temveč moramo ustvariti pogoje za rast, tudi v okrevalju ni dovolj opustiti na zasvojeno vedenje, temveč je treba vzpostaviti pogoje za ponovno utelešenje in utemeljitev v resničnem jazu. Resnična treznost pomeni več kot abstinenco; pomeni vzpostavitev polne avtonomije in celovitosti. Šele takrat lahko posameznik s sočutjem pogleda na svoj pretekli zasvojeni jaz kot na ranjen, pogojen in razcepljen del svoje zgodbe ter priznava njegovo omejenost brez obsodb, podobno kot lik Ostržka. »Kako trapast sem bil, ko sem bil lutka.« To ni obsojanje, temveč priznanje, da je bil nekoč naš jaz votel, pogojen in izgubljen ter da sedaj znova postaja celovit. (Maté 2022, 481–486) Razločevanje med notranjimi deli osebnosti in bremenami, ki jih ti deli nosijo, ponuja bistven okvir za poglobljeno razumevanje zasvojenosti. Namesto da odvisnost obravnavamo kot znak razkrojene enotne identitete, jo lahko razumemo kot izraz kompleksne notranje dinamike, v kateri posamezniki deli, pogosto motivirani z željo po zaščiti ali omilitvi bolečine, prevzemajo vzorce vedenja, ki se navzven kažejo kot destruktivni. Zasvojeni del pogosto funkcionira kot notranji varuh, ki skuša zagotoviti preživetje v pogojih čustvenega in psihičnega stresa. Terapevtski pristop, ki takšne dele prepozna in vključuje, odpira prostor za sočutje in dialog, kar omogoča postopno preoblikovanje notranjih konfliktov. Namesto zatiranja zasvojenosti ta način dela spodbuja sprejemanje in integracijo, kar vodi do večje notranje povezanosti ter krepitve občutka celovitosti in avtonomije posameznika. (Schwartz 2024, 37–38) Namesto da zatiramo problematične dele sebe, jih moramo začeti poslušati ne skozi analizo, temveč s prisotnostjo, ki dopušča razkritje resnice, tudi če ni prijetna. Notranji glasovi in destruktivni vzorci so pogosto ranjeni deli, ki želijo biti slišani in vključeni. Če obravnavamo le simptome brez razumevanja globljih vzrokov, se začarani

krog ponavlja. Sprememba zahteva premik od zavračanja k sprejemanju, od kontrole k razumevanju in od izolacije k povezanosti. Bolečina in izguba stika z notranjo svetlobo sta klic k vrnitvi k občutku celovitosti, ki daje smisel bivanja. Potrebujemo nov pogled na človeka kot bitje odnosa in povezanosti in ne le kot izolirano bitje. Današnja stanja so izraz razpada ontološkega temelja, izgube stika s sredino, kjer se razkrivata resnica in smisel. Zato moramo ustvariti prostor, kjer temni deli niso sovražniki, ampak nosilci pozabljene svetlobe, ki kličejo k ponovni povezanosti s samim seboj, skupnostjo ter svetom. (Schwartz 2024, 15–17)

SKLEP

Presumpcija, da bi vojna lahko končala vse vojne, se je izkazala za zmotno, saj se principa sovravnosti in nadzora, značilna za vojskovanje, pogosto prenaša tudi na druga družbena področja. Tako danes govorimo o »vojni proti raku«, »vojni proti revščini« ali »vojni proti drogam«, kar razkriva globoko zakoreninjen vzorec zatiranja namesto pristopa, ki bi temeljil na celjenju in razumevanju. Namesto da bi k težavam pristopali z negovanjem, podporo in odnosno občutljivostjo, se še vedno zatekamo k strategijam ločevanja, kontrole in obsodbe, tudi v primeru človeške stiske. Posamezniki, ki trpijo, ne potrebujejo represije, temveč varen prostor, v katerem lahko obstajajo brez stigmatizacije, izključevanja ali prisilnega prilagajanja normam. Paradoksalno pa so pogosto prav strokovnjaki, katerih poklic temelji na sočutju, tisti, ki zaradi sistemskih pritiskov, formalnih pričakovanj in institucionalnih norm izgubijo stik z empatijo in ustvarjajo še večjo distanco do trpečih. Takšna paradigma ne omogoča resnične pomoči, temveč ovira proces okrevanja, saj ne upošteva celostne narave človeškega bitja in njegovih pristnih potreb po odnosu, smislu in varnosti. (Maté 2022, 49–51) Temeljita preobrazba problematike zasvojenosti zahteva ne le sistemske in celostne spremembe pristopov, temveč tudi obnovo vere in upanja kot ključnih eksistencialnih sil, ki posamezniku omogočajo ponovno vzpostavitev notranje povezanosti, smiselne naravnosti ter trajnostnih možnosti za okrevanje.

REFERENCE

- Gržan, Karel. 1999. *V svetu omame: droga na Slovenskem*. Ljubljana: Družina.
- Lamovec, Tanja. 1995. *Ko rešitev postane problem in zdravilo postane strup*. Nova Gorica: Lumi.
- Maté, Gabor. 2022. *V svetu lačnih duhov: bližnja srečanja z zasvojenostjo*. Prev. Jure Šešet. Ljubljana: Primus.
- Peterson, Jordan B. 2025. *Mi, ki se bojujemo z Bogom: percepcije božanskega*. Prev. Niki Neubauer. Ljubljana: Družina.
- Schwartz, Richard C. 2024. *Ni slabih delov: zdravljenje travme in obnovitev celovitosti z modelom notranjih družinskih sistemov*. Prev. Milan Žlof. Brežice: Primus.
- Tonioni, Federico. 2013. *Ko internet postane droga: kaj morajo starši vedeti*. Nova Gorica: Zdravstveni dom.
- Urbančič, Ivan. 2004. *Nevarnost biti: kroki o duhu evropskosti*. Ljubljana: Nova revija.
- Žorž, Bogdan. 1995. *Stiska je lahko tudi izziv: kratkotrajna izvendružinska obravnava: gestaltističen pristop za pomoč otrokom in mladostnikom v stiski*. Nova Gorica: Educa.

SMILJAN TROBIŠ

Pesniku

Veliko si mi dal,
ko me je ob tebi spoznanje poučilo,
da sva si enaka.
Pesnik si
in angel ustvarjalcev
naju oba tepe in spodbuja noč in dan.
Če odstranim nečistost in klobuke,
imetje in mišljenje,
ostane le aorta, ki vodi iz srca.
Zdaj razumem tvoj mir.
Sprejel si,
da smo pesniki velikokrat nesrečni.
To sem sprejel tudi jaz,
a v svojem dnu najdem
tiho sladkost upanja,
ki izpolni celo moje bitje z radostjo.
Oba bova še zapisovala pesmi
v zavedanju,
da duh svetega vedno govori prav.

Pretvorba

Boli te, a ne gre za bolečino in stisko.
Ne moreta ti gospodovati,
ker sta le orodje v rokah Boga.
On te z bolečino ljubi.
Odstranjuje, kar nisi ti,
ki si ljubezen.
Tu gre za višje stvari.
Za pretvorbe
na tvoji dolgi poti
med kamenjem in soncem,
poti, ki se v spirali dviga
v vedno nove razsežnosti.

Umetnikova uresničitev darovanja

Nič ne biva samo zase, stvari in pojmi se povezujejo,
darujejo se drug drugemu,
na videz nepovezljivo postaja povezljivo.
Kamen se poveže z glasbo,
da iz njega zablešajo angeli
in glasba se povezuje s kamnom,
da se utrdi njeno žlahtno sporočilo.
Žalost se poveže s srečo pridobljene modrosti
in potolažena odkrije višji smisel,
sreča se poveže z žalostjo,
da se ob žalostnem človeku napolni s svetostjo.
Bolečina se daruje biseru, ko ga ustvari,
biser se daruje bolečini, umiri jo,
potem ko oba izmijeta slabo iz stvari in iz ljudi.
Umetnik življenja in umetnik lepote
uresničita to odločilno povezavo,
to dobrotno darovanje,
da dobro postane vidno, lepo in vabljivo:
ker umetnikovo sporočilo ni samo v umetninah,
nosi duha, prisotnega in vse ljubečega duha,
ki sam od sebe vztrajno in brezmejno povezuje.

Marija, vzor in model Cerkev

Njegova mati je rekla strežnikom: »Kar koli vam reče, storite.« (Jn 2,5)

Ko me ravnanje ali včasih že samo nastop neke osebe priteguje s svojimi izstopajočimi lastnostmi in v meni vzbuja željo po posnemanju, se sčasoma vprašam, čemu je tako; kaj na tisti osebi me privlači, zakaj bi želel »biti kot on/ona«. Večinoma nato ugotovim, da je posnemati osebo oziroma kopirati njene lastnosti in dosežke težko izvedljivo ter hkrati za moje počutje nenaravno. Težko je stopiti v kožo drugega, privzeti njegov življenjski način ali vsaj določene vzorce in obenem ostati »jaz« – avtentično to, kar mi je bilo privzgojeno, kar mi je prešlo v navado, še bolj pa to, kar mi je dano, da postajam. Na koncu pa tudi začetna motivacija, ki izhaja iz čudenja ali prevzetosti nad drugim, česar sam ne dosegam, kaj hitro usahne.

Podoben vtis človek lahko dobi pri svetnikih, še posebej pa pri Devici Mariji. Cerkev nam jo v dokumentih 2. Vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora, še posebej v Dogmatični konstituciji o Cerkvi (*Lumen Gentium*, odslej LG), ponuja kot zgled, vzor, model – skratka kot osebo, ki bi jo najbolj od vseh lahko posnemali in bi pred njo ostrmeli zaradi njene človeške popolnosti. Pogosto se v praksi vernika zgodi, da potem tudi Marijina figura vstopi v zgoraj opisani miselni proces, ko človek po določenem začetnem navdušenju enostavno utrujen odneha, ker navsezadnje vidi, da je bolje ostati to, kar je, kot pa z naprezanjem zasledovati cilj postati »alter Marija«.

V Cerkvi pa je samo en »alter«, »alter Christus«. Torej vsak majhen vzor, če je pošten in svetniški, diši po Kristusu in kristjana na koncu pripelje do Kristusa in njegovega načina življenja. »To mislite v sebi, kar je tudi v Kristusu Jezusu.« (Flp 2,5) Vsakič, ko na nekom občudujem določeno vrlino, bi moral pomisliti, ali zaradi nje in po njej v tem človeku zares lahko prepoznam Kristusa. Ali je ta lastnost omejena zgolj na raven človeške ustvarjalnosti in napredka ali pa je morda vanj »položena« od zgoraj, da bi bila negovana in bi rasla ter obogatila njegove naravne danosti v sodelovanju z Božjo milostjo. Najvzvišenejši zgled tega sodelovanja gledamo prav v Devici Mariji.

Toliko bolj torej ona, ki je bila od spočetja zaznamovana s posebnimi darovi in milostmi, da bi bila lahko vsa v službi Boga, ni podoba in model sama zase. Za njo stoji Kristus. Tudi ona je odtis Kristusa, za kar je bila poklicana, kot prva na toliko odličnejši način in s tako posebnim poslanstvom, postati Bogorodica, mati Boga-človeka. Njeno človeško (enako naši, samo po sebi umrljivo) naravo in povezanost s človeškim rodом je Bog uporabil in prepojil s Svetim Duhom, da je lahko dala v vsakem pomenu besede prostor Bogu (ni zastonj, da jo tradicija kliče tudi »svetišče Svetega Duha«). Načrt njenega življenja, ki obenem zarisuje tudi načrt Cerkev, je Pavel na preprost način podal že Filipljanom: zediniti se s Kristusom. Vse to pomenljivo ubesedi dogmatična konstitucija o Cerkvi: »In ko je z vsem srcem in neovirano od kakršnega koli greha sprejela odrešitveno Božjo voljo, je sama sebe kot Gospodovo deklo popolnoma posvetila osebi in delu svojega Sina in je tako pod njim in z njim služila po milosti vsemogočnega Boga skrivnosti odrešenja.« (LG 56) To je bil njen način življenja, popolnoma usmerjen stran od sebe, osredotočen na Kristusa. Iz te zavestne ponižnosti in pokorščine izvirata moč in privlačnost njenega vzora, ki je daleč od kakršnega koli »kulta osebnosti«, ko bi iz Marije naredili boginjo ali samostoječo ikono.

Razliko povzroča tudi dejstvo, da se nam ona sama ne vsiljuje v posnemanje. Jezus na križu – v trenutku največjega razodetja Božje darovanske ljubezni, ko ostane kot Sin sprejet in ljubljen edinole v najsvetejšem odnosu s svojim Očetom – sam neposredno izroči človeškemu rodu Marijo za mater in učiteljico življenja. Takrat Marija postane most, ki – polna Svetega Duha – premošča Božjo nedostopnost; ona ve, kako ljubi Bog in kako to ljubezen lahko izkusi tudi človek. »Glej, tvoja mati!‘ In od tiste ure jo je učenec vzel k sebi.« (Jn 19,27) Kot bi Jezus tedaj Janezu želel reči: »Pokazal sem vam na sebi, sedaj me glejte in hodite za menoj po njej!«

Kar koli torej Cerkev v svojih udih gleda in posnema na Mariji, v vsem gleda in posnema to, kar je za Marijo in njeno osebo predvidel Bog Oče. Zato je tudi Cerkev povabljena, da se v skrbi za svetost vedno ravna v duhu pokorščine Božji besedi, ki ji je bila izročena v varstvo in premišljevanje kot sami Devici Mariji (prim. Lk 2,19). Njen »Kar koli vam reče, storite« (Jn 2,5) je najlepša predstavitev in povzetek Marijine »življenjske filozofije« globoke vdanosti, pokorščine in zaupanja v Božji načrt. Tudi Cerkev lahko danes in v vseh časih ostane zvesta Kristusu in na poti odrešenja le iz poslušnosti in prepuščanja iniciative Svetemu Duhu.

V LG 64 je močno poudarjeno, da to, kar Cerkev v Mariji najbolj ceni in posnema, niso dosežki in presežki njene človeške dimenzije, temveč Božje kreposti: vera, upanje in ljubezen. Poudarjeno je, da tako kot Marija tudi Cerkev (p)ostaja devica, ko se trudi z močjo Svetega Duha v svojih udih te kreposti varovati, to je jih ohranjati neomadeževane, kakršne je prejela in jih prejema po svojem ženinu Kristusu. Obenem pa, človeško nerazumljivo, prav tako kot pri Mariji, Cerkev istočasno postaja tudi mati. Marija je deviško rodila Božjega Sina, ga vzgajala in spremljala na vsej njegovi poti življenja do poveličanja, s tem pa tudi sama postala pridružena njegovemu kraljevanju do konca časov; Cerkev po svojem oznanjevanju in zakramentu svetega krsta rojeva in spremlja za novo in neumrljivo življenje vse tiste, ki postanejo Božji otroci po veri. To rojevanje »od zgoraj« pa je sad te iste materinske ljubezni, s katero je Devica Marija tako zvesto izvrševala Očetovo voljo.

Marija tako vse do konca sveta ostaja navzoča – ob Kristusu, v Cerkvi – kot duhovni vzor materinstva in devištva. In kot rečeno, nam kaže na končni cilj s tem, da je prehodila pot odrešenja v Kristusu na najodličnejši način; to je način, ki ga lahko Cerkev varno posnema in ga predlaga vsakemu verniku. Tako o Mariji zapisuje dogmatična konstitucija o Cerkvi: »Ko Cerkev pobožno premišljuje o njej in zre nanjo v luči učlovečene božje Besede, prodira s spoštljivostjo v notranjost najgloblje skrivnosti učlovečenja ter se bolj in bolj upodablja po svojem ženinu.« (LG 65)

V Marijinem zgledu imamo vsi zagotovilo varne poti svetosti in močno poživitev našega upanja, da hoditi za Kristusom ni zaman. To navsezadnje potrjuje tudi verska resnica o Marijinem vnebovzetju. Upodabljati se po njem, da bi bili z njim združeni v večnosti, je obče poroštvo kristjana, ki je ne le v Kristusu, temveč tudi v Mariji že »meso postalo«.

»Alter Christus« torej, in ne »alter Marija«. Pa vendar vsak otrok posnema svojo mater in za njo ponavlja geste, ko ga ta uči prvih korakov v samostojno življenje. Ko odraste, ugotovi, da je prav po vzgoji svoje matere uspel vstopiti v širšo mrežo medčloveških odnosov; materina skrb za otrokov celostni razvoj ga je izvila iz zaprtosti samega vase. Obenem ga ni navezala nase, da bi ji do konca življenja slepo sledil pri vsakem koraku, temveč ga je ob pravem času opremila in ponižno prepustila svetu, da vanj vstopi in ga sooblikuje po njenem zgledu.

Tako je Marija naš vzor in model: ne bo nas pustila opeharjene in osramočene, ker je ne dosegamo ali presegamo. Nasprotno, bolj ko premišlujemo o njenem načrtu življenja ter v njem z otroško željo po odkrivanju iščemo navdih za svojega, bolj trdno ostajamo sinovi Cerkve in odgovorni skrbniki milosti, ki nam priteka po njenem Sinu. »Njegova mati je vse te stvari ohranila v svojem srcu.« (Lk 2,51)



Foto: Denis Končar

Vloga Abrahama v Koranu

Povzetek: Članek obravnava vlogo Abrahama (Ibrahima) v Koranu, in sicer s posebnim poudarkom na njegovih nazivih. Sveta knjiga islama pripisuje Ibrahimu več ključnih nazivov, kot so *khalil* (Božji prijatelj), *hanif* (pravi monoteist), imam (vodja), *siddiq* (resnicoljubni), *nabī* (prerok) in *rasūl* (poslanec). Prispevek predstavlja primerjavo med koransko in svetopisemsko pripovedjo o oznanilu Izakovega rojstva, ki osvetljuje tako tematske podobnosti kot ključne teološke razlike. V Koranu je Abraham prikazan kot zgled popolne pokorščine Božji volji, medtem ko je v Svetem pismu odnos očaka vere z Bogom bolj dinamičen, še posebej v kontekstu pogajanj o usodi Sodome. To nasprotje izpostavi temeljne razlike med islamskim in judovsko-krščanskim razumevanjem odnosov med Bogom in ljudmi, svobodne volje in preroške vloge.

Ključne besede: Abraham (Ibrahim), hanif, Izakovo rojstvo, Sarin smeh, sodba Sodome

Abstract: This article examines the role of Abraham (Ibrahim) in the Qur'an, with a particular focus on his titles. The holy book of Islam attributes several key titles to him, such as *khalīl* (friend of God), *hanīf* (true monotheist), imam (leader), *siddīq* (truthful), *nabī* (prophet), and *rasūl* (messenger). The paper also compares the Qur'anic and biblical narratives of Isaac's annunciation, highlighting both thematic similarities and key theological differences. The Qur'an portrays Abraham as a model of total submission to God's will, while the Bible presents his relationship with God as more dynamic, especially in the context of the negotiations over the fate of Sodom. This contrast highlights the fundamental differences between Islamic and Judeo-Christian understandings of the relationship between God and human beings, free will, and the prophetic role.

Keywords: Abraham (Ibrahim), hanif, the birth of Isaac, Sarah's laughter, the judgment of Sodom

UVOD

Abraham – v Koranu znan kot Ibrahim – je ena (od) osrednjih osebnosti islamske tradicije, saj ga muslimani spoštujejo kot preroka, voditelja in vzornika neomajne vere. Med številnimi dogodki v njegovem življenju ima v koranski pripovedi posebno mesto oznanjenje rojstva Izaka (Ishaka). Tako kot v Svetem pismu tudi v Koranu ta zgodba predstavlja izpolnitev Božje obljube in ponazarja Božje posredovanje v človeški zgodovini. Čeprav imata svetopisemska in koranska pripoved skupne elemente, vsaka izpostavlja različne vidike dogodka ter oblikuje svoje teološko sporočilo. Cilj prispevka je analiza te zgodbe glede na zapise v obeh svetih knjigah ter prikaz njunih podobnosti in razlik. A preden se poglobimo v primerjavo, je ključno razumeti, kdo je bil Abraham v Koranu. Koransko besedilo mu namreč pripisuje različne nazive, ki kažejo na njegov

edinstven status in vlogo v islamski misli. Prvo poglavje članka bo zato osredotočeno na te nazive in njihov pomen, s čimer bo vzpostavljena podlaga za razumevanje, kdo je Abraham v islamu.

1. ABRAHAMOVI NAZIVI V KORANU

A) KHALIL (PRIJATELJ)

Eden od najbolj znanih nazivov ali označb Abrahama je »khalil«, kar pomeni »Alahov prijatelj«. V Koranu piše: »Gospod si je izbral Abrahama za prijatelja.« (K 4, 125) Bauschke (2014, 52) je zapisal, da je »s tem nazivom Koran kronal poseben odnos zaupanja, s katerim je Bog počastil Abrahama«. Ta naziv se ne pojavlja le v Koranu, temveč tudi v Svetem pismu – trikrat v Stari zavezi (Iz 41,8; 2 Krn 20,7; Dan 3,35) in enkrat v Novi zavezi (Jak 2,23).

B) HANIF (PRAVI MONOTEIST)

V Koranu je bil Abrahamu podeljen tudi naziv »hanif« (K 4, 125; 6, 161; 16, 120.123). Ta beseda se v muslimanski sveti knjigi pojavi desetkrat, najbolj pogosto v povezavi z Abrahamom (Nickel 2020, 55). Označuje krepost in pokorščino pred Bogom (K 4, 125), moralno integriteto (K 30, 30) in poslušnost Bogu (K 16, 120) ter opisuje tistega, ki ni malikovalec, nevernik ali privrženec judovstva ali krščanstva. Nekoga, ki se drži čistega tevhida ter ne spreminja in ne izkrivlja monoteističnega prepričanja (Nasr 2015, 60). Koran pravi: »Abraham ni bil ne jud ne kristjan. Bil je pravi vernik (ḥanīf). Veroval je v enega Boga in ni častil malikov.« (K 3, 67)

C) IMAM (VODJA, VZORNIK)

Abraham je opisan tudi kot »imam«, kar pomeni »vodja«, zato se od vernikov pričakuje, da sledijo njegovemu zgledu (Reynolds 2018, 68). Ta naziv je edinstven, saj ga v Koranu ne prejme noben drug prerok. Tako kot v islamu je Abraham tudi v judovstvu in krščanstvu vedno veljal za zglednega vernika in vzornika, ki brezpogojno zaupa v Boga. Primer Abrahamove predanosti in poslušnosti Bogu je darovanje sina Izaka (1 Mz 22). A vendarle obstajajo bistvene razlike v tem, kako v islamu, judovstvu in krščanstvu gledajo na vlogo Abrahama. V judovstvu je Abraham predvsem oče izraelskega naroda (1 Mz 12,2), medtem ko Koran poudarja njegovo duhovno vlogo. Podobno kot v Koranu tudi v Novi zavezi apostol Pavel izpostavlja duhovni vidik: »Spoznajte vendar, da so Abrahamovi sinovi tisti, ki verujejo.« (Gal 3,7) (Bauschke 2014, 47)

Č) SIDDIQ (RESNICOLJUBNI)

Poleg tega je Abraham v islamu opisan kot »siddiq«, kar pomeni »resnicoljubni«, s čimer se potrjuje njegova poštenost, zanesljivost in neomajna zavezanost resnici. Koran ta izraz uporablja tudi za opis Jožefa (K 12, 46), Enoha (K 19, 56) in Marije (K 5, 75). V povezavi z Abrahamom je ta naziv izrecno omenjen v devetnajsti suri: »V knjigi omeni Abrahama! Bil je resnicoljuben glasnik vere.« (K 19, 41)

D) NABI (PREROK) IN RASUL (POSLANEC)

Še en pomemben naziv, ki se v Koranu neposredno povezuje z Abrahamom, je naziv prerok (arabsko *nabi*). V Stari zavezi se Abrahama kot preroka izrecno omenja le dvakrat, v 1 Mz 20,7 in v

Ps 105,15, medtem ko je v Koranu njegova preroška vloga v ospredju. Za preroke so označeni tako on kot tudi njegovi potomci (Bauschke 2014, 47–48). Islamska tradicija ga razume tudi kot *rasula* (poslanca); čeprav mu v Koranu ta naziv ni (neposredno) pripisan, je njegova vloga poslanca razvidna iz odlomkov, kjer je omenjen kot prejemnik razodetja oziroma svetih spisov (K 4,163-165; 53,36-37; 87,19) (Nasr 2015, 775).

2. ABRAHAM, SARA IN NEBEŠKI GOSTJE

Zgodba o Abrahamu, Sari in obisku angelov je pomembna epizoda tako v Svetem pismu kot v Koranu. Obe pripovedi opisujeta Abrahamovo gostoljubnost, obljubo o rojstvu sina ter napoved prihajajoče sodbe nad grešnimi prebivalci Sodome. Vendar pa se podrobnosti in poudarki v obeh zgodbah razlikujejo.

2.1. OBISK ANGELOV IN ABRAHAMOVO GOSTOLJUBJE

Abrahama obiščejo angelski gostje, ki ga ob prihodu pozdravijo z besedami miru (K 51, 25; 15, 52; 11, 69). V starozavezni različici tega dogodka izstopata Abrahamova ponižna naravnost in globoko spoštovanje do nebeških obiskovalcev, saj piše: »Ko jih je zagledal, jim je stekel naproti od vhoda v šotor in se jim priklonil do tal.« (1 Mz 18,2) Svetopisemski zapis natančno omenja, da so Abrahama obiskali trije obiskovalci (1 Mz 18,2), medtem ko v Koranu število gostov ni navedeno. Že na začetku tega dogodka pa lahko v obeh pripovedih prepoznamo pomembno razliko. V Stari zavezi izrecno piše, da je Abrahama obiskal Bog: »GOSPOD se je prikazal Abrahamu pri Mamrejevih hrastih, ko je ob dnevni vročini sedel pred vhodom v šotor.« (1 Mz 18,1) V nasprotju s tem Koran ne omenja neposredne prisotnosti Boga, obiskovalci so le angeli. V obeh različicah Abraham izkaže svojo gostoljubnost in svoje goste pogosti s pečenim teletom. Vendar tudi tu obstaja pomembna razlika: v Koranu angeli hrane in pijače ne uživajo, medtem ko svetopisemski zapis izrecno omenja, da so gostje jedli: »Stal je [Abraham] pri njih pod drevesom in so jedli.« (1 Mz 18,8) Muslimanski komentatorji verjamejo, da angeli ne jedo oziroma ne morejo jesti. V takratnem času je zavrnitev hrane, ki jo je ponudil gostitelj, veljala za hudo žalitev in bi lahko kazala na sovražne namene gosta (Bauschke 2014, 16). Zaradi tega je Abrahama zajel strah. To je še posebej izraženo v suri 11: »Ko je videl, da ne segajo po mesu, sta ga obšla dvom in strah, kdo da so.« (K 11, 69-70)

2.2. NAPOVED ROJSTVA IZAKA IN SARINA REAKCIJA

Potem ko so angeli gostitelju zagotovili, da niso grožnja, so Abrahamu in Sari (ki v Koranu ni nikoli imenovana z imenom, ampak kot »Abrahamova žena«) sporočili veselo napoved o rojstvu sina (K 51, 28; 15, 53; 11, 70). Njegova žena ob tej novici izrazi svojo začudenost, saj sta bila oba z možem že zelo v letih. V različnih koranskih odlomkih vidimo različne poudarke njenega odziva. V enainpetdesetem poglavju Korana se Sara odzove zelo neposredno. Napoved moževih gostov se ji zdi nezaslišana in povsem nerealna: »Pojavila se je njegova žena; tepla se je po obrazu in vpila: ‚Mar jaz, stara, jalova ženska?!‘« (K 51, 29) Tu se zdi, da je njen odziv neustrašen, a dvomljiv. Čeprav je govorila z angeli, v njenem odgovoru ni čutiti strahu, ampak samo veliko presenečenje in nevero. Drugače pa je v odlomku iz petnajstega poglavja, v katerem piše sledeče: »On [Abraham] je rekel [angelom]: ‚Ustrašili smo se vas.‘« (K 15, 52) Tu lahko vidimo, da sta tako Abraham kot Sara občutila strah. V tem odlomku tudi ne piše nič o tem, kako se je na novico o rojstvu sina odzvala Sara. Preberemo le Abrahamov odziv in angelsko zagotovilo: »‚Radostno vest mi

prinašate zdaj, ko sem še star?! S čim me hočete razveseliti?' ,Prinašamo ti radostno vest, ki se bo zanesljivo uresničila,' so rekli oni, ,zato ne izgubi upanja!'« (K 15, 54-55) Drugače pa je v enajstem poglavju Korana. Tam je Sarina reakcija na napoved rojstva sina najbolj podobna opisu zgodbe v Stari zavezi. V obeh odlomkih lahko preberemo, da ta novica pri Sari izzove smeh. V Koranu piše: »Zraven je stala Abrahamova žena. Nasmehnila se je, Mi pa smo jo vzradostili z Izakom in po Izaku še z Jakobom. ,Jojmene,' je rekla, ,mar naj rodim pri teh letih? Tudi moj mož je že star! To je zares nenavadno!'« (K 11, 71-72) Vseeno pa tudi tukaj zasledimo razlike v pripovedi. Medtem ko je Sara v koranskem odlomku stala poleg svojega moža in angelov, je v Tori poslušala pogovor med Abrahamom in nebeškimi obiskovalci na skrivnem in se zasmejala sama pri sebi: »Sara pa je poslušala za vhodom v šotor, ki je bil za njim ... Sari se je nehalo dogajati, kakor se dogaja ženskam, pa se je sama pri sebi zasmejala in rekla: ,Mar naj zdaj, ko sem uvela, še občutim slast? Tudi moj gospod je star.'« (1 Mz 18,10-12) Odlomek v enajstem poglavju Korana pa je pomemben še zaradi ene podrobnosti: tu je namreč prvič omenjeno ime sina, ki ga bosta dobila Sara in Abraham. Tako kot v Prvi Mojzesovi knjigi bo sinu ime Izak (K 11, 71; 1 Mz 21,3).

2.3. SPOROČILO O SODBI SODOME IN ABRAHAMOVA PROŠNJA ZA REŠITEV LOTA

Nato angelski gostje razkrijejo tudi to, da so bili poslani še z enim namenom. Bog jih je namreč poslal, da kaznujejo prebivalstvo Sodome zaradi njihovih grešnih dejanj. Abraham se zavzame za svojega nečaka Lota in njegovo družino ter se pogaja za njihovo rešitev. Tukaj moramo biti pozorni na nekatere razlike v koranskih odlomkih. V enajstem poglavju piše, da je Abrahama zapustil strah: »Abrahama je minil strah in prejel je blagovest. Z našimi angeli je začel govoriti o Lotovemu ljudstvu.« (K 11, 74) V enainpetdesetem in petnajstem poglavju o tem ne piše nič. Je pa zato v vseh zgoraj omenjenih koranskih odlomkih govora o tem, da je Abraham poskušal pregovoriti angele, naj iz Sodome rešijo Lota in njegovo družino. Ob tem je bil Abraham spoštljiv in je pazil, da v svojem nastopu ne bi šel predaleč: »Abraham je bil resnično blage nravi, sočuten in predan.« (K 11, 75) Vendar pa med Koranom in Toro obstaja ena velika razlika: v Tori se je Abraham glede usode Sodome oz. svojih sorodnikov pregovarjal neposredno z Bogom, medtem ko si v Koranu kot vzor ponižne predanosti Bogu tega seveda nikoli ne bi upal. V nasprotju s svetopisemsko različico se v Koranu Alah niti za trenutek ne spusti na človeško raven, saj v islamu Bog ni oseba. Tu ni dramatičnega pogajanja, kot ga vidimo v Genezi, ko Bog Abrahamu pusti, da posreduje in na koncu vendarle prizanese Lotu. Slednji verz lepo prikaže pogum Abrahama med tem posredovanjem: »Ali boš res pokončal pravičnega s krivičnim vred?« (1 Mz 18, 23) V Koranu je Božja odločitev (arabsko *amr*) o sodbi Sodomi že sprejeta in je zato ljudje ne morejo več izpodbijati. Kazen je dokončna in nepreklicna; Abraham se zato ne more pogajati, ampak se mora odvrniti od svoje zahteve ter se podrediti Božji volji. Alahova sodba je neizogibna (Bauschke 2014, 23). V koranski pripovedi angeli Abrahamu zagotovijo, da bodo Lot in njegova družina rešeni, z izjemo njegove žene, ki bo kaznovana z ostalimi prebivalci Sodome. V Koranu preberemo: »Njega in njegovo družino bomo zagotovo rešili – razen njegove žene. Ostala bo pri tistih, ki jih je doletela kazen.« (K 29, 32) Tudi tukaj lahko opazimo razliko med judovskim in islamskim besedilom: v Koranu je Lotova žena vnaprej obsojena na smrt, v Stari zavezi pa jo je smrt doletela, ker ni poslušala angelskega svarila: »,Reši si življenje! Ne oziraj se nazaj in ne ustavlaj se nikjer v pokrajini! Lotova žena, ki je bila z njim, pa se je ozrla nazaj in postala solnat steber.« (1 Mz 19,17,26) Razlika med bibličnim in koranskim besedilom je vidna tudi v izvršitvi uničenja Sodome. V obeh primerih je kazen prišla z neba (K 51, 35-37; 1 Mz 19,24): v Koranu naj bi bila uničena z žgano glino (K 15, 74), v Tori pa sta na Sodomo in Gomoro deževala žveplo in ogenj (1 Mz 19,24).

ZAKLJUČEK

Abraham zavzema osrednje mesto v verski misli judovstva, krščanstva in islama, pri čemer vsaka tradicija poudarja drugačne teološke vidike. Pri primerjavi svetopisemske in koranske pripovedi o oznanilu Izakovega rojstva smo ugotovili, da zgodbi vsebujeta številne podobnosti, tj. prihod nebeških gostov, Sarin smeh in napoved uničenja Sodome, vendar natančnejša analiza razkrije ključno teološko razliko v načinu Božje komunikacije s človeštvom. V Svetem pismu Abraham govori z Bogom neposredno in se celo pogaja o usodi prebivalcev Sodome, kar Boga predstavlja kot nekoga, ki dopušča dialog s človekom in je pozoren na njegova prizadevanja. Čeprav ima v svoji suverenosti popolno oblast, je Bog v Svetem pismu voljan prisluhniti ljudem, dati možnost prepričevanja in pokazati usmiljenje. Nasprotno pa Abraham v Koranu sprejme Božjo odredbo kot absolutno, brez pogajanj, kar kaže na determinističen pogled na Božjo voljo. Ta razlika je vidna tudi v pripovedi o Lotovi ženi: v Koranu je njena usoda zapečaten od začetka, medtem ko je v Svetem pismu njeno preživetje odvisno od lastne odločitve v odziv na besede angelov. Na koncu te razlike poudarjajo nasprotna teološka izhodišča obeh tradicij – v eni je Božja volja dinamično vpletena v odnos s človekom, v drugi pa je dokončna in nesprenljiva.

REFERENCE

- Bauschke, Martin. 2014. *Der Freund Gottes: Abraham im Islam*. Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Koran. 2017. Prev. Erik Majaron. Tržič: Učila International.
- Nasr, S. Hossein. 2015. *The Study Quran: A New Translation and Commentary*. New York: HarperCollins Publishers.
- Nickel, Gordon D. 2020. *The Quran with Christian Commentary: A Guide to Understanding the Scripture of Islam*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Academic.
- Reynolds, Gabriel Said. 2018. *The Qur'an and the Bible: Text and Commentary*. New Haven in London: Yale University Press.
- SSP – *Sveto pismo*. 2002. Slovenski standardni prevod. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

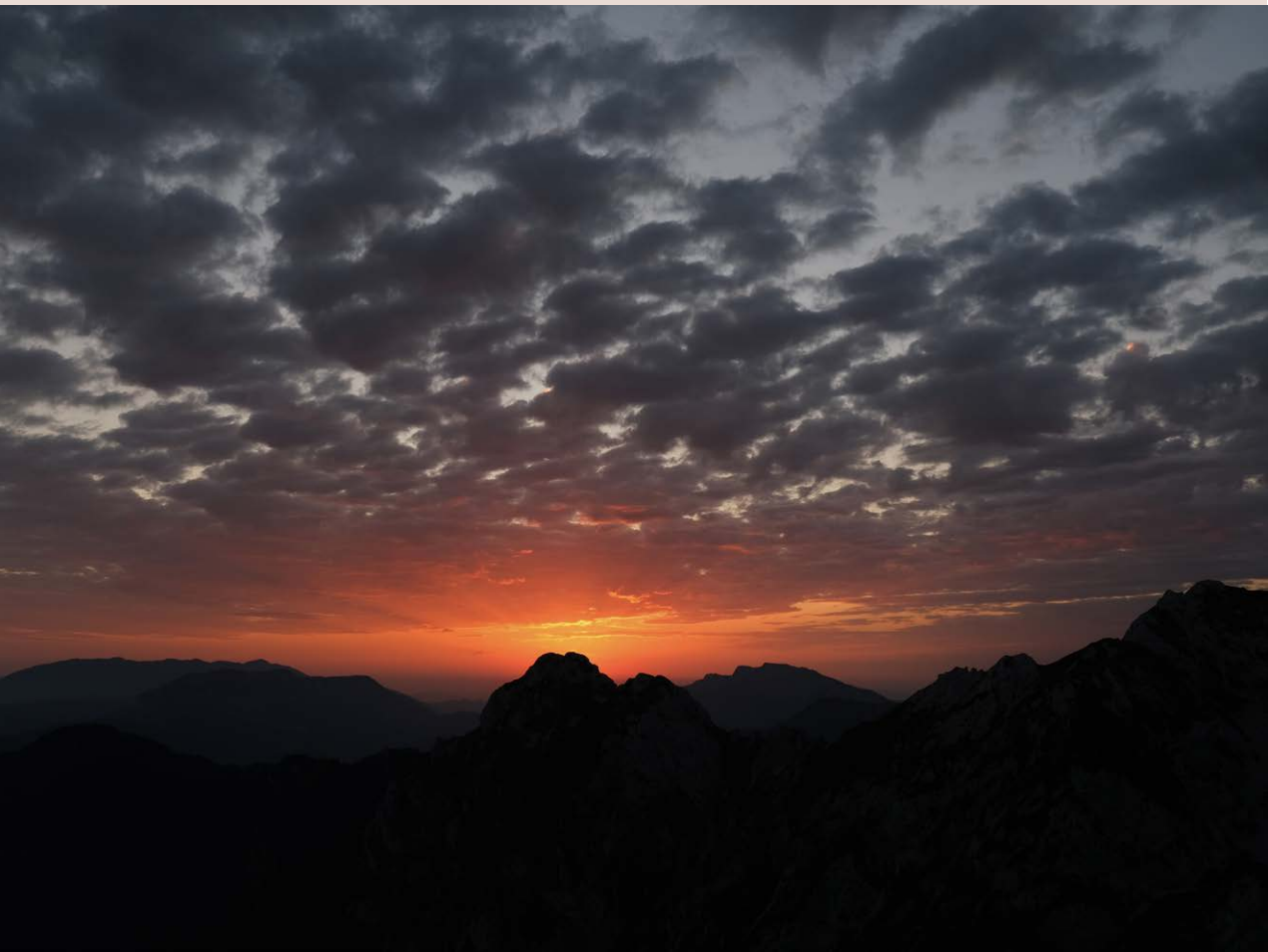


Foto: Denis Končar

O oblikovanju stvaritev (1. dan)

Jakob iz Seruga (u. 521) velja za najplodovitejšega pisca sirskih homilij v verzih oziroma literarne oblike, imenovane memra. Roger Akhrass je leta 2015 naštel 408 ohranjenih memer. Ena njih nosi naslov O oblikovanju stvaritev (*d-ʿal tuqānā d-beryātā*) in jo včasih označujejo tudi kot Jakobov Heksameron, saj se memra posveča (duhovniškemu) poročilu o stvarjenju v šestih dneh in sedmem dnevu počitka iz 1 Mz 1,1–2,4, podobno kot druga dela, ki se posvečajo šestim dnevom stvarjenja in jih označujemo z izrazom »heksameron«. Takšen naslov je sicer lahko zavajajoč, saj Jakob govori o sedmih in ne šestih dneh. Jakobova celotna memra obsega 3020 »verzov«, ki so združeni v dvoverzne enote, vsak od njih pa šteje 12 zlogov, tako da ena dvoverzna enota obsega 24 zlogov (12 + 12). Memra je razdeljena na sedem delov, vsak pa govori o posameznem dnevu stvarjenja. Spodaj podajam prevod prvega dela Jakobove memre O oblikovanju stvaritev, ki je posvečen dogodkom prvega dne stvarjenja. Prevod sem pripravil po izdaji, ki jo je uredil Muraoka (2018) in pri kateri je konzultiral več rokopisov kot Paul Bedjan, avtor do takrat referenčne izdaje. Opozoriti velja, da Jakobova memra po svoji strukturi spominja na glasbena dela, na primer Mahlerjevo prvo simfonijo. Najbolj sta si podobni po igrivosti, ki se kaže v harmoničnih pritožnih misli in variacijah na isto temo, kar celotni memri daje simfonični značaj. Memra vsebuje nekaj tiste igrivosti, ki jo Jakob označi kot »poskakovanje« (v. 54) in se kaže v argumentaciji, ki ni premočrtna, temveč je podobna razvoju glasbenih del, ki počasi napredujejo v nenehnem preigravanju različnih variacij (več o tem v komentarju). Ravno zato jo je težko podrobno razdeliti glede na strukturo, saj Jakob ves čas prehiteva, napoveduje nove argumente in nato zaključi že obravnavane teme. Osnovni sklopi memre so sledeči:

Prošnja Bogu, da bi izrekel memro; za govorjenje o Bogu so potrebni čudenje, ljubezen in vera (vv. 1–48).

Vzpon uma v nebo, čudenje nad stvarstvom in »vzpon« izven orbite sveta, v »čas« pred stvarjenjem, »kjer« vzvišeni prebiva v palači luči (vv. 49–100).

Bog ustvarja iz vzgiba ljubezni in dobrote v kenotičnem spustu (vv. 101–130).

Bog svet ustvari iz nič; Bog se »spusti« v ustvarjanju, svet nastane po znaku (remzā). Mojzes je to zapisal, da svet ne bi častil stvaritev (vv. 131–176).

Stvarjenje nebeških vojsk (vv. 177–12).

Nebeščani bivajo v nenehnem slavljenju, posvečevanju in blagoslavljanju Boga (vv. 213–238).

Svet je nastal po delovanju Trojice (vv. 239–246).

Mojzes ne piše o nevidnih stvaritvah, ampak prepusti to Davidu, Izaiju, Ezekielu, Danielu in Jozuetu. Prerokom so dani različni deleži, ena pa je resnica in duh njihovega razodetja (vv. 247–362).

Nastanek nebeščanov in še ne oblikovanega materialnega sveta, ki sestoji iz elementov (vv. 363–381).

Postopnost stvarjenja je nujna, ker stvarjenje potrebuje red; Bog je ustvaril svet v šestih dneh (vv. 382–424).

Stvarjenje brezna, teme in vetra, ki ni Sveti Duh (vv. 425–464).

Stvarjenje luči in prvega dneva (vv. 465–520).

1. Dan
- 1 (𐌆)¹ Ti, Stvarnik (*bāruyā*), daj, da govorim o stvaritvah (*beryātā*), o njihovih lepotah in skladnosti njihovih oblik (*tuqānayhen*).
 (𐌵) O tebi naj začnem govoriti, ko se čudim tvoji mogočnosti, ki je mnogo višja od besed.
 (𐌵) Razodeni po svojih pesmih svojo dobroto [poprej] nedejavnemu, da bo začel marljivo ravnati s tvojim učenjem.
 (𐌵) Tvoje so memre, besede, pesmi, ozaljški, lepote in slavljenja v njihovih mnogovrstnih oblikah.
 (𐌵) Daj ustom, da četudi še niso vredna, začno slaviti Tebe,
- 10 kajti navajen si, da tudi grdo (*snayā*) oblečeš v lepoto.
 (𐌵) Grm (*sanyā*),² ki še ni lep, oblečeš v rožo v lepo barvo, ki je lepša tudi od kraljevega lana.³
 (𐌵) Zasadi vame memro kot brhko rožo v trnje in naj po tvojem Duhu privre pripoved (*šarbā*) o vzvišenih lepotah.
 (𐌵) Sladkost je po Samsonovih rokah prišla iz grenkega in požel je med iz trupla, ne da bi ga zavrgel.⁴
 (𐌵) Okus Besede (*meltā*) pa je slajši od medu satovja! Ljubitelji življenja/odrešenja (*hayē*),⁵ pridite in se posladkajte z učenjem (*yulpānā*).
 (𐌵) Zlato je primerno za tistega, ki si ga želi pridobiti,
- 20 a ne tako, kot je učenje za tistega, ki ga motri (*hāreg*).
 (𐌵) Vsa lepota zlata je nečimrnost in senca, lepota Besede pa je popolna (*gmirā*) in božanska (*alāhāyā*) lepota.
 (𐌵) Časno bogastvo ne traja za tistega, ki si ga pridobi. Naj pridobimo Tebe, Gospod, ki si nepropadljivo bogastvo.
 (𐌵) Iz tebe izvirajo bogastva, dobrine in tudi zakladi. Vsak, ki Te pridobi, je pohodil in zaničeval revščino.
 (𐌵) Izvir življenja/odrešenja (*hayē*) se iz tebe izteka v ves svet,⁶ da bi napojil zemljo, ki jo je kača izsušila s svojim dihom.
 (𐌵) Tvoja Beseda nosi zaklad življenja/odrešenja, da ga razdeli
- 30 ljudem, ki ga v ljubezni sprejmejo.
 (𐌵) Na vseh straneh je tvoje učenje napolnjeno z izviri luči in to svetu očisti ovire na poti.
 (𐌵) Tvoja vrata so odprta za tistega, ki želi priti k Tebi.⁷ Daj mi svojo roko. Vstopil bom in pri tebi požel bogastvo.
 (𐌵) Nagni name svoje vzhajanje. Naj bom po njem osvetljen in izgovarjam pripovedi o tebi (*šarbayk*), kajti razen po tebi ni za dušo nikoli nobene svetlobe.
 (𐌵) Tvoj jarem je lahek, tvoja pot očiščena ovir, svet pa je neprehoden. Daj mi, da hodim po tvoji poti.⁸

¹ Prvih 23 dvorstičnih verzov Jakob zapiše v obliki abecednega akrostiha, pri čemer se vsak verz začne s svojo črko po sirske abecednemu redu. Sirske črke dodajam pred začetek vsakega verza.

² Besedna igra med *snayā* »grdo« in *sanyā* »grm«.

³ Gl. Mt 6,28-29.

⁴ Gl. Sod 14,14.

⁵ Beseda *hayē* lahko v širšini pomeni tako »življenje« kot tudi »odrešenje«.

⁶ Gl. Jn 19,34.

⁷ Gl. Mt 11,30.

⁸ Gl. Ps 107,40; 119,35.

- (ι) Tvoja Beseda (*meltāk*) je višja od besed (*malālē*) in tišin
- 40 in kdo je, ki te lahko izreče, Gospod, če ne po tebi?
 (⊖) Dobro memro morajo modri pazljivo poslušati,
 za vzvišeno pripoved pa je govorečemu [potrebna] Beseda življenja/odrešenja (*melat ḥayē*).
 (⋈) Naj začudenje (*tahrā*) prevzame dušo in vera (*haymānutā*) um (*hawnā*)
 in naj se med čudenjem in vero giblje učenje.
 Vse pripovedi o Božanskosti (*alāhutā*) so čudenje,
 in če se ta, ki govori, ne čudi, naj bo raje povsem tiho.
 Razen z ljubeznijo (*ḥubā*), ki je polna čudenja in vere,
 naj si nihče ne drzne govoriti o veličastvu (*rabutā*).
 Um bom pognal na visok kraj, da bo govoril
- 50 o stvaritvah ter o skladnosti njihovih oblik (*tuqānayhēn*).
 Pregledal je nebesa, svetila in [njihove] tirnice,
 in glej, um je bil osupel (*metdamar*) v čudenju (*tahrā*) nad vsemi stvaritvami.
 V meni je drhtela (*zāʿ*) memra, polna čudenja (*tahrā*) nad vsemi stvaritvami.
 In glej, poskakuje v meni, da bi se razodela poslušalcem.
 Glej, védenje se je vzpelo na višave, da bi bilo visoko,
 da bi šlo in videlo in se vrnilo in govorilo o stvaritvah.
 Branje Mojzesa, pisarja resnic,
 je razumevanje obogatilo, da bi moglo izreči čudenje nad stvarjenjem (*tahrā d-bāruyutā*).
 Slišal sem glas »V začetku je Bog ustvaril
- 60 nebo in zemljo«⁹ in zadrhtel, da bi govoril o njem.
 In glej, ko je govoril o stvaritvah in njihovih lepotah,
 o njihovih ozaljških in skladnosti njihovih oblik,
 me je um (*hawnā*) povedel, premaknjen (*meštanē*)¹⁰ v silni hitrosti.
 In kot predrznež sem šel izven orbite sveta (*ḥugteh d-ʿālmā*).
 Začel sem razmišljati (*ernē*): Ali je pred tem delom, ki je nastalo,
 sploh kaj bilo? Ali ni pisano, da ni bilo ničesar
 pred tem znakom (*remzā*),¹¹ ki je svetovja vzpostavil (*aqim*) iz nič (*men lā medem*)?
 Čemu je bil podoben prazen prostor brez stvaritev,
 ko ne svetloba in ne tema še nista nastali?
- 70 Kakšno barvo je imela svetloba te Bivajočnosti (*itutā*)?¹²
 Čemu je bil podoben prostor sveta (*dukat ʿālmā*), ko [svet] še ni bil?
 V trenutku, ko je [svet] nastal, je prevzel kraj (*atrā*), ki ni bil njegov,
 pred pustim in praznim (*tuh w-buh*) in pred pustinjo in obširno pustoto.¹³
 Čemu je bil podoben ta nič (*lā medem*), če je sploh bil podoben [čemu]?
 Ni bilo nebes, ne zemlje, ne morja,
 ne oboka, ne svetil, ne elementov,¹⁴

⁹ 1 Mz 1,1.

¹⁰ Koren √šny se v sirščini uporablja, ko se govori o »premaknjenju« Henoha v nebesa (1 Mz 5,24). Podobno tudi Jakobov um potuje onstran zemlje.

¹¹ Sirska beseda *remzā* je eden ključnih terminov Jakobove vizije Božjega stvariteljskega dela. Beseda v drugih kontekstih pomeni »znak, namig«. V Jakobovi terminologiji označuje prvotni »znak« oziroma »povelje«, na katerega je nastal svet. Ko Jakob razlaga delovanje Sv. Trojice v stvarjenju, je »znak« povezan z delovanjem Boga Očeta (v. 243). Besedo sta uporabljala tudi Efremljanski Sirski in Jakobov sodobnik Narsaj.

¹² Beseda *ʿitutā* izhaja iz besede *ʿit*, ki je v sirščini predikat obstoja, pomensko soroden angl. »there is«. Tvorjenke iz te besede se v sirski teologiji uporabljajo za poimenovanje Boga. Besedo *ʿitutā* prevajam kot »Bivajočnost«, besedo *ʿityā* pa kot »Bivajoči«. V obeh primerih je jasno, da se Jakob nanaša na Boga, ki je »Bivajoči« v polnem pomenu te besede.

¹³ Gl. 1 Mz 1,2.

¹⁴ Mišljeni so štirje osnovni elementi: voda, zrak, zemlja, ogenj. Beseda *ʿestuksē* je grškega izvora (stoicheia).

- ne svetlobe, ne teme in ne sence.
 Ničesar, kar bi vzšlo ali zašlo.
 Ne ognja, ne vetra in ne angelov.
- 80 Ne legij, ne zakrivajočih se¹⁵ in ne povezujočih se.
 Ne kočije in ne njenih govorečih koles.
 Tudi ne kerubov, ne kril in ne spreminjanj (*šuhlāpā*).
 Ne posvečevalcev, ne slavilcev in ne služabnikov.¹⁶
 Niti ne serafov, niti ne redov [nebeških] vojsk.
 Tam, na tistem kraju, pred tem gibom (*zaw'ā*),¹⁷ ki pripelje nekaj v bivanje,
 sem zrl, taval in se čudil, se izgubil, se razgledoval in stal.
 Um je tvegjal in se kot kakšen drznež postavil tam.
 In glej, valovi sijajev Božanskosti (*ziwāh d-alāhutā*) so kapljali k njemu.
 Kajti Vzvišeni prebiva v palači luči, [v palači] svoje Bivajočnosti (*ituteh*).
- 90 On je slavljen in čaščen, svet in strašen, poln dobrote.
 On ne potrebuje ne služabnikov in ne služenja,
 ne nosačev in ne rabi jahati jezdnih [živali].
 Naredil si je velik prostor in tam prebiva,
 ko se poveličuje in uživa v samem sebi,
 ko je posvečen po vetju svoje svetosti (*ruhāpā d-qadišuteh*),
 ko je njegova narava (*kyānēh*) polna naravnih blagoslovov,
 ko je čaščen po kolesih slave svoje Božanskosti (*šubhā d-alāhuteh*),
 ne da bi moral ustvariti kakršno koli stvaritev.
 Veličastno Bivajoče (*ityā rabā*) se je poveličevalo po svoji Bivajočnosti (*ituteh*).
- 100 Prebivalo je v sebi in ni bilo kraja, ki ga ne bi napolnjevalo.
 In v njem se je vzdramila ljubezen (*rahmē*), ki je bila po naravi v njem,
 da bi ustvaril stvarstvo, čeprav ni potreboval stvaritev.
 S svetom, ki ga je ustvaril, ni želel izpolniti svoje potrebe,
 ampak je stvaritve ustvaril, ker je dober (*tābā*).
 Spustil se je ustvarjat stvaritev za stvaritvijo po njihovih oblikah
 in postalo je očitno, da če se ne bi spustil (*etahtī*), ne bi ustvarjal.
 Zakaj je ustvarjal, ko ni imel potrebe, če ne zaradi
 svoje dobrote (*taybutā*), katere povest (*šarbāh*) je višja od besed?
 Kajti po dobroti je bil zgrajen svet,
- 110 da bi z Bivajočnostjo (*itutā*) obstajalo to, kar je nastalo iz nič.
 Ko so bile narejene [nebeške] vojske, jih je pomešal
 s seboj v slavi in uživale so v služenju njemu.
 Ker je bil sam, je privedel množice
 slavilcev, da bi se mu pridružile v velikem slavljenju.
 Poveril je redove služabnikov za služenje njemu
 in jih oblekel s sijajem in slavo svojega veličastva,¹⁸
 da ne bi Bivajoči (*ityā*) sam užival v svoji Bivajočnosti (*ituteh*).
 Dal je znak (*rmaz*), da bi [nebeške] vojske stale v služenju njemu,

¹⁵ Sir. mḥapen, kar se najverjetneje nanaša na kerube, ki so si po Ezk 1,23 zakrivali (Pešita: mḥapen) svoje obraze. Alternativno branje je, da se izraz nanaša na serafe, ki si zakrivajo svoje obraze v Iz 6,2, čeprav Pešita tam uporablja koren *vk*sy, ko se nanaša na to dejavnost serafov.

¹⁶ Gl. Iz 6,3; Raz 4,8-10.

¹⁷ Beseda *zaw'ā*, db. »gibanje, tresenje«, v tem kontekstu označuje prvotni »gib« Stvarnika, po katerem je bil ustvarjen svet.

¹⁸ Gl. Lk 12,28.

- da bi njegovi slavniki, ko je on slavljen, po njem postali večji
 120 in da bi pomnožil dobrine (*tubē*) za svoje častilce, ko je čaščen.
 Z uživanjem te Bivajočnosti (*itutā*) se bodo hranile
 [nebeške] vojske, kot na pašnikih, napolnjenih z vsakršnimi dobrinami.
 In Adam bo veličastna podoba (*šalmā*), kot Bog,¹⁹
 in vse stvaritve kot dekle, ki so mu podrejene.
 Tako se je pomnožila ta dobrota Božanstva (*ṭaybutā d-alāhutā*),
 da je iz nič nastalo nekaj kakor Bog.
 Kajti tudi če bi bilo za nekaj narejenega enostavno, da postane Bog,
 on ne bil ljubosumen, da so poleg njega njemu enaki.
 Zatorej je ustvaril stvaritve, ko jih še ni potreboval,
 130 in jih je poveličal poleg sebe v lepota njihovih narav.
 Na tej visokosti preroštva (*rāmtā d-nbiyutā*) je stal Mojzes
 in ga videl spuščati se (*nḥet*) ustvarjat stvarstvo, ki ni bilo ustvarjeno.
 In iz Bivajočnosti je nastalo prvo gibanje (*zaw'ā*).
 Znak (*remzā*) je šel ven in deloval, da je nič postal nekaj.
 Od tega trenutka je Mojzes začel govoriti:
 »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo.«
 Od tega znaka dalje je pisar začel zapisovati,
 kar je nastalo v šestih dneh stvarjenja (*bāruyutā*).
 Po preroštvu (*nbiyutā*) je ta visokih uvidov (*rāmat rawqē*) gledal (*ḥzā*) Skritega (*gnizā*),
 140 kako je klical nič, in nastalo je nekaj.
 Znake (*remzē*) in glasove, ki so se slišali nad stvaritvami,
 je Mojzes videl in slišal po luči preroštva (*nbiyutā*).
 Kot nadzornik je vstopil v zakladnico Božanstva (*alāhutā*)
 in bogastva stvarjenja mu niso bila prikrita.
 Tako kot je videl in tako kot je slišal na visokem kraju,
 je pisar, ki oznanja o stvaritvah, zapisal v svojo knjigo.
 Rekel je: »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo,«²⁰
 in pokazal, da ima svet začetek (*išā*) in počelo (*šurāyā*).
 Učenje, ki je polno luči, je Mojzes z gore Sinaj
 150 prinesel svetu, ki je bil zatemnjen v malikovanju.²¹
 Ko so bile stvaritve druga za drugo narejene v svojih oblikah,
 so bile po svojih naravah smatrane za bogove.
 Svet je bil zatemnjen v ljubezni do podob ničnosti.
 Stvarstvo je pozabilo stvarnika in o njem se ni govorilo.
 Nekateri ljudje so častili ogenj, nekateri vodo,
 svetila, živali in ptice.²²
 Svet je pozabil in nihče ni vedel, kdo je njegov Gospod.
 Zato je bil Mojzes primoran pisati o stvarniku,
 da bi svet doumel, da ima začetek ali počelo,
 160 da ima gospoda, da njemu pritiče vsako češčenje,
 da bi bili razkrinkani tisti, ki so si prisvojili imena bogov –

¹⁹ Gl. 1 Mz 1,26.

²⁰ 1 Mz 1,1.

²¹ Gl. 2 Mz 32,15-16.

²² Gl. Rim 1,23.

- stvaritve so namreč ustvarjene, ker so nastale iz nič –, in da bi bilo sleherno češčenje odvzeto stvaritvam ter bi svet častil Stvarnika, ki je njegov Gospod. To zdravilo (*šābā*) je Mojzes prinesel z gore Sinaj, da bi z njim pozdravil bolezen, ki je prizadela svet. Pokazal je, da svet ni bival, dokler ni nastal, da je bil »nekdaj«, ko svet, ki je nastal, še ni bil, da imajo vse stvaritve, ki so nastale, počelo
- 170 in da obstaja Stvarnik (*ābudā*), ki je skrit pred vsemi v svoji skritosti. Celotno veliko telo (*gušmā*) vseh stvaritev je bilo zgibano (*etzi*) po Božji moči in je nastalo iz nič. Mojzes je svetu razkril misterij (*rāzā*), ki je bil zakrit, kako in kdaj je [svet] stopil iz niča v bivanje. In začel je in zapisal: »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo,«²³ ki nista bila ustvarjena in ju je ustvaril. Mogočni je dal znak (*rmaz*) in nekaj je nastalo iz nič: nebo, zemlja in [nebeške] vojske, skrite na višavah. Naredil je množice, ki so [ga] slavile na visokem kraju,
- 180 in razvrstil je redove, da so stali v služanju njemu. Osedlal je kočijo in ta je vse gibala k blagoslavljanju z glasovi kril in gibanjem govorečih koles.²⁴ Naredil je angele in služabnike iz ognja in vetra,²⁵ nov pogled (*hezwā*) na čistem kraju za veliko slavljenje. Iz ognja je skoval strašne serafe skupaj z njihovimi krili, njihovimi glasovi in vetjem (*ruhāpā*) njihovega posvečevanja.²⁶ Postrojil je visoke, srednje in spodnje legije ter postavil nadzornika za slavljenje.²⁷ Naredil je vojske in naredil je poveljnike [nebeških] vojsk.
- 190 Vzpostavil je množice v njihovih krajih za slavljenje. Naredil je upravnike služabnikov, slavlilcev, blagoslovilcev, posvečevalcev in hvalivcev. Red za redom, množico za množico, skupino za skupino. Tisoče brez konca skupaj z deset tisočimi brez števila. Strašne kerube, čudežne serafe, plemenite poglede, veter, ki piha, ogenj, ki žge, velikega potovca (*pāhyā rabā*).²⁸ Njegov znak je vzpostavil redove (*tegmē*) visokih in nizkih in še drugi nizki red, ki je padel. Vzpostavil jih je, razvrstil in jih pognal v gibanje,
- 200 da blagoslavlajo, posvečujejo in hvalijo. Njihova usta je napolnil z vsakršnimi slavami in vsakršnimi vzkliki veselja,

²³ 1 Mz 1,1.

²⁴ Gl. Ezek 1,15-21.

²⁵ Gl. Ps 104,4.

²⁶ Gl. Iz 6,2-4

²⁷ Ni povsem jasno, kdo je ta nadzornik. Verjetno ga ne moremo enačiti z Luciferjem, saj Jakob nič ne reče o padcu tega nadzornika. Morda gre za funkcijo, ki jo je Jakob pripisal neimenovanemu in nepoznanemu nebeškemu bitju.

²⁸ Muraoka meni, da se *pāhyā rabā* najverjetneje nanaša na sonce, ki je bilo pred heliocentričnim obratom smatrano za potujoči planet (2018, 220p3). Mahews (2009, 300p35) opozarja na etimologijo grške besede za planet, saj ta izhaja iz glagola planaō, ki pomeni »tavati«.

- da bi po naravi peli veliko slavo.
 Serafu je v usta položil posvečevanje, ko ga je ustvaril,
 da bi brž, ko bi odprl usta, iz njih izšlo posvečevanje.
 Naredil mu je obraz in krila, da bi se z njimi skrila,²⁹
 da bi z zakrivanjem častil Božanstvo.
 Kerubom je naredil usta, ki rojevajo vse blagoslove,
 v bližini svojega kraja, za slavljenje svojega imena z močnim glasom.
 Gledali so drug drugega, se videli, bili ganjeni in začudeni.
- 210 Čudili so se, da so nastali, a kako so nastali, jim ni bilo jasno.
 Ta znak, ki jih je vzpostavil, jih je gibal
 k obilnemu blagoslavljanju in posvečevanju.
 In glej, od takrat rojevajo vsakršne blagoslove in posvečevanja,
 kot jim je ta znak, ki jih je vzpostavil, položil v naravo.
 Vsak izmed njih se je v sebi (*ba-qnumeh*) čudil
 in drhtel, da bi slavil in da se slavljenje ne bi končalo.
 Niso se vdajali spraševanju, preiskovanju,
 ali iskanju, da ne bi bili prikrajšani za slavljenje (*tešbuḥtā*).
 Klicali so »Svet, Svet, Svet«, medtem ko so trepetali³⁰
- 220 in niso želeli govoriti o ničemer drugem.
 Vse [nebeške] vojske so gibale druga drugo,
 da bi ga v trepetu slavile in posvečevale.
 Od tega prvega giba, ki jih je vzpostavil,
 pa vse do danes niso prenehali, ker bi jim bilo dovolj.
 Zavedali so se, da so nastali, in zaradi tega, ker so nastali,
 so se gibali k slavljenju. Glas njihovih veselih krikov je odmeval.
 Vsi redovi so bili nenadoma gibani k slavljenju,
 blagoslavljanju, posvečevanju in hvaljenju.
 Odmevali so glasovi posvečevalcev, slavilcev
- 230 in blagoslovljencev na različne načine, glede na njihovo naravno zmožnost (*mkānin*).
 Ko so imeli prostor in razlog za vprašanje,
 kako bivajo, niso zapadli spraševanju,
 ampak jih je čudenje gnalo k slavljenju.
 In v tem čudenju tudi danes bivajo na svet način.
 Visoki so bivali v templju luči, ki ga je ustvaril znak,
 in vsi so peli novo slavo z močnim glasom.
 Nebo je bilo oblikovano in z njim vse [nebeške] vojske,
 palača kralja in služabniki kralja po skritem znaku.
 Po Besedi Gospoda je bilo narejeno nebo, kot je zapisano,
- 240 in po duhu njegovih ust (*ruḥ pumēh*) [nebeške] vojske, kot je rečeno.³¹
 Gospod (*māryā*), njegova Beseda (*melteh*), njegov Duh (*ruḥeh*), vsa Trojica (*tlitāyutā*).
 In razkrito je bilo, da je Gospod po svojem Sinu ustvaril stvaritve.³²
 Oče da znak, Sin ustvari in Duh izpopolni.
 Po Trojici je svet začel obstajati iz nič.

²⁹ Gl. Iz 6,2.

³⁰ Gl. Iz 6,3.

³¹ Ps 33,6.

³² Gl. Jn 1,3; Kol 1,16.

Ko je Trojica uživala v oblikovanih (*tuqānē*),
 je naznačila (*remzat*), ustvarila (*brāt*) in izpopolnila (*gmarteh l-‘ālmā*) svet z veličastno močjo.
 Višave in sinovi višav so prebivali v svojih prebivališčih,
 razprto nebo in nebeščani znotraj njegovega naročja,
 veliko prebivališče in viseče zavese, ki se raztezajo v njem,
 250 dvorana luči in sinovi luči, ki so svetili v njej.
 Po tem znaku, ki je brez glasu šel ven k stvaritvam (*bādē*):
 po njem so v bivanje (*hwāyā*) prišli angeli, [nebeške] vojske
 in vse stvaritve, ki jih Mojzes ni hotel imenovati.³³
 Ta znak jih je vzpostavil v njihovih naravah.
 Mojzes, pisar, je telesa in telesne stvarnosti (*pa’grē w-gušmē*) položil v svoje knjige,
 ni pa želel pisati o nevidnih stvaritvah (*beryātā d-lā methazyān*).
 Ni govoril o skritih angelih, ki so zgoraj,
 in v svoje knjige ni položil povesti o ognju in vetru.
 Kajti Levit je pisal samo o tem, kako je nastal vidni svet,
 260 da bi po vidnih stvareh svet naučil, da ima Gospoda.³⁴
 To, kar je Mojzes v povesti izpustil in ni bilo zapisano,
 je David zapolnil v knjigi Ašer³⁵ svojih Psalmov (*zmirāteh*).
 »Svoje angele in služabnike je naredil [za] ogenj in veter«³⁶
 je David zapisal v svojih prelepih Psalmih,
 da bi se svet podučil, da so tudi angeli ustvarjeni
 in da so skupaj s stvaritvami prišli v bivanje po Stvarniku.
 Česar veliki Mojzes ni zapisal o angelih,
 je zapisal David. En pa je duh njunih razodetij (*ruḥā d-gelyānayhun*).
 Svet se je tako od Davida kot od Mojzesa podučil,
 270 da je Bivajoči (*‘ityā*), ki je po svojem znaku ustvaril sleherno stvaritev, eden.
 David je pokazal, na kateri dan so nastali angeli,
 da je bilo svetu razodeto njihovo stvarjenje, kdaj in kako.
 Po tem znaku, po katerem sta bila ustvarjena nebo in zemlja,
 po njem so bivale vse vojske nebeščanov.
 David je pokazal: »Nebo je bilo ustvarjeno po Besedi Gospoda,
 in istočasno z njim »po duhu njegovih ust [nebeške] vojske.«³⁷
 Mojzes je pokazal, da je Gospod ustvaril nebo in zemljo,³⁸
 David pa je pokazal, kako so nastale [nebeške] vojske.
 Tudi Izaija je po razodetju svojega preroštva
 280 svetu prinesel strašno pripoved o serafih
 in nas podučil o njihovih krilih ter posvečevanjih,
 o njihovih glasovih in o zakrivanju njihovih obličij (*paršupayhun*),

³³ Jakob se tukaj dotakne enega izmed osrednjih vprašanj memre: zakaj Mojzes v svojem poročilu ni omenil stvarjenja angelov in drugih nebeških bitij? Ali to pomeni, da so nebeška bitja neustvarjena? Jakob na ti dve vprašanji odgovori prek svoje teologije preroštva, po kateri je vsakemu preroku dan delež (*peštā*) (290–292), da govori o nečem, in Mojzesov delež ni bil, da govori o nevidnih stvarnostih, ampak da pokaže, da je svet nastal iz nič in da ima Stvarnika. Angeli so bili ustvarjeni v začetku, še preden je nastal prvi dan, in o teh dogodkih nam govorijo David, Izaija, Ezekiel, Daniel in Jozue.

³⁴ Gl. Rim 1,20.

³⁵ 2 Sam 1,18 omenja, da je David napisal Knjigo pravičnega (hebr. *sēper hayyāšar*). Sirski prevod tega odlomka pušča besedo *yāšar* neprevedeno in jo transliterira kot *‘ašēr* (vzhodnosirska izgovorjava) oz. *‘ašir*. Beseda je v sirski teologiji pogosto rabljena tudi kot sopomenka za Psalme in zdi se, da jo v tem pomenu rabi tudi Jakob.

³⁶ Ps 104,4.

³⁷ Ps 33,6.

³⁸ 1 Mz 1,1.

kako so drug drugega klicali v velikem drgetanju (*zaw'ā rabā*)
in posvečevali Gospoda, čigar slava napolnjuje nebo,³⁹
in da je po njihovih glasovih oznanjena Trojica,⁴⁰
kako se tudi pragovi tresejo po njihovem kriljenju,
da služijo misteriju telesa Sina (*rāzā d-pagreh d-brā*)
in da ga v strahu nosijo z ognjenimi kleščami.⁴¹

O teh velikih Mojzes ni pisal,

290 da bi bil Izaiji dan delež (*peštā*), da govori o njih.

Kajti ker je ves duh preroštva (*ruḥā d-nbiyutā*) eden,
ga je Gospod po delih (*mnawātā*) dal tistim, ki so bili primerni zanj.
Preroki so za Božanskost (*alāhutā*) postali sinovi skrivnosti (*bnay rāzā*),
ta pa jim je razdelila sleherno razodetje o njenih delih.
Vsak od njih je glede na dar, ki mu je bil dan,
razodel svetu o Stvarniku in njegovih stvaritvah.
Ker je eden bil premajhen, da bi izgovoril pripoved Božanskosti (*alāhutā*),
je po vseh pel Duh, ki razkriva skrite stvari (*kasyātā*).

Mojzes je pisal o tihih stvaritvah,⁴²

300 David pa je pel o govorečih legijah.⁴³

Izaija je nato svetu pokazal oblike (*eskimē*) serafov,
kako bivajo za posvečevanje.⁴⁴

Ezekielu je bil dan delež, da govori
o kočiji kerubov, polni čudenja.⁴⁵

Kajti ne Mojzes ne Izaija nista govorila o njej.

To povest je povedal prerok, začuden nad razodetji,
ki je pojedel zvitek, poln misterijev ustvarjanja (*rāzēh d-bāruyutā*),⁴⁶

in izbruhnil je memro, katere pomen (*sukālā*) um dojame le bežno (*gāhrin hawnē*).

Pripovedoval je o kočiji, njenih podobah (*šuhlāpeh*),

310 njenih oblikah in obrazih, ki so povezani z njo,

o obličjih, krilih, govorečih kolesih,

živem duhu, ki se je sukal znotraj koles,⁴⁷

o gibanju, o služenju kerubov,

o vzvišenem prestolu, posajenem na njihove hrbte,⁴⁸

o videnju podobe Božjega Sina (*bar alāhā*),

ki je bil poveličan (*mezdayaḥ*) na kočiji v velikem čudenju,⁴⁹

in o glasu tega služenja kerubov v velikem čudenju,

ki so Vzvišenega v njegovem kraju blagoslavljali v velikem drgetu.⁵⁰

Vse to se je svet naučil od Ezekielu, sina izgnanstva:

³⁹ Gl. Iz 6,1-4.

⁴⁰ Jakob se nanaša na tri klice »Svet«, ki jih izgovarjajo serafi med posvečevanjem (Iz 6,3).

⁴¹ Gl. Iz 6,6-7.

⁴² V Mojzesovem poročilu o stvarjenju (1 Mz 1,1-2,4) nobena stvaritev ne govori.

⁴³ Gl. Ps 103,20; 148,2.

⁴⁴ Gl. Iz 6,3.

⁴⁵ Gl. Ezk 1,15-21.

⁴⁶ Gl. Ezk 3,1-3.

⁴⁷ Gl. Ezk 1,20-21.

⁴⁸ Gl. Ezk 1,22-25.

⁴⁹ Gl. Ezk 1,26-28.

⁵⁰ Gl. Ezk 10,19.

- 320 o kočiji, strašni na pogled,⁵¹
katere pripoved nista razkrila ne Mojzes ne David,
niti ni kakšen drug prerok govoril o njej tako kot Ezekiel.
Njemu je bil dan dar (*mawhabtā*) tega razodetja,
da v čudenju (*tahrā*) govori o kočiji kerubov.
Danijelu je bilo pokazano o njihovem zborovanju,
o njihovih redovih in o služenju nebeščanov,
ki so tisočkrat tisoči služili Bivajočemu (*'ityā*) v njegovem kraju
in ki so desettisočkrat desettisoči stali pred njim v strahu.⁵²
In tudi o Gabrielu in Mihaelu ter njunih imenih⁵³
- 330 nam je Daniel pokazal v svojem preroštvu.
In da imajo oblast tudi nad kralji in njihovo posestjo
ter da [nebeške] vojske delujejo po ukazu svojega Gospoda.
Mojzes je zakril vso pripoved o [nebeških] vojskah,
niti ni želel reči ničesar o angelih.
In ni rekel niti, da so nastali, niti, da so bili,
da bi sodelavcem (*knāwātā*) pustil povedati preostanek.
Mojzes ni bil primoran govoriti o stvaritvah,
ampak samo, da vsemu svetu pokaže, da obstaja Stvarnik.
Po svojem preroštvu pa je vedel, da ima sebi podobne (*habrē*)
- 340 in da bo to, kar je izpustil, povedano po njegovih sodelavcih.
Jozuetu Nunovemu sinu, temu učencu cenjenega rabija,
je bilo razodeto, da obstajajo glavarji [nebeških] vojsk.
V dolini je videl stražnika (*'irā*), ki je v roki držal meč,
in mu rekel: »Glej, jaz sem glavar [nebeških] vojsk.«⁵⁴
Ta pripoved o poveljnikih čet in [nebeških] vojsk
ni bila povedana v pripovedi o šestih dneh,
ampak je Mojzes pisal samo o materialnih in vidnih telesih,
kako so nastala iz nič.
Ko je bil Mojzes določen, da piše o stvaritvah,
- 350 je človeštvo slavilo vsako stvaritev⁵⁵
in svet ni vedel, da ima skritega Gospodarja.
Mojzes je pokazal, da obstaja Stvarnik vseh stvaritev,
in je s tem, ko je rekel, da je Gospod ustvaril nebo in zemljo,
meril na vse, kar je na nebu in na zemlji:
veter in ogenj, tudi angele in [nebeške] moči
ter vse stvaritve, ki po svoji naravi niso vidne.
S tem »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo«⁵⁶
je Mojzes zajel vse pripovedi o stvarjenju (*bāruyutā*).
Za njim so prišli preroki in izrekli svoja razodetja
- 360 ter so stvarstvu razkrili vse stvaritve, ki jih je zakril Mojzes.
In ker vsi vidci pijejo enega Duha (*ruḥā*),

⁵¹ Gl. Ezk 1,1.

⁵² Gl. Dan 7,10.

⁵³ Gl. Dan 8,16; 9,21; 10,13.21; 12,1.

⁵⁴ Joz 5,13-14.

⁵⁵ Gl. Rim 1,23

⁵⁶ 1 Mz 1,1.

je ena tudi resnica izgovorjena po njihovih razodetjih.
 Znak Božanskosti je torej šel nad nič
 in ga naredil v nekaj velikega, kar je bivalo, postalo in bilo:
 nebo in zemljo ter tudi angele in [nebeške] vojske,
 veliko brezno in tudi temo, ki je nad njim.
 Znak je oblikoval (*atqen*) ogenj, vodo, zemljo in zrak,
 štiri, ki so nastali in iz katerih je nastal ves svet.
 Nastali so kot nasprotujoči si elementi in bili nanizani
 370 eden za drugim, dokler ni bil vsakemu dodeljen njegov lasten delež.
 Zaradi tega svet ni bil dobro oblikovan in ne poseljen.
 Nastala je zemlja, toda bila je pusta in prazna.⁵⁷
 Ogenj je bil pomešan z vetrom, zemlja je bila položena v vodo.
 In odmerjen (*psiq*) in položen je bil svet, ki je nastal, ko še ni bil oblikovan.
 Tudi tesar poseka (*pāseq*) les v gozdu
 in iz njega naredi lepe izdelke.
 Tudi slikar razporedi barve in barvila
 in nato začne slikati lepo podobo.
 Tudi Bog je svet izrezal (*pasqeh*) iz ničā,
 380 da bi iz njega začel in vzpostavil stvaritve brez garanja.
 Po enem znaku je ustvaril svet, ki še ni bil oblikovan.
 V šestih dneh je vzpostavil in uredil vse oblike (*tuqānin*).
 Božji moči ni bilo treba, da dela postopoma (*nagar ruḥeh*),
 da so bile vse stvaritve izpopolnjene v šestih dneh,
 ampak je stvarstvo potrebovalo red (*tukāsā*),
 ko je bilo ustvarjeno, da bi bile ena za drugo vzpostavljene njegove oblike.
 Postopno nastajanje (*magrat ruḥā*) je bilo potrebno za oblike,
 da bi podarile prostor svojim vrstnicam, medtem ko prehajajo.
 Noč je potrebovala dnevni čas (*imāmā*),⁵⁸ ko sta bila razporejena,
 390 da bi vsak od njiju vzel dodeljen delež (*tawrā*).
 Štiriindvajset ur je bilo dodeljenih dvema bratoma
 in vsak od njiju jih je potreboval dvanajst.
 Zaradi tega je podaljšal čas ustvarjanja,
 da bi vsak od njiju vzel svojo lastnino in jo nato predal [naprej].
 Zato je bilo nujno, da je njegovo delo [trajalo] šest dni
 zaradi urejanja vseh dnevnih časov (*imāmē*) in noči (*laylāwātā*).
 Kajti bilo bi enostavno, da bi po enem znaku Stvarnik vzpostavil
 deset tisoč svetov, če bi jih želel ustvariti.
 Ko je ustvarjal, ni ustvaril toliko stvaritev, kot bi lahko,
 400 ampak toliko, kolikor so jih lahko one sprejele,
 da bi izdelki, ki so nastali, dali prostor drug drugemu
 in da en izdelek svojemu vrstniku ne bi branil [prostora], ko je nastajal.
 Če bi takoj, ko je nastalo jutro, pokukal večer,
 ne bi bilo prostora ne za svetilo ne za dnevni čas.
 Če bi noč nastala skupaj z dnevnim časom,

⁵⁷ Gl. 1 Mz 1,2.

⁵⁸ Beseda *imāmā* pomeni »dnevni čas«, »čas dnevne svetlobe«. Od tega je treba ločiti besedo *yawmā*, ki se nanaša na »dan« kot celoto dnevnega in nočnega časa.

- bi bilo zmedeno delovanje [nebeških] vojsk.
Zato je bilo nujno, da je bil potrpežljiv z ustvarjanjem (*ābudutā*),
zaradi teka tega kolesa, ki napolnjuje čase,
da so eden za drugim prihajali vsi trenutki
- 410 v urejenem teku, ki je razvrščen in ne pride v neredu,
da dnevni čas ne bi poniževal noči in se ji ne bi norčeval
in da tudi noč ne bi dnevnemu času ukradla barve.
In da bi bil prostor med večerom in prihajajočim jutrom,
da bi dnevni čas bival svetlostno, brez škode,
in da bi noč vzela vse svoje temne ure
in da v njo ne bi vstopilo žarenje in svetenje dnevnega časa
ter da bi vsi dnevni in nočni časi tekli
po svojih poteh, po svojih ozemljih ob svojih časih.
In barva tega se ne bo pomešala z barvo onega,
- 420 kajti tek kolesa bi se skvaril zaradi sprememb.
Zaradi tega prvi dan in drugi dan
pa tudi tretji, četrti in peti.
In šesti dan, ko so bila zaključena vsa oblikovanja.
In napočil je sedmi dan, počitek od stvarjenja.
Po znaku (*remzā*) je bilo vzpostavljeno celotno stvarstvo, ko je bilo ustvarjeno.
V šestih dneh je obleklo lepote vseh oblik.
Po elementih, ki so po tem znaku prišli v bivanje,
je bil svet ozaljšan z lepotami in oblikami,
velikim breznom in poleg njega, tudi če še ni bila oblikovana, z zemljo
- 430 in tudi s temo iz sence v prostoru noči.
Brezno se je zgibalo in iz sebe dvignilo oblake ter vrglo sence.
In varovalo je prostor (*nṭar duktā*)⁵⁹ noči, da bi ta bila nad stvaritvami,
kot je tudi David govoril v svojih psalmih:
»Temo je postavil za njegovo skrivališče in ga obkolil s sencami.«⁶⁰
Ta tema vode, ki je nastala, je bila iz oblakov,
ki so zasenčevali, pod njimi pa so bile sence.
Nastala je tema in veter (*ruḥā*) je pihal nad vodami.
Ustvarjen veter, ne Sveti [Duh] (*ruḥā britā law qadištā*), kot je bilo razumljeno.
Mojzes ga je klical Gospodov Duh (*ruḥā d-māryā*),⁶¹ kot če bi govoril
- 442 »Stvaritev Gospoda«, ki je vela nad njegovimi stvaritvami.⁶²
Nastalo je brezno in iz njega so se vzpeli oblaki zraka
in iz njih je nastala ta tema, ki je bila iz vode.
Veter je pihal na ukaz Božanstva,
da bi ločil in oblikoval izdelke, ki so nastali.
Tako je tudi morje Sof,⁶³ ki ga je razdelil po Mojzesovi roki,

⁵⁹ Besedna zveza *nṭar duktā* lahko pomeni preprosto, da je brezno »varovalo kraj« oz. »prostor« noči. Vendar jo Jakob in skoraj celotna sirska tradicija od Efrema dalje rabi za označevanje namestništva, torej ko nekdo opravlja funkcijo drugega. Besedna zveza *nṭar duktā* je klasičen sirski izraz za človeškega oblastnika, ki mu je funkcija kralja dana le namestniško, torej da jo varuje za Kristusa, pravega kralja, ki prihaja.

⁶⁰ Ps 18,12.

⁶¹ Gl. 1 Mz 1,2.

⁶² Sirska beseda *ruḥā* lahko pomeni tako »(Svetega) Duha« kot »veter«. Jakob opozarja, da je zmotno misliti, da je Sveti Duh vel nad breznom, saj bi to pomenilo, da ima Sveti Duh telesno realnost.

⁶³ Ime »trstično morje« (hebr. *yam-sûp*) (2 Mz 13,18) je v Pešiti transliterirano in ne prevedeno.

- z vetrom vodil vso noč, kot je pisano.⁶⁴
 In ko je ljudstvu spustil mano, je poslal veter
 in je v puščavi za vojske nakopičil slavni kruh.
 In ko je želel dvigniti prepelico, je zapihal veter⁶⁵
- 450 in iz njega je dal deževati čistega mesa za veliko ljudstvo.
 Tako je tam – medtem ko je užival nad stvaritvami,
 ki jih je nameraval ustvariti – veter šel nad oblike,
 kakor tudi dandanašnji piha za semena in drevesa
 ter jim daje rasti po ukazu Božanstva,
 meče roso in, če mu tako ukaže, piha vetrič
 in po njem povzroči, da dozorijo klasje in semena.
 Zato mu je ukazal, naj veje (*trahef*) nad stvaritvami,
 da bi bili po njem izdelki, ki so nastali, ločeni drug od drugega:
 brezno in zemlja, pa tudi tema in veter, ki piha.
- 460 Znak je stal, da bi vzpostavil svet v velikem čudenju.
 In [nebeške] vojske so bile polne navdušenja, čudenja in začudenja
 in nihče izmed njihovih množic si ni upal spraševati.
 Njihov Gospod je bil skrit in niso doumeli kje je njegov prostor (atreh).
 Bili so polni gibanja (*zāw ā*), da bi ga blagoslavljali, kjer koli je.
 Nato je skriti Gospod rekel: »Naj bo luč!'
 In nastala je luč.«⁶⁶ In [nebeške] vojske so se stresle, da bi vriskale.
 Slišale so ukaz in poleg njega videle delo, ki je nastalo.
 In dvignilo se je slavljenje skritega Gospoda iz njihovih množic.
 Glas je vzpostavil ustvarjanje luči in jih navdal s čudenjem.
- 470 V čudenju (*dumārā*) so dvignili svoje glasove k slavljenju.
 Iz skritosti Božanstva je izšel ukaz
 in potisnil vstran temo vode ter privedel luč.
 Pokazal je pot noči, da bi odšla vstran, jo potegnil in je odšla.
 In vstopil je dnevni čas in stal (*qām*) je na svojem prostoru (*duktā*), da bi tudi on kraljeval.
 Stal je (*qām*), toda tema je ostala nad vodami
 za mero noči. In takrat je bilo rečeno: »Naj bo luč.«⁶⁷
 In nastala je prva noč iz teme,
 tista iz oblakov, s katero je bilo pokrito brezno.
- 480 Ko je bivala za mero dvanajstih ur,
 je vzšel dnevni čas, nova stvaritev, nad oblikami.
 »Bog je rekel: ‚Naj bo luč!‘ in nastala je luč.«
 In vstal je velik čas dneva in nebeške vojske so vriskale.
 Niso vedele, kako so nastale iz nič,
 in videle so, da je nastala luč, ter so se podučile o stvarniku,
 da je on ukazal in so nastale, kakor je ukazal. In nastala je luč.
 Ta, čigar narava je skrita: njegovo ustvarjanje je razkrito in poveličano.
 In dnevni čas (*imāmā*) je postal dan (*yawmā*), poln vseh radosti.
 Prvorojenec svojih bratov, ljubljene vodja sebi enakim.

⁶⁴ Gl. 2 Mz 14,21.

⁶⁵ Gl. 4 Mz 11,31; Ps 78,26.

⁶⁶ 1 Mz 1,3.

⁶⁷ 1 Mz 1,3.

- Postal je prvi dan v tednu, poln misterijev (*rāzē*) in napolnjen s simboli (*tupsē*).
- 490 In bil je potegnjen in je prišel na svet, da bi nastal, [čepprav] še ni bival.
 Ustvarjanje (*ābudutā*) je spočelo in rodilo dva brata:
 temno noč in čas dneva, poln svetlobe.
 Dve lepoti, ki druga drugi nista bili podobni.
 In razodeto je bilo, da je vse, kar je ustvaril Gospod, lepo.
 Prvi dan je začetek (*rišā*) sveta, velika lepota.
 Začetek kroga (*giglā*), ki je naznačil izvir ustvarjanja (*hipā d-bāruyutā*).
 Noč je bila prva in je zavzela službo (*duktā*) pred časom dneva.
 Prišla je svetloba, jo odrinila vstran, vstopila in se postavila, da bi bila prvorojena.
 Rebeka je Izaku kot dnevni in nočni čas rodila
- 500 Ezava in Jakoba, ki drug drugemu nista bila podobna.
 Ezav, prvorojenec, je bil temne barve kot čas noči.
 In prišel je Jakob in zagrabil njegovo peto kot čas dneva.⁶⁸
 Čas dneva je šel ven in zagrabil peto časa noči, svojega brata.
 In vstal je prvi dan, da bi postal kot temelj (*šatestā*) sveta.
 Čudo (*dumārā*) je bil ta prvi dan, ki je nastal
 iz svetlobe, ki je skriti Gospod izrekel in je nastala.⁶⁹
 Ta dan ni imel ur dneva
 in ni odšel proč (*etyabal*) ob šesti ali deseti [uri], da bi nastal večer,
 kajti slavna svetloba tega dne ni potovala po poti.
- 510 Bila je trdno odločena razsvetliti stvaritve.
 Ni vzšla na vzhodu kot sonce in začela potovati.
 Kajti zares je nastala, kot je bilo rečeno, »Naj bo svetloba.«⁷⁰
 Ni se premikala od tukaj do tja, da bi štela ure,
 niti ni imela vzhoda in zahoda.
 »Bog je rekel ‚Naj bo svetloba‘ in nastala je svetloba.«⁷¹
 Zares je nastala, kot je rečeno, ne da bi vzšla.
 Svetloba je vstopila, bivala in služila, da je nastala mera, ki ji je bila določena,
 dokler je bilo od tega časa dneva zahtevano, da zavzema svoje mesto.
 In prvi dan se je vzpostavil iz tega časa noči in časa dneva.
- 520 In večer in jutro sta pospešila tek drug za drugim.

Prevedel: dr. Aljaž Krajnc

⁶⁸ Gl. 1 Mz 24,26.

⁶⁹ Gl. 1 Mz 1,3.

⁷⁰ 1 Mz 1,3.

⁷¹ 1 Mz 1,3.



Foto: Denis Končar

Jakobova simfonična pesnitev v sedmih stavkih

Jakobova memra *O oblikovanju stvaritev* je teološka pesnitev, napisana v 3020 dvanajstzložnih verzih, kjer je prav zlog osnovno ritmično sredstvo. Pri Jakobu se teologija tvori v pesmi in zato ni vezana na zakonitosti teoloških traktatov, temveč se opira na simbolni jezik, ko isto resnico prikazuje prek podob, prek nenehnega in večkratnega približevanja resnici v govoricu metafor, ki vsaka na svoj način izraža to, za kar je ena sama premajhna: pripoved o Božanskosti (v. 297). Pripoved (šarbā) o vzvišenih lepotah (v. 14) oz. Božanskosti (v. 45) je tudi za Jakoba namen njegove memre.

Kot osnovna značilnost Jakobove memre se kaže polifoničnost, ki jo omogoča že njegovo branje Svetega pisma, saj je bil za pripoved o Božanskosti en sam glas premalo, ampak »je po vseh pel Duh, ki razkriva skrite stvari« (v. 298). Jakob se zaveda, da je resnica Svetega pisma dosegljiva le prek poslušanja pesmi, ki jih poje Duh, prek polifoničnega zvena, ki pri tem nastaja.

Hkrati Jakobova pesnitev izkazuje tudi simfonični značaj, saj te glasove povezuje v harmonično pesnitev o stvarjenju, kjer variacije na različne teme v obliki polifonije ustvarjajo simfonično celoto, v kateri vsak stavek deluje kot del harmonične celote. Simfonični značaj Jakobove pesnitve se kaže predvsem v prehajanju tem, načinu, kako nakazuje nove teme v preigravanju že obstoječih, in v tem, da se nekatere teme pojavljajo na več mestih, kar deluje kot pozen odmev. Alteracija tem, njihovo nenehno prepletanje in vračanje dajejo pesnitvi harmoničen in simfoničen značaj.

Narava Jakobove memre *O oblikovanju stvaritev* kaže, da jo je treba razumeti kot glasbeno delo, saj je pisana v ritmu. V njej zazveni polifonija glasov, ki izreka Božanskost. Tako kot v velikih simfonijah Jakob ohranja harmonijo skozi celotno delo prek različnih tem, ki se v nenehno novih oblikah rojevajo ena iz druge, se oddaljujejo in spet vračajo. Razumeti Jakobovo memro kot simfonično pesnitev pa ni zgolj estetska metafora, temveč se kaže kot hermenevtični ključ razumevanja njegovega dela, ki je samo strukturirano kot simfonična pesnitev in ki resnice ne izreka zgolj prek besed in diskurzivnega razkritja bivajočih resničnosti, ampak resnico odstira tako, da v polifonijo privede svoje lastno govorjenje ter glasove Svetega pisma, tako da v njihovem večglasju zazveni resnica kot lepota. Jakobova pesnitev s tem potrjuje uvid Hansa Ursa von Balthasarja, da je lepota prvotni način, v katerem se razodeva resnica, da ni le okras, temveč epifanija resnice. Pri Jakobu gre za poetiko stvarjenja, ki govori o lepotah ustvarjenih resničnosti in njihovem porajanju (vv. 1–2), končno pa je pravzor lepote lepota Besede, ki je popolna in Božanska lepota (vv. 21–22).

Zaradi navedenega bo komentar k Jakobovi pesnitvi upošteval temeljno hermenevtično načelo, da je treba Jakobovo memro razumeti podobno kot glasbeno delo, kjer sta primarna načina javljanja lepote polifoničnost in simfoničnost, ki se medsebojno bogatita *ad maiorem Dei gloriam*.

UVERTURA: KAKO GOVORITI? BOGO-ČLOVEŠKO DVOGLASJE

Ena izmed značilnosti Jakobovih memr je, da jim doda uvode, v katerih Boga prosi, naj mu omogoči izrekanje memre. Za razliko od grških pesnikov, denimo Homerja, ki se na začetku *Iliade* obrne k muzam, se Jakob obrne k Bogu in ga prosi, naj mu Stvarnik, ki ga nagovarja s »ti«, da, da govori

(v. 1), naj začne govoriti po njem (v. 3), naj razodene svojo dobroto (v. 5), naj da ustom, da ga slavijo, naj zaseje v njem memro (v. 13), iz katere naj po Duhu privede pripoved (*šarbā*) o vzvišenih lepotah (v. 14). Boga prosi, naj mu da svojo roko (v. 34), naj nanj nagne svoje vzhajanje, kajti razen po Bogu ni za dušo nobene svetlobe (vv. 35–36). V eni izmed zadnjih variacij na to temo Jakob reče: »Kdo je, ki te lahko izreče, Gospod, če ne po tebi?« (v. 40) Končno je za izrekanje Boga potrebna Božja Beseda (*meltā*), ki je »višja od besed in tišin« (v. 39): za »vzvišeno pripoved je govorniku potrebna Beseda življenja« (*melat hayē*). Jakob je tako v uverturi povsem jasen, da je za njegov govor potrebno Božje delovanje; da »vse zmore v Njem, ki mu daje moč«, rečeno s Pavlom (Flp 4,13).

Poleg teme Božjega delovanja, ki je nujno za govorjenje, v dvoglasje z njim vstopa še človeška zadržanost, ki je primerna za izrekanje memre: »prek tebe naj začnem govoriti, ko se čudim (*tāhar*)« (v. 3). Čudenje (*√thr*) ni prisotno le v uverturi, temveč je tudi dejavnost, pripisana prerokom in celo ustvarjenim bitjem: čudenje nebeške vojske žene k slavljenju in v tem čudenju vztrajajo vse do danes (vv. 233–234, v. 461); kočija kerubov je polna čudenja (v. 304); Božji sin je na kočiji poveličan v velikem čudenju (v. 316); kerubi služijo v čudenju (v. 317); Ezekiel v čudenju govori o kočiji (v. 324); svet je bil vzpostavljen v velikem čudenju; tudi ustvarjene luči so ustvarjene v čudenju in v čudenju slavijo (vv. 469–470). Čudenje je dejavnost, ki je *conditio sine qua non* govorjenja o Bogu, eksistencialno zadržanje, ki sploh omogoča kakršno koli pripoved (*šarbā*) o Božanstvu:

»Vse pripovedi o Božanstvu (*alāhutā*) so čudenje (*tahrā*),
in če se ta, ki govori, ne čudi, naj bo raje povsem tiho.« (vv. 45–46)

Jakob čudenje povezuje z dušo (*napšā*), saj čudenje dušo prevzame podobno, kot vera (*haymānutā*) prevzame um (*hawwā*) (v. 43). Pri čudenju in veri gre za dve komplementarni dejavnosti, ki sta obe potrebni za učenje oziroma nauk (*yulpānā*). Nauk torej ne izhaja samo iz vere, ampak je tisto vmes, kar nastaja med vero in čudenjem in kateremu je zaradi te vmesnosti dan oscilacijski značaj gibanja med čudenjem in vero. Ker je čudenje integralen del nauka, je ta dosegljiv le prek eksistencialnega zadržanja čudečega. Čudenje in vera sta naposled združena v ljubezni:

»Razen z ljubeznijo (*hubā*), ki je polna čudenja in vere,
naj si nihče ne drzne govoriti o veličastvu.« (vv. 47–48)

Jakob nam v uvodu v svojo simfonično pesnitev ponudi Božje-človeško dvoglasje, ki je potrebno za vsako govorjenje o Bogu. Na eni strani je nujno Božje posredovanje, saj je o Bogu mogoče govoriti le s pomočjo Boga, na drugi strani pa je potrebno, da se človek »odpre« v čudenju. Samo v eksistencialnem zadržanju čudenja je namreč mogoče govoriti o Božanstvu. To temeljno dvoglasje služi kot uvod v uverturo in kot tako nakazuje osnovno tonaliteto celotnega dela, ki je izrečeno v harmoniji čudenja in Božjega delovanja.

PRVI STAVEK: STVARJENJE IZ NIČ

Potem ko je Jakob v uverturi celotno pesnitev uvedel z Bogo-človeškim dvoglasjem, v prvem stavku takoj pove, da je njegov um »pregledal nebesa, svetica in [njihove] tirnice« (v. 51) ter »občudoval v čudenju vsem stvaritvam« (*metdamar hāwnā b-tahrā d-kul beryātā*) (v. 52). V tem čudenju v Jakobu zadrgeta memra, polna čudenja vsem stvaritvam (v. 53), in celo poskakuje v njem, da bi se razodela. Jakobovemu lastnemu čudenju nad vsemi stvaritvami – njegovemu zrenju stvarstva z visokega kraja (*rāwmā*) – se v tem trenutku pridruži branje Mojzesove knjige. Od te točke dalje bo duhovniško poročilo o stvarjenju ključna tema Jakobove memre, ki jo v tem pogledu lahko označimo za variacijo na 1 Mz 1,1–2,4. Ključno je, da za Jakoba branje 1 Mz ne pomeni odpovedi lastnemu umu, ampak je prek branja Mojzesa razumevanje (*buyānā*) obogateno (*tar*), da izreče

čudenje nad ustvarjanjem (*tahrā d-bāriyutā*). Jakob tukaj znova pokaže simfonično naravo svojega dela, saj glas (*qālā*) Mojzesa »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo« (1 Mz 1,1) ne predstavlja grožnje njegovemu lastnemu glasu, njegovi besedi, ampak ga spodbudi, da »zadrgeta« (*zā'et*) govoriti. Od zdaj naprej bo Jakob govoril v sozvočju z Mojzesom, čemur se bodo pridružili še ostali preroki, ki so govorili o stvarjenju sveta. Jakob nas uvaja v polifonijo ene resnice, ki se kaže v njegovem sprejemanju Mojzesovih besed in bo kasneje eksplicitno predmet memre.

Že v tem prvem dvoglasju Jakoba in Mojzesa začne Jakob svojo variacijo na Mojzesovo temo, ki postane mojstrsko napisana melodija drznega uma, premaknjena izven orbite tega sveta (v. 64), in se sprašuje, čemu je bil podoben prostor sveta, ko še ni bil (v. 71). Jakobov um je kot Henoh »prestavljen« (v. 63) v pred-čas: »Tam, na tistem kraju, pred tem gibom (*zaw'ā*), ki pripelje nekaj v bivanje (*d-nehwē medem*), / sem zrl, taval, se čudil, se izgubil, se razgledoval in stal.« (vv. 85–86). In tam k njemu kapljajo »valovi sijajev Božanskosti« (*galilē d-ziwāh d'alāhutā*) (v. 88). Poroča o svojem videnju Boga, ki je pred stvarjenjem prebival in se poveličeval, se posvečeval in ni potreboval nobene stvaritve (vv. 93–98). »Veličastno Bivajoče (*ityā rabā*) je bilo vzvišeno po svoji Bivajočnosti (*ituteh*). Prebivalo je v sebi in ni bilo kraja, ki ga ne bi napolnjevalo.« (vv. 99–100)

Vprašanje, ki se poraja in je bilo v zgodovini judovske, krščanske in islamske misli široko obravnavano ter so bili nanj podani raznovrstni odgovori, je: »Zakaj je Bog ustvaril svet?« Prav odgovor na to vprašanje bo v nadaljevanju podala Jakobova memra. Jakob jasno pove, da Bog ni potreboval stvarjenja stvaritev (v. 102), ampak je svet ustvaril, ker se je v njem vzdramila (*√dwl*) ljubezen (*rahmē*) (v. 101) in ker je dober (*tābā*) (v. 104):

»In v njem se je vzdramila (*dālw*) ljubezen (*rahmē*), ki je bila po naravi v njem, da bi ustvaril stvarstvo, čeprav ni potreboval stvaritev.

S svetom, ki ga je ustvaril, ni hotel izpolniti svoje potrebe,

ampak je stvaritve ustvaril, ker je dober (*tābā*).« (vv. 101–104)

Pri tem je treba poudariti, da beseda *rahmē* v ednini lahko pomeni tudi »maternica«, kar kaže na nežno, usmiljeno materinsko ljubezen, katere odsotnost ni sovraštvo, temveč krutost. »Svet je bil ustvarjen po dobroti (*tābutā*), da bi z Bivajočnostjo (*itutā*) bilo to, kar je nastalo iz nič.« (vv. 109–110) Če beremo ali poslušamo Jakobovo memro, lahko v besedah »In v njem se je vzdramila ljubezen« (*wdālw bēh rahmē*) zaslišimo ton, ki začne zveneti in postopoma s seboj priključuje celotno stvarstvo v obstoj. Odlična je primerjava z začetkom Mahlerjeve prve simfonije, kjer se iz prvega tona počasi rojeva celotno veselje melodij.

Za Jakoba ima stvarjenje kenotičen značaj, kar poudari z uporabo glagolskih korenov *√nh̄t* in *√th̄ty*. Mojzes je videl stvarnika, kako se spušča ustvarjat (*n̄het nebrē*) stvarstvo (v. 132), in Jakob jasno pove, da če se Bog ne bi spustil in ponižal, ne bi mogel ustvariti sveta:

»In spustil se je ustvarjat (*n̄het nebrē*) stvaritev za stvaritvijo po njihovih oblikah.

In postalo je očitno, da če se ne bi spustil (*ettahtī*), ne bi ustvarjal.« (vv. 105–106)

Božja ljubezen in dobrotā, zaradi katerih je Bog svet iz nebivanja pripeljal v bivanje, se izrazita v spustu Boga iz visokosti njegovega kraja, da ustvari ustvarjene resničnosti.

Svet je po Jakobu nastal po Božjem znaku (*remzā*). Samostalnik *remzā* in glagol *rmaz* po svojem osnovnem leksikalnem pomenu pomenita »znak«, »simbol« oziroma »naznačiti«, »pokazati«. Jakob in že poprejšnja sirska tradicija (predvsem Narsaj) besedo uporabljata za označevanje Božjega stvariteljskega dejanja, prek katerega Bog ustvarja:

»In iz Bivajočnosti je nastalo je prvo gibanje (*zaw'ā*).

Znak (*remzā*) je šel ven in deloval, da je nič postal nekaj.« (vv. 133–134)

Alwan, ki je analiziral rabe besede remzā v celotnem Jakobovem opusu, ugotavlja, da beseda remzā v eni besedi označuje Božjo voljo in moč, po katerih je Bog ustvaril svet, saj pri Bogu, drugače kot pri ljudeh, oboje sovпада (Alwan 1988–1989, 104). Jakob v svojo teološko pesnitev vpelje temo, ki je stalnica v njegovih memrah o nastanku sveta. V prvem stavku memre o prvem dnevu je tema znaka vseprisotna, saj se prvič pojavi v v. 67, njena zadnja pojavitev pa je v v. 460. Znak vzpostavi (*aqim*) nekaj iz nič (vv. 67, 177, 363–365) in sleherna stvaritev nastane po znaku (vv. 270, 381, 425). V prvem stavku je govora predvsem o stvarjenju nebeških vojsk ter štirih osnovnih elementov, ki so nastali po znaku (vv. 197, 235, 237, 273–274, 367). Jakob jasno pove, da znak daje Bog (v. 177) in da on ustvarja po znaku (v. 270). Znak, ki kot opozori Alwan, v sebi vsebuje voljo in moč, si lahko predstavljamo kot gib (v. 133), ki naznačuje začetek ustvarjanja, v bivanje požene celoten kozmos in stoji na njegovem začetku. Je ne-fizičen in neslišen (v. 251) gib dirigenta, ki obenem privede v bivanje prvi ton. Končno je po Jakobu znak delovanje, ki je znotraj Trojiškega oblikovanja ustvarjenim pripisano Bogu Očetu:

»Oče naznači (*rāmaz*), Sin ustvari (*bārē*) in Duh izpopolni (*gāmar*).

Po Trojici je svet začel obstajati iz nič.

Ko je Trojica uživala v oblikovanjih (*tuqānē*),

je naznačila (*remzat*), ustvarila (*brāt*) in izpopolnila (*gmartēh*) svet z veličastno močjo.« (vv. 243–246)

Oblikovanje stvaritev je po Jakobu delo Trojice, znak, ki je povezan z Očetovim delovanjem, pa je integralen del tega oblikovanja. Znak je končno del nedeljivega Trojiškega Božjega stvariteljskega dela, po katerem je bil ustvarjen ves svet.⁷² Podobno kot spuščanje, brez katerega svet ne bi bil ustvarjen (v. 106), v ospredje postavlja dejavnost, ki je običajno povezana z drugo Božjo osebo; je znak eminentno Očetov, čeprav je neločljivo povezan s stvariteljskim dejem celotne Sv. Trojice.

Do konca prvega stavka memre Jakob govori še o dveh temah: o enosti preroštva in o postopnosti stvarjenja. Predvsem v prvi se znova pokaže Jakobova težnja k harmoniji in simfoničnosti. Jakob namreč naziva vprašanje, zakaj Mojzes v svojem poročilu o stvarjenju ni govoril o stvarjenju angelov in nebeških vojsk, ampak le o telesnih stvarnostih. Jakob poda svoj odgovor v dveh delih: Mojzes je pisal, da bi se svet po vidnih stvareh naučil, da ima Gospoda (v. 260), saj je bil, kot izvemo prej v memri, predtem zatemnjen v malikovanju (v. 150). Drugi del odgovora je povezan z Jakobovo teologijo preroštva: čeprav Mojzes ni govoril o nevidnih stvareh, ampak je o njih govoril šele David v svojih psalmih (vv. 262–263), je eden »duh njunih razodetje« (*ruḥā d-gelyānayhun*) (v. 268). Mojzes tudi ni pisal o stvarnostih, ki jih omenja Izaija, »da bi bil Izaiji dan delež (*pestā*), da govori o njih« (v. 290). Jakob o enosti preroštva v zgoščeni obliki pravi:

»Kajti ker je ves duh preroštva (*ruḥā d-nbiyutā*) eden (*ḥdā*),

ga je Gospod po delih (*mnawātā*) dal tistim, ki so bili primerni zanj.

Preroki so za Božanskost (*alāhutā*) postali sinovi skrivnosti (*bnay rāzā*),

ta pa jim je razdelila sleherno razodetje o njenih delih.

Vsak od njih je glede na dar (*māwhabtā*), ki mu je bil dan,

razodel svetu o Stvarniku in njegovih stvaritvah.

Ker je eden bil premajhen, da bi izgovoril pripoved Božanskosti (*alāhutā*),

je po vseh pel Duh (*zemrat ruḥā*), ki razkriva skrite stvari (*kasyātā*).« (vv. 291–298)

Jakob na tem mestu sam uporabi glasbeno metaforo, ko pravi, da po vseh prerokih »poje« Duh. Eden je Duh preroštva, ki poje v vseh prerokih glede na dar (*māwhabtā*), ki jim je dan, tako da se ustvarja večglasje preroštva, ki edino lahko izgovarja pripoved o Božanskosti. Pripoved o Božanskosti,

⁷² V že omenjeni analizi Alwan povsem spregleda utemeljenost znaka v Sv. Trojici in njegovo mesto v Jakobovi trinitarčni teologiji.

kakor je posredovana v Svetem pismu, je po svojem bistvu večglasna in se kaže kot harmonična ubranost, znotraj katere po vsakem preroku poje isti Duh, ki razkriva skrite stvari in govori o isti resnici:

»In ker vsi vidci pijejo enega Duha,
je ena tudi resnica izgovorjena po njihovih razodetjih.« (vv. 361–362)

Jakobov uvid je daljnosežnega pomena, saj na kratko povzema krščansko hermenevtiko Svetega pisma, ki v posameznih besedilih kljub njihovi različnosti prepozna temeljno harmonično enost, izraženo v večglasju. Takšno branje je aktualno še danes. Resnica Svetega pisma ni dostopna zgolj s poznavanjem enega svetopisemskega mesta – njegovega nastanka in sporočilnosti v kontekstu nastanka –, ki bi na odlikovan način izrekalo resnico o Božanskosti, temveč je treba posamezna mesta razumeti šele v celoti harmoničnega večglasja, kjer v več glasovih poje isti Duh in ki edino lahko izgovori pripoved o Božanskosti.

Druga tema, o kateri razpravlja Jakob, je postopnost stvarjenja. Postavlja se vprašanje, zakaj Bog ni vsega ustvaril naenkrat, ampak je svet ustvaril v šestih dneh, sedmi dan pa počival. Jakob je jasen, da »Božji moči ni bilo treba, da podaljšuje« (v. 383) in da bi bilo zanj enostavno, »da bi po enem znaku vzpostavil / desetisoč svetov, če bi jih želel ustvariti« (vv. 397–398). Postopnost stvarjenja ni posledica Božje nemoči, ampak je stvarstvo potrebovalo red (*tukāsā*) (v. 385). Jakob pojasni, da je postopnost pomenila, da ima vsaka stvaritev svoj delež (v. 390) in da en izdelek drugemu ne preprečuje prostora pri nastajanju (v. 402). Z drugimi besedami, Bog je s postopnostjo ustvaril čas (v. 393), in »če bi takoj, ko je nastalo jutro, pokukal večer, / ne bi bilo časa ne za svetilo ne za dan« (vv. 403–404):

»Zaradi tega je bilo nujno, da je bil potrpežljiv z ustvarjanjem (*ābudutā*),
zavoljo teka tega kolesa, ki napolnjuje čase,
da so eden za drugim prihajali vsi trenutki.« (vv. 407–409)

Postopnost stvarjenja je v službi rojevanja časa, ki je nastal prav zaradi postopnosti.

Prvi stavek Jakobove simfonične pesnitve se izteče v obravnavo stvarjenja prvega dnevnega in nočnega časa. Kronološko je najprej nastopil čas noči, ki je trajal dvanajst ur prvega dne, torej ko je tema pokrivala brezno (vv. 477–479). Nato pa je, ko je Bog rekel »Naj bo luč«, nastopil še čas dneva. Po preteku dnevnega časa se je iztekel prvi dan, poln vseh radosti (v. 487). Jakob nastop dnevnega in nočnega časa, ki skupaj tvorita prvi dan, primerja rojstvu Ezava in Jakoba, ki sta si bila različna in sta prišla iz Rebeke tako, da je Jakob zgrabil peto svojega brata Ezava; podobno je dnevni čas zagrabil peto noči (v. 502). Kljub svoji nepodobnosti sta tako dnevni kot nočni čas lepa:

»Ustvarjanje (*ābudutā*) je spočelo in rodilo dva brata:

Temno noč in čas dneva, poln svetlobe.

Dve lepoti, ki druga drugi nista bili podobni.

In razodeto je bilo, da je vse, kar je ustvaril Gospod, lepo.« (vv. 491–494)

Jakob v zaključku prvega stavka omeni temo, ki je bila omenjena že na začetku in ki je vseprisotna tema njegove memre: lepota stvaritev. Naposled prvi stavek izzveni v plesu dneva in noči, ki pospešita tek drug za drugim (v. 520).

Konec prvega stavka.

REFERENCE

- Akharrass, Roger. 2015. A List of Homilies of Mor Jacob of Serugh. *Syriac Orthodox Patriarchal Journal* 53: 87–161.
- Mathews, Edward G., ur. 2009. *Jacob of Sarug's Homilies on the Six Days of Creation: The First Day*. Princeton, NJ: Gorgias Press.
- Muraoka, Takamitsu, ur. 2018. *Jacob of Serugh's Hexameron*. Leuven: Peeters.

Razlaga Psalma 126 (2. del)

4. [v. 2] Če hočemo, da nas varuje On, ki se je ponižal zaradi nas in je bil povišan, da bi nas varoval, bodimo ponižni! Nihče naj si česa ne prilašča! Nihče nima česa dobrega, razen da ga je prejel od Njega, ki je sam dober. Kdor pa bi si hotel prilastiti modrost, je neumen. Naj bo ponižen, da bo prišla Modrost in ga razsvetlila! Če pa misli, da je že moder, preden bi vanj prišla Modrost, tako rekoč vstaja pred svitom (*ante lucem*) in še vedno hodi v temi! In kaj sliši v tem psalmu? »Zaman vam je vstajati pred svitom.«¹ Kaj pomeni: »Zaman vam je vstajati pred svitom«? Če vstajate, še preden se zasvita (*surgat lux*), je nujno, da ostajate v ničevosti, ker boste v teminah. Vaša luč, Kristus, je že vstala! Dobro je zate, da vstajaš za Kristusom. Nikar ne vstajaj pred Kristusom! Kdo so tisti, ki vstajajo pred Kristusom? To so tisti, ki hočejo sebe postaviti pred Kristusa. In kdo so tisti, ki se hočejo postaviti pred Kristusa? Tisti, ki hočejo biti povišani tukaj,² kjer je On bil ponižen. Naj bodo torej tukaj ponižni, če hočejo biti povišani tam, kjer je tudi Kristus bil povišan. Pravi namreč o tistih, ki so se mu pridružili z vero, med katerimi smo tudi mi, če le verujemo vanj s čistim srcem: »Oče,« pravi, »hočem, da naj bodo tam, kjer sem jaz, tudi tisti, ki si mi jih dal.«³ Velik dar, velika milost, velika obljuba, bratje moji! In kdo bi ne hotel biti s Kristusom tam, kjer je Kristus? Toda Kristus je že povišan: ali hočeš biti tam, kjer je povišan? Bodi ponižen tam, kjer je tudi On bil ponižen! Zaradi tega govori sama Luč: »Učenec ni nad učiteljem, niti služabnik nad svojim gospodarjem.«⁴ Tisti, ki so kot učenci hoteli biti nad učiteljem in ki so kot služabniki hoteli biti nad svojim gospodarjem, so hoteli vstati pred svitom: zaman so hodili, ker niso hodili za lučjo. Tem torej pravi ta psalm: »Zaman vam je vstajati pred svitom!« Takšna sta bila Zebedejeva sinova. Še preden sta se po zgledu Gospodovega trpljenja ponižala, sta si že izbirala mesti, kjer naj bi sedela: eden na desni, drugi na levi. Hotela sta vstati pred svitom, zato sta zaman hodila. Ko pa je Gospod to slišal, ju je opozoril na ponižnost in jima rekel: »Ali lahko pijeta kelih, ki ga bom jaz pil?«⁵ Jaz sem prišel, da bi bil ponižen, in vidva hočeta biti povišana že pred menoj? Kamor grem jaz, tja mi sledita, pravi. Kajti če hočeta hoditi po tej poti, po kateri jaz ne hodim: »Zaman vam je vstajati pred svitom!« Tudi Peter je vstal pred svitom, ko je Gospodu hotel dati nasvet, da naj ne bi trpel za nas. Gospod je namreč govoril o svojem trpljenju, v katerem se nam je obetalo odrešenje; pravzaprav je govoril o ponižnosti sami: ponižen je namreč trpel. Ko je torej govoril o svojem bodočem trpljenju, se je Peter, ki mu je malo prej rekel, da je Božji Sin, prestrašil. Ustrašil se je, da bi (Gospod) umrl, in mu je rekel: »Bog ne daj, Gospod, prizanesi sebi,⁶ to se ne bo zgodilo.«⁷ Pred Lučjo je hotel vstati in Luči dati nasvet. Toda kaj je storil Gospod? Napravil ga je takšnega, da bi vstal za Lučjo: »Stopi za mano, satan!«⁸ Zato namreč satan, ker hočeš vstati pred svitom. »Stopi

¹ Ps 126,2 (lat.).

² Tj. na tem svetu.

³ Jn 17,24.

⁴ Mt 10,24.

⁵ Prim. Mt 20,21-22.

⁶ Db. »Bodi si naklonjen!« Torej: »Misli nase!«

⁷ Mt 16,22. Vulgata ima drugačno besedilo: »Absit a te, Domine, non erit tibi hoc.«

⁸ Mt 16,23.

za mano«, da bi šel jaz naprej, ti pa bi sledil! Pojdi po poti, koder grem jaz, ne koder hočeš ti iti in bi me po njej hotel voditi!

5. Torej tistim, ki so hoteli vstajati pred svitom, psalm govori: »Zaman vam je vstajati pred svitom.« In kdaj bomo vstali? Takrat, ko se bomo ponižali: »Vstanite, potem ko ste sedeli.« Vstajanje pomeni povišanje, sedenje pomeni ponižnost. Na nekaterih mestih se sedenje razume kot čast sojenja, na drugih mestih pa nakazuje ponižnost. Kako se sedenje razume kot čast sojenja? »Sedeli boste na dvanajstih stoli in sodili dvanajst Izraelovih rodov.«⁹ Na kakšen način pa je sedenje znamenje ponižnosti? Gospod se je ob šesti uri utrujen usedel k vodnjaku.¹⁰ Gospodova utrujenost je bila Gospodova oslabiljenost, oslabiljenost moči, oslabiljenost modrosti: toda oslabiljenost sama je ponižnost. Torej, če je sedel iz oslabiljenosti, to sedenje pomeni ponižnost. In njegovo sedenje samo, to je njegova ponižnost, le ta nas rešila, ker »kar je slabotnega pri Bogu, je močnejše od ljudi.«¹¹ In zato pravi v nekem psalmu: »Gospod, ti poznaš moje sedenje in moje vstajanje,«¹² to je moje ponižnost in moje povišanje. Čemu torej, o Zebedejeva sinova, hočeta biti povišana pred svitom? Naj torej tako povemo in raje imenujmo ta dva, ki se ne jezita na nas, saj so o njima bile napisane te stvari, da bi se drugi pazili tiste prevzetnosti, v katero sta se sama ujela. Zakaj torej hočeta »vstajati pred svitom«? Zaman vama je! Hočete biti povišani, še preden bi se ponižali? Sam vaš Gospod, ki je vaša luč, se je ponižal, da bi bil povišan. Poslušajte Pavla, ki govori: »Čeprav je bil v podobi Boga, ni imel za (ugrabljeni) plen, da je enak Bogu.«¹³ Zakaj ni imel za plen? Ker je bil tak po naravi, ker je bil rojen na tak način, da je bil enak Njemu, od katerega je bil rojen. Toda kaj je naredil? Zaradi nas »je samega sebe izpraznil tako, da je prevzel podobo služabnika in postal podoben ljudem in bil po zunanosti kakor človek. Ponižal je samega sebe, postal pokoren tja do smrti, smrti pa na križu.«¹⁴ To je Njegovo sedenje! Toda poslušaj sedaj (njegovo) vstajanje: »In zaradi tega ga je Bog povzdignil in mu podaril ime, ki je nad vsakim imenom.«¹⁵ Vi že hitite k temu imenu.¹⁶ »Vstanite,« toda po tem, ko »ste sedeli.« Želite vstati, toda najprej sédite! In ko vstaneš iz ponižnosti, prideš h kraljestvu. Kajti če se prezgodaj, še preden vstaneš, priplaziš (*praeripis*) v kraljestvo, že padeš iz kraljestva. »Ali moreta piti kelih,« pravi, »ki mi je namenjen za pitje?« In onadva: »Moreva.« In On: »Moj kelih,« reče »bosta pila; sedeti pa na moji desni ali levi,« pravi, »ne gre meni vama dajati: od mojega Očeta je pripravljeno za druge.«¹⁷ Kaj pomeni: »ne gre meni vama dajati? Ne gre meni dajati prevzetnim. Toda če hočeta ono prejeti, ne bodita to, kar sta!« Pripravljeno je za druge« in vi bodite, drugi' in za vas je bilo pripravljeno! Kaj pomeni: »Bodite drugi«? Najprej, da se ponižate tisti, ki hočete biti povišani. Razumela sta, da jima bo ponižnost koristila, in sta se poboljšala. Torej tudi mi to poslušajmo, ker to govori ta psalm: »Vstanite, potem ko ste sedeli.«

6. A da ne bi kdo mislil, da sedi zato, da bi ga častili; (temveč) da bi pokazal, da je s tem sedenjem hotel priporočiti ponižnost; da ne bi kdo mislil, da mu je bilo ukazano sedeti ali da bi sodil ali da bi obedoval in se veselil in bi tam iskal še večjo prevzetnost. Da bi poudaril ponižnost, je dodal: »Tisti, ki se hranite s kruhom žalosti.« Tisti torej, ki vzdihujejo na tem romanju, se hranijo

⁹ Mt 19,28.

¹⁰ Prim. Jn 4,6.

¹¹ 1 Kor 1,25.

¹² Ps 138,2 (lat.).

¹³ Flp 2,6; ni imel za (ugrabljeni) plen, da je enak Bogu: slov. prevod v SSP, jeruzalemski izd. itn.: se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom.

¹⁴ Flp 2,7-8.

¹⁵ Flp 2,9.

¹⁶ Tj. k Jezusu Kristusu.

¹⁷ Mt 22,23.

s kruhom žalosti. Ti se nahajajo v dolini joka. Bog namreč daje stopati kvišku (*ascensiones facit*) v srcu. Toda kje je to določil? »Stopanja kvišku,« pravi, »je določil v njegovem srcu.«¹⁸ Kdo? Bog! Če so stopanja kvišku v srcu, zato prepevajo stopniško pesem. Bodimo ponižni na tem svetu! Stopimo kvišku! Kako? V srcu! Ker je pa samo stopanje kvišku v srcu, se vstaja iz doline joka. Pravi: »V dolini joka.«¹⁹ Kakor so se gore vzdignile, tako so doline ostale sedeče. Dolinam namreč pravimo nizko ležeči kraji na zemlji, hribi pa so bolj vzdignjeni kraji, vendar manj kot gore: zelo visoki kraji zemlje se imenujejo gore. Premalo je: ne pravi: »Vstanite s hriba,« prav tako ne pravi: »S polja,« ampak: »Iz doline,« da bi bilo kaj nižjega od polja. Če se torej v dolini joka hraniš s kruhom žalosti in rečeš: »Moje solze so mi postale kruh podnevi in ponoči, medtem ko mi govorijo vsak dan: Kje je tvoj Bog,«²⁰ dobro vstajaš, ker si sedel.

7. In kakor da bi ti rekel: Kdaj bomo vstali? Zdaj nam je ukazano sedeti! Kdaj bo nastopilo naše vstajenje? Kdaj je bilo Gospodovo? K Njemu híti, ki je šel pred tabo! Kajti če ne hitiš k Njemu samemu, ti je zaman vstajati pred svitom. Kdaj je bil On sam povišan? Ko je bil mrtev. Torej upaj tudi ti na svoje povišanje po smrti, upaj ob vstajenju mrtvih, ker je On vstal in šel gor.²¹ Toda kje je zaspal? Na križu. Ko je zaspal na križu, je postal znamenje (*signum gestabat*), še več: dopolnil je tisto, kar je bilo nakazano že v Adamu. Medtem ko je Adam spal, mu je bilo vzeto rebro in nastala je Eva.²² Tako je tudi Gospodu, ko je spal na križu, bila s sulico predrta stran, in pritekli so zakramenti, od koder je nastala Cerkev.²³ Cerkev je namreč postala Gospodova nevesta iz (prebodene) strani, kakor je Eva nastala iz (Adamove) strani. Toda kakor Eva ni nastala drugače kot iz strani spečega, tako tudi Cerkev ni nastala drugače kot iz strani umirajočega. Če torej On ni vstal (od mrtvih), če ni bil (prej) mrtev (*nisi mortuus*), kako ti upaš na povišanje, razen po tem življenju? Toda da bi te ta psalm poučil, kakor da bi ti vprašal: Kdaj bom vstal? Morda še preden se bom usedel? »Ko bo dal,« pravi, »svojim ljubljencem zaspati.« To da Bog potem, ko bodo njegovi ljubljenci zaspali. Tedaj bodo vstali njegovi ljubljenci, to je Kristusovi.²⁴ Vsi bodo namreč vstali, toda ne kakor njegovi ljubljenci. Vsi so zapisani vstajenju od mrtvih, toda kaj pravi Apostol? »Vsi bomo torej vstali, toda vsi ne bomo spremenjeni.«²⁵ Oni vstanejo za kazni, mi vstanemo, kakor je vstal naš Gospod, da bi sledili svoji glavi, če smo le njegovi udje. Če pa smo njegovi udje, tedaj smo tudi njegovi ljubljenci: tedaj nam pripada tisto vstajenje, ki je bilo najprej v Gospodu, da bi Luč zasvetila pred nami, mi pa za Lučjo. Kajti zaman nam je vstajati pred svitom, to pomeni: iskati vzvišenost (*altitudo*), še preden umremo, saj Kristus, naša luč, ni bil povišan v mesu, razen potem ko je umrl. Določeni smo torej za njegove ude in med njegovimi udi njegovi ljubljenci: ko bomo zaspali, tedaj bomo ob vstajenju mrtvih tudi vstali. On edini je vstal, več ne umre. Vstal je Lazar, toda moral je (*moriturus*) umreti,²⁶ vstala je hči predstojnika shodnice, toda morala je umreti,²⁷ vstal je sin vdove, toda moral je umreti,²⁸ vstal je Kristus, ki ni več umrl. Poslušaj Apostola: »Od mrtvih vstali Kristus več ne umre in smrt ne bo več nad njim gospodovala.«²⁹ V takšno vstajenje upaj! In bodi kristjan zaradi tega in ne zaradi sreče tega sveta! Kajti če hočeš biti kristjan zaradi

¹⁸ Ps 83,6 (lat.). Latinski samostalnik *ascensio* (stopanje kvišku, vzpenjanje) namiguje na starozavezne romarje, ki so se vzpenjali proti svetemu mestu Jeruzalemu. Hiponec to bere v duhovnem smislu: kristjan se vzpenja kvišku v svojem srcu.

¹⁹ Ps 83,7 (lat.).

²⁰ Ps 41,4 (lat.).

²¹ Tj. v nebesa.

²² Prim. 1 Mz 2,21-22.

²³ Prim. Jn 19,34.

²⁴ Kristusovi, tj. ki pripadajo Kristusu.

²⁵ 1 Kor 15,51.

²⁶ Prim. Jn 11,44.

²⁷ Prim. Mt 9,25.

²⁸ Prim. Lk 7,15.

²⁹ Rim 6,9.

sreče tega življenja, hočeš vstati pred svitom, saj tista tvoja Luč ni iskala tukaj posvetne sreče. Potrebno je, da vztrajaš v teminah. Spremeni se, pojdi za svojo Lučjo! Ker je on vstal, vstani: prej pa sédi in tako vstani, »ko bom dal zaspati svojim ljubljencem«.

8. [v. 3] Kot da bi ti ponovno vprašal: Katerim ljubljencem? »Glejte, Gospodova dediščina so sinovi, plačilo sadu telesa.«³⁰ Ko reče »sadu telesa« (pomeni), da so ti sinovi rojeni. Obstaja neka žena, v kateri se na duhoven način nakaže tisto, kar je bilo rečeno Evi: »V bolečinah boš rojevala.«³¹ Cerkev namreč, Kristusova nevesta, rojeva svoje otroke, in če jih rojeva, je tudi ona v porodnih bolečinah. V njeni podobi je tudi Eva bila imenovana »mati živih«. Med udi rojevajoče je bil tudi on, ki je govoril: »Sinovi moji, ki vas ponovno rojevam v bolečinah, dokler ne bo v vas izoblikovan Kristus.«³² Toda ni rojeval zaman v bolečinah niti ni zaman rodil: to bo sveto seme ob vstajenju mrtvih. Veliko bo pravičnih, ki so sedaj še razpršeni po vsem zemeljskem krogu. Zanje vzdihuje Cerkev, Cerkev jih rojeva v porodnih bolečinah: ob onem vstajenju mrtvih pa se bo pokazal sad poroda Cerkve, prešla bosta namreč bolečina in vzdihovanje. In kaj se bo govorilo? »Glejte, Gospodova dediščina so sinovi, plačilo sadu telesa.« Tega sadu,³³ ne ta sad; »plačilo« tega »sadu telesa«. In katero je to plačilo? Vstati od mrtvih. Katero je to plačilo? Vstati, potem ko si sedel. Katero je to plačilo? Veseliti se, potem ko si se hranil s kruhom žalosti. Katerega telesa? Cerkve. V njenem telesu, ker je njeno podobo nosila Rebeka: tista dva dvojčka sta se borila kot dve ljudstvi.³⁴ Ena sama mati je v svoji notranjosti imela brata, ki sta bila nesložna že pred rojstvom. Zaradi notranjih nesoglasij sta udarjala ob stene materinega telesa in ona je vzdihovala, prenašala je silo, toda ko ju je rodila, je ločila njiju, ki ju je kot dvojčka noseča donosila. Bratje, tako je tudi sedaj: dokler je Cerкви dano vzdihovanje, dokler je Cerkev v porodnih bolečinah, so znotraj nje tako dobri kot hudobni. Sad telesa pa je bil v Jakobu, ker je mati ljubila le njega samega. »Jakoba sem vzljubil,« pravi Bog, »Ezava pa sem zasovražil.«³⁵ Oba sta prišla iz istega naročja, eden je zaslužil ljubezen, drugi grajo. V ljubljencih torej bo njegov sad. Torej »plačilo sadu telesa«.

Prevedel: dr. Miran Sajovic SDB

³⁰ »Sinovi, plačilo sadu telesa« (*merces fructus ventris*) je nekoliko negotovo, možen bi bil tudi prevod »sinovi, plačilo (je) sad telesa«, vendar v nadaljevanju pojasni, da je *fructus* genitiv, ne nominativ (gl. op. 33).

³¹ 1 Mz 3,16.

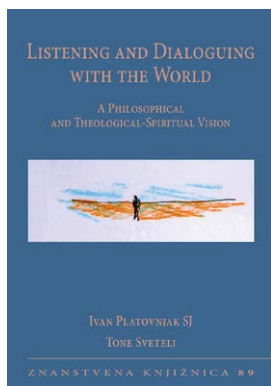
³² Gal 4,19.

³³ »Sadu«: lat. *fructus* je genitiv, ki ima sicer isto obliko kot nominativ; kot pojasnilo je v opombi izvirne izdaje gr. genitiv *toû karpou*.

³⁴ Prim. 1 Mz 25,22-23.

³⁵ Prim. Mal 1,2-3; Rim 9,13.

AVTOR: DR. IVAN PLATOVNJAK SJ IN DR. TONE SVETELJ
ZALOŽNIK: ZALOŽBA UNIVERZE V LJUBLJANI
ZBIRKA: ZNANSTVENA KNJIŽNICA
LETO IZIDA: 2024



RECENZIJA MONOGRAFIJE LISTENING AND DIALOGUING WITH THE WORLD: A PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL-SPIRITUAL VISION

V intelektualno in duhovno razpršeni stvarnosti 21. stoletja se postavlja vprašanje, ali je še mogoče oblikovati koherentno vizijo človeškega bivanja, ki vključuje tako filozofsko razumevanje sveta kot teološko refleksijo skrivnosti življenja ter eksistencialno izkušnjo iskanja smisla. Na tej točki se srečata dve temeljni človeški potrebi: potreba po razumevanju in potreba po odnosu – z drugim, s svetom, z Bogom. Prav to si prizadevata doseči Ivan Platovnjak in Tone Svetelj v delu *Listening and Dialoguing with the World: A Philosophical and Theological-Spiritual Vision*. Gre za knjigo, ki je nastala na križišču treh razsežnosti: akademske refleksije, osebne duhovne izkušnje in pastoralne občutljivosti. Avtorja sta pri tem dosledna: ne iščeta dokončnih odgovorov, temveč v ospredje postavljata hermenevtično odprtost, zmožnost poslušanja in pripravljenost za dialog.

V času, ko sodobna družba postaja vse bolj fragmentirana tako na ravni znanja kot duhovne prakse, knjiga pomeni dragocen prispevek k ponovnemu iskanju integracije. V njej se ne prepletajo le različne vede – filozofija, teologija, antropologija, etika –, temveč tudi različni duhovni pristopi: kontemplativna tradicija, biblična hermenevtika, sodobna fenomenologija in kritika tehnološkega racionalizma. Avtorja zavestno zavračata intelektualni redukcijonizem in se odločita za metodo, ki je obenem premišljena in življenjska – metodo poslušanja. Poslušanje pa ni predstavljeno kot pasivno sprejemanje, temveč kot temeljni eksistencialni akt, ki človeka odpre resnici, ki prihaja od zunaj in presega njegovo samo-zadostnost. Knjiga sestoji iz osmih poglavij, ki so tematsko zaokrožena, a obenem gradijo premišljeno narativno in argumentativno zaporedje, podprto z zaključnim premislekom ter bogatimi medbesedilnimi povezavami.

Struktura ni linearna v klasičnem pomenu, temveč ciklična: vsako poglavje v sebi reflektira neko obliko poslušanja – poslušanje resničnosti, drugega, telesnosti, smrti, časa, Boga. Avtorja vseskozi ohranjata napetost med razumsko analizo in duhovno zaznavo, kar omogoča večni-vojsko branje: knjiga se bere kot filozofska razprava, teološka meditacija in osebna popotnica. Vsako poglavje se dotika specifičnega izziva, ki zaznamuje sodobno zavest: izguba notranje zbraniosti, tehnološka dominacija nad človeškim telesom, kriza smisla in prihodnosti, sekularizacija

izkustva svetega, eksistencialna ranljivost posameznika v kriznih časih. Avtorja se pri tem ne zadovoljita s ponavljanjem diagnoz, ki so značilne za kritično teorijo ali družbeno filozofijo, temveč v ospredje postavita vprašanje, kako nanje odgovoriti znotraj perspektive vere, ki ni dogmatična, temveč eksistencialno odprta.

Njuna predpostavka je jasna: odgovorov na te izzive ne moremo najti zgolj v dodatnih analizah, novih ideologijah ali tehničnih rešitvah, temveč v spremembi notranje držbe – držbe poslušanja, kontemplacije in dialoga. Te tri dimenzije – epistemološka, duhovna in etična – se v knjigi ne pojavljajo kot abstraktni pojmi, temveč kot konkretne prakse, skozi katere človek ponovno vzpostavi stik z resničnostjo, ki ni njegova projekcija, temveč skrivnostna navzočnost. V tem smislu knjiga ne ponuja enostavnega sistema, temveč hermenevtični prostor, v katerem se lahko misleči in verujoči človek ponovno orientira v svetu, ki pogosto izgublja kompas. Zaradi svoje tematske raznovrstnosti, metodološke odprtosti in duhovne poglobljenosti je knjiga namenjena širokemu spektru bralcev: od študentov teologije in filozofije do duhovnikov, katehetov, duhovnih spremljevalcev in vseh, ki iščejo globlje razumevanje sodobnega sveta skozi oči vere. Obenem pa nagovarja tudi tiste, ki so izgubili stik z institucionalno religijo, a ohranjajo odprtost za presežno in želijo ponovno vzpostaviti odnos z Bogom – ne kot ideološko figuro, temveč kot skrivnostnim Drugim, ki govori iz tišine. V tem duhu uvod vzpostavi ne le utemeljitev vsebine knjige, temveč tudi naravo samega branja: ne kot intelektualno konzumacijo, temveč kot povabilo k počasnosti, k poslušanju, k notranji preobrazbi.

Prav v tej tišini, ki jo poslušanje omogoča kot temeljni etično-ontološki akt, se razpira prostor preobrazbe – ne le individualne, temveč tudi civilizacijske. Poslušati pomeni ustvariti navzočnost, ki dopušča drugosti, da obstane, in v njej prepoznati možnost razodetja – ne kot spektakel, temveč kot tih, a vztrajen klic smisla. *Listening and Dialoguing with the World* presega akademske okvire in se vzpostavi kot prostor oblikovanja, kjer se vprašanje postavlja pred odgovor, odnos pred definicijo in notranjo poglobitev pred ideološko gotovost. V tej obnovljeni celovitosti mišljenja in duhovnosti delo presega binarne opozicije sodobne misli ter odpira prostor za nov način bivanja – ne s kričanjem, temveč s poslušanjem kot najradikalnejšo obliko odprtosti za resnico. Kajti v svetu, kjer resnico pogosto zamenjuje mnenje, dialog pa preglasitev, poslušanje postaja ena najglobljih in najpotrebnejših oblik upanja.

Ana Miklavž



KRŠČANSKA REVIJA
ZA DUHOVNOST IN KULTURO

TRETJI DAN

REVIJA.TRETJIDAN@TEOF.UNI-LJ.SI