

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

- | | |
|-------------------------------|--|
| Hans Küng | <i>Kaj povezuje in ohranja sodobno družbo?</i> |
| Bogdan Dolenc | <i>Ekumensko gibanje včeraj, danes, jutri</i> |
| Vladimir Vukašinić | <i>Pravoslavna Crkva i savremeni laiciteti – dijalog</i> |
| Nedžad Grabus | <i>Islam in sekularna družba</i> |
| Angela Ilić | <i>Engaging Contemporary Culture</i> |
| Mari Jože Osredkar | <i>Medverski dialog v luči katoliškega nauka o odrešenju</i> |
| Aleš Maver | <i>Das Christentum auf dem Markt der Religionen im Römischen Reich</i> |
| Maksimilijan Matjaž | <i>Gospel in Confrontation with Culture</i> |
| Jože Krašovec | <i>Moč tradicije in zблиževanje metod</i> |
| Irena Avsenik Nabergoj | <i>»Pesem nad pesmimi« za vse narode, kulture in religije</i> |
| Fanika Krajnc-Vrečko | <i>Sprache als grundlegendes Ausdrucksmittel religiöser...</i> |
| Igor Bahovec | <i>Medkulturni dialog, religije in izobraževanje</i> |
| Ivan Janez Štuhec | <i>Sekularizacija kot priložnost za novo religioznost</i> |
| Mateja Pevec Rozman | <i>Role and Importance of Tradition in Contemporary Culture</i> |
| Matevž Tomšič | <i>Evropske vrednote in identiteta</i> |
| Avguštin Lah | <i>Edinost Cerkve v trinitatični perspektivi</i> |
| Ivan Platovnjak | <i>Ekumenska duhovnost danes</i> |
| Primož Krečič | <i>Development and Reality of Antinomy in Russian Religious ...</i> |

Glasiło Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 72

2012 • 4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov uredništva / Address of editorial	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
Spletni naslov / E-address	http://www.teof.uni-lj.si/bv.html
Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief	Robert Petkovšek CM
E-pošta / E-mail	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
Namestnik gl. urednika / Viceeditor	Miran Špelič OFM
Uredniški svet / Scientific council	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik OFM ^{Cap} , Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan Rupnik (Rim), Anton Stres CM, Ed Udovic (Chicago), Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika / Editorial Assistants	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc OFM ^{Conv} , Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar OFM, Andrej Saje, Barbara Simonič, Ciril Sorč, Janez Vodičar SDB
Lektoriranje / Language-editing	Rosana Čop
Prevodi / Translations	Vera Lamut
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	KOTIS d. n. o., Grobelno
Za založbo / Chief publisher	Christian Gostečnik OFM
Izvečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus European Reference Index for the Humanities (ERIH, C) Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts
Letna naročnina / Annual subscription	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
Transakcijski račun / Bank account	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJSI2X

Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko **565**. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v v Bogoslovnem vestniku objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

4

**Letnik 72
Leto 2012**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2012

ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

1. **Mirjam Filipič**, Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**, Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**, Brez časti, svobode in moči
4. **Brigita Perše**, Prihodnost župnije
5. **Mojca Bertonsel**, Nedorodna žrtev

ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

1. **Janez Juhant (ur.)**, Na poti k resnici in spravi
- s.n. **Edo Škulj (ur.)**, Slovensko semenišče v izseljenstvu
2. **Robert Petkovšek**, Heidegger-Index
3. **Janez Juhant (ur.)**, Kaj pomeni religija za človeka : znanstvena podoba religije
4. **Peter Kvaternik (ur.)**, V prelomnih časih
5. **Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.)**, Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. **Miran Špelič OFM**, La povertà negli apoftegmi dei Padri
7. **Rafko Valenčič**, Pastoralna na razpotjih časa
8. **Drago Ocvirk CM**, Misijoni - povezovalci človeštva
9. **Ciril Sorč**, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. **Anton Štrukelj**, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. **Ciril Sorč**, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. **Tadej Strehovec OFM**, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. **Saša Knežević**, Božanska oekonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, Odrešenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad - Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II - Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi - potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc-Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel
26. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.**, Izvor odpuščanja in sprave
- s.n. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska družinska terapija (sozaložništvo s FDI)
27. **Ciril Sorč**, Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti
28. **Drago Karl Ocvirk**, Ozemljena nebesa
29. **Janez Juhant**, Za človeka gre
30. **Peter Sloterdijk**, Navidezna smrt v mišljenju
31. **Tomáš Halík**, Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero
32. **Janez Juhant**, Človek in religija
33. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.** Kako iz kulture strahu?:
Tesnoba in upanje današnjega časa

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TEMA / THEME

VERSTVA V DIALOGU S SODOBNO KULTURO /

RELIGIONS IN DIALOGUE WITH MODERN CULTURE

- 497 Hans Küng, Kaj povezuje in ohranja sodobno družbo?: Svetovne religije – svetovni mir – svetovni etos**
What Holds Society Together?: World Religions – World Peace – Global Ethic
- 507 Bogdan Dolenc, Ekumensko gibanje včeraj, danes, jutri – ali je edinost kristjanov utopija?**
Ecumenical Movement: Yesterday, Today and Tomorrow – Is Christian Unity Utopian?
- 521 Vladimir Vukašinić, Pravoslavna Crkva i savremeni laiciteti – dijalog**
Pravoslavna Cerkev in sodobne laičnosti – dialog
Orthodox Church and Contemporary Laicisms – a Dialogue
- 533 Nedžad Grabus, Islam in sekularna družba**
Islam and Secular Society
- 543 Angela Ilić, Engaging Contemporary Culture: Current Trends in Interreligious Dialogue**
Vključevanje sodobne kulture: sedanje težnje v medverskem dialogu
- 551 Mari Jože Osredkar, Medverski dialog v luči katoliškega nauka o odrešenju**
Interreligious and Interfaith Dialogue in the Light of the Catholic Doctrine of Salvation
- 559 Aleš Maver, Das Christentum auf dem Markt der Religionen im Römischen Reich**
Kršćanstvo na tržnici verstev v rimskem cesarstvu
Christianity on the Market of Religions in the Roman Empire
- 567 Maksimilijan Matjaž, Gospel in Confrontation with Culture: Paul's speech in Athens**
Evangelij v soočenju s kulturo: Pavel v Atenah in Korintu
- 577 Jože Krašovec, Moč tradicije in zблиževanje metod**
The Force of Tradition and the Approaching of Methods
- 583 Irena Avsenik Nabergoj, »Pesem nad pesmimi« za vse narode, kulture in religije**
»The Song of Songs« for All Nations, Cultures and Religions
- 589 Fanika Krajnc-Vrečko, Sprache als grundlegendes Ausdrucksmittel religiöser und kultureller Identität**
Jezik kot temeljno izrazno sredstvo religijske in kulturne identitete
Language as the Basic Means of Expressing Religious and Cultural Identities
- 599 Igor Bahovec, Medkulturni dialog, religije in izobraževanje**
Intercultural Dialogue, Religions, and Education

- 609 Ivan Janez Štuhec, Sekularizacija kot priložnost za novo religioznost**
Secularisation as a Chance for a Different Religiosity
- 619 Mateja Pevec Rozman, Role and Importance of Tradition in Contemporary Culture**
Vloga in pomen tradicije v sodobni kulturi
- 627 Matevž Tomšič, Evropske vrednote in identiteta: med enotnostjo in različnostjo**
European Values and Identity: Unity, Diversity, Dialogue
- 635 Avguštin Lah, Edinost Cerkve v trinitatični perspektivi**
Church Unity in Trinitarian Perspective
- 645 Ivan Platovnjak, Ekumenska duhovnost danes**
Ecumenical Spirituality Today
- 653 Primož Krečič, Development and Reality of Antinomy in Russian Religious Thought**
Razvoj in realnost antinomije v ruski verski misli

NOVI DOKTORJI ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

- 665 Katja Dular, Proces relacijske družinske terapije pri osebah odvisnih od psihoaktivnih substanc (Tanja Repič Slavič)**
- 667 Jožef Leskovec, Sledenje posledicam: pragmatizem Williama Jamesa (Robert Petkovšek)**
- 670 Maja Malovrh, Relacijski pogled na ustvarjalnost in možne aplikacije za terapevtsko delo v kontekstu psihodinamične psihoterapije parov (Stanko Gerjolj)**
- 672 Andreja Poljanec, Varno starševstvo z vidika relacijske družinske teorije in terapije (Katarina Kompan Erzar)**
- 674 Tatjana Rožič, Dogodki sprememb v superviziji, njihova povezanost s terapevtskim procesom in spremembo v terapiji (Katarina Kompan Erzar)**
- 675 Veronika Seles, Čustveni procesi v zakonski terapiji parov z zakonsko nezvestobo (Vinko Potočnik)**
- 677 Polona Vesel Mušič, Birmanska pastorala na prepihu: vzgojno-pastoralni model kot oblika celostne vzgoje v cerkvi na Slovenskem (Stanko Gerjolj)**

679 LETNO KAZALO / ANNUAL BIBLIOGRAPHY

685 SEZNAM RECENZENTOV (2012) / LIST OF CRITICS (2012)

687 NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

Sodelavci in sodelavke / Contributors

Irena AVSENIK NABERGOJ

izr. prof. dr., za literarne vede PhD, Assoc. Prof., Literary Sciences
Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana,
ZRC SAZU Scientific Research Centre of SAZU
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
irena.avsenik-nabergoj@guest.arnes.si

Igor BAHOVEC

doc. dr., za sociologijo religije PhD, Assist. Prof., Sociology of Religion
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
igor.bahovec@guest.arnes.si

Bogdan DOLENC

doc. dr., za osnovno in ekumensko teologijo PhD, Assist. Prof., Fundamental and Ecumenical Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
bogdan.dolenc@guest.arnes.si

Stanko GERJOLJ

prof. dr., za didaktiko in pedagogiko religije PhD, Prof., Didactics and Pedagogy of Religion
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
stanko.gerjolj@teof.uni-lj.si

Nedžad GRABUS

dr., mufti PhD, Mufti
Mesihat Islamske skupnosti v RS Meshihat of Islamic Community in the Republic of Slovenia
Grablovičeva 14 – 1000 Ljubljana
ngrabus@gmail.com

Angela ILIĆ

dr., znanstvena sodelavka PhD, Wissenschaftliche Mitarbeiterin
Johannes Gutenberg-Universität Mainz / Historisches Seminar
Jakob-Welder-Weg 18, D – 55128 Mainz
ilica@uni-mainz.de

Katarina KOMPAN ERZAR

doc. dr., za zakonsko in družinsko terapijo PhD, Assist. Prof., Marital and Family Therapy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
lia-katarina.kompan@guest.arnes.si

Fanika KRAJNC-VREČKO

dr., prof. sl. in nem. jez., vodja knjižnice PhD, B.A. in Education, Head Librarian
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Slovenska ulica 17, SI – 2000 Maribor
fanika.vrecko@teof.uni-lj.si

Jože KRAŠOVEC

akad. prof. dr., za biblični študij Stare zaveze Acad., PhD, Prof., Biblical Studies – Old Testament
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
joze.krasovec@guest.arnes.si

Primož KREČIČ

asist. dr., za dogmatično teologijo PhD, Assist., Dogmatic Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
primoz.krecic@gmail.com

Hans KÜNG

prof. emer. dr., za ekumensko teologijo PhD, Prof. emer., Ecumenical Theology
Eberhard Karls Universität / Weltethos Institut / Global Ethic Institute
Hintere Grabenstrasse 26, D – 72070 Tübingen
office@weltethos.org

Avguštin LAH

izr. prof. dr., za sistematično teologijo PhD, Assoc. Prof., Dogmatic Theology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Slovenska ulica 17, SI – 2000 Maribor
avgustin.lah@teof.uni-lj.si

Maksimilijan MATJAZ

izr. prof., za biblični študij Nove zaveze PhD, Assoc. Prof., Biblical Studies – New Testament
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Slovenska ulica 17, SI – 2000 Maribor
maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si

Aleš MAVER

doc. dr., za latinščino in antično zgodovino PhD, Assist. Prof., Latin and Ancien History
 Filozofska fakulteta, Univerza v Mariboru Faculty of Art, University of Maribor
 Koroška c. 160, SI – 2000 Maribor
alexius.mauer@gmail.com

Mari Jože OSREDKAR

doc. dr., za osnovno bogoslovje in živa verstva PhD, Assist. Prof., Fundamental Theology and Religious Studies
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mari.osredkar.ofm@siol.net

Robert PETKOVŠEK

izr. prof. dr., za filozofijo PhD, Assoc. Prof., Philosophy
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
robert.petkovsek@guest.arnes.si

Mateja PEVEC ROZMAN

asist. dr., za filozofijo PhD, Assist., Philosophy
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mateja.pevec@guest.arnes.si

Ivan PLATOVNJAK

doc. dr., za duhovno teologijo PhD, Assist. Prof., Spiritual Theology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
ivan.platovnjak@teof.uni-lj.si

Vinko POTOČNIK

prof. emer. dr., za sociologijo religije PhD, Prof. emer, Sociology of Religion
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
vinko.potocnik@guest.arnes.si

Tanja REPIČ – SLAVIČ

doc. dr., za zakonsko in družinsko terapijo PhD, Assist. Prof., Marital and Family Therapy
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
tanja.repic@teof.uni-lj.si

Ivan Janez ŠTUHEC

izr. prof. dr., za moralno teologijo PhD, Assoc. Prof., Moral Theology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
ivan.stuhec@rkc.si

Matevž TOMŠIČ

izr. prof. dr., za politično sociologijo PhD, Assoc. Prof., Political Sociology
 Fakulteta za uporabne družbene študije School of Advanced Social Studies
 Kidričeva 9, SI – 5000 Nova Gorica
matevz.tomsic@fuds.si

Vladimir VUKAŠINOVIĆ

prof. dr., za pravoslavno liturgiko PhD, Prof., Orthodox Liturgy
 Pravoslavni Bogoslovski fakultet, Univerzitet u Beogradu Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade
 Mije Kovačevića 11b – 1100 Beograd
vladavuk@gmail.com

ANNO FIDEI INCHOATO
ATQVE ANNO IVB. CONCLVSO
ANTONIO STRES
ARCHIEPISCOPO LABACENSI
ECCLESIAE LABACENSIS RECTORI ET PASTORI
VIRO BONAE NOTITIAE EVANGELIO SERVIENTI
ET LVSTRA BIS SEPTENA CELEBRANTI
VOTA NOSTRA GRATIAS AGENTES INSTANT

Ob sedemdesetletnici
nadškofu in metropolitu Antonu Stresu,
vélikemu kanclerju Teološke fakultete Univerze v Ljubljani,
njenemu nekdanjemu profesorju in dekanu, in uredniku Bogoslovnega vestnika,
posvečata Teološka fakulteta in uredništvo Bogoslovnega vestnika

Verstva v dialogu s sodobno kulturo¹

Razprave

1.06 Objavljeni znanstveni prispevek na konferenci (vabljeni predavanja)

BV 72 (2012) 4, 497—506

UDK: 27-42

Besedilo prejeto: 09/2012; sprejeto: 12/2012

Hans Küng

Kaj povezuje in ohranja sodobno družbo? Svetovne religije – svetovni mir – svetovni etos²

Povzetek: Ideja svetovnega etosa kot zavest skupnega temelja osnovnih etičnih vrednot, meril in drž je za mirno sožitje ljudi, ki danes živijo v Sloveniji v odprti in pluralistični družbi, dobra duhovna podlaga za gradnjo mostov; izredno pomembna je tudi za odgovorne v politiki, v gospodarstvu, v znanosti in v kulturi. Danes smemo tudi v sekularni državi ponovno govoriti o etosu in o religiji – o religiji, ki ima nesporne zasluge za etos –, obenem pa smemo pričakovati njen posebni prispevek k sožitju v družbi. Glede na razdiralnost fundamentalizma in moralizma, ki imata verske korenine, in glede na njenega sekularnega zaveznika, pluralizem poljubnosti, ki družbo razgrajujejo, si avtor postavlja vprašanje: Kaj lahko sodobno družbo (v Evropi) ohranja in povezuje? Po avtorjevem mnenju more sedanjo krizo v Evropi in njeno pojemajoče sprejemanje nekaterih držav članic rešiti le etično utemeljena Evropa. Ne bosta je rešili ne sekularistično-tehnokratska ideologija, ki prisega na nereligioznost, pa tudi ne predmoderna hierarhična in nedemokratska cerkvena ideologija. Avtonomno samoursničenje posameznika in družbe kot celote se more povezati s solidarno odgovornostjo le na podlagi skupnega etosa, ki ga monoteistične religije utemeljujejo v veri v Boga. Ta skupni etos družbe ne razdira, saj iz njega črpajo in ga bogatijo tudi neverujoči, zato zaobsega vse človeštvo; to je svetovni in človeški etos. Krščanske vrednote se lahko odlično povežejo z vrednotami svetovnega etosa, v tem smislu pa razumemo krščanstvo kot pristni in radikalni humanizem. Krščanska blagovest iz evangelija in celotno krščansko izročilo dajeta pri tem obilje spodbud. Avtor želi v svoji razpravi predložiti realistično vizijo upanja in prisega na edinost krščanskih Cerkev, na mir med religijami in na sožitje med narodi.

Ključne besede: fundamentalizem, moralizem, pluralizem poljubnosti, kriza EU, etično utemeljena Evropa, človeški etos, načelo človečnosti, enakopravnost, štirje etični imperativi

¹ Pri urejanju tematskega sklopa je sodelovala dr. Fanika Krajnc-Vrečko.

² Predavanje na simpoziju *Verstva v dialogu s sodobno kulturo* v Mariboru, 28. junija 2012.

Abstract: **What Holds Society Together?: World Religions – World Peace – Global Ethic**

The idea of a global ethic as the awareness of a common foundation of elementary ethical values, standards and attitudes is highly relevant to the peaceful life together in the pluralistic and open Slovenian society as a constructive spiritual basis for the people living there as well as for those responsible for politics, economy, science and culture.

Since nowadays one is allowed again to speak of ethic and religion in the secular state, one should also be allowed to expect from religion, which has unquestionably contributed to ethic, some contribution to the cohesion of the contemporary society. In view of the religious attitudes of fundamentalism and moralism and their secular counterpart of arbitrary pluralism, which all bring discord into societies, the author puts the question: »What holds (European) society together?« The author believes that the present crisis of the EU and the decreasing acceptance thereof in some countries can only be met by an ethically founded Europe. Yet neither a secularist-technocratic, totally unreligious ideology nor a premodern-hierarchical and undemocratic one is suited thereto. Only on the basis of a common ethic – for the adherents of Abrahamic religions it is rooted in belief in God – autonomous self-fulfilment and solidary responsibility will combine. This common ethic should not split the society and should therefore also be supported by non-believers on human grounds in order to embrace the whole humanity and to become a humanity ethic. Christian values can definitely be combined with the general values of a global ethic and christianity can be understood as a really radical humanism. The Christian message in the Gospel and the great Christian tradition offer abundant ideas. The author wants to give a realistic and hopeful vision and he continues to hope for a unity of Christian churches, peace among the religions and a community of nations.

Key words: fundamentalism, moralism, arbitrary pluralism, crisis of the EU, ethically grounded Europe, humanity ethic, principle of humanity, principle of reciprocity, four ethical imperatives

Spoštovani gospe in gospodje, dragi prijatelji! Prsrčno vas pozdravljam, še posebej tiste med vami, ki ste se z vneto in poletno trudili za povsem novo gibanje: Svetovni etos Slovenija. Spoznali ste, da je ideja svetovnega etosa izredno pomembna tudi za Slovenijo; spoznali tudi, da je zavest o skupnem temelju osnovnih etičnih vrednot, meril in drž, ki omogočajo miroljubno sožitje v pluralistični in odprti družbi Slovenije, odločilnega pomena. Tudi v Sloveniji živijo ljudje različnih religij, kristjani različnih veroizpovedi, muslimani, judje, tudi budisti in pripadniki drugih religij, pa takšni, ki ne pripadajo nobeni religiji. Prav tako živijo v Sloveniji manjšine, kakor so Italijani in Madžari, ki očitno harmonično in brez večjih konfliktov sobivajo z večinskim prebivalstvom. Slovenija je upravičeno dolgo veljala

za zgledno članico med mlajšimi državami, ki so zadnje pristopile k EU in v območje evra, in to ne le na gospodarskem področju. Vendar je v tem trenutku ogrožena in vse se lahko obrne drugače.

V težkem položaju ponuja svetovni etos duhovni temelj, ki omogoča, da se gradijo mostovi med ljudmi različnih religij, med vernimi in nevernimi, med ljudmi različnih kultur. V pluralistični družbi ne more ena sama religija ali ideologija predpisati etosa za celotno družbo. O temeljnem in nosilnem etosu je potreben družbeni dialog med vsemi akterji, ki so v družbi. Vsi lahko s svojimi izročili, naj bodo verske narave ali ne, prispevajo svoj vrednostni delež. Človek se uči živeti skupaj, učiti pa se začne že v otroški dobi. Zato je pomembno, načela in navodila svetovnega etosa posredovati in jih uvesti kot učni predmet že v otroškem vrtcu in v šoli. Prav za učiteljice in učitelje pomeni svetovni etos osnovno gradivo za etično učenje in za pedagogiko miru. Posebno pomemben je tudi za odgovorne v politiki, v gospodarstvu, v znanosti in v kulturi. Vse, ki vam leži pri srcu miroljubno sožitje Slovenije, prosim, da pri tem sodelujete.

1. Krščanske ali sekularne vrednote?

Z ekskluzivnim poudarjanjem krščanskih vrednot v današnji pluralistični družbi ne pridemo dlje od cerkvenih zidov. Kdor bi jih želel trobentati iz cerkvenih zvonikov, ga bo kmalu preglasil hrup ulice. To velja za vse družbe v Evropi, naj bodo postsocialistične kakor Slovenija ali ne.

Če bi kdo hotel v današnji pluralistični stvarnosti evropskih držav ljudem nadejti prisilni jopič krščanskih vrednot, bi se izkazal za politično nerealnega, filozofsko in teološko pa za nelegitimnega.

To pomeni: danes morata kristjan in krščanski teolog jemati resno pozicije drugih religij, tudi različnih političnih in nazorskih skupin, vključno z agnostiki in z nevernimi. Če želimo – na to pravzaprav namigujem – krščanskim vrednotam dati pravo veljavo, moramo to storiti samo na podlagi in v kontekstu splošnih človekovih/človeških vrednot. Le skupaj z drugimi skupinami lahko danes uresničimo vrednote. Ali to pomeni, če gledamo z nasprotnega vidika, izključno s sekularnimi vrednotami?

Prav tako se izkaže za politično nerealno in filozofsko neopravičljivo, če bi želeli vsem ljudem predpisati izključno temeljne vrednote, kakor so: demokracija, toleranca, pravna država, človekove pravice. To je, na primer, pogosto mnenje doslednih laicistov, ki ga razglašajo prav tako dogmatsko kakor krščanski dogmatiki. Zavračajo, da bi poleg antike in sodobnega razsvetljenstva vzeli zares tudi pomen dvatisočletnega krščanstva za Evropo. S tem podobno kakor antika in moderno razsvetljenje odklanjajo pomen dvatisočletnega krščanstva in ga ne jemljejo resno. Pri tem pa imajo, denimo, izkušnje z mladimi iz mnogih od tristo petdesetih predmestij Francije, ki so zrasli brez verske in etične vzgoje, in to je dalo misliti tudi francoskim politikom. Ali k evropski kulturi in civilizaciji ne sodita tudi etič-

na in verska razsežnost? Ali ne bi bilo dobro, da ob vseh nujnih socialnih reformah vključimo v osnovne šole tudi etično-verske informacije, predvsem o krščanstvu, o islamu in o judovstvu? S tem bi prepričali, da bi se ti mladi v socialnih težavah zatekali k fundamentalističnim muslimanskim in včasih tudi krščanskim pridigarjem.

Vendar: ali ima demokracija brez morale daljnoročno še možnost obstoja? Takšna, kakor je, ni verodostojna, to pa je temeljni razlog za številne dvome. Osebnostno verjamem, da večina ljudi, zagotovo tu v Sloveniji prav tako kakor drugod po Evropi, ne sprejema cerkveno rigoristične morale niti nihilistično libertinske življenjske naravnosti, ampak si želi etično utemeljene družbe.

2. Etični temelj

»Svobodna sekularna država živi iz predpostavk, ki jih sama ne more zagotavljati, ne da bi postavila pod vprašaj svojo svobodnost.« Ta teza nekdanjega nemškega zveznega sodnika E.-W. Böckenfördeja, ki jo je formuliral pred štiridesetimi leti, je danes splošno priznana. Moderna družba resnično potrebuje socialne in politične vodilne ideje. Te ideje izvirajo iz skupnih etičnih prepričanj, drž in izročil, ki predpostavljajo svobodo in jo uporabljajo kot sredstvo. Ti etični viri ne izvirajo iz človekove narave same, ampak potrebujejo nego, prebujanje in vzgojno ter izobraževalno posredovanje.

Pri tem se postavlja vprašanje, kaj narediti, če se ta skupna prepričanja, drže in izročila, ki predpostavljajo svobodo, izgubljajo. Kar ne obstaja več, je težko negovati. In kdo naj jih prebudi, ko se zdi, da so popolnoma zaspali? Tudi sociologi so ugotovili, da se je moderni liberalni družbeni red dolgo časa opiral na »navade srca«, na debelo blazino predmodernih (praktično krščanskih) sistemov smisla in zavezanosti vrednostnemu sistemu, ki pa so danes praktično »zaprti«. Na te tradicionalne »blazine« so se je dolgo opirali dolžno spoštovanje avtoritete države, poslušnost zakonom in spoštovanje etike dela. Medtem pa sta nastopila izčrpanost tradicionalnih zalog smisla in stanje preživelega čuta za skupnost. Ob tem se takoj postavi vprašanje, ali si lahko državljan sam priskrbi takšne zaloge smisla. Pri tem se zdi, da je posameznik močno preobremenjen. Tudi sekularni človek danes ne more vsega na novo iznajti. Od kod naj torej družba črpa moralne vire in pravne možnosti za skupno življenje, kako naj utemelji novi družbeni konsens?

Danes smemo tudi v sekularni družbi znova odkrito govoriti o etosu in o religiji. Jasno, to ni religija v ednini, ampak le v množini, in še med religijami obstajajo nekatera nasprotja in marsikaj neetičnega. Tako kakor ne odrekamo filozofiji zasluga za toleranco, za demokracijo in za človekove pravice, toliko manj moremo religiji odreči nesporne zasluge za etos. Od nje smemo torej pričakovati, da bo prispevala h graditvi sodobne družbe. Kdor religijo ignorira in jo želi dogmatsko izbrisati iz javnosti, pristane v vakuumu. Vsekakor mora odgovoriti na vprašanje, katere ponudbe ima namesto nje v tem času rastoče brezcilnosti, brezmernosti, prav za

številne mlade, ki so na poti iskanja smisla in orientacije vrednotnega sistema. Moderna družba res ni tako revna s silami, ki povezujejo Cerkve, vendar pa le ni tako bogata, da bi mogla izločiti ponudbo religij. Pri tem ne moremo spregledati dejanskega stanja, namreč da lahko religije delujejo v družbi razdiralno. Seveda pa niso edine, ki povzročajo razdor v družbi.

3. Kaj razdira družbo?

Obstajata dva verska razdiralna fenomena in še drugi, sekularni, vsi pa so se razširili povsod po svetu kakor glive cepljivke, ki razkrajajo družbo.

1. Verski fundamentalizem. Izvorni kontekst besede fundamentalizem je bibliacistični protestantizem v Ameriki in v nekaterih ozirih se kaže skrajno moderno; ko govorimo, na primer, o napredku, o tehniki, o industriji, o medijih, o prometnem in o finančnem sistemu. Fundamentalizem pa hoče za vsako ceno prisegati na svoj »temelj«, to je: na nezmotno avtoriteto svojih svetih spisov ali na enega od svojih nezmotnih voditeljev. Drži se svojih točno določenih zakonov in dogem, ki jih črpa iz daljne preteklosti.

Fundamentalizem je v tem trenutku grozljivo na pohodu še posebno v muslimanskih deželah. Ker večina muslimanov zavrača izraz »fundamentalizem«, govorijo raje o islamizmu. Vendar večine muslimanov ne moremo imeti za islamiste. Poleg radikalnih islamistov imamo, če gledamo na celoto, malo muslimanov, ki prisegajo na nasilje. Veliko je islamistov, ki si – bolj ali manj – želijo islamske države brez avtoritarnega opleska, ali kakor v Turčiji, islamske demokracije, ki zmore integrirati tudi zahodne predstave o demokraciji. Vendar je fundamentalizem fenomen, ki ima poleg verskih tudi socialne in politične korenine in ni razširjen le znotraj islama. Obstajajo različice v judovstvu in v krščanstvu, pa tudi v budizmu in v hinduizmu. Skratka, fundamentalizem je postal svetovni problem. Nič manj pomemben kakor razvpiti islamski fundamentalizem je tudi krščanska različica, ki se – resda iz upravičenih razlogov – ne želi tako imenovati.

2. Nepopustljivi moralizem. Neusmiljeni rigorizem rimskega cerkvenega učiteljstva, pa tudi nekaterih protestantov sooča družbo po vsem svetu s prijemi skoraj fanatičnega ekstremizma, s konkretnimi, večinoma zelo spornimi vprašanji, kakor so kontracepcija in uporaba kondomov (glede na nevarnost, ki jo pomeni AIDS), umetna oploditev, prenatalna diagnostika, prekinitev nosečnosti in evtanazija. Ta razvneti antimodernizem hoče družbo dualistično razdvojiti na »kulturo življenja« in »kulturo smrti«, na zagovornike življenja in pristaše smrti. Na človeštvo gleda apokaliptično, kakor da je na razpotju med življenjem in smrtjo, med blagoslovom in prekletstvom potopa. Vsaka ženska, ki jemlje kontracepcijske tablete, vsak moški, ki uporablja kondom, je kot zarotnik življenja uvrščen v kulturo smrti. S svojo »mentaliteto zaščite« naj bi že bila na poti kulture izrojevanja.
3. Postmoderni poljubnostni pluralizem. Z vidika treh religioznih gliv cepljivk to seveda ni recept, da bi ljudem z njim ponudili plehko juho ravnodušnosti kot »post-

moderni« družbeni konsenz. Veliko ljudi na Zahodu, še zlasti tisti, ki si to lahko privoščijo, goji prepoznavni življenjski slog brezbriznosti, potrošništva, hedonizma; nekateri ga brez sramu oglašujejo v medijih. Lahko bi z vzporednicami, ki so zelo očitne, govorili o neki realpolitiki v malem: posameznik egoistično sledi svojim interesom in estetizira svoje vsakdanje življenje, pripravljen je le na tisti angažma, ki služi njegovim potrebam in občutjem ugodja. Individualnost se je tu spremenila v neizprosni individualizem, ki posameznika osamlja in ga zlepa ne osrečuje, na družbo pa vpliva razkrajajoče.

V zadnjih letih z veseljem ugotavljamo, da družba uživanja in doživljanja počasi znova odkriva odgovornost, tako da se lahko spet sprašujemo o odnosu med estetičnim in etičnim. Ne rišem ne črno ne rdeče. Razumem pa vendarle, da se – spričo takšnih fundamentalizmov, moralizmov in pluralizmov poljubnosti – številni resni sodobniki sprašujejo: Kam drsi naša družba?

4. Etično utemeljena Evropa

Novo povojna Evropa je bila zgrajena na etičnih impulzih, ki so se vedno znova prebijali v ospredje, kadar je bilo pomembno, da se kljub divergentnim interesom ohrani enotnost. Španija, Portugalska, Grčija, Madžarska, Poljska in Slovenija so bile sprejete v EU ne le iz ekonomskih razlogov, ampak tudi iz etičnih; z željo, da bi tem narodom dali možnost razvoja. Na podlagi aktualnega duhovno-religioznega stanja v Evropi beleži analiza strukturnih sprememb v politiki in v družbi tri med seboj prepletajoče se procese: živimo v času stopnjujoče se sekularizacije, rastoče radikalne individualizacije in širjenja nazorskega pluralizma. Vendarle fenomeni, kakor so odčaranje, sekularizacija, racionalizacija in pluralizacija, ne morejo nadomestiti izročila, to je tradicije, religioznosti in skrivnosti. Ali je v teh razmerah mogoče v Evropi ustvariti zavest večje duhovne pripadnosti?

Drugače od številnih cerkvenih nagovorov in dokumentov mnogi resni sodobni kritiki ne vidijo teh procesov sekularizacije, individualizacije in pluralizacije zgolj kot negativne procese, ampak kot ambivalentni razvoj, ki vsebuje resda veliko tveganj in nevarnosti, a obenem ponuja tudi več priložnosti in prednosti: človek naj svobodno ravna kot odgovorna oseba. Pri tem je istočasno zavezan svoji individualni usodi. Vsekakor se s tem ne zmanjšuje, kvečjemu se večja njegova potreba po zavarovanosti, po idealnih možnostih, po lestvici vrednot, po orientacijskih točkah, ki mu dajejo oporo. Za brezciljno se izkaže, obrniti hrbet emancipaciji in sekularizaciji. Pomembno je predvsem to, da se državljani vzgaja za večjo odgovornost in da se krepi njegov čut solidarnosti. Če pridejo poleg članov številnih konzervativnih katoliških mladinskih gibanj k papeževi maši tudi mladi, ki versko niso angažirani, to pomeni, da je zelo razširjena težnja po temeljni moralni orientaciji, po nekem obvezujočem sistemu vrednot in po verodostojni osebi, s katero se mladi lahko identificirajo. Le če to zahtevo upoštevamo in ji damo pravi pomen, se bo mogla naša družba povezovalno ohranjati.

Demokrati naj bi danes pogumno stopili na tretjo pot. Ne na pot sekularno-tehnokratske ideologije Evrope, ki je povsem nereligiozna, niti na pot predmoderne hierarhične ideologije, ki je popolnoma nedemokratska. Pri tretji poti govorimo o duhovnem pojmovanju Evrope, to je pot etično utemeljene Evrope. Rad se podpišem pod znameniti poziv nekdanjega predsednika komisije EU Jacquesa Delorsa iz leta 1992: »Če nam v naslednjih desetih letih ne bo uspelo dati Evropi duše, njene duhovne dimenzije, njenega pravega pomena (significance), smo zapravili svoj čas ... Evropa ne more živeti samo iz pravnih argumentov in ekonomskega praktičnega znanja.« Tu smo pri koreninah sedanje krize EU in njenega pojemajočega sprejemanja v nekaterih njenih deželah.

5. Kaj ohranja in povezuje družbo?

Univerzalne vrednote človekovega dostojanstva, miru, enakosti in solidarnosti, načela demokracije in pravni državni red morajo ostati nepreklicno veljavni. Vendar Evropi ne zmorejo dati duše. Ne moremo jih braniti in vzdrževati brez etične volje in brez prizadevanja vladajočih in vseh prebivalcev Evrope. Nadvlada grožnje v francoski revoluciji bi moralo biti opozorilo pred zločini, ki so se dogajali prav v imenu svobode, enakosti in solidarnosti. Neponovljivi zločin holokavsta in zločini gulagov niso bili zagrešeni v imenu religije, ampak v imenu psevdoreligije.

Ne, ne zadoščajo vladavina prava, demokracija, človekove pravice, da bi zadovoljivo odgovorili na vprašanja:

- Kako naj deluje pravna država brez etosa (zgled: Guantanamo)?
- Kako naj se uresničujejo človekove pravice brez etične motivacije in brez etične države (zgled: nekdanje govorjenje v imenu človekovih pravic domnevnega demokrata Putina)?
- Kako naj bo demokracija verodostojna brez vnaprej postavljenih etičnih vrednot in standardov (zgled: z nastopom službe predsednika ZDA je George W. Bush v praksi demokracijo zamenjal z medijsko podprto plutokracijo v ameriški vladi in v kongresu, ki nosita največjo odgovornost za protipravno in nemoralno vojno v Iraku)?

Zato lahko na vprašanje, kaj povezuje in ohranja družbo, na splošno takole odgovorimo:

- Moderna družba se v svoji globini ne povezuje in ne vzdržuje prek fundamentalizma, moralizma ali pluralizma poljubnosti, temveč le prek obvezujočega in povezujočega etosa: s temeljnim konsenzom o nekaterih elementarnih skupnih vrednotah, merilih in državah, ki omogočajo povezavo med samouresničenjem posameznika in njegovo solidarnostno odgovornostjo.
- Ta skupni etos je za verujoče utemeljen v veri v zadnjo resničnost, ki ga tri monoteistične religije, sklicujoč se na Abrahama, imenujejo Bog. Takšen skupni etos ne sme deliti družbe in mora biti zato podprt in podkrepjen s humanimi nagibi

neverujočih (sočutje, človekoljubnost). Tako ta skupni človeški etos zaobsega in združuje različne družbene skupine, politične stranke, narode in religije, pravzaprav celotno človeštvo. V tem smislu je to etos človeštva.

Ta skupni etos bo družbo ohranjal in povezoval, ko bomo dosegli preobrat v mišljenju, se zavezali etosu in odgovornosti in ko nam bo jasno, da etične norme in merila, ki jih zastopajo religije ali cerkve, ne morejo:

- biti verige ali sredstva prisile, ampak pomoč in opora pri vedno ponovnem odkrivanju in uresničevanju življenjskih usmeritev, življenjskih vrednot, življenjskih drž in cilja življenja – torej osvobajajoči etos;
- biti izraz egoističnega zastopanja interesov cerkvenega aparata ali verskega in političnega »establishmenta«, ampak izraz zavezujočega temeljnega prepričanja vseh ljudi – torej zavezujoči etos;
- ljudi deliti in obsojati, ampak jih vabiti, spodbujati in zavezovati – torej tolerantni etos.

To je tisto, kar je mišljeno s pojmom globalni etos; vključuje vse religije in vse neverujoče in je zato po pravici: človeški etos, svetovni etos.

6. Obvezujoče etične norme

V sedanjih dramatičnih političnih razmerah se ponovno izkaže kot zelo aktualna in nujna ne le deklaracija Združenih narodov o človekovih pravicah, ampak tudi Deklaracija o svetovnem etosu, ki jo je sprejel Parlament svetovnih religij septembra 1993 v Chicagu. Ko v medijih vsak dan spremljamo prizore nečloveških grozot na kriznih področjih vojn ali tudi po nekaterih šolah po svetu, potem načela svetovnega etosa, ki so bila formulirana pred skoraj dvajsetimi leti in so v tem času doživela širok in globalni odmev, dobijo novo veljavo in aktualnost kot temeljna podlaga svetovne politike in vsake civilne družbe.

Na prvem mestu je princip človečnosti: Z vsakim človekom – naj bo moški ali ženska, Izraelec ali Palestinec, Kitajec ali Tibečanec – moramo ravnati človeško, humano in ne nečloveško ali celo zverinsko.

Takoj za tem je načelo vzajemnosti. Glede na spiralo nasilja in maščevanja, na primer v Izraelu in Palestini, sili v ospredje zlato pravilo, ki ga najemo že več stoletij pred Kristusom pri Konfuciju, nato pri judovskih rabinih in seveda v Jezusovem govoru na gori ter v muslimanskih izročilih: Kar ne želiš, da bi ti drugi storil, tega ne stori drugemu.

Ti dve osnovni načeli sta v deklaraciji iz Chicaga razširjeni na štiri središčna področja človekovega skupnega življenja. To so štirje imperativi človečnosti, ki jih najdemo že pri Pantanjaliyu, utemeljitelju joge, in v budističnem kanonu, pa tudi v hebrejski Bibliji, v Novi zavezi in v Koranu:

1. imperativ: *Ne ubijaj!* Ko gledamo žrtve v Afganistanu in v Siriji, uboje v Izraelu in na zasedenih izraelskih ozemljih, pa tudi umore v ameriških in v evropskih šolah,

se lahko vprašamo: ne bi bilo pri tem nujno in pomembno, spomniti na vsa velika izročila človeštva, ki vsebujejo prastara navodila, v katerih je rečeno: Ne ubijaj, ne rani, ne muči, ne trpinči, ne fizično ne psihično, ampak imej globoko spoštovanje do vsakega življenja. To kaže na kulturo nenasilja in na globoko spoštovanje do vsakega življenja.

2. imperativ: *Ne kradi!* Ko opazujemo rakasto širjenje zla korupcije v gospodarstvu, v političnih strankah in celo v znanosti in v medicini, ko ugotavljamo brezobzirno okoriščanje, notranje delikte v podjetjih in nedopustne direktorske plače, potem je nujno, da si priključimo v spomin smernice, ki jih najdemo v vseh etičnih in verskih izročilih: Ne kradi, ne podkupuj, ne izkoriščaj, ampak ravnaj pravično in korektno. To meri na kulturo solidarnosti in na pravični gospodarski red.
3. imperativ: *Ne laži!* Ko opazujemo poneverjanje bilanc pri managerjih, vse laži pri politikih in orwellovsko izkrivljanje in publicistične manipulacije medijev v kontekstu vojne v Iraku, se spet lahko vprašamo, ali ne bi bilo nadvse potrebno, da se spomnimo na prastare napotke religij in filozofij: Ne laži, ne varaj, ne poneverjaj, ne manipuliraj, ne pričaj po krivem, ampak govori in delaj resnicoljubno – s ciljem, da ustvariš kulturo strpnosti in življenja v resnicoljubnosti.
4. imperativ: *Ne zlorablaj spolnosti!* Zavedajoč se spolnih zlorab otrok in mladostnikov, celo od cerkvenih oseb, in vseh spolnih izkoriščanj žensk, se poraja vprašanje, ali ni nujno potrebno, da se spomnimo prastarega določila, ki ga vsebujejo vse etične in verske tradicije: Ne izrabljaj spolnosti, ne razvrednoti sočloveka, ne ponižuj ga, ne varaj ga, ampak spoštuj in ljubi ga. To nas usmerja h kulturi enakopravnosti in partnerstva med moškim in žensko.

Te etične imperitive je mogoče utemeljiti in udejanjiti v različnih religijah in filozofijah na zelo raznolike načine. Vendar drži – in s tem naj ob koncu preidem spet na začetno vprašanje o krščanskih vrednotah –, da prav krščansko oznanilo, evangelij in bogata krščanska dediščina zagotavljajo obilje spodbud pri utemeljitvi in konkretizaciji osnovnih etičnih imperativov. Tako sem z evangeličansko duhovnico pred nekaj leti napisal knjigo z naslovom *Svetovni etos – razumljen krščansko*. Z rabinom sem napisal podobno knjigo, njen naslov pa je *Svetovni etos iz izvirov judovstva*. Tako je mogoče krščanske vrednote povezati s skupnimi humanimi vrednotami. Krščanske vrednote – če jih prav razumemo – morejo resnično postati odločilna poglobitev splošnih humanih vrednot, kakor sem zapisal v sklepni tezi svoje knjige *Biti kristjan*: Krščanstvo, ki ga razumemo kot radikalni humanizem, zmore integrirati in premagati vse negativno, celo trpljenje, krivdo, smrt in nesmišl. Pri tem mi je seveda popolnoma jasno, da obstajajo specifična vprašanja morale, pri katerih ni konsenza med religijami in med Cerkvami, včasih niti znotraj ene same Cerkve ne: mislim posebno na vprašanja preprečevanja rojstev, splava, homoseksualnosti in evtanazije. Ta vprašanja brez soglasja zato niso vključena v deklaracijo o svetovnem etosu. Religije in Cerkve so pred nelahko nalogo, da s premagovanjem ekstremnih pozicij pripravijo neko srednjo pot za možni konsens.

Gospe in gospodje, prejšnji generalni sekretar Združenih narodov Kofi Annan je decembra 2003 v svojem govoru o svetovnem etosu v slavnostni dvorani uni-

verze v Tübingenu po svoje odgovoril na vprašanje, kaj vsako družbo ohranja in povezuje: »Vsako družbo morajo povezovati skupne vrednote, tako da vsi njeni člani vedo, kaj lahko pričakujejo drug od drugega, in da obstajajo določena načela, ki jih vsi prevzamejo, kar jim omogoča nenasilno izravnavo njihovih razlik.« To velja za lokalne in za državne skupnosti. Danes, ko nas globalizacija tesno povezuje in stvari, ki jih ljudje rečejo ali počno na drugem koncu sveta, že čez nekaj trenutkov vplivajo na naše življenje, občutimo nujno, da živimo v globalni skupnosti. To lahko storimo le, če razpolagamo z globalnimi vrednotami, ki nas povezujejo. Ali so še univerzalne vrednote? Seveda so, vendar jih ne smemo jemati za samozemne. Skrbno moramo o njih premišljevati, braniti jih moramo in jih krepiti. V sebi moramo najti moč, da po njih živimo, jih tudi razglašamo v svojem zasebnem življenju, v svojih lokalnih in narodnih skupnostih in v svetu.

S tem naj, gospe in gospodje, končam. Sem pa tja slišimo, da naš čas nima več mislecev in vizij. Mislim, da sem vam predstavil realistično vizijo in ne pesimistične verzije propada. Kljub vsem težkim političnim, gospodarskim in socialnim problemom je moja vizija vizija upanja. Prej ko slej trdno upam v edinost krščanskih Cerkev, v mir med religijami in v skupnost in sožitje med narodi.

Prevedel Zvone Štrubelj

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 72 (2012) 4, 507—520
 UDK: 27-675
 Besedilo prejeto: 09/2012; sprejeto: 12/2012

Bogdan Dolenc

Ekumensko gibanje včeraj, danes, jutri – ali je edinost kristjanov utopija?

Povzetek: Ekumensko gibanje je »ena najsvetlejših točk v zgodovini 20. stoletja« (W. Kasper). Krščanske Cerkve so od polemike in odtujenosti prešle k zbliževanju in dialogu s ciljem, da se ozdravijo stoletne medsebojne delitve. Ekumenska misel je zrasla iz misijonske misli – iz spoznanja, da bo krščanstvo verodostojno le, če bo govorilo z enim glasom in bo znalo sredi napredujočega razkristjanjenja ponuditi prepričljive odgovore na velike etične dileme današnjega sveta. Katoliška Cerkev se je na drugem vatikanskem koncilu (1962) pridružila širšemu ekumenskemu gibanju in predložila svoja načela zanj, čeprav so nekateri tradicionalistično usmerjeni škofje temu že na koncilu nasprotovali. Pokoncilski papeži so ekumensko idejo podprli in učvrstili. Obrodila je celo vrsto oprijemljivih sadov v obliki teoloških soglasij, ekumenskih ustanov in gibanj, zborovanj, srečanj in obiskov. Krščanske Cerkve počasi rastejo proti »edinosti v različnosti«. Petdeset let po začetku koncila pa se razločno kažejo tudi težave, navzkrižja in razočaranja: v razmerju do pravoslavnega sveta ostajajo velike razlike na ravni kulture in miselnosti, v razmerju do protestantskih Cerkva pa daljnosežne razlike v verovanju in pojmovanju institucij. Kritični opazovalci očitajo Rimu vzvišenost, zagledanost v »svoj prav« in počasnost (H. Küng govori o »absolutističnem in centralističnem sistemu«); pravoslavnim očitajo negibnost in zagledanost v preteklost, protestantom pa ekumensko neučakanost. Papež Benedikt XVI., ki je teolog največjega formata, je skeptičen do pragmatičnih in hitrih rešitev. Zagovarja pot skupnega poglobljanja vere, čeprav bo dolgotrajnejša.

Ključne besede: ekumenizem, drugi vatikanski koncil, vzhodne Cerkve, zahodne (protestantske) Cerkve, teološka soglasja, edinost v različnosti

Abstract: **Ecumenical Movement: Yesterday, Today and Tomorrow – Is Christian Unity Utopian?**

Ecumenical movement is »one of the most positive points in the history of the 20th century« (W. Kasper). Christian churches moved from polemics and estrangement to reconciliation and dialogue with the aim of healing mutual divisions that had lasted for centuries. Ecumenical thought arose out of missionary thought – out of the insight that Christianity will only be considered credible if it speaks with one voice and is able to offer convincing answers to the great ethical dilemmas of the contemporary world amid the growing dechristianisation.

At the Second Vatican Council, the Roman Catholic Church joined the wider ecumenical movement and outlined her principles for it, although some more traditional bishops opposed it already then. Post-conciliar popes have supported and reinforced the ecumenical idea. It has produced numerous tangible results in the form of theological consensuses, ecumenical institutions and movements, conventions, meetings and visits. Christian churches are slowly growing towards »unity in diversity«. Fifty years after the beginning of the Council (1962), however, problems, disagreements and disappointments have become clearly visible, too: in relation to the Orthodox world, considerable differences remain at the level of culture and mentality and, in relation to Protestant churches, far-reaching differences remain in belief and in the conception of institutions. Critical observers reproach Rome for its haughtiness, self-opinionatedness and slowness (H. Küng talks about »an absolutistic and centralistic system«); they reproach the Orthodox Church for its rigidity and excessive preoccupation with the past and the Protestants for their ecumenical impatience. Pope Benedict XVI, a theologian of the first order, is sceptical about pragmatic and quick solutions. He advocates the path of a common deepening of the faith, although such way will be longer.

Keywords: ecumenism, Second Vatican Council, theological consensuses, movement, unity in diversity, deepening of faith

1. Uvod

Septembra 2007 je v Sibiu v večinsko pravoslavni Romuniji potekalo tretje evropsko ekumensko zborovanje pod geslom Kristusova luč razsvetljuje vse ljudi. Upanje na prenovo in edinost Evrope. V sklepni poslanici zborovanja je med drugim rečeno: »Naše pričevanje o upanju in edinosti Evrope in sveta bo verodostojno le, če bomo nadaljevali naše potovanje naproti vidni edinosti. Edinost ne pomeni poenotenja (uniformity). /.../ V Sibiu smo vnovič občutili bolečo rano razdeljenosti naših Cerkva, razdeljenosti, ki prizadeva tudi naše razumevanje Cerkve in njene edinosti. /.../ Zavedamo se, da naše skupne korenine segajo veliko globlje kakor pa naše delitve.« (Poslanica 2007, 110–111)

Omenjeno zborovanje je bilo nadaljevanje tiste poti, ki sta jo začrtali podobni zborovanji v Baslu (1989) in v sosednjem Gradcu (1997). Njihovo skupno sporočilo je v kratkem naslednje: med kristjani Evrope obstaja neka edinost, ki kljub razporom in razkolom v zgodovini ni bila nikoli povsem uničena. Veliko več je tega, kar nam je skupno, kakor onega, kar nas loči in deli. Kljub težavam, ki jih srečujemo na poti proti edinosti, smo polni zaupanja, saj je ekumensko gibanje že doslej obrodilo čudovite sadove.

Katoliška Cerkev se je na drugem vatikanskem koncilu nepreklicno zavezala ekumenskemu gibanju in v njem prepoznala delovanje Svetega Duha. V tem skupnem prizadevanju ni poti nazaj, ni več vračanja na staro. Papež Janez Pavel II. je

izdal ekumensko okrožnico *Da bi bili eno* (UUS, 1995), v kateri je zapisal: »Edinost, v kateri hoče Gospod zaobjeti vse ljudi, ni nekakšen privesek, ampak je v samem središču njegovega dela. Tudi ni nekakšen drugoten pridevek skupnosti njegovih učencev, ampak spada k samemu obstoju te skupnosti. Bog hoče Cerkev zato, ker hoče edinost. /.../ Verovati v Kristusa pomeni hoteti edinost; in hoteti edinost pomeni hoteti Cerkev.« (UUS, št. 9)

2. Novo iskanje identitete kot razlog za zastoj ekumenskega gibanja

20. stoletje, ki se je začelo v zamahu danes komaj še predstavljive vere v naš pretek, se je končalo kot eno najbolj mračnih in krvavih stoletij v zgodovini človeštva. Nobeno drugo stoletje ne pozna toliko žrtev nasilja. Nekaj svetlih točk pa je vendarle mogoče prepoznati v tem časovnem obdobju, med njimi zlasti rojstvo ekumenskega gibanja in ekumenskega dialoga. Po stoletjih, ko smo doživljali vedno večje razkosavanje ene svete Cerkve, *una sancta ecclesia*, kakor jo priznavamo v apostolski veroizpovedi, v mnoge razdeljene Cerkve in cerkvene skupnosti, je nastopilo temu dogajanju nasprotno gibanje. Vse krščanske Cerkve so se zavedele, da je njihova razdeljenost sramota in pohujšanje svetu in da nasprotuje Kristusovi volji (Kasper 2005, 49).

V dobi, ki jo zaznamuje globalizacija z vsemi svojimi dvoumnostmi in slepimi ulicami, je ekumensko gibanje brez dvoma odgovor na znamenja časa. Narodi so med seboj vedno tesneje povezani in so vkrcani – hote ali nehote – v isti čoln. Zato je za katoliško Cerkev, kakor je zapisal Janez Pavel II. v svoji ekumenski okrožnici, ekumensko gibanje prav na vrhu prednostnega seznama pastoralne dejavnosti.¹

V zadnjih desetletjih je bilo veliko doseženo. Ločeni kristjani ne gledajo več drug na drugega kakor na tujce, tekmece ali celo nasprotnike, ampak kakor na brate in sestre. Nekdanje pomanjkanje razumevanja, nesporazumi, predsodki in brezbržnost – vse to je v veliki meri odpravljeno. Skupaj lahko molimo, skupaj pričujemo za skupno vero in iskreno sodelujemo na mnogih področjih. Ob tem doživljamo resničnost besed Janeza XXIII., ki jih je za njim rad ponavljal Janez Pavel II.: »Veliko močnejše je tisto, kar nam je skupno, kot tisto, kar nas ločuje.«

Vendar so se po dokaj evforičnem pokoncilskem obdobju, kar zadeva ekumenizem, po letu 1990 začela kazati znamenja utrujenosti, razočaranja in zastoja. Nekateri so govorili celo o krizi ali »ekumenski zimi«. Kardinal Walter Kasper, nekdanji predsednik Papeškega sveta za edinost, domneva, da je to lahko tudi znamenje uspeha. Kolikor bolj so se namreč Cerkve in cerkvene skupnosti zbližale, toliko bolj sedaj čutijo razlike, ki še obstajajo; tembolj boleče doživljajo tudi dejstvo, da se še ne morejo udeleževati skupne evharistične mize.

¹ »Ko zatrjujem, da je zame, rimskega škofa, ekumensko prizadevanje »ena od prednostnih pastoralnih nalog moje papeževanja, razmišljam o tem, kako velika ovira je razcepljenost za oznanjevanje evangelija.« (št. 99)

Vzrok za zastoj ekumenskega gibanja pa lahko po Kasperjevem prepričanju išče-
mo tudi v tem, kar bi lahko imenovali »novo iskanje identitete«. V svetu, ki ga
zaznamuje globalizacija, se mnogi sprašujejo: Kdo smo? Kdo sem? Nihče se ne bi
rad razpustil in izginil v brezoblični brezimni celoti. Vprašanje osebne identitete
zadeva tako posameznike kakor cele kulture, etnične skupine in verstva. To vpra-
šanje se je postavilo tudi v krščanskih Cerkvah, zlasti tam, kjer je napačno razu-
mljeni ekumenizem privedel v relativizem in indiferentizem (Kasper 2005, 27).

Vprašanje svoje lastne identitete je temeljno in konstitutivno ne samo za vsa-
kega posameznika, ampak tudi za Cerkev in za ekumenski dialog. V ta dialog na-
mrež lahko vstopajo samo partnerji z jasno identiteto, ne da bi se morali bati, da
bodo v teku dialoga to identiteto izgubili. Zato so se v zadnjih desetletjih vnovič
zastavila vprašanja o teoloških in eklezioloških podlagah zdravega dialoga in zdra-
vega ekumenizma. Najprej bom na kratko predstavil sedanje premisleke o teolo-
ških in eklezioloških temeljih ekumenizma, nato pa njegovo današnje stanje.

3. Ekleziološke podlage ekumenizma

V letu vélikega jubileja ob dvatisočletnici Kristusovega rojstva je rimska kongre-
gacija za nauk vere izdala pomenljiv dokument z naslovom Gospod Jezus
(Dominus Iesus) (DI, 2000). Ta dokument se dotika prav vprašanja identitete in
priklíče v spomin nekatera načela ekumenizma. Njegova vsebina – če jo pravilno
interpretiramo – se v bistvu ujema z naukom drugega vatikanskega koncila. Toda
abstraktni in zgoščeni slog dokumenta je vzbudil dvome o tem, ali katoliška Cerkev
resno jemlje ekumenizem. Nekatere sta ton in slog dokumenta razočarala in pri-
zadela, zlasti ker je bilo komaj leto poprej doseženo in v Augsburgu podpisano
daljnosežno soglasje glede nauka o opravičenju. Znatne težave je povzročil zlasti
naslednji stavek: »Cerkvene skupnosti pa, ki niso ohranile veljavnega škofovstva
ter pristne in neokrnjene stvarnosti evharistične skrivnosti, niso Cerkve v pravem
(svojskem) smislu.« (št. 17,2) Nedvomno bi bilo mogoče to izraziti tudi drugače, z
večjo občutljivostjo. Vendar se poznavalci te tematike dobro zavedajo, da prote-
stantske skupnosti prav nočejo biti »Cerkev« v istem pomenu, kakor sebe razume
katoliška Cerkev.

Ameriški jezuit Francis A. Sullivan komentira trditve v dokumentu Gospod Jezus
in dejstvo, da anglikanska skupnost in protestantske cerkvene skupnosti niso de-
ležne naslova »sestrske Cerkve«, ker niso ohranile veljavnega škofovstva in evha-
ristije. Avtor se sprašuje: »Ali ne bi napredek ekumenizma, ki smo mu bili priče
po koncilu, zahteval pozitivnejše izražanje o anglikanskih in protestantskih sku-
pnostih? Na temelju dialogov je nastalo nekaj pomembnih dokumentov, npr. Krst,
evharistija in cerkvene službe (delo komisije Vera in cerkvena ureditev, 1982),
sklepno poročilo o Evharistiji, službah in avtoriteti v Cerkvi (ARCIC I.) ter Skupna
izjava glede nauka o opravičenju (ARCIC II.). /.../ Omenjeni dokument kongrega-
cije za verski nauk daje vtis, da je Kristusova Cerkev navzoča in deluje samo v tistih,
ki jih imenuje »prave delne Cerkve«. Pozitivno ovrednotenje drugih krščanskih

skupnosti, kakor ga izraža koncil in ga je nedavno potrdil papež Janez Pavel II. v *Ut unum sint*, bi gotovo upravičilo pozitivnejše upoštevanje cerkvenega značaja anglikanske in protestantskih skupnosti, kakor pa ga srečamo v *Dominus Iesus*. Ena od poti do pozitivnejšega ocenjevanja bi bila v tem, da se uravnoteži enostranski poudarek, ki ga je bilo deležno vprašanje veljavnosti cerkvenih služb v teh skupnostih. To bi se zgodilo, če bi ustrezno poudarili očitno rodovitnost teh cerkvenih služb. Če so njihove ordinacije kakorkoli pomanjkljive, pa ne more biti dvoma, da se je po oznanjevanju božje besede in drugih krščanskih duhovniških opravilih v anglikanski in v protestantskih cerkvah stoletja naklanjalo njihovim vernikom življenje milosti in zveličanje.« (Sullivan 2000, 8–11)

Nelagodje, ki ga je povzročilo vatikansko besedilo, nikakor ni razlog za resignacijo. Omemba še vedno obstoječih očitnih razlik nikakor ne pomeni konca dialoga, ampak je lahko izziv za to, da se nadaljuje. Tako ta dokument ni v nasprotju z ekumenskim duhom, kajti ekumenizem lahko poteka samo v duhu ljubezni in resnice. Iskrenost je eden prvih pogojev za dialog. Dokument torej v ničemer ne spreminja drže katoliške Cerkve in njenega nepreklicnega zavzemanja za ekumensko gibanje (Kasper 2005, 29).

Koncilska trditve, da Cerkev Jezusa Kristusa v polnosti obstaja (lat. *subsistit*) samo v katoliški Cerkvi (C 8), ne izključuje druge trditve, da namreč zunaj njenih vidnih meja obstajajo ne le posamezni kristjani, ampak tudi bistvene eklezialne prvine, ki kot Kristusovi darovi pripadajo njegovi Cerkvi in se nagibajo k vesoljni edinosti (C 8; E 3). Podobno pove okrožnica *Da bi bili eno*: »Onkraj meja katoliške skupnosti ne vlada neka eklezialna praznina.« (UUS, št. 13) Tudi tam obstaja neka določena cerkvena resničnost, ki po katoliškem pojmovanju ni Cerkev v pravem pomenu besede, torej ne v tistem polnem pomenu, kakor sebe razume katoliška Cerkev. To pa ne izključuje možnosti, da tam obstaja Cerkev v analognem pomenu oziroma neki drug tip Cerkve (UUS, št. 61). Tako koncil kakor omenjena okrožnica izrecno priznavata, da je Sveti Duh navzoč in deluje tudi v drugih Cerkvah in cerkvenih skupnostih (C 15; E 3; UUS 48; DI, št. 17). Vzhodnim Cerkvam se prideva ime »delne« in »sestrske« Cerkve (E 14). Torej ni mogoče govoriti o tem, da bi si kdo arogantno pripisoval ekskluzivni monopol na zveličanje.

Koncil se poleg tega tudi zaveda, da je Cerkev Cerkev grešnikov in da so v njej tudi strukture greha (UUS, št. 34), in omenja nujnost, da se zunanja oblika Cerkve nenehno prenavlja. Cerkev je potujoče občestvo, *ecclesia »semper purificanda«*, in mora vedno hoditi po poti spreobrnjenja in prenove (C 8; E 4; 6–8; UUS, št. 15–17). Tudi katoliška Cerkev je zaradi delitev prizadeta in ranjena in ji prav zaradi teh delitev ni mogoče v polnosti uresničevati svojega katolištva (vesoljnosti) (E 4; DI, št. 17). Nekateri vidiki cerkvenosti so v drugih Cerkvah celo bolje uresničeni. Zato ekumenizem ni enosmerna cesta, ampak vzajemni proces učenja, ali kakor zatrjuje okrožnica UUS, »izmenjava darov« (št. 28). Pot do cilja torej ne more biti preprosto vrnitev drugih v naročje katoliške Cerkve.

V ekumenskem gibanju ne govorimo o spreobrnjenju drugih, ampak o spreobrnjenju vseh k Jezusu Kristusu. Spreobrnjenje se vedno začinja pri nas. Tudi katoličani moramo biti pripravljeni za spraševanje vesti, za samokritiko in za pokoro. Kolikor

bolj se približamo Kristusu, toliko bolj se približamo drug drugemu. Niso torej pomembna cerkvenopolitična razpravljanja ali kompromisi niti takšna ali drugačna oblika zedinjenja (unije). To je marveč skupna pot od nepopolnega občestva k polnemu občestvu. To je duhovna rast v veri in ljubezni, za medsebojno duhovno izmenjavo in bogatenje. Ekumensko gibanje je duhovni proces, pri katerem ni pomembno to, da najdemo pot nazaj, pot vrnitve, ampak pot naprej. »Po formuli, ki so jo našli veliki ekumenisti, je tako, da gremo naprej. Ne gre za to, da bi iskali določene priključke, temveč upamo, da bo Gospod vero povsod prebudil v tolikšni meri, da se bo zlila druga v drugo in bo postala ena Cerkev.« (Ratzinger 2003, 345) Takšna edinost je navsezadnje dar božjega Duha in sad njegovega vodstva. *Oikoumenē* ni preprosto akademska zadeva ali diplomatski posel, ampak je duhovno dogajanje. Duhovni ekumenizem je zato srce, duša in motor vsega ekumenizma (E 7sl.; UUS, št. 21).

Tudi Papeški svet za edinost zadnje čase zelo podpira ta vidik ekumenizma, ki se brez te duše izrodi bodisi v brezdušen akcionizem ali pa v akademsko razpravljanje. Ekumenski dialog je treba hkrati poglobiti in razširiti. Z drugimi besedami: razširiti ga moremo samo, če ga duhovno poglobimo. Samo tako je mogoče premagati sedanjo krizo (Kasper 2005, 28–31).

4. Ekumenizem z vzhodnimi Cerkvami

Po tem premisleku o temeljih in o duši ekumenskega dialoga se bomo razgledali po ekumenski pokrajini. Najprej pogledimo proti vzhodu.

Med vzhodne Cerkve sodijo poleg pravoslavnih Cerkva tako imenovane staroorientalne Cerkve, ki so se že v 4. in v 5. stoletju ločile od takratne državne Cerkve: to so Kopti, Sirci, Armenci, Etiopijci in Malankarci v Indiji. Čeprav te Cerkve nam zahodnjakom dajejo vtis arhaičnosti, se odlikujejo po izredni živosti in ukoreninjenosti v kulturo domačih ljudstev. Odkar so se pridružile ekumenskemu gibanju, stopajo iz osamitve in zavzemajo svoje mesto v vesoljnem krščanstvu.

Razlog za takratne delitve je bil poleg političnih motivov predvsem prepir glede tega, kako izraziti vero v Kristusovo človeškost in njegovo hkratno božanstvo. Po intenzivnih dogemsko-zgodovinskih raziskavah in pogovorih v okviru dunajske ustanove Pro Oriente so se sporna vprašanja v zadnjih dvajsetih letih razjasnila v obliki bilateralnih izjav, ki so jih podpisali papež in vzhodni patriarhi. Dozorelo je spoznanje, da so pri govorjenju o eni osebi v dveh naravah v 4. in v 5. stoletju izhajali resda iz različnega filozofskega razumevanja osebe in narave, vsebinsko pa so hoteli izraziti isto. To spoznanje je Cerkvam omogočilo, da so potrdile ujemanje v isti veri v Jezusa Kristusa, ne da bi druga drugi vsiljevale svoje lastne obrazce. Sad tega prizadevanja je edinost v različnosti načinov izražanja.

Pozneje se je začela tudi druga faza dialoga, tokrat z vsemi staroorientalnimi Cerkvami. Zdaj, ko so razrešena kristološka vprašanja, se Papeški svet za edinost v pogovoru z njimi osredotoča na temo Cerkve kot občestva (*communio*) in preučuje perspektive za polno cerkveno občestvo.

S pravoslavnimi Cerkvami bizantinskega in slovanskega izročila takšen uradni dogovor še ni bil dosežen. Doseženo pa je bilo marsikaj drugega. Na zadnjem zasedanju koncila dne 7. decembra 1965 je bilo preklicano medsebojno izobčenje iz leta 1054; dobesedno: »izbrisano iz spomina in iz srca Cerkve«. Leto 1054 velja bolj za simbolični datum, saj sta Vzhod in Zahod od vsega začetka na različen način sprejela evangelij in ga predajala dalje v različnih izročilih, kulturnih oblikah in miselnostih. Ne glede na te razlike sta vse do 11. stoletja živela – razen kratkih prekinitiv – v medsebojnem občestvu. Res pa sta se med seboj odtujevala in se vse manj razumela. To odtujevanje je postalo pravi vzrok ločitve.

Še danes se skoraj ob vsakem srečanju s pravoslavnimi Cerkvami hitro pokaže, da smo si v verovanju, v zakramentalnem življenju in v škofovski ureditvi zelo blizu, precejšnje razlike pa ostajajo na ravni kulture in miselnosti. Vzhod se lahko ponaša z bogato in raznolično teološko, duhovno in kulturno tradicijo, ki pa ne pozna ločitve Cerkve in države, kakor se je na Zahodu izoblikovala od investiturnega boja v 11. stoletju dalje. Vzhod tudi ni doživel pravega novoveškega razsvetljenjstva. Predvsem pa je njihovo kulturo in miselnost zaznamovalo sedemdesetletno – ali vsaj petdesetletno – obdobje komunističnega zatiranja. Po spremembah ob koncu 20. stoletja so te Cerkve sedaj prvič v zgodovini svobodne, svobodne od bizantinskih cesarjev, svobodne od Otomanov, od carjev, predvsem pa od totalitarnega komunističnega sistema. Pri tem se morajo soočiti z docela spremenjenim svetom, v katerem še iščejo svojo pot. Za to sta potrebna čas in potrpežljivost.

Kardinal J. Ratzinger leta 1985 takole presoja ekumenski položaj: »Stiki [s pravoslavnimi Cerkvami] so navidezno lažji, v resnici pa so povezani z velikimi težavami. Te Cerkve imajo nauk, ki je sicer pristen, vendar statičen, kakor da bi ga kaj blokiral. Ostajajo zveste izročilu prvega krščanskega tisočletja, odklanjajo pa nadaljnji razvoj, kajti takrat naj bi katoličani odločali brez njih. Po njihovem prepričanju sme v verskih zadevah odločati samo resnično vesoljni cerkveni zbor, takšen, ki zaobjema vse kristjane. Zato imajo za neveljavno vse, kar so razglasili katoličani po ločitvi. Praktično se strinjajo z marsičem, kar je bilo določeno, toda sodijo, da to velja samo za Cerkve, odvisne od Rima, in ni merodajno tudi zanje.« (Messori 1993, 136–137)

Dokumenti, ki jih je Mednarodna mešana katoliško-pravoslavna komisija za teološki dialog že objavila, razodevajo globoko ujemanje v razumevanju vere, Cerkve in zakramentov. Spet je bilo mogoče vzpostaviti pomembne prvine cerkvenega občestva tako s pravoslavnimi kakor s staroorientalnimi sestrskimi Cerkvami, kakor so: medsebojni obiski, redna korespondenca med papežem in patriarhi, pogosti stiki na krajevni cerkveni ravni in med samostani.

Edini resni teološki problem med nami in pravoslavjem je prvenstvo (primat) rimskega škofa, če odmislimo dodatek *Filioque (in Sina)* v veroizpovedi, ki je po katoliškem pojmovanju bolj komplementarne kakor pa kontradiktorne narave. Papeža Pavel VI. in Janez Pavel II. sta večkrat izjavila, da je ta tema za nekatoliške kristjane morda največji kamen spotike. Zato je Janez Pavel II. v svoji ekumenski okrožnici iz leta 1995 zapisal povabilo k bratskemu dialogu o tem, kakšne oblike naj bi dobil primat v prihodnosti. To je pogumen in za papeža nenavaden korak. Povabilo je na široko odmevalo. Papeški

svet za edinstvo je zbral odgovore na to pobudo, jih razčlenil in poslal povzetek analize vsem udeleženiim Cerkvam in cerkvenim skupnostim. Sad te prve faze seveda še ni mogel biti konsenz, ustvarilo pa se je novo ozračje, tudi nov interes in odprtost. Zadnjih deset let poteka druga faza dialoga v obliki simpozijev o petrovski službi, ki jih prireja Papeški svet za edinstvo z glavnimi pravoslavniimi Cerkvami. Na teh znanstvenih srečanjih je zaznati obetajočo odprtost, čeprav seveda rešitve še ni na mizi.

Po političnem zasuku v Srednji in v Vzhodni Evropi v letih 1989/1990 so se odnosi s pravoslavniimi Cerkvami znatno poslabšali. Z Rimom zedinjene vzhodne Cerkve v Ukrajini in v Romuniji, ki so bile pod komunističnim režimom nasilno zatrite in preganjane, so se vrnile iz katakomb v javno življenje. Spet so oživele stare zamere, prozelitizem in tako imenovani uniatizem, ki odtlej otežujejo ali skoraj onemogočajo dialog. Vzpostavitev štirih škofij na ozemlju Ruske federacije je še zaostri-la težave zlasti z rusko pravoslavno Cerkvijo.

Vendar dialog ni zastal. Z osebnimi obiski in bratskimi stiki, s tako imenovanim »dialogom ljubezni«, so se izboljšali dvostranski odnosi s pravoslavniimi Cerkvami v Romuniji, v Srbiji in v Bolgariji. Po zgodovinskem obisku Janeza Pavla II. v Atenah leta 2001 so se tudi odnosi z grško Cerkvijo otoplili in razvili v intenzivno sodelovanje. Naslednji korak je bil obisk delegacije Svetega sedeža v Atenah in obisk delegacije Svete sinode grške pravoslavne Cerkve v Rimu. Takšni obiski so bili samo nekaj let predtem povsem nepredstavljeni. Tudi v odnosih z Moskvo se kažejo znamenja izboljšanja in popuščanja napetosti.

Osrednji teološki problem, s katerim se soočamo, je naše skupno, toda različno razumevanje občestva (*communio, koinōnia*). Tu naletimo na jedro razlik: na katoliški strani petrovska služba in univerzalistično pojmovanje Cerkve, na drugi strani pa načelo avtokefalnosti narodnih Cerkva. »Nam in pravoslavniim je skupna misel, da Cerkev potrebuje apostolsko nasledstvo, zato je njihovo škofovstvo pristno, pristna tudi njihova evharistija. Hrati pa se držijo zakoreninjenega zamisli o *avtokefalnosti*, spričo katere so Cerkve sicer združene v veri, a neodvisne druga od druge. Ne morejo sprejeti misli, da bi rimski škof ali papež mogel biti počelo in središče edinstvi, čeprav pojmujejo vesoljno Cerkev kot občestvo.« (Messori 1993, 137)

Da bi preseгли te razlike, bosta potrebni na katoliški strani nova interpretacija in nova recepcija prvega vatikanskega koncila, pri tem bo potrjen dar petrovske službe za edinstvo in svobodo Cerkve, obenem pa bo ohranjena tudi vzhodna tradicija Cerkva *sui iuris* z njihovim lastnim teološkim, duhovnim in kanoničnim izročilom, ne da bi bile za to potrebne narodne avtokefalne Cerkve. Sami pravoslavni teologi vidijo prav v avtokefalnosti neko določeno slabost današnjega pravoslavja. Za vzpostavitev edinstvi v zakoniti različnosti je treba najti novo rešitev (Kasper 2005, 31–37).

5. Ekumenizem s Cerkvami, ki izvirajo iz reformacije

Izboljšanje ekumenskih odnosov z vzhodniimi Cerkvami je bistvenega pomena tudi za premagovanje delitev znotraj zahodnega kiščanstva. Od vzhodnega raz-

kola dalje se je namreč latinsko krščanstvo razvijalo nekoliko enostransko. V nekem smislu je dihale le z enim krilom pljuč in zato na neki način utrpelo osiromašenje, če povzamemo pomenljivo primerjavo, ki jo je uporabil Janez Pavel II. To osiromašenje je bilo med drugim vzrok za globoko krizo Cerkve v poznem srednjem veku, ki je vodila k nesrečnemu razkolu v 16. stoletju.

Omejimo se pri našem pregledu na dialog z luterani ali evangeličani, s katerimi je bil napravljen – če odmislimo anglikansko skupnost – največji korak naprej. Z Luteransko svetovno zvezo (Lutheran World Federation) je bilo v zadnjih desetletjih prek številnih dialogov na mednarodni, na regionalni in na lokalni ravni doseženo bistveno zблиžanje. Potem ko je bilo opravljeno obsežno delo, so leta 1999 v Augsburgu podpisali Skupno izjavo o opravičenju (*Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*). Janez Pavel II. je ta dosežek označil kot miljni kamen, to je: kot pomembno vmesno postajo na skupni poti, seveda pa končni cilj še ni dosežen. Glede nauka o opravičenju ostaja še nekaj nerešenih vprašanj, vendar ni nujno, da bi se Cerkve glede vseh teoloških vprašanj od točke do točke strinjale. Če jim uspe soglasje v bistvenem, potem posamezne razlike Cerkve ne delijo več nujno, saj je mogoče mnoge razlike pojmovati kot komplementarne, ne pa kot kontradiktorne razlike. V tem smislu zadostuje diferencirano soglasje ali »med seboj spravljena ali uglasena različnost« (*»eine versöhnte Verschiedenheit«*). Nekateri so kritično pripomnili, da pogrešajo izpeljavo eklesioloških posledic iz podpisane izjave, vendar izjava ni imela namena, reševati eklesiološka vprašanja. Skupna izjava je v odnose z našimi luteranskimi brati in sestrami vnesla novo, globljo razsežnost, ki je z drugimi protestantskimi konfesionalnimi skupnostmi še nimamo. Odslej je mogoče dajati skupno pričevanje o tem, kar je samo jedro evangelija, in to je sredi razkristjanjene družbe zelo pomembno.

Ostaja še neki trd teološki oreh: to je vprašanje pojmovanja Cerkve in v zvezi s tem pojmovanje služb v Cerkvi. To dvojje je sedaj na dnevnem redu ekumenskih pogovorov. Teologija reformacije pojmuje Cerkev kot »creatura verbi« (stvaritev besede). Razumevajo jo z vidika oznanjevanja božje besede in vere, ki je odgovor nanjo. V tem smislu augsburška veroizpoved opredeljuje Cerkev kot zbor (*Versammlung*) verujočih, v katerem se oznanja čisti evangelij in se v skladu z evangelijem podeljujejo zakramenti. Glavni poudarek torej ni več na Cerkvi, ampak na krajevnem občestvu (*Gemeinde*), ki je osrednja oporna točka reformacijske miselne strukture. Zato Cerkve iz reformacije niso strukturirane episkopalno (škofovsko), ampak občestveno-sinodalno in prezbiteralno (duhovniško). Škofovska služba se pojmuje kot župniška služba z vodstveno funkcijo. V reformiranih ali kalvinskih Cerkvah je takšno razumevanje še izrazitejše kakor v luteranskih, saj Calvin v svojem nauku o službah škofovstva ne omenja.

Zadnja desetletja so v tem pogledu prinesla neki napredek. Pomembni so dokumenti iz Lime o Krstu, evharistiji in cerkvenih službah iz leta 1982, ki razumevajo apostolsko nasledstvo v škofovski službi »kot znamenje, ne pa kot garancijo kontinuitete in edinosti Cerkve«. V dialogu z anglikanskimi Cerkvami, ki v ekumenskem pogledu zavzemajo pomemben sredinski položaj, so se skandinavske in severnoameriške luteranske Cerkve odprle vprašanju zgodovinske škofovske službe.

Drugače gledajo na to evropske luteranske Cerkve, za katere je legitimna tako episkopalna kakor sinodalno-prezbiteralna ureditev znotraj množstva različnih cerkvenih ureditev.

Tako se danes soočamo z dvema različnima opcijama: na eni strani je univerzalno usmerjena episkopalna opcija pri anglikancih in pri nekaterih luteranskih Cerkvah, na drugi pa bolj lokalna, na krajevno občestvo osredotočena prezbiteralna opcija. Poleg tega obstajajo tudi različne razlage glede tega, kakšen namen so imeli sami reformatorji. Ali jim je bilo pomembno to, da takratno univerzalno Cerkev prenovijo in pri tem ohranijo kontinuiteto njene temeljne strukture, kakor zatrjuje augsburška veroizpoved iz 1530? Ali pa so kot neizogibno in načrtovano posledico svojih dejanj videli razvoj novega tipa Cerkve in cerkvene paradigme? V ekzezioloških vprašanjih, zlasti v vprašanju službenega duhovništva, se kaže – tako ekumensko kakor znotraj protestantizma – potreba po razjasnitvah.

Medtem ko premagujemo te in druge tradicionalne razlike, so nastopili novi problemi na področju etike, na katerem je doslej obstajalo splošno soglasje. To velja najprej za posvečevanje žensk v duhovnice; Luter je to, denimo, strogo odklanjal. Poleg tega se anglikanski in protestantski svet precej razhajata glede etičnih vprašanj, ki so predmet diskusij v moderni zahodni kulturi, na primer glede splava, homoseksualnosti in evtanazije. To dejstvo ustvarja nove pregrade, ki otežujejo ali onemogočajo skupno pričevanje, kakršno bi bilo tako potrebno današnjemu svetu (Kasper 2005, 37–42).

Anglikanci so se vedno pojmovali kot Cerkev, ki ustvarja most med protestantskim in katoliškim svetom (*bridge-church*). Kardinal J. Ratzinger je o medsebojnih odnosih leta 1985 zapisal: »Sedaj se je vsaj del anglikancev nepričakovano zopet oddaljil, ko so izšla nova pravila o poroki ločenih zakoncev, ženskem duhovništvu in drugih moralnih vprašanjih. Ti odloki so povzročili, da je spet zazijal prepad ne le med anglikanci in katoličani, temveč tudi med anglikanci in pravoslavnimi, ki se tudi v tem v splošnem strinjajo s katoliškimi pogledi.« (Messori 1993, 137)

6. Cilj ekumenskega dialoga

Končni cilj ekumenskega dialoga je enak kakor cilj ekumenskega gibanja: to je ne le duhovna, ampak vidna edinstvo Cerkve. V tem se strinjajo vse Cerkve, ki sodelujejo pri gibanju. Katoliška Cerkev po drugem vatikanskem koncilu te vidne edinstvo ni razumevala kot uniformnost (poenotenje), ampak kot edinstvo v različnosti in kot *communio* Cerkva. Pojem *communio*, ki ga poznajo že cerkveni očetje, je postal osrednji ekzeziološki koncept koncila in polagoma zamenjuje izraz »edinstvo«. Povedano drugače: edinstvo se vse pogosteje interpretira s pojmom *communio*. J. Ratzinger je to misel izrazil z besedami: Cerkve morajo postati ena Cerkev in obenem ostati Cerkve.

Tega cilja ni mogoče doseči v enem zamahu, ampak si postavljamo vmesne cilje in etape, med katere sodijo razčiščenje nesporazumov, odprava besed, sodb in

dejanj, ki niso v skladu z bratskimi odnosi, poglobljanje tega, kar nam je že skupno, rast v veri in prenova, nadalje medsebojno duhovno bogatenje ter človeško in krščansko prijateljstvo. Po besedah Janeza Pavla II. je eden najvidnejših sadov ekumenskega dialoga »vnovič pridobljeno, vnovič odkrito bratstvo« (UUS, št. 41sl.).

Med kristjani torej že obstaja neko resda še nepopolno občestvo, ki ga že tudi prevajamo v življenje, ko skupaj molimo, beremo in preučujemo Sveto pismo in sodelujemo zlasti na področju služenja potrebnim (diakonija). Na poti k popolnemu občestvu bo treba premagati še številna obstoječa nasprotja. Spričo današnjih socioloških sprememb bodo nastopala tudi nova nasprotja in razlike na etičnem področju.

Dialog ima svoje meje, kakor poudarja ameriški kardinal Avery Dulles: »Dialog ni zdravilo za vse bolezni in ne vodi samodejno k polnemu soglasju. Skupine, ki ga vodijo, bodo včasih morale pošteno priznati, da ne morejo premagati nekaterih zatrdelih razlik, glede katerih velja, da partnerski Cerkvi ne moreta obe imeti prav. Teologi nimajo oblasti, da bi spreminjali nauke svojih Cerkva, zato ni prav, če od njih pričakujemo, da se dokopljejo do polnega soglasja, če Cerkve niso pripravljene spremeniti ustreznih nauk.« (Dulles 2008, 221)

7. Možnosti za ekumensko gibanje v prihodnosti

Vsklepni točki se bom oprl na spoznanja, ki jih je na to temo predstavil Joseph Ratzinger kot profesor in pozneje kot kardinal in kot papež.

Kakor rdeča nit se v Ratzingerjevih razpravah vlečeta dve vodilni misli: 1. orientacijska točka eklezioologije ostaja prvotna Cerkev s svojim modelom »občestva med Cerkvami« (*communio ecclesiarum*); 2. Cerkev je kljub razkolom ohranila svojo temeljno edinstvo, idealna podoba te edinstva pa bo uresničena takrat, ko bo mogoče skupaj obhajati evharistijo.

Glede ekumenizma z vzhodnimi Cerkvami ugotavlja leta 1982 Ratzinger naslednje: »Čeprav Zahod Vzhodu očita, da nima petrovske službe, mora vendarle priznati, da vsebina in oblika Cerkve očetov (*Väterkirche*) ostajata živi v vzhodni Cerkvi brez prekinitve. Vzhod kritizira pri Zahodu obstoj petrovske službe in njene zahteve. Pri tem pa mora uvideti, da zaradi tega v Rimu ni nastala neka Cerkev, ki bi bila drugačna od tiste v prvem tisočletju, to je v času, ko smo skupaj obhajali evharistijo in bili ena Cerkev.« Nato Ratzinger predlaga: »Kar zadeva nauk o primatu, Rim ne sme (*muss ... nicht*) od Vzhoda zahtevati več, kot je bilo formulirano in se je živelo v prvem tisočletju.« Vzhod ne sme gledati na razvoj v 2. tisočletju v zahodni Cerkvi kot na herezijo. Nasprotno pa bi moral Zahod priznavati vzhodno Cerkev v takšni obliki, »v kakršni se je ohranila« (Ratzinger 1982, 184; 188).

Ratzinger, navezujoč se na Oscarja Cullmana, razmišlja o »edinstvi prek mnogovrstnosti in različnosti« (*Einheit durch Vielfalt, durch Verschiedenheit*). Delitve so brez dvoma zlo, zlasti če vodijo k nespravljivim nasprotjem in sovražnostim. A ko je ta faza presežena, tedaj različnosti niso več le pomanjkljivost. Z medsebojnimi

sprejemanjem, poslušanjem in razumevanjem se obe strani bogatita in v tem smislu lahko tudi tu govorimo o »srečni krivdi« (*felix culpa*).

Bistveno je torej, da prek različnosti najdemo pot do edinosti. To pomeni, da v ločitvah sprejmemo, kar je rodovitnega, da temu odvzamemo strup in prav iz različnosti potegnemo nekaj pozitivnega. Pri tem seveda upamo, da bo na koncu ločitev premagana in se bo spremenila v »polarnost«, v kateri ne bo več resničnih nasprotij. Lep zgled takšnega uspešnega prehoda od nasprotovanja k polarnosti vidi Ratzinger pozneje v ujemanju glede opravičenja (1999).

Tudi za katoliško Cerkev v Nemčiji po kardinalovem gledanju velja: dobro je za njo – zdaj, ko so mimo časi verskih bojev –, da je ob njej tudi protestantizem. Naš cilj je v tem, da domislimo modele edinosti in najdemo celovito edinstvo (*die ganze Einheit*). Tega ne bo mogoče doseči le prek učenih razpravljanj, ampak predvsem z molitvijo in s pokoro. Priznati moramo, da ne vemo za uro, ko bo edinstvo uresničena, in te ure tudi ne moremo določiti. To je izključno stvar Boga. Naša stvar pa je nenehno in resno prizadevanje.

K edinosti v različnosti sodi tudi to, da »drugemu ničesar ne vsiljujemo, kar bi ogrožalo središčni del (*Kern*) njegove krščanske identitete«. Ekumenizem je v tem, da odkrivamo in spoštujemo, kar je sveto pripadnikom druge veroizpovedi. Ratzinger piše: »Katoličani naj ne poskušajo siliti protestantov k priznanju papeške službe in svojega razumevanja apostolskega nasledstva. Po drugi strani pa tudi protestanti naj ne bi na temelju svojega razumevanja Gospodove večerje silili katoliško Cerkev k interkomuniji (tj. k skupnemu obhajanju evharistije).« (Ratzinger 1987, 128–134)

Kakšna je torej pot ekumenizma danes in jutri? Prvi pogoj je brezpogojno vztrajanje pri izpovedi vere v enega, živega Boga. Drugo načelo se glasi: »Vera in zakrament sta za Cerkev konstitutivna (nujni sestavni del), drugače sama sebe odpravi. Potem tudi človeštvu nima več ničesar dati.« Ekumenizem je vedno tudi iskanje edinosti v veri, ne le prizadevanje za edinstvo v delovanju. »Nikoli ne smemo prenehati iskati. Ostati moramo iskanci, vedoč, da je iskanje samo že neki način najdenja. Edino ustrezno človekovo razpoloženje na tem romanju proti večnosti je to: biti na poti, vztrajati na njej, ne odnehati.« Sv. Avguštin celo pravi, da se tudi v večnosti iskanje ne bo končalo. Takšno iskanje je hkrati tudi v tem, da »smo že od večnosti bili najdeni«. Pripravljenost, ostati drug z drugim na poti in se med seboj sprejemati v naši začasnosti in minljivosti, je dejanje ponižnosti, s katero sprejemamo svoje meje in se prav s tem izročimo večji resnici, to je božji resnici.

Vedno mora ostati vidno, »da Cerkve ne »izdelujemo« mi sami, ampak jo oblikuje ON po besedi in zakramentu in da samo to, kar je njegovo, ostane za vedno«. Pri tem se moramo nenehno osvobajati od svojih lastnih institucij, da bi tako jasneje stopilo pred oči to, kar je bistveno (Ratzinger 2002, 230–231).

Papež Janez Pavel II. v svoji ekumenski okrožnici *Da bi bili eno* tretje poglavje naslovi z latinskimi besedami: *Quanta est nobis via?* Kako dolga pot je še pred nami? Kardinal Walter Kasper je ob svojem obisku srbske pravoslavne Cerkve in katoliške Cerkve v Beogradu maja 2002 na isto vprašanje takole odgovoril: »Tega

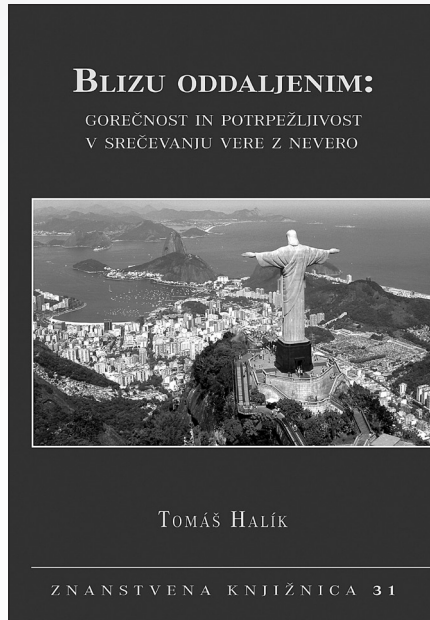
ne vemo. Nismo mi gospodarji časa. Bog ga drži v svojih rokah. Zato ničesar ni mogoče izsiliti. A to ni razlog za malodušnost. Koncil je zavrnil, da je v ekumenskem gibanju na delu Sveti Duh. On je zvest, nanj se moremo zanesti. On nas tudi vedno znova preseneča.« (Kasper 2004, 33)

Kratice

- C** – Dogmatična konstitucija o Cerkvi. V: 2. vatikanski cerkveni zbor 1995.
- DI** – Kongregacija za verski nauk. 2000. Dominus Iesus. Izjava »Gospod Jezus« o enosti in odrešenjskozveličavni vesoljnosti Jezusa Kristusa in Cerkve. *Communio* (Ljubljana) 10:193–221.
- E** – Odlok o ekumenizmu. V: 2. vatikanski cerkveni zbor 1995.
- UUS** – Janez Pavel II. 1996. Okrožnica *Da bi bili eno (Ut unum sint)*. Ljubljana: Družina.

Reference

- 2. vatikanski cerkveni zbor.** 1995. *Koncilski odloki*. Ljubljana: Družina.
- Dulles, Avery Robert.** 2008. *The Church and Society*. New York: Province of Society of Jesus.
- Kasper, Valter.** 2004. *Ne postojе dva Hrista*. Beograd: Beogradska nadbiskupija.
- . 2005. *Wege der Einheit: Perspektiven für die Ökumene*. Freiburg: Herder.
- Messori, Vittorio.** 1993. *Poročilo o verskem stanju*. Pogovor z Josephom Ratzingerjem. Ljubljana: Družina.
- Poslanica 3. Evropskega ekumenskega zborovanja.** 2007. V: *V edinosti. Ekumenski zbornik 2007*. Maribor: Slomškova založba.
- Ratzinger, Joseph.** 1982. *Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie*. München: Erich Wewel Verlag.
- . 1987. *Kirche, Ökumene und Politik*. Johannes: Einsiedeln.
- . 2002. *Weggemeinschaft des Glaubens: Kirche als Communio. Festgabe zum 75. Geburtstag*. Augsburg: Sankt Ulrich.
- . 2003. *Bog in svet: vera in življenje v našem času*. Ljubljana: Družina.
- Sullivan, Francis A.** 2000. The Impact of *Dominus Iesus* on Ecumenism. *America*, 28. 10, 8–11.



Tomáš Halík
Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero

Tomáš Halík (r. 1948) je vse bolj cenjen avtor doma na Češkem in tudi v mednarodnih krogih. Njegove misli izražajo neko notranjo napetost ali celo nezdržljivo protislovnost. Po eni strani je zelo odprt za duhovne razsežnosti vere, nasprotnik vsakega dogmatizma, ozkosti in »pravovernosti«, po drugi pa kakor da pripada bolj konservativnemu krogu katoličanov, ker ceni in upošteva temeljne usmeritve Cerkve, saj je bil svetovalec Papeškega sveta za kulturo, za kar ga je poklical Janez Pavel II., je pa blizu tudi sedanjemu papežu Benediktu XVI. Pri njem tudi ni zaznati kakih posebno kritičnih tonov do uradnega cerkvenega vodstva, pač pa se njegova kritika usmerja bolj v dušnopastirski pristop sodobnemu človeku, ki dvomi – je Zahej –, kot pravi v pričujočem delu. To napetost izražajo tudi njegova dela. (J.Juhant).

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 196 str. ISBN 978-961-6844-11-6. 15 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**
e-naslov: frs@teof.uni-lj.si

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 72 (2012) 4, 521—532
 UDK: 271.222: 316.74
 Besedilo prejeto: 09/2012; sprejeto: 12/2012

Vladimir Vukašinić

Pravoslavna Crkva i savremeni laiciteti – dijalog

Sažetak: Pravoslavna Crkva danas egzistira u potpuno novim kulturnim i društvenim okolnostima. Istočno hrišćanska društva sada prihvataju političke, obrazovne, kulturne, tehnološke i moralne modele i vrednosti koje je iznedrila zapadna civilizacija. Savremena civilizacija Evrope je laička, sekularna. Savremeni laiciteti imaju suštinski različite metafizičke, antropološke i vrednosne principe koji dovode u pitanje sve tradicionalne istočno-hrišćanske fundamentalne principe. U svim tipovima savremenih laiceteta: separatistički, autoritarni, antiklerikalni, laicitet vere u građanske vrednosti, laicitet priznavanja, kooperativni laicitet, religiozni laicitet, ljudsku individu shvataju kao najveću vrednost i kriterijum dobra i istine. Relativizam je nova religija, obavezni standard. Sloboda nije povezana ni sa kakvim pojmom dobra i istine. Biti »laik« u najširem smislu te reči danas označava pripadnost idejnoj struji prosvetiteljstva. Laicizam označava slobodu, koja je lišena svakog verskog sadržaja i isključivanje hrišćanskih vrednosti iz javnog (društvenog) života. Oblast vere i morala proterana je u sferu »privatnog« i »subjektivnog«. Dihotomija religiozno – laičko nije samo uslovljena anomalijama hrišćanskih društava. Ona je na izvestan način imanentna Crkvi.

Cljučne reči: laiciteti, Pravoslavna Crkva, sekularizam, ljudska priroda, religija, vera, društvo, kultura, dijalog, simfonija

Povzetek: **Pravoslavna Cerkev in sodobne laičnosti – dialog**

Pravoslavna Cerkev danes živi v povsem novih kulturnih in družbenih okoliščinah. Vzhodne kršćanske družbe zdaj sprejemajo politične, izobraževalne, kulturne, tehnološke in moralne vzorce in vrednote, ki jih je porodila zahodna civilizacija. Sodobna civilizacija Evrope je laična, sekularna. Sodobne laičnosti imajo bistveno različne metafizične, antropološke in vrednostne principe, ki postavljajo pod vprašaj vsa tradicionalna vzhodno-kršćanska temeljna načela. V vseh vrstah sodobnih laičnosti – separatistična, avtoritarna, antiklerikalna, laičnost verovanja v civilne vrednote, laičnost priznavanja, kooperativna laičnost, religiozna laičnost – razumejo človeško osebo kot največjo vrednoto in kriterij dobrega in resničnega. Relativizem je nova religija, obvezni standard. Svoboda ni povezana z nobenim pojmom dobrega in resničnega. Biti »laik« v najširšem pomenu besede danes pomeni pripadnost idejni struji razsvetljenstva. Laicizem pomeni svobodo brez kakršnekoli verske vsebine in izključevanje kršćanskih vrednot iz javnega (družbenega) življenja. Področje vere in morale je izgnano v sfero »zasebnega« in »subjektivnega«. Dihotomija religiozno – la-

ično ni pogojena zgolj z anomalijami krščanske družbe. Ona je na določen način Cerкви imanentna.

Ključne besede: laičnosti, Pravoslavna Cerkev, sekularizem, človeška narava, religija, vera, družba, kultura, dialog, simfonija

Abstract: **Orthodox Church and Contemporary Laicisms – a Dialogue**

The Orthodox Church today exists in a completely new cultural and social environment. Eastern Christian societies now accept the political, educational, cultural, technological, and moral models and values produced by Western civilization. The contemporary civilization of Europe is laical, secular. Contemporary laicisms have essentially different metaphysical, anthropological and value principles, which call into question all traditional Eastern Christian fundamental principles. All types of contemporary laicisms – separatist, authoritarian, anti-clerical, laicism of belief in civil values, laicism of recognition, cooperative laicism, religious laicism, they all see the human individual as the highest value and the criterion of the good and the truth. Relativism is the new religion, a mandatory standard. Freedom is not connected to any notion of goodness or truth. To be »laical« in the widest sense of the word today means to belong to the ideological current of Enlightenment. Laicism denotes a freedom that is deprived of any religious content and excludes all Christian values from public (social) life. The dimensions of faith and morality are banished into the spheres of the »private« and the »subjective«. The dichotomy of religious and laical is not only conditioned by the anomalies of Christian societies. It is in a certain way immanent in the Church.

Keywords: laicisms, Orthodox Church, secularism, human nature, religion, faith, society, culture, dialogue, symphony

Prof. dr o. Radovanu Bigoviću

Pravoslavna Crkva danas egzistira u potpuno novim kulturnim i društvenim okolnostima. ([Janulatos] 2002, 18–24.) To na prvom mestu znači da je skoro u svim zemljama u kojima postoji lišena političke i ekonomske moći što je podstiče da pronalazi nove načine svoje službe svetu. Zatim, istočna društva u kojima su pravoslavni hrišćani većinski zastupljeni sada, što voljno što nevoljno, prihvataju političke, obrazovne, kulturne, tehnološke i moralne modele i vrednosti koje je iznedrila zapadna civilizacija. Sve to naizgled govori u korist teze da je klasična podela hrišćanstva na njegov istočni i zapadni deo, podela koja preseca kako kulturološki tako i teološki nivo postojanja Crkava, danas sve manje izražena. Da li je to baš tako, ostaje da se razmisli. Međutim ono što već sa sigurnošću znamo, a čega je dokaz i ovaj naš današnji skup, je to da je zajedničko svedočenje Jevanđelja i uzajamni dijalog hrišćana na prvom mestu od presudne važnosti za budućnost Crkava i Istoka i Zapada. To je bivajući

posmatračem na Lambeth konferenciji 1988. godine Mitropolit Jovan Zizjulas istakao rekavši da: »... živimo u svetu koji se sve više postaje jedinim, u svetu uzajamne zavisnosti ... u kome ni jedan geografski deo Crkve ne može biti samodovoljan i ni jedna tradicija ne može reći drugoj – nisi mi potrebna!« (Zizioulas 2010, 367)

Savremena civilizacija Evrope, u kojoj se nalazi i Pravoslavna Crkva, je laička, sekularna. Ovi laiciteti imaju suštinski različite metafizičke, antropološke i vrednosne principe koji dovode u pitanje većinu tradicionalnih istočno-hrišćanskih fundamentalnih postulata.

Rizikujući da u ponečemu anticipiramo današnje izlaganje reći ćemo da posledice ovog novog društveno-političkog i kulturnog konteksta u kome se nalazi Crkva nemaju samo negativne posledice po nju. Nova situacija u kojoj se Crkva nalazi, nju neizbežno usmerava – ukoliko ona želi da zauzme pravilan stav prema svetu u kome se nalazi – na ozbiljno samoispitivanje i novo promišljanje svojih osnovnih stavova. Da bi se njena reč zaista čula, Crkva mora da pažljivo osluškuje znakove vremena i da hrabro iskorači iz lažnog osećanja bezbednosti koje bi moglo da joj pruži nenapuštanje okoštalih institucionalnih okvira njenog postojanja. Koji od svih fenomena sa kojima se Crkva susreće u laiciziranom svetu, svetu sekularnih vrednosti, po prirodi stvari, ponajpre privlači njenu pažnju? Bez sumnje su to različite religijske grupacije koje sa njom dele isti prostor i vreme.

Crkva se danas susreće i pozvana je da stupi u dijalog sa dve, podelimo ih tako namenski i uslovno, grupe religija – jedne su klasične tradicionalne religije a druge psevdoreligijske grupacije i različite religijske forme novoga doba (*Isus Krist – donositelj vode žive* 2003).

Sekularno društvo, htelo to da prizna ili ne, i ma koliko ono samo antireligijsko moglo biti, po prirodi stvari mora da otvori vrata izvesnoj formi religioznosti. Ljudska zajednica lišena svake religijske note, u potpunosti očišćena od religijske potrebe, nije jednostavno moguća. Duboko ugrađena u samu ljudsku prirodu potreba za kulturnim radnjama, ritualnim iskustvom, u krajnjoj liniji – opštim smislom postojanja, uvek će pronalaziti načine da sebe izrazi. Nova religioznost može biti potpuno lišena metafizičkih dimenzija ali ne i psevdoreligijskih ambicija, te tada imamo posla sa sekularnim surogatima religijskog iskustva koji mogu biti *politički* (njih smo na ovim prostorima ne tako davno gledali kroz različite kvazireligijske institucije komunističkog režima) ali i *naučni* (scijentistički fenomen i psevdoreligijski zamah pojedinih naučnika (Tanjić 2009, 37)) ili, što je češći slučaj, ove forme se javljaju kao određeni sinkretistički new age oblici religijskog života.

Šta je njihov zajednički imenitelj? Odbijanje skoro svake vrste institucionalizovane religioznosti i traženje novih formi i oblika koje »više odgovaraju« savremenom čoveku i njegovom pogledu na svet – koji je opet zasnovan na tzv. pluralnom znanju i neprihvatanju apsolutnih istina. Ovu suštinu sekularne religioznosti savremenog doba kratko je i tačno opisao u svom oproštajnom predavanju na Teološkom fakultetu Univerziteta u Minsteru Johan Baptista Metz rekavši: »Lozinka sekularizma glasi religija da, Bog ne, pri čemu ne nije kategoričko u smislu velikih ateizama.«

Zašto u savremenom svetu cvetaju alternativne religije? Postoji više razloga. One su manje zahtevne i lakše, naturalne (u smislu reči – bezblagodatne) i prihvatljivije palom, nepreobraženom stanju ljudske prirode. Međutim postoji još jedan, za nas mnogo važniji, razlog. To je nedovoljna spremnost Crkava da prihvate one pripadnike sekularnih zajednica koji žele drugačiju vrstu iskustva. Ta nespornost se odvija na više nivoa i njene posledice svakodnevno osećamo.

Crkva se u savremenom svetu susreće i sa drugim tradicionalnim religijama sa kojima je pozvana da uspostavi dijalog. Religijsko pluralistički svet predstavlja ozbiljan izazov za hrišćanstvo i ono na taj izazov daje različite odgovore. Svi se oni, u krajnoj liniji, tiču sotiriološke valjanosti drugih religijskih sistema. Kraće i jednostavnije rečeno – Da li pripadnik neke druge religije ima nade na spasenje? Pošavši od klasične formulacije *Extra Ecclesiam nulla salus* Crkve Istoka i Zapada pružaju različito tumačenje međureligijskog dijaloga, njegovog smisla i njegovih granica. O tome kako se tumačenje ovog teološkog stava razvijalo kroz vekove na Zapadu govoriće pozvaniji od nas. Pravoslavni po ovom pitanju nemaju zvanični stav iako o njemu mnogo pišu i govore. Postoje, recimo to malo pojednostavljeno, dve osnovne struje tumačenja ovog iskaza. Jedna je isključiva i ne priznaje spasenjsku ulogu nikakvoj religijskoj zajednici osim nje same. Druga otvara mogućnost za to i to na dva načina. Jedan možemo nazvati *pnevmatološki* a drugi *eshatološki*. Pnevmatološki je zasnovan na učenju da Sveti Duh diše gde hoće i nadahnjuje različite svetske religijske koncepte te im, samim tim, pruža spasenjske nade. (Teološki problem ovakvog pristupa ogleda se u razdavanja dejstva Svetog Duha i Sina, odnosno o učenju o nezavisnoj *ikonomiji Duha* pored *ikonomije Sina* ([Janulatos], 2002, 163–164). Eshatološki predaje konačnu sudbinu svakog ljudskog bića u ruke Božije. Tek će se na njegovom sudu znati šta će se sa svakim ljudskim bićem desiti i do tada niko, pa ni Crkve, ne može da da konačni sud o tome.

Ovakav pristup napadaju konzervativističke teološke grupacije govoreći da se na ovaj način relativizuje Crkva i njen značaj. To nije tačno. Crkva se ovde i dalje doživljava kao *jedini sigurni* i bogojavljeni, otkriveni put spasenja. Ovde se samo ostavlja prostor za jedno drugačije tumačenje istorije – Božije tumačenje. Sud Božiji, nemojmo smetnuti sa uma, uvek može da bude – *drugačije tumačenje istorije*. To je bar upečatljivo pokazano u Matejevom jevanđelju gde Gospod kaže da neće sve koji su u ime Njegovo prorokovali, čudesa činili i demone izgonili prepoznati kao svoje (Mt 7,22–23) kao i to da će za eshatološku trpezu Carstva sestiti sa Avramom, Isakom i Jakovom mnogi od istoka i zapada i to na mesta na koja su pretendovali sinovi Carstva. (Mt 8, 11; Zizioulas 2010, 396–397)

Učeci na ovaj način Crkva ne legalizuje sinkretistički religijski obrazac koji bi počivao na temeljnom sekularističkom uverenju da Istina sa velikim »I« ne postoji kao takva nego ona nastaje zbiranjem, susretanjem i sapostojanjem mnoštva istina, kulturološki uslovljenih i oblikovanih. Ako ovako razumemo stvari, svaka bi religijska forma nosila nešto od istine i to dodavala celini. I to bi bio loš odgovor na religijski pluralizam.

Dobar odgovor na religijski pluralizam je rešenost da se uđe u ozbiljan dijalog sa drugim religijama. On ne sme biti razvodnjen i mutan – mora, ma koliko to po-

nekad neprijatno moglo biti, podrazumevati određena *religijska ubeđenja* iz kojih se vodi (Zizioulas 2010, 398). Mora da postoji stav i teološka utemeljenost.

Ovakav pristup dijalogu predstavlja ozbiljan iskorak u odnosu na sekularistički ideal verske tolerancije. Zbog čega? Tolerancija se zadovoljava time da omogući drugome da nesmetano sapostoji. Razgovor i susret na ovom nivou upravo počivaju na nemanju definisanih religijskih stavova ili njihovom strateškom prećutkivanju. Pokušaj dijaloga koji iz ovakvog pristupa može uslediti ili će se voditi uglavnom tehničkim vokabularom ekumenskih profesionalaca ili će biti kakav prigodan pobožni *small talk* na opšte religijske ili, što je još gore, »duhovne« teme. Istinski dijalog je dublji fenomen, zainteresovan je za drugoga, hoće da sa pažnjom čuje i vidi šta on ima da nam kaže i da mu sa odgovornošću odgovori. Istinski dijalog ne zaobilazi tzv. »neprijatne« teme i ne tabuizira određene sfere postojanja i odnosa.

Drugim rečima rečeno, dijalog ne zahteva samo učesnike nego i određenu *temu*. Sekularna društva religijskim zajednicama nameću svoje teme, koje su najčešće političke, poput uloge religija u sprečavanju i rešavanju konflikata i sukoba. Pravoslavna Crkva ovde nastoji da proširi kataloge tema o kojima misli i javno govori ne samo na one koje izgledaju prihvatljive njihovim laičkim sagovornicima (globalizacija i ekologija) nego i na one koje kod njih neće naići na dobrodošlicu (poput pitanja iz bioetike, seksualnog morala i funkcionisanja polova i sl.).

Laicizam počiva na svojevrsnom odstranjivanju, isključivanju verskih sadržaja iz javnog života, razdvajanju privatne i javne sfere. Oblast vere proterana je u sferu »privatnog« i »subjektivnog«.

Kako stoji u Predlogu politike unapređenja učešća crkava i verskih zajednica u društvenom i političkom životu Srbije, nastalom na Konferenciji »Crkve i verske zajednice i građansko društvo za osnaživanje ljudskih prava i demokratije u Srbiji«, u Vrnjačkoj Banji od 25. do 28. marta 2009. godine, radikalnim suprotstavljanjem verske i građanske sfere zanemaruje se potreba ogromnog broja ljudi da ove sfere *slobodno uskladi* u okviru svoje ličnosti, što i verska učenja i sekularni sistemi ideja prepoznaju kao najveću ljudsku vrednost. Vera jeste privatna stvar i slobodan izbor pojedinca a ne države, ali se ona ispoljava javno i njeno potiskivanje iz javne sfere predstavlja svojevrzni verski progon, neprimeren pluralističkoj demokratiji. Sama javna sfera se često poistovećuje sa državnom, što zanemaruje niz društvenih aktera i odnosa makar delimično autonomnih od vlasti. Stoga je važno razmotriti šta se tačno podrazumeva pod sferom privatnog, šta državnog, a šta javnog i da li se ove sfere u nečemu poklapaju.

Jedna od najvažnijih oblasti iz kojih laička Evropa želi da protera religiozno, tačnije rečeno – hrišćansko, jeste savremena kultura. Odricanje hrišćanskog kulturnog korenja vidljivo nam je bilo i u raspravi o Evropskom ustavu i odsustvu pominjanja hrišćanskog nasleđa kao konstitutiva evropejstva.

Bez obzira na to što mi svi dobro znamo da je evropska kultura u velikoj meri formirana na hrišćanskim vrednostima, da je seme Jevanđelja niklo po svim njenim narodima, da je Reč Božija procesom inkulturacije duboko prodrila i preusmerila evropske kulture, svedoci smo jednog obrnutog procesa koji obeležava naše dane.

Savremena sekularizovana kultura hoće *dejevanđelizaciju*, jedno »čišćenje« evropskog kulturnog kruga od njegovih hrišćanskih elemenata. To je, naravno, nemoguće učiniti u potpunosti ali svakodnevno, malo po malo, mogu se naneti trajna oštećenja kulturnoj samosvesti novih generacija Evropljana.

Crkva je svojevremeno bila u stanju da se kreativno susretne sa kulturom antičkog sveta i da na njenim različitim nivoima pronađe načine stvaralačkog dijaloga i komunikacije, da uvede ne samo Jevanđelje u tu kulturu nego i mnoge kulturne elemente u život Crkve, a isto i danas treba i može da čini ([Janulatos] 2002, 90–108).

Postavlja se pitanje kakav stav zauzima Crkva danas pred kulturom u kojoj se nalazi? Na koji način ona danas nastoji da izvrši novu inkulturaciju Jevanđelja? (Zizioulas 2010, 391–393)

Pre svega treba imati na umu to da je Jevanđelje uvek Hristovo te je stoga inkulturacija Jevanđelja u stvari hristijanizacija kulture. Na žalost, nije tako retka situacija da se sami hrišćani ustežu da to javno kažu, da se, recimo to otvoreno, stide imena Hristovog, nego se zadovoljavaju time da konstatuju to da su osnovni etički principi judeo-hrišćanskog moralnog zakona utkani u evropsku kulturu. Ovakva osiromašena vizija jevanđelizacije kulture gubi iz vida to da kultura ne preobražava i suštinski oplemenjuje bilo kakav i bilo koji zakon, pa ni moralni, nego Onaj koji je došao da ispuni Zakon i proroke (Mt 5,17) i za koga je Zakon vaspitavao, pripremao (Gal 3,24).

Veoma je važno uzeti u obzir to da se ovaj inkulturacioni proces ne posmatra hristomonistički nego da se ima na umu da je ovde reč o jednoj pnevmatološki konstituisanoj hristologiji. Ovo znači da se Hristos ne posmatra kao individua jednom ovaploćena u određenom kulturnom kontekstu koja se potom u svakoj drugoj kulturi može samo na taj jedan i jedinstven način ponovo oprisutniti, odnosno da se ljudska priroda Bogočoveka posmatra isključivo kroz prizmu njegove konkretne istorijske pojave. Ovde je reč o tome da Hristos pored toga što ima svoje konkretno istorijsko, ovaploćensko, manifestovanje i postojanje (u jednom vremenu, na jednom prostoru, u jednom narodu, u jednom telu, sa jednim imenom, jednom konkretnom istorijom) zahvaljujući Duhu Svetome ima Telo koje neprekidno raste, On je jedna korporativna, kolektivna Ličnost. Ovde je na delu jedna eshatološka i inkluzivna hristologija koja na kraju govori o tzv. kosmičkom Hristu, odnosno jedinstvu svih i svega u Telu Bogočoveka, telu Crkve, telu preobraženog sveta. Zbog toga je njegov ulazak u bilo koju kulturu moguć bez nasilja prema njoj samoj. Zato svaka kultura upravo u njemu može da počine i nađe svoj smisao. (Zizioulas 2010, 394)

Na samom početku smo kazali da suprostavljenost religioznog i laičkog nije ništa novo u hrišćanskoj istoriji, niti je dihotomija religiozno – laičko samo uslovljena anomalijama hrišćanskih društava. Razlikovanje između sekularnog i sakralnog ima i hrišćansku osnovu. (Pannenberg 1996) Ona je na izvestan način imanentna Crkvi. Ta hrišćanska osnova se nalazi u svesti da je postojeći društveni poredak, ma kako se on zvao, uvek nesavršen i privremen. Nijedna ozbiljna teologija nikada

se neće staviti u službu apologije i divinizacije porekla i sadržaja konkretnih društveno-političkih poredaka i uvek će zadržati izvjesnu dozu opreza prema njima. Crkva ne zna za kategoriju idealnog političkog poretka u kome bi se ona osećala kao *kod kuće*. To nije monarhija niti to može da bude republika, to nije demokratija niti će bilo koji eventualni novi politički projekat moći da dobije njenu bezrezervnu i punu podršku. Svaki zemaljski politički model pripada sferi ovoga sveta i ne može da ponese atribute Carstva Božjeg. Crkva mora da živi svoju stalnu anti-nomiju: biti u svetu a ne biti od sveta. Zato je odnos Crkve i savremene Evrope ambivalentan.

Pravoslavna Crkva se nalazi pred dva podjednako opasna izazova i iskušenja: paničnog negiranja laicizma ili njegovog nekritičkog prihvatanja. Pripremajući svoje predavanje za ovaj Simpozijum, pokojni prof. Bigović je napisao: »Alternativa tome je stvaralački dijalog u cilju postizanja neke sinteze i koegzistencije između laičkog (sekularnog) i religijskog«. Sa ovim bi se većina od nas složila. Problem nastupa onda kada pokušamo da definišemo konkretni sadržaj ovih reči. U čemu se ogleda stvaralačka dimenzija ovog dijaloga; koja je njegova suština; o kojoj se tačno vrsti koegzistencije tu govori i kakva je sinteza ovde u pitanju? Na sva ta pitanja valja pružiti adekvatan odgovor.

Nekritičko prihvatanje laicizma, ma koliko ono izgledalo privlačnim i bilo lako opravdivo, ipak ne vodi nikuda. Strategija olakog prilagođavanja sekularnim načinima mišljenja i delanja, koju smo do sada mnogo puta posmatrali, pokazala se samoporažavajućom. Iako su njeni promotori bili duboko ubeđeni u suprotno, način prenošenja hrišćanske poruke koji su oni zagovarali nije osluškivan sa više simpatija – naprotiv. Zato je Panenberg u pravu kada navodi da je apsolutno najgori način na koji se može odgovoriti na izazov sekularizma prilagođavanje i usvajanje sekularnih standarda u govoru, mišljenju i načinu života. Ukoliko članovi sekularističkog društva, nastavlja on, odluče da se uopšte okrenu ka religiji oni to čine zato što traže nešto drugo u odnosu na to što im njihova kultura već pruža. Kontraproduktivno je ponuditi im religiju koja je pažljivo oblikovana i preformulisana da ne bi ni na koji način povređivala njihova sekularna osećanja. (Pannenberg 1996)

Panično negiranje laicizma, kako ga je pokojni prof. Bigović nazvao, u Pravoslavnoj Crkvi često poprima izraz, recimo to namerno pleonazmički, *jalovog tradicionalizma*. On je uvek posledica pristajanja da se teologija svede na nivo jedne od ideologija, odbijanje da se prihvati da život traje i postoji, menja se i zahteva svoje i izvan i iznad i protiv onih pretpostavki i očekivanja koje mi imamo. Nije na odmet ovde podsetiti na samo naizgled lakonski uvid Jaroslava Pelikana kojim je okarakterisao fenomen o kome govorimo: Tradicija je živa vera mrtvih dok je tradicionalizam mrtva vera živih *«Tradition is the living faith of the dead while traditionalism is the dead faith of the living»*. Veliki doprinos savremenog pravoslavnog bogoslovlja, na prvom mestu samoj Pravoslavnoj Crkvi a potom i svima koji sa njom dolaze u dijalog, ogleda se u dubokom uverenju po kome više nije dovoljno samo *čuvati Predanje* nego ga treba pokazati *relevantnim za egzistencijalne potrebe* čovečanstva.

Da bi se na izazov koji laicitet predstavlja dobro odgovorilo neophodno je, po našem dubokom uverenju, sprovesti ozbiljno dvosmerno istraživanje. Jedno se tiče porekla, sadržaja i pretenzija samog fenomena laiciteta. Drugo se tiče preispitivanja našeg sopstvenog bića, bića Crkve, njene prirode, strukture, načina postojanja, mesta i uloge u svetu, njene životnosti i važnosti za svet. Iz sučeljavanja rezultata ova dva istraživanja izničiće pretpostavke i zaključci za dalje razumevanje i delanje. (Pannenberg 1991)

Savremni pravoslavni teolog Jovan Zizjulas je, razmišljajući o tome na koji način se Pravoslavna Crkva treba susresti sa izazovima trećeg milenijuma, dao nekoliko predloga. Na prvom mestu ukazao je na potrebu novog promišljanja jezika bogoslovlja, odnosno, *tumačenje dogmatskog nasleđa Crkve u egzistencijalnim pojmovima*, na pokazivanje da su dogmati Crkve od životnog značaja za čoveka i svet (Dogmat o Trojičnom Bogu i savremeni individualizam). Na drugom mestu ističe značaj liturgijskog života Crkve kao *izvora bogoslovlja, svojevrsnog jezika bogoslovlja* i, pre svega, ikone osnovne stvarnosti koju Crkva blagovesti i donosi svetu – Carstva Božijeg. Ukoliko liturgija Crkve dobije ono mesto koje joj pripada u njoj će se obnoviti veza između *lex orandi* i *lex credendi*, odnosno pokazati da religioznost, pobožnost, ne isključuje bogoslovlje, odnosno Crkvu kako veruju i misle pripadnici savremenih religijskih pokreta. Liturgijski obrazac postojanja svojom sabornošću, svojim katolicitetom, jednakošću svih i svega pred Svetom Čašom, pokazuju mogućnost prevazilaženja društvenih ili prirodnih podeljenosti i rascepa postojanja, i njihovog delimičnog isceljenja. To je *socijalni značaj* liturgije. Pored njega postoji i *eshatološki značaj* koji se ogleda u tome da se u liturgiji otkriva krajnja sudbina i naznačenje čoveka i sveta – da se u večnosti sjedine sa Bogom.

Treća stvar na koju ukazuje Zizjulas je značaj autentičnog monaškog predanja Istočne Crkve. Ovako shvaćeno monaštvo svojim zavetima i praksom dobrovoljnog samoograničavanja, zavetovanog siromaštva, i smirenim uzimanjem na sebe greha sveta, odgovornosti za sve i sva, direktno se suprotstavlja i leči savremeni sekularni duh oličen u pohlepi, samoljublju i samoopravdanju. Nešto slično ovome pokušao je svojevremeno da izrazi A. Solženjicin u svom eseju Pokajanje i samoograničenje u životu nacija koji je posle tumačen na razne, nama ovde ne toliko bitne, načine (Zizioulas 2010, 400–401).

Zbog čega bi Crkva odabirala dijalog kao model opštenja sa sekularnim svetom i drugim religijama? Crkva se opredeljuje za dijalog kao nezaobilazni model komunikacije kako sa nehrišćanskim religijama tako i sa sekularnim svetom ne zbog toga što ga odabira između mnoštva istovažnih fenomena nego zato što birajući njega biva verna svom unutrašnjem biću i načinu postojanja. Dijaloški metod predstavlja suštinu života Crkve *ad intra* a suština njenog života je njeno bogoslužjenje. Bogoslužjenje nije samo kulturna radnja, svetotajinski obred ili ritual, što su nam jasno pokazali veliki teolozi Istoka i Zapada u prošlom stoleću. Bogoslužjenje kao prostor autentične teologije i teološki iskaz *par excellence*, prvenstveno evharistijska liturgija Crkve, svojim sadržajem i načinom na koji se vrši, služi kao model, obrazac svih drugih crkvenih aktivnosti. Liturgija je dijaloška u najdubljem smislu te reči.

Ona započinje čitanjem Svetog Pisma odnosno Božijim govorom nama. Nastavlja se našim molitvenim odgovorom Bogu, evharistijskim molitvama. Same te molitve, sa druge strane, takođe su dijaloškog tipa – u njima svetotajinsko i carsko sveštenstvo, klirici i laici, dijaloški prinose evharistiju razmenjujući molitve, uzglase, aklamacije, pesme i himne. Suština ovakvog svetotajinskog dijaloga počiva u tome da se samo iskrenom razmenom reči, reči ispunjenih ljubavlju, poštovanjem i najdubljim prihvatanjem može doći do istine. Zato Crkva preuzima taj dijaloški model i prenosi ga na odnose *ad extra*.

Na teorijskom nivou to izgleda prilično jednostavno. Kada stvari pokušamo da primenimo u praksi situacija se u mnogočemu komplikuje. To na prvom mestu proizilazi iz činjenice da ozbiljan odnos prema dijalogu i uverenost da je on upravo taj metod koji treba negovati ne postoji kod svih relevantnih faktora. Zbog čega je to tako? Zbog nepostojanja odgovarajuće teološke svesti o prirodi Crkve, njenom biću i dijalogu kao izvornom načinu opštenja sa svetom. Problem je, dakle, u odsustvu teologije.

Mi svi, manje više, znamo i osećamo da živimo u vremenu u kome se teologija na izvestan način nalazi u progonstvu, egzilu, vremenu koje je s pravom nazvano *postteološkim vremenom* (Tanjić 2009, 8).

Savremeno društvo, kako smo već rekli, nije iz svog okruženja prognalo kategoriju *religioznog* ali je pod ozbiljan znak pitanja postavilo potrebu za *teološkim*. Da bi sekularno društvo prihvatilo teologiju (na primer da zaposli diplomirane teologe) ono je primorava da stupi u obavezni brak sa nečim drugim, utilitarnim i prihvatljivim – društvenim staranjem, brigom o hendikepiranim licima, i sličnim socijalnim pitanjima. Iz ovoga sledi da njoj treba neki dodatni razlog postojanja i da čista teologija nije poželjna.

Irelevantnost teologije ne zadržava se samo na nivou sekularnog društva – ona prodire i u samu Crkvu. Pobožnost, tzv. praktični život Crkve, ali i drugi važni aspekti crkvenog života, ne pokazuju potrebu za teologijom i kao da su joj na neki način suprotstavljeni. Da bi Crkva ponovo, i to sa dve ruke – kako onom tzv. teorijskom tako i onom tzv. praktičnom, prigrllila teologiju ona mora proći – i hvala Bogu već prolazi – kroz proces obnove crkvene samosvesti, pravilnog razumevanja sebe i svoje misije kao i razvoj odgovarajućeg teološkog obrazovanja. Pravilna teološka vizija sprečiće marginalizaciju teologije u Crkvi i prevlast drugih interesa nad bogoslovljem.

Kada se razume i prihvati važnost i svojevrsna obaveznost dijaloga postavlja se pitanje – kojim će se jezikom on vršiti? Čak i kada Crkva zaželi da istinski stupi u dijalog sa laicističkim svetom ona ne može da izbegne nekoliko ključnih problema. Prvi se tiče *tema* o kojima se razgovara. Da li Crkva može i mora da govori samo o temama koje su joj nametnute, dozvoljene od strane društva ili i ona sme i može da vraća u rakurs javne rasprave teme koje su iz nje nasilno istisnute? Podrazumeva se da teologija danas ne samo da ima pravo nego i obavezu da pred svojim savremenim nastupi sa onim pitanjima koje ona smatra bitnim, kao što je to svojevremeno učinio Wolfhart Pannenberg sa svojih poznatih pet teoloških pitanja (8).

Kojim jezikom Crkva može da autentično govori danas da bi se u njenim rečima čula reč Božija a ne samo reč prilagođene i pripitomljene ljudske mudrosti? Ukoliko Crkva govori neadekvatnim jezikom tada se ne čuje reč Božija. Jedna od osnovnih uloga ljudi Crkve je da, po rečima Svetog Jovana Zlatoustu iz njegovih katehetskikh slova, pozajmljuju svoje biće Hristu da bi On bio Liturg i Blagovesnik svom narodu (Zlatousti 2000, 210). Ukoliko Crkva to čini na pogrešan način onda, osmeliću se da tako kažem, Bog *ne može* da dopre do onih koji treba da čuju njegovu reč i prime njegovu silu, i njima se tada čini da On čuti.

Evropa već više vekova optužuje hrišćane zbog toga što ne može da dopre do Boga, da čuje njegov glas. I kada Niče kaže da je *Bog mrtav*, i kada Hajdeger, tu-mačeći Helderlina, kaže da je zadatak pesnika da prate tragove *odbeglih bogova* i kada se tema *Božijeg ćutanja*, Božije tišine uporno pojavljuje u filmovima Ingmara Bergmana (najpoznatiji primer je Zimsko svetlo iz 1962. godine gde sakristijan Algot Frovik kaže: »Zar nije Božije ćutanje najgore?«, a pastor Tomas Erikson mnogo puta govori o Božijem ćutanju) iz toga zaključujemo da nešto u našoj teologiji i nešto u našem bogoslužju nije dobro i da su one, na neki način, sakrile glas Božiji.

Crkva raspolagaše mnoštvom jezika bogoslovlja i teologija se nikada nije, barem u iskustvu i praksi Istoka, svodila samo na racionalni verbalni diskurs. Pored pisane ili verbalne teologije, Crkva je bogoslovstvovala i jezikom Svetih tajni, arhitekturom, muzikom, sakralnom slikom – freskom i ikonom, liturgijskim gestovima i radnjama i godišnjim ritmom praznovanja i mnogim drugim, njoj svojstvenim, načinima.

Šta od tih jezika njoj danas ostaje na repertoaru i u kojoj meri su oni danas efikasni i razumljivi ne samo za naše sagovornike iz sekularnog ili nehrišćanskog sveta nego i za nas same? Da li mi danas svedočimo svojevrсно *utrnuće klasičnih jezika bogoslovlja*, da ne kažemo preoštro, njihovo lagano odumiranje?

Pravoslavnu Crkvu očekuje jedno ozbiljno i bojim se ne bezbolno preispitivanje krize sopstvenih jezika teologije. Bez tog preispitivanja ona neće moći da potpuno i stvaralački uđe u očekivan dijalog. Pogledajmo samo primer *liturgije, bogoslužnja, kao jezika teologije*. Bogoslužbeni jezik, podrazumeva se mora biti govorni, a ne neki drevni, danas, nerazumljivi jezik. Na tome se koliko toliko radi. Međutim, da li je prevod liturgijskih tekstova dovoljan? Naravno da nije. Njihov sadržaj, kada ih prevedemo, skoro je podjednako nerazumljiv savremenom svetlu, jer je u velikoj meri zasnovan na biblijskoj istoriji i doktrinarnom sadržaju koji su njima nepoznati. Liturgijski i bogoslovski značaj svete slike, ikone ili freske, deluje aksiomatski za svakog istraživača istočnog bogoslovlja. U kojoj meri, međutim, oku, umu i svesti naviklim na brzo smenjivanje pokretnih slika i sve kraće i agresivnije rezove u njihovoj montaži, sveštenici mir i nepokretnost vizantijske ikonografije zadržavaju pažnju i prenose poruku? Vekovima stvarani složeni korpus crkvene muzike u svoj različitosti njenog pojavljivanja danas upravo tom svojom složenošću može da posluži kao prepreka a ne da olakša bogoslužje. Mnogorečitu, nadahnutu i tehnički savršeno komponovanu himnografiju Crkve danas proiznose i pevaju samo

krajnji »profesionalci« religije – sveštenici i pojci. Ko se od vernih hrani njihovom duhovnom sadržinom?

O ovome bi se mnogo toga moglo reći ali sada nije ni vreme ni mesto za to. Ono što se već i iz ovako kratko opisane, skicirane, situacije da zaključiti je to da Crkva ne može da razume laički svet ako ne bude mogla da kvalitetno razume samu sebe i da njena teologija mora da bude živa i relevantna za nju samu da bi bila takva i za druge kojima je saopštava.

I na samom kraju ovoga izlaganja osvrnimo se i na pitanje koji bi model odnosa Crkve i države mogao da bude najprihvatljiviji Pravoslavnoj Crkvi? Na to pitanje nije lako odgovoriti. Specifičan način organizovanja crkvenog života pravoslavnih hrišćana, pravoslavna eklisiologija, ne olakšava govorenje o jednom zajedničkom stavu. Pretpostavljamo da bi se na ovo pitanje mogli dobiti različiti odgovori u raznim pravoslavnim sredinama. To ne znači da mi nećemo ovde predložiti jedan od njih.

Kao što znamo, postoje tri do sada formirana modela odnosa Crkve i države. Svaki od njih ima svoja ograničenja. Pravoslavne Crkve postoje u svim oblicima uređenja odnosa Crkve i države, i poznajući ih iznutra, iz stvarnog života, gaje različite odnose prema njima.

Model odvojenosti države od Crkve, nastao u Francuskoj, zasnovan je na načelu laiciteta, tj. odsustva svakog mešanja i dodirivanja države i Crkve. U SAD stroga institucionalna odvojenost države od Crkve nije praćena potiskivanjem religije iz javnog života. Model državne vere ili državne Crkve podrazumeva zadržavanje nekih institucionalnih veza države sa Crkvom, npr. statusa državne Crkve i zakonske snage njenog kanonskog prava (Grčka), ili preplitanja državnih i verskih zakonodavnih i izvršnih funkcija (V. Britanija). Model kooperativne odvojenosti države od Crkve je nastao u Nemačkoj, Austriji i Belgiji radi prevazilaženja ograničenja, protivrečnosti i krajnosti prva dva, a neki elementi su primenjeni u Španiji i Italiji. Poslove od zajedničkog interesa za državu i Crkve one obavljaju u kooperaciji, u koju ulaze svojevolsno. To je deo evropskog trenda kooperativnog uređivanja društvenih odnosa i uključivanja svih zainteresovanih aktera u rešavanje problema od šireg značaja, za šta je pretpostavka njihov institucionalizovani dijalog na svim nivoima (uključujući i EU), čiji rezultati mogu da utiču na formulisanje politika i poteze donosilaca odluka.

Nama se čini, a to je bilo mišljenje i pokojnog prof. Bigovića, da je za Crkvu najbolji kooperativni model, laicitet saradnje. Zato što on čuvajući Crkvu, s jedne strane, od iskušenja političke moći i klerikalizma, istovremeno joj omogućava društveno delovanje, a s druge, pomaže društvu, da se usmerava prema nadistorijskim, nadpolitičkim ciljevima i vrednostima, Bogu a da istovremeno ima civilnost i političku autonomiju.

Reference

- Isus Krist – donositelj vode žive: Kršćansko promišljanje o New Ageu.** 2003. Split: Verbum.
- [Janulatos], Anastasije.** 2002. Globalizam i Pravoslavlje: Studije o pravoslavnoj problematici. Hilendarski fond, Beograd.
- Pannenberg, Wolfhart.** 1991. *The Present and the Future Church*. First Things 11. <http://www.firstthings.com/article/2007/12/006-the-present-and-future-church-33> (pristupljeno 15. juna 2012).
- — —. 1996. *How to Think About Secularism*. First Things 6/7. <http://www.firstthings.com/article/2007/10/002-how-to-think-about-secularism-39> (pristupljeno 15. juna 2012).
- Pelikan, Jaroslav.** 1989. *Interview*. U.S. News & World Report, July 26. <http://theoutwardquest.wordpress.com/2012/08/14/jaroslav-pelikan-whose-bible-is-it/> (pristupljeno 15. juna 2012).
- Predlog politike unapredenja učešća crkava i verskih zajednica u društvenom i političkom životu Srbije.** 2009. Crkve i verske zajednice i građansko društvo za osnaživanje ljudskih prava i demokratije u Srbiji. Konferencija u Vrnjačkoj Banji od 25. do 28. marta. http://veraznanjemir.bos.rs/materijal/policy/Drustveni_politicki_zivot_memo_lat.pdf (pristupljeno 15. juna 2012).
- Tanjić, Željko.** 2009. *Teologija pred izazovima sadašnjeg trenutka*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Zizioulas, John D.** 2010. *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church and the World Today*. Alhambra: Sebastian press.
- Zlatousti, Ivan.** 2000. *Krsne pouke*. Makarska: Služba Božja.

*Nedžad Grabus***Islam in sekularna družba**

Povzetek: Vzpon globalizacije je odprl številna vprašanja v zvezi z identiteto, zato je odnos med krščanstvom in islamom predmet pogostih razprav. Prvič v zgodovini se v središčih evropskih mest utrjuje verski pluralizem, ki ni izražen samo v teoriji, temveč tudi v praksi. Ker svet postaja vedno bolj soodvisen, je treba razumeti razlike in si prizadevati za nove oblike sodelovanja, da bi ohranili spoštovanje reda in zakonitosti v družbi. To je razlog, zakaj je medverski in medkulturni dialog tako pomemben. Vprašanje vloge religije v sodobni družbi, ki je sekularizirana in je precej zatrla verske vrednote, se znova prebujata in spodbujata prizadevanje, da bi našli ustrezne odgovore. Zato so ideje medkulturnega dialoga odprle nova vprašanja o dinamičnosti interpretacije vere in o tem, koliko se lahko ta dialog prilagodi zahtevam in izzivom sodobne civilizacije. Ideja o medkulturnem dialogu se začneja pri priznavanju oziroma razumevanju razlik in večplastnosti sveta, v katerem živimo. Te razlike v mišljenju, v pogledih in v vrednotah obstajajo ne samo med kulturami, temveč tudi znotraj vsake kulture posebej. V zadnjih petdesetih letih je bilo organiziranih veliko srečanj in konferenc o tej temi. Skoraj na vsakem vogalu je slišati diskusije ali izmenjave idej v pisni obliki o odnosih med kulturami in o iskanju identitete modernega človeka. Nastala je nova literatura, ki je prinesla veliko naslovov s tega področja. Ciniki bi rekli, da je to nova veja »založniške industrije«, v kateri se obračajo velika denarna sredstva. V globalnem in soodvisnem svetu, v katerem razlik ni mogoče preprosto zamolčati, je zmožnost strpnega in spoštljivega dialoga življenjskega pomena za narode, za skupnosti in za posameznike. Pomembno vlogo za razumevanje in uveljavljanje medkulturnega dialoga imajo vse izobraževalne ustanove, posebno univerze, verske skupnosti in Cerkve, nevladne organizacije, civilne iniciative, sredstva množičnega obveščanja in prav vsak posameznik.

Ključne besede: identiteta, globalizacija, islam, krščanstvo, medverski dialog, medkulturni dialog

Abstract: **Islam and Secular Society**

The growth of globalisation has brought up numerous questions regarding identity, therefore the relationship between Christianity and Islam is the subject of frequent discussions. For the first time in history, a practical and not merely a theoretical religious pluralism is emerging in the centres of European cities. Since the world is becoming increasingly interdependent, it is necessary to un-

derstand the differences and to seek new forms of cooperation in order to preserve the observance of order and lawfulness in the society. This makes the interfaith and intercultural dialogues so important. The issue concerning the role of religion in the contemporary society that is secularized and has largely repressed religious values, is being currently reconsidered while adequate answers are sought for. Therefore the ideas of intercultural dialogue have brought up new issues concerning a dynamic interpretation of religion and the extent to which it may adapt to the requirements and challenges of the contemporary civilization. The idea of intercultural dialogue begins by recognizing and understanding the differences and the multi-faceted nature of the world we live in. These differences in reasoning, views and values do not exist merely between cultures, but within each single culture as well. Over the past fifty years, many meetings and conferences addressing this topic have been organized. Almost in every corner of the world, oral discussions and written exchanges of ideas concerning the relationship between cultures and the search for the identity of modern man have been taking place. A new genre of literature has emerged and produced numerous titles. Cynics would say that this is a new branch of »publishing industry« where large sums of money are involved. In the globalized and interdependent world where differences cannot be simply ignored, the ability of holding a tolerant and respectful dialogue is of vital importance to nations, communities and individuals. A significant role in understanding and promoting intercultural dialogue is played by all educational institutions, in particular universities, religious communities and churches, non-governmental organizations, civil initiatives, mass media and, last but not least, by each and every individual.

Keywords: identity, globalisation, Islam, Christianity, interfaith dialogue, intercultural dialogue

V sklepnem poglavju knjige *Islam* Fazlur Rahman poudarja, da Koran izraža nauk, ki je primarno zainteresiran za oblikovanje pravilnega moralnega stališča v človeškem delovanju (2005, 432). Koran nenehno opozarja na človeško oholost in na občutke samozadostnosti, na moralne nizkosti, na brezupnost in na defetizem. Temeljni vzgib Korana je osvoboditev največje možne količine kreativne moralne energije. Fazlur Rahman meni: »Stališče, ki običajno prevladuje v zahodnih, posredno pa tudi v nekaterih muslimanskih krogih, namreč da je koranski Bog samovoljen despot, ki vliva najhujši strah, predstavlja kar najbolj neresno razumevanje samega Korana, kar izvira delno iz zdavnaj ukoreninjenih predsodkov, delno iz srednjeveških muslimanskih teoloških formulacij islama in seveda tudi iz konkretnih stališč širših muslimanskih krogov.« (432) Zato je vprašanje islama in sodobne kulture, še zlasti ko govorimo o tem na Zahodu, determinirano prek pravne pozicije islama kot religije oziroma prek institucij, kadar poskušajo na reprezentativni ravni predstavljati islam in islamska etična sporočila, ki so blizu krščan-

skemu in judovskemu izrazu. Zato v tem besedilu skušamo odgovoriti na vprašanje o pravnem položaju islama kot takšnega v evropskem kontekstu, in drugič, na kakšen način se lahko govori o pomembnih etičnih vprašanjih v kontekstu sodobnih iskanj modelov razvoja družbe v celoti.

V Koranu vzvišeni Bog pravi: »Ustvarili smo človeka v najlepši skladnosti. In zatem ga bomo vrnili na najnižjo raven. Z izjemo tistih, ki verujejo in delajo dobro.« (Al-Tin, 4–6) Človek je najbolj skrivnostno bitje na tem svetu. Ima svobodno voljo, moč odločanja in izbora; to je bitje, ki gradi in zida, ruši in inovira. V koranskem pričevanju o ustvarjanju človeka so angeli (meleki) izrazili svoje začudenje, zakaj Bog ustvarja bitje, ki bo na Zemlji prelivalo kri in ravsajalo, medtem ko so oni sami v nenehni pokornosti Bogu; a Bog pravi: »Vem, česar vi ne veste!« Ves čas človeške zgodovine so se menjavale oblike oblasti, toda etični okvir je vztrajal na svojih temeljih in pokazal svojo odpornost na izzive, s katerimi so se ljudje soočali. Zato so danes pomembna in relevantna vprašanja, katere so tiste vrednote, ki na njih temelji človeška civilizacija, katere oblike so spremenljive in na katere od njih se lahko zanesemo in na njih razvijamo družbene odnose. Za vsak odgovor je treba nujno imeti v mislih kontekst, v katerem predstavljamo svoje ideje. Tukaj govorimo o našem evropskem kontekstu.

Evropa je skozi stoletja stičišče različnih kultur in civilizacij. Značilnosti Evrope so svoboda, razglabljanje, odprtost. Zato je čas, v katerem živimo, poln izzivov, kako in na kakšen način razvijati multikulturalnost, ki so jo nekateri evropski politiki že razglasili za neuspeh projekt. Dinamičen razvoj in vitalnost kulture lahko Evropa podpira in ohranja samo s svojo odprtostjo. Zato je islam eno od bistvenih vprašanj, s katerimi se sooča. V teh dneh se obeležuje 100. obletnica uveljavitve Zakona o islamu (Islamgesetz) v Avstriji oziroma tedanjih pokrajinah Avstro-Ogrske, torej uradnega priznanja islama. Vendar večji del Evrope in zahodnih držav danes še vedno išče odgovor na vprašanje, kakšen je zdaj položaj islama in muslimanov pri njih. Zakaj je pomembno to definirati? Islam je monoteistična religija. Ima isti okvir etičnega monoteizma kakor judovstvo in krščanstvo. Res je, da so zgodovinske okoliščine in pogosto medsebojno tekmovanje med nosilci teh treh verovanj pustili za seboj stoletja spopadov. Tudi danes je v svetu mnogo pristašev ideje, ki zatrjuje, da islam ni kompatibilen z evropskimi vrednotami. Zato so muslimani pogosto v položaju, da se morajo zagovarjati za stališča posameznikov, ki neodvisno nastopajo v imenu islama ali muslimanov. Nujno je treba razložiti nekatera vprašanja, ki so pomembna za medverski in medkulturni dialog.

Ključno vprašanje je, kako definiramo in razumemo zahodnoevropsko civilizacijo. To je bilo posebej poudarjeno, ko je pred nekaj leti tekla razprava o sprejetju evropske ustave. Na katerih vrednotah počiva Evropa? To se najbolje vidi in prebere v strokovni in obvezni literaturi od osnovne do univerzitetne izobrazbe. Če se problem obravnava iz zgodovinske perspektive, ni velikih razhajanj. Večina evropskih avtorjev se strinja, da so to grška filozofija, rimsko pravo in krščanstvo. V novejšem času se govori o judovsko-krščanskih vrednotah in pozneje o vplivu islama, posebno med arabsko vladavino v Španiji. Sodobni politiki in misleci imajo seveda različna stališča glede tega, na temelju katerih vrednot naj se v prihodnje

razvija evropska civilizacija. Torej ni problem preteklost, temveč sedanost. Kakšna je pravzaprav vloga religije v družbi? Ali so v sodobni družbi pomembnejše močne cerkvene/religijske ustanove ali verski nauki? Na to ni preprostega odgovora. Dejstvo je, da so cerkvene ustanove močno vplivale na razvoj nacionalne, kulturne in jezikovne identitete in da je krščanstvo že več kakor tisočletje sestavni del jezikovnih in kulturnih identitet v Evropi. Za analizo posamezne teme so nujni pokazatelji smeri razvoja in procesov v evropskem družbenem, političnem in kulturnem življenju. V svojem članku *Experiences of western democracies in dealing with the legal position of churches and religious communities* (Izkušnje zahodnih demokracij pri reševanju pravnega položaja Cerkev in verskih skupnosti) profesor Rik Torfs, ki predava na Fakulteti za kanonsko pravo Katoliške univerze v Leuvenu v Belgiji, piše o tem, da ima večina držav v EU svojo lastno specifično tradicijo in model odnosa med Cerkvijo in državo, in zato poudarja, da v zvezi z versko svobodo obstaja Evropa dveh ravni: »Nivo A obsega versko svobodo kot tako. Ali lahko ljudje svobodno izbirajo svojo versko pripadnost? Kaj pa osnovni pogoji glede lastnine, objektov, svobodnega zbiranja ljudi, spremembe vere? Nivo A se ukvarja tudi z nekoliko bolj problematičnimi vprašanji, vključno s proselitizmom in novimi verskimi gibanji. Nivo B obravnava nadgradnjo sistema. Predpostavlja uresničevanje nivoja A. Bolj ko se verska svoboda izvaja dosledno, večja je možnost, da se izpopolnijo odnosi med cerkvijo in državo. Na tem nivoju država zagotavlja nekatere prednosti ali privilegije določenim verskim skupnostim ali sklene sporazume in konkordate z nekaterimi od njih.« (2004, 19)

To je evropski kontekst, ameriški sistem je drugačen, ker obstaja popolna ločenost države in Cerkve. Profesor Torfs poudarja nekaj problemov, ki občasno pritegnejo pozornost javnosti: nova verska gibanja, vprašanje varnosti, zlasti po terorističnih napadih, prozelitizem, avtonomija verskih skupin itd. Posebno na ravni A profesor Torfs izpostavi problem tako imenovanih »eksotičnih religij in javnega reda«. »V teoriji so v sekularnem kontekstu vse norme razglašene kot veljavne za vse. Norme naj bi bile nevtralne. Posledično vplivajo na vse religije in verske sisteme na enak način. Kljub temu nevtralnost ni tako nevtralna, kot se zdi. Na splošno se lahko reče, da je javni red tradicionalna meja verske svobode. Ljudje lahko v celoti izražajo svojo vero, dokler to ni v nasprotju z javnim redom, kar pomeni, da temeljna načela in poglavitne ideje pravnega sistema pravilno delujejo. Pojem javnega reda naj bi enako vplival na vse verske skupine, vendar ne moremo zanikati, da v praksi obstajajo nekatere skupine, ki se obravnavajo različno. Krščanske skupnosti namreč dejansko ustrezajo obstoječim sistemom. Obarvane so s kombinacijo idej, ki izvirajo iz mešanice krščanske dediščine in razsvetljenstva. To seveda ne velja za islam ali druge azijske religije. Islam se na primer znajde v nasprotju z načeli nediskriminacije, enakosti med moškim in žensko ter zaščite živali pred mučenjem. Poligamijo je težko uskladiti z emancipacijo žensk. Ritualni zakol živali je glavno vprašanje, ko govorimo o strogih normah v zvezi z zaščito živali. Z drugimi besedami je pojem pravnega reda enak za vsakogar. Toda vsebina javnega reda je bolj obremenjujoča za eksotične, ne-zahodne denominacije, kot pa za verske skupine, ki imajo krščansko tradicijo.« (19)

Problem, o katerem razpravljamo, moramo najprej definirati. Ali obstaja evropska religija ali pa se govori o verski instituciji ali institucijah, ki so se razvile na evropski izkušnji in v evropskem kontekstu? Kakor je razvidno iz že omenjenega stališča profesorja Torfsa, so pogledi večine evropskih intelektualcev na islam zelo površni, ali da uporabimo že omenjeno stališče: »eksotični«. Čeprav je islam že več kakor tisočletje navzoč na evropski zemlji, to je v Španiji, v jugovzhodni Evropi, v delih Rusije itd., ga v Evropi doživljajo kot azijsko religijo. Kje sta nastala judaizem in krščanstvo? Na področju Bližnjega vzhoda, prav tako kakor islam. Zato ima profesor John Esposito, ameriški teolog in islamolog, prav, ko pravi, da je ključni problem v dejstvu, da se o islamu v evropskem izobraževalnem sistemu govori v kontekstu »drugih«, ne glede na visoko raven ujemanja vseh monoteističnih religij glede vprašanja etičnega monoteizma (1999, 10).

Razen pri avtohtonih evropskih muslimanih v Evropi do časa pred dvajsetimi leti sploh niso obstajale organizacije, nastale na podlagi potreb prebivalstva, ki polnovredno živi življenje v evropskih državah. Ali so nas prehiteli potrebe?

Zato so v Zahodni Evropi muslimani v glavnem organizirani prek združenj meščanov in nevladnih organizacij in nimajo enakega pravnega statusa kakor Cerkve. Redke so evropske države, ki so izenačile pravni status islama v skladu z že obstoječimi modeli za krščanske denominacije. Zgleda Hrvaške, ki bo kmalu postala članica EU, in Slovenije, ki je že članica, sta izjemi. Tisto, kar pomaga pri reševanju tega vprašanja na Hrvaškem in v Sloveniji v primerjavi z drugimi državami, je evropska zgodovinska navzočnost tamkajšnjih muslimanov in seveda dejstvo, da je večina muslimanov v teh državah enakega etničnega izvora, drugače od držav v EU, kjer se soočamo z imigrantskimi skupnostmi in z nadvse heterogenim muslimanskim prebivalstvom, ki ga ločujejo jezikovne, kulturne in celo verske razlike. Ko govorimo o ravni B, kakor jo je definiral profesor Torfs, naletimo na problem, da v zahodnoevropskih državah ne obstaja večinska islamska organizacija ali skupnost, ki bi zastopala muslimane in bi lahko na podlagi svojih izkušenj reševala aktualne izzive. Zato se po definiranju prve ravni, na kateri so zagotovljene verske pravice in svoboda, zastavlja vprašanje, katera so objektivna merila, na podlagi katerih se lahko vzpostavijo načela, in katere organizacije lahko dobijo uradno podporo ter kaj jim zagotavlja takšen status.

Na splošno obstaja pet načel, ki zagotavljajo neke vrste obravnavo v pravnem smislu. O teh načelih govori profesor Torfs. Poskusili jih bomo razložiti iz muslimanske perspektive.

Prvo načelo je število vernikov. V Evropi živi okoli dvajset milijonov muslimanov, od tega v Zahodni Evropi okoli deset milijonov. V demokratičnih družbah je načelo večine zasnovano tako, da lahko družba funkcionira brez blokad. Znotraj teh desetih milijonov muslimanov pa obstajajo pomembne jezikovne, kulturne, organizacijske in druge razlike, ki ne omogočajo ali ne dovolijo artikuliranih in ubranih stališč o bistvenih vprašanjih. Zato številčnost ne pomaga pri rešitvi problemov ne glede na ponavljanje teze, da je število muslimanov v Zahodni Evropi najpomembnejše.

Drugo načelo temelji na zgodovini. V Evropi so ga upoštevali, ko je leta 1961 Avstrija sprejela Protestantски zakon (Protestantengesetz), in na Finskem, kjer pravoslavni sestavljajo le 1 % prebivalstva, pravoslavna vera pa je razglašena za državno, verjetno zato, ker se je finska država razvijala na ozemlju Karelia, ne glede na dejstvo, da je to ozemlje danes del Rusije. Ali je razlog, da je bil v Španiji in v Avstriji islam v veliki meri priznan kot religija, v tem, da je islam pomemben del preteklosti tako Španije kakor Avstro-Ogrske? Dejstvo, da je bil islam v veliki meri del današnjega italijanskega, madžarskega, grškega, bolgarskega in romunskega teritorija, odpira in ponuja resno možnost, da se vprašanje islama uredi z evropsko zakonodajo.

Tretje načelo je odpoved vsakovrstnim kazenskim in kriminalnim dejanjem. Problem, s katerim se soočamo v sodobnem svetu, je nekakšno posploševanje skupnega imenovalnika za stvari, ki so formalno povezujoče, a v bistvu ne sestavljajo nikakršne povezave med subjekti. Tako je islam postal skupni imenovalec za različne izzive socialne, varnostne, gospodarske in celo politične ter medijske problematike po padcu bipolarne delitve sveta in berlinskega zidu. Od tedaj se na Zahodu velikokrat ustvarja slika muslimanov kot kompaktne monolitne celote. Dejstva so popolnoma drugačna. Islam je zgodovinsko izredno pluralna religija in muslimanski svet je izrazito heterogen. Zato je treba poudariti, da islamski svet kot subjekt ne obstaja oziroma obstoji kot imaginarni subjekt v medijih, zato je predmet nenehnega manipuliranja. Iz takšnega odnosa so se razvile teze o strahu pred islamom in pred muslimani, o enačenju islama in terorizma ter nasilja. To je za seboj pustilo resne posledice in prav zato se je razvil koncept islamofobije. Vsak resen religijski sistem ima jasno definirane etične vrednote. V islamu so vrednote človeškega življenja in splošne varnosti na visoki ravni hierarhične lestvice vrednot. Politično motivirani konflikti nimajo izvora v islamu, temveč islam uporabljajo kot sredstvo za doseganje svojega cilja. Zato so najpomembnejši islamski dostojanstveniki to jasno in glasno obsodili in v skrbi za splošne vrednote individualizirali krivdo in odgovornost. Močna medijska propaganda ter nespretno zastopanje in razlaganje islama so močno zasenčili univerzalno islamsko sporočilo in tako zelo aktualni koranski stavek iz davnega 7. stoletja: Ni prisile v veri! (Al-Bakara, 256) Zato se bo zmožnost integracije v širše družbene tokove ali zapiranje v ozke getoizirane skupnosti merila po načelu odprtosti ljudi, ki razlagajo religijo in jo hkrati vsakodnevno živijo!

Četrto načelo temelji na zgodovinski navzočnosti verskih skupin v državi. Sekularna oblast mora tako kakor vsaka druga oblast ves čas skrbeti za stabilnost in varnost države in družbe. Ko govorimo o tem, je pomembna neke vrste organizacijska struktura, ki je že dokazala svojo stabilnost v delovanju. Čeprav je krščanstvo v Evropi najmočnejše zakoreninjeno, vse krščanske denominacije nimajo enakega statusa v vseh evropskih državah. Tudi status katoliške, protestantske in pravoslavne Cerkve ni enak v vseh zahodnoevropskih državah in še posebno ne v Vzhodni Evropi. Zato je proces, ki ga doživljamo, samo ena od stopnic pri reševanju statusa islama in muslimanov, saj se najbolj razvite evropske države prvič v praksi srečujejo z vprašanji, o katerih so do včeraj strokovnjaki govorili samo na teoretski

ravni. Strukture islamskih organizacij v Evropi so nastajale v glavnem na dva načina: s samoorganiziranjem ob močni finančni podpori članov teh organizacij kot odpor do verskih struktur v njihovi domovini, iz katere so prišli, ali pa z neposrednim vpletanjem struktur iz domovine njihovega izvora in z ustanovitvijo verskih centrov. Da smo si na jasnem, podoben proces je potekal tudi v zvezi s krščanskimi diasporalnimi denominacijami. Eden od ključnih problemov takšne organizacijske strukture je bilo v prvih dneh pomanjkanje ustrezno izobraženega in integriranega kadra. Zlasti problematičen je bil jezik. Ta težava še dandanes ni v celoti ustrezno rešena. Šele takrat, ko so se vzpostavile kredibilne strukture, se je tudi država začela ukvarjati s temi vprašanji. Danes se namesto orientalističnih študij že ustanovljajo oddelki za študij islama, ker so se okoliščine spremenile. Kolikor večja je kredibilnost same verske skupnosti, toliko lažje pridemo do rešitve nekaterih problemov, s katerimi se soočajo širša družbena skupnost, državne strukture in tudi sami muslimani v najširšem smislu kot zainteresirane skupine.

Peto načelo se sprašuje, ali morajo privilegirane verske skupine sprejeti demokratske vrednote. Glede na to, da obstajajo številne značilnosti, ki določajo neko versko skupnost ali Cerkev kot specifično, je to težavno vprašanje. Nekatera vprašanja, ki se zastavljajo v družbi, so neposredno povezana z našim pogledom na svet. Monoteistične religije imajo enak etični okvir in enake vrednote ne glede na razlike v teologiji in praksi ter manifestaciji religije. Meje svobode prenehajo tam, kjer so ogrožene pravice in svoboda drugega, javnega reda in funkcioniranje institucij sistema. Zato je na tem svetu nemogoče zadovoljiti vse vidike posamezne religioznosti. Odnos do verske tradicije, do zgodovine, do kulture in posebno do verskih objektov je v Evropi izrazitejši kakor na primer v Združenih državah Amerike. Tudi vprašanja gradnje džamij in nošenja rut so zato občutljivejša v Evropi kakor v ameriškem kontekstu.

Na ravni B se zastavlja vprašanje, kaj se bo zgodilo z integracijo islama. Ali bodo drugi izgubili del privilegijev, ki so jih imeli? Na podlagi predloženih tez lahko sklepamo, da se to ne bo zgodilo, ker imajo drugi že urejen status, številčnost, zgodovinsko navzočnost, jasno organizacijsko strukturo itd. Pri reševanju teh problemov ne obstaja en sam, skupen pristop na evropski ravni, zato bodo razprave še dolgotrajne. Medtem bodo odrasle generacije deklet in fantov, ki so rojeni v teh državah in bodo popolnoma integrirani.

S katerimi dilemami se srečujemo, ko govorimo o vprašanju integracije islama?

O integraciji islama govorimo v glavnem v zahodnoevropskih državah, v katere so se muslimani naselili kot ekonomska imigracija od petdesetih do sedemdesetih let 20. stoletja. V preteklih stoletjih je imel pomemben del Evrope izkušnje z islamom in z muslimani prek zgodovinskih kontaktov, prek izmenjave materialnih in intelektualnih dobrin, prek spopadov itd. Muslimani sami pa v zahodnoevropskih državah niso živeli. Dolgo ni bilo ne knjig ne artikuliranih idej o tem vprašanju. Knjige in ideje, ki so bile nekako že definirane in v veliki meri obravnavane, niso bile na voljo širšim bralcem, ker niso bile napisane v vodilnih evropskih jezikih; kadar jih ponujajo in predlagajo avtorji, ki pišejo v angleščini, nemščini ali franco-

ščini, pa so bistveno dostopnejše evropski in tudi svetovni javnosti, kakor pa to velja za odlične knjige in študije v bosanskem jeziku. Zato je za nas največji izziv, kako se bo razvijala razprava o islamu v zahodnoevropskih državah; v Evropi ni širše znano, da so muslimanski intelektualci in imami v BiH leta 1941 pisali sarajevske, bjeljinske in banjaluške deklaracije zoper izgon Judov, Srbov in Romov iz krajev, v katerih so vladali ustaši, torej v mračnem evropskem obdobju, ko je podpisovanje takšnih deklaracij mejilo na »norost«; številni od njih so nato končali v taboriščih.¹ To so delali iz prepričanja, da morata vsaka družba in sistem zagotoviti svobodo življenja in mišljenja. To dejstvo evropskim muslimanom ni bilo štetu v dobro – nasprotno, leta 1993 so bili porušeni biseri sakralne arhitekture: džamije v Banji Luki, v Mostarju, v Bijeljini in drugod. Ferhadija džamija v Banji Luki je imela status kulturnega spomenika. Bila je na vseh fotografijah in razglednicah Banje Luke. Danes ima Banja Luka drug simbol. Zato je za zahodnoevropske države kot vodilne države sveta pomembno, da oblikujejo *modus vivendi*, v katerem se bo vprašanje integracije reševalo prek legalnih institucij in civilne družbe in znotraj katerega se bodo sprejemale rešitve, ki bodo merilo za druge v svetu. Obveznost reševanja teh vprašanj ni pomembna samo za »lokalno politično sceno in volitve na lokalni ali zvezni ravni«, temveč tudi na načelni ravni, saj naj bi s tem evropske družbe dosegle raven polnoletnosti zaščite človekovih pravic.

Dejstvo je, da življenja družbe ni mogoče graditi samo na pravnih podlagah; ta zadeva je bolj kompleksna kakor človekove pravice in obveznosti. Zato se vprašanja vrednot in etike vse pogosteje zastavljajo kot pomemben segment širše družbene skupnosti. Brez načela odgovornosti ni mogoče govoriti o zrelosti družbe. V sodobnem svetu nastopa problem odgovornosti, kakor piše Dževad Hodžić, dvojno: »V ožjem smislu kot problem moralno-etičnih implikacij znanstvenega in tehniškega odnosa do narave, življenja, sveta in tehnološkega razvoja oz. interne in eksterne odgovornosti znanstvenikov/tehnologov/inženirjev, in v širšem smislu kot problem splošnočloveške, etične odgovornosti v svetu, ki jo v njeni socialni, kulturni, gospodarstveni, pravni, politični in vsaki drugi dimenziji pomembno določata znanost in tehnika.« (2008, 13) Vprašanje svetosti življenja, osebne integritete vsakega posameznika, njegove časti, premoženja in svobode vere so načela, na katerih je treba vztrajati v valorizaciji in vlogi vere kot takšne v sodobnem svetu. Najrelevantnejši izvor za vsakega vernika pri prakticiranju vere je njihova sveta knjiga, za muslimane Koran. Sveta knjiga je nezamenljiva, ko govorimo o verski praksi, dokler se v družbenih vprašanjih pušča širok prostor kreativnosti in delovanju razuma (Ramadan 2007, 182).

¹ Med drugo svetovno vojno so muslimanski prvaki, predvsem ulema (verski učenjaki), prek združenja uleme »El-Hidaj« dne 14. avgusta 1941 na skupščini tega združenja sprejeli ustrezno deklaracijo in pozvali, naj se verniki v skladu z načeli islama »vzdržijo kakršnegakoli nasilja«. Na podlagi tega je bilo uradno izdanih sedem resolucij. Prva je bila dne 12. oktobra 1941 objavljena sarajevska resolucija. V njej je izražena zaskrbljenost in protest zaradi masovnih ustaških zločinov proti Srbom, Judom in Romom. Obsodili so sodelovanje muslimanov v zločnih in od oblasti NDH zahtevali, da prekine brezzakonje in pravno negotovost. Mostarska resolucija je bila objavljena dne 21. oktobra, banjaluška dne 12. novembra, bjeljinska dne 2. decembra, tuzlanska pa dne 11. decembra 1941. Ulema je tako poudignila svoj glas zoper umore in preganjanje ljudi na podlagi rasne in verske pripadnosti, zahtevali so varnost življenja, časti, premoženja in vere za vse tiste, katerim je bila kratenata ta pravica.

Katera so sporna vprašanja?

Ko govorimo o tem, se najpogosteje pokaže dilema o šeriatskem pravu. Šeriat-sko pravo je sistem prava, ki se je razvil pod neposrednim vplivom razodetja svete knjige Korana in razlage poslanca Mohameda. To pravo se je pozneje praktično razvilo znotraj specifičnega konteksta in družbe, ki so jo delile plemenske razlike. Najpomembnejši vidiki šeriatskega prava so bili *ibadat*, to je področje bogoslužja, *munakehat*, področje zakonskega in družinskega prava, *muamelat*, področje ekonomskega in družbenega delovanja družbe, in *ukubat*, kazensko pravo. Glede na evolucijo prava v zahodnoevropskih družbah in glede na razlike, ki so danes evidentne in jasno izražene, izstopajo vprašanja kazenskega prava, ki se prakticirajo v manjšem številu držav. Večina muslimanov v praktičnem smislu danes islamsko pravo živi in doživlja kot merilo za svojo moralo in etiko (Karčić in Karić 1998).

V razpravi o teh dilemah lahko omenimo primerjavo intelektualcev, ki živijo kot manjšina v Evropi in iščejo svojo identiteto, in intelektualcev, ki živijo kot avtohtoni muslimani, pri katerih je islam izraz kulturnega obrazca. O problemih evropskih muslimanov so pisali številni avtorji. Za evropsko mišljenje je Tarik Ramadan, ki je ta vprašanja zastavljal kot insider, zanimivejši kakor drugi muslimanski intelektualci iz Turčije ali BiH, ki ta vprašanja postavljajo kot »outsiderji« zunaj središča evropskega konteksta. Večina avtorjev se strinja, da ima vsaka evropska država svoj pravni okvir, ki vključuje državno ustavo in specifično pravno znanost in prakso. Ta pravni okvir določa status državljana, rezidenta, tujca ali turista. Drugič, vsak tujec, tudi musliman, ne glede na to, kako si je pridobil status v evropski državi, kot delavec, kot študent, kot begunec ali z združitvijo družine, s podpisom delovne pogodbe ali zahtevka za vizum, je priznal ustavo in zakone države, v kateri je pridobil dovoljenje za prebivanje; še zlasti to velja za tiste, ki so dobili državljanstvo neke države in svečano prisegli ob sprejetju državljanstva. In tretjič, razumevanje, ki ga omenja Tarik Ramadan, zadeva problem integracije manjšine v družbo. V tem smislu se pogosto mešajo problemi zakonodaje in problemi kulture in prilagajanja ter akulturacije v posamezno družbo (2007, 219–249). Muslimani na Zahodu imajo konkretne izzive pri prakticiranju vere. Ni torej formalnih prepovedi na ravni A, kakor jo je definiral profesor Torfs, vendar pa problemi so na ravni B.

V tem trenutku se ne bi spuščal v dileme, ki so in bodo predmet razprav, preprosto zato, ker tudi znotraj muslimanske skupnosti v Evropi še ni dozorela situacija, da bi se dosegel neke vrste konsenz, katera vprašanja je treba nujno rešiti in katere korake je treba storiti, da se reši muslimansko vprašanje v Evropi. Zahodna zakonodaja, pa tudi trenutna situacija nista nekaj absolutnega niti statični, zato je dobro, da se odpirajo vsa problematična vprašanja in da se zanje išče odgovor. Jasno je: mišljenje, da muslimani zahtevajo posebne zakone, ki bi veljali zanje, je popolnoma neutemeljeno in kot takšno navadna »propaganda«. Točno je, da se muslimani ne glede na izvor in ne glede na to, ali prakticirajo vero ali ne, strinjajo: islama ni mogoče generalizirati in ga obravnavati samo kot »problem«, saj se iz tega razvija specifična vrsta fobije. Islam je velika svetovna religija in civilizacija, ki je dala splošni človeški civilizaciji mnogo dobrega, zato bo takrat, ko bo muslima-

nom omogočeno dostojanstvo in bodo drugi z njimi ravnali s spoštovanjem, mogoče pričakovati spremembe. Dokler se bodo muslimani čutili ogrožene, ne zaradi svoje vere, ki je pogosto izgovor in sredstvo za doseganje ciljev, temveč zato, ker močnejši želijo zavladati nad bogastvom in naravnimi viri, bodo muslimanske manjšine samo kolateralna škoda velikih svetovnih razprav in sprememb v globaliziranem svetu. Popolnoma jasno je, da vprašanja integracije muslimanov na Zahodu ni mogoče obravnavati samo z vidika lokalnih problemov, temveč predvsem z upoštevanjem procesa sprememb v svetu, ki so nastale po padcu berlinskega zidu, po zgodovinskem dogodku, ki je označil proces prestrukturiranja odnosa moči in traja še danes.

Reference

- Esposito, John L.** 1999. *The Islamic Threat – Myth or Reality?* Oxford: University Press.
- Hodžić, Dževad.** 2008. *Odgovornost u znanstveno-tehnološkoj dobi.* Sarajevo: Arhipelag.
- Karčić, Fikret, in Enes Karić.** 1998. *Šerijatsko pravo u savremenim društvima.* Sarajevo: Pravni centar Otvoreno društvo BiH.
- Rahman, Fazlur.** 2005. *Islam.* Sarajevo: Tugra.
- Ramadan, Tarik.** 2007. *Evro-američki muslimani i budućnost islama.* Sarajevo: Udruženje ilmijje IZ u BiH.
- Torfs, Rick.** 2004. Experiences of western democracies in dealing with the legal position of churches and religious communities. V: Silvo Devetak, Liana Kalčina and Miroslav F. Polzer, ur. *Legal Position of Churches and Religious Communities in South-Eastern Europe*, 19–26. Maribor: ISCOMET – Institute for Ethnic and Regional Studies.

Angela Ilić

Engaging Contemporary Culture: Current Trends in Interreligious Dialogue

Abstract: The traditional image of interfaith dialogue has significantly changed over the last few decades. The paper highlights some geopolitical and social processes that are shaping the forms of interfaith contact throughout the globe today. In addition, the key technological advances and their impact on interfaith dialogue, including the spread of the internet and of social networking media, are explored. The emerging forms of dialogue have in common that they reflect as well as aim to engage contemporary culture to a greater extent. By describing examples, a number of trends and their tangible results are identified and discussed, among them the spread of grassroots interfaith movements, issue-based advocacy, and the increasing involvement of young people in initiating and facilitating dialogue.

Keywords: interfaith dialogue, grassroots movements, new media, contemporary culture, religious diplomacy, youth

Povzetek: **Vključevanje sodobne kulture: sedanje težnje v medverskem dialogu**

Tradicionalna podoba medverskega dialoga se je v zadnjih desetletjih močno spreminjala. Prispevek osvetljuje nekatere geopolitične in socialne procese, ki danes oblikujejo medverske stike po svetu. Poleg tega obravnava tehnološki napredek in njegov vpliv na medverski dialog, vključno z razširitvijo interneta in socialnih omrežij. Številnim nastajajočim oblikam dialoga je skupno to, da odsevajo in hkrati poskušajo bolj vključiti sodobno kulturo. Prispevek ob zgledih identificira in obravnava več skupnih teženj in njihovih otipljivih rezultatov, med drugim širjenje osnovnih medverskih gibanj, podporo, usmerjeno na posamezne teme, in povečano vključenost mladih v vzpostavljanju in olajševanju dialoga.

Cljučne besede: medverski dialog, novi mediji, osnovna medverska gibanja, podpora, sodobna kultura, mladina

In keeping with the central theme of the conference, this article addresses a few currently observable trends and developments in interreligious dialogue, particularly as they relate to engaging contemporary culture. This is accomplished in part through highlighting select trends and providing examples from different

countries and cultures, while focusing on the practical and not primarily on the theoretical aspects of dialogue. While aiming at providing a global overview, the article in no way claims to be presenting an exhaustive picture of all that is taking place in interreligious dialogue around the world. The author also brings some of her personal experiences stemming from various continents and a number of different countries and religious contexts, of being involved in interreligious dialogue and initiatives as participant, facilitator, and at times, educator.

This article operates with a broader definition of »interreligious dialogue« than usual. In this text, the term refers primarily to initiatives that go beyond the discussion of theological issues, covering diverse forms of interreligious encounter and cooperation. Dialogue – true dialogue in the sense of a two- or multiple-directional mutual flow of information and sharing – often happens in such settings, even in very profound ways and also when dialogue may not be the central goal of such endeavors.¹

1. Unexpected Initiators of Dialogue

In recent years there has been an increase in calls to dialogue originating in unexpected corners of the world: from religious traditions that hitherto have not been known to be intensive supporters, let alone promoters, of interreligious dialogue; and from geographical locations where dialogue has not had an established tradition.

One of the best known examples on the global scene was the publication in October 2007 of *A Common Word between Us and You*, signed by 138 Muslim scholars and clerics from all over the world. The document, which one of its principal drafters, Prince Ghazi bin Muhammad of Jordan, called »an extended global handshake of religious goodwill, friendship, fellowship and consequently of interreligious peace« (Volf, bin Muhammad and Yarrington 2010, 8), issued an invitation to Christians to engage in dialogue with Muslims. Another specific call to dialogue with the Western world has been issued by King Abdullah of Saudi Arabia. As a result, the World Conference on Dialogue was held in Madrid, Spain, in July 2008, at which a declaration of mutual respect for others' religions was made public. Furthermore, this growing openness to dialogue has made it possible for professors at Saudi Arabian universities to intensify their contacts and exchanges with their colleagues abroad.

Addressing the global Orthodox Christian community, Bartholomew, the Ecumenical Patriarch of Constantinople, set out in his February 2010 encyclical to categorically reject all fanatical accusations against intra-Orthodox and ecumenical dialogue stemming from within the worldwide family of Orthodox churches.

¹ Leonard Swidler offers the following definition of ecumenical and interreligious dialogue: »Dialogue is a two-way communication between persons who hold significantly differing views on a subject, with the purpose of learning more truth about the subject from one another.« (Swidler, Duran and Firestone 2007, 7)

Instead, he issued a call to Eastern Orthodox Christians to engage in dialogue with other faith traditions and with contemporary culture, stating that »Orthodoxy must be in constant dialogue with the world« (Bartholomew 2010).

Concerning calls to interreligious and intercultural dialogue from Asia, »The First Indonesian-Hungarian Interfaith Dialogue on Common Responsibility of Religions for Promoting Peace and Understanding,« which took place in Hungary on 25 May 2010, should be mentioned. The event was initiated by the Indonesian ambassador to Hungary and the one-day conference was seen as the first of annually occurring dialogue encounters among representatives of religious communities from both participating countries (The Evangelical Lutheran Church in Hungary 2010, 1). Similarly, the first Serbian-Indonesian interreligious dialogue was initiated and held in Belgrade in April 2011 (Međuerski dijalog Srbije i Indonezije 2011).

One of the most basic elements necessary for successful dialogue to take place is to enter it with honesty and sincerity, while assuming the same about our dialogue partners – in other words, building trust (Swidler, Firestone and Duran 2007, 28). In the case of dialogue initiatives originating from places and individuals previously opposed to dialogue may raise questions about their real motivation and honesty. Such reaction is legitimate, as hidden intentions and ulterior motives can undoubtedly be present and it does take courage at times to accept a handshake extended to us. At the same time, this highlights the need to also examine our own motivations for entering dialogue, without passing judgment on our (potential) dialogue partners.

2. Grassroots Movements with a Focus on Social and Ecological Activism

The past decade has seen a global explosion of involvement in grassroots movements and organizations engaged in interreligious dialogue. One of the reasons for the growth of such locally-based initiatives is due to changing perceptions, namely believing that dialogue is not something to be pursued only by religious leaders and theologians. People across the globe are getting empowered to take action regarding issues they care about. In addition, in many Western countries grassroots level activism and volunteerism have even come to be en vogue, which has helped raise their profile in society. There has been a growing number of movements with a focus on social or political activism that bear a dimension of interreligious advocacy as well. Grassroots organizations typically exhibit an inclusive attitude to segments of society that are often excluded from or are underrepresented in high-level interreligious dialogue: laity, women, young people, or disadvantaged groups such as immigrants.

A well-known example of grassroots-based interreligious work among young people that confronts elitism in the United States is represented by the Interfaith Youth Core (IYC). Founded by Eboo Patel, an American Muslim, the organization

not only encourages interfaith encounters primarily among high school students but it provides opportunities to work on shared projects that help them get involved in serving their communities. One of the principles exhibited by the IYC, as well as by many other grassroots movements, is that in their recruitment they attempt to bridge the difference between the religiously more conservative and more liberal camps of believers, drawing them both into their activities. Additionally, the global environmental crisis has also been bringing people together across the globe, drawing responses and concrete action by many grassroots initiatives focused on sustainability. An increasing number of interfaith organizations are therefore focusing their attention on tackling this very serious issue.

3. The Role of New Media, Social Media and the Internet

The global spread of new media in recent years has undoubtedly facilitated the proliferation of grassroots organizing. New media platforms make the quick dissemination of information possible and possess a potentially powerful multiplying effect through the creation of personal networks. The latter can help broad-based mobilization, especially across geographical and cultural boundaries. This can take place both in symbolic form, through raising awareness and gaining solidarity, and also literally, by inviting people to show up in person in support of a certain cause. Thus, new media tools can be effective in facilitating communication both at the local and the global level, as the experience of the Arab Spring and other recent developments have shown.

New media is also being used to spread ideas about interreligious dialogue. The rise in youtube videos on this topic, ranging from lectures to interviews to filming of actual dialogue events, along with blogs, web sites, internet-based newsletters and bulletins all indicate that dialogue organizers and participants are making use of cutting-edge technologies in order to spread their message. For example, it was through such internet-based tools that a broad-based and growing interreligious initiative in the Congo has recently been introduced to interested readers and viewers around the world.

Social networking sites, such as Facebook, Twitter and many different local platforms working on a similar basis particularly contribute to fast and effective participant-mobilization and dissemination of information. For example, for the past months my Facebook news feed has been loaded with regular updates – in Bahasa Indonesia – from a friend who is an organizer of an interreligious initiative taking place in Indonesia and involving only Indonesians, joining forces and calling for an end to organized violence in the Province of Papua, on the Indonesian-controlled half of the Island of New Guinea.

It is not only young people who are utilizing social media sites and forms of new media, of course, but some of the innovative approaches and observable growth of interest and initiative comes from the younger generation, particularly

from high school and university-age students. For example, former Middle Eastern participants of Fulbright-sponsored study programs with a focus on religious pluralism in America have remained in touch with one another primarily through social media sites and these contacts have recently resulted in cross-border exchanges, visits, and even the planning of a joint project between Lebanon and Iraqi Kurdistan.²

4. Peace-Building through Dialogue

Engaging in interreligious dialogue with the hopes of bringing peace to troubled countries or regions is nothing new, but recent global political developments have repeatedly highlighted the need for renewing efforts in this direction. As is visible from the recent proliferation of literature on this topic, a growing number of political and religious organizations have rediscovered the potential interreligious dialogue offers for peace-building.³ The art of religious diplomacy is gaining international respect, parallel to the recognition that religion is being instrumentalized in many of the ongoing conflicts in the world and therefore needs to be addressed specifically in the course of peace-making efforts. Among the new trends is therefore the amalgamation of the principles of interreligious dialogue and peacemaking, observable also at the grassroots level. Instead of pursuing religious diplomacy exclusively in the highest political circles, these efforts have combined immersion in dialogue for affected participants through intense and prolonged encounters with the aim of peacemaking.

5. Shifting Fault Lines

The last trend to be addressed clearly reflects changes in attitudes, influenced in part by developments in contemporary culture. This means that the fault lines within interreligious dialogue may not lie anymore where they could traditionally be expected. The dividing lines between so-called »conservative« and »liberal« representatives of any religious tradition are often becoming blurred when it comes to relating to, and participating in, interreligious dialogue. In many instances, these are simply due to a pragmatic and practice-based approach to dialogue: the participants recognize the deep-seated differences of their religious traditions and accept the fact that they will not be able to necessarily resolve the-

² These programs, funded by the Bureau of Educational and Cultural Affairs of the U.S. Department of State, are conducted by the Dialogue Institute and the International Center for Contemporary Education between 2010 and 2013.

³ Among recent publications on the peace-building aspect of interreligious dialogue is Ina Merdjanova and Patrice Brodeur, *Religion as a Conversation Starter: Interreligious Dialogue for Peacebuilding in the Balkans* (London and New York: Continuum, 2009). Publications on religious diplomacy include Douglas Johnston and Cynthia Sampson, eds., *Religion, the Missing Dimension of Statecraft* (Oxford, U.K.: Oxford University Press, 1994); and Douglas Johnston, ed., *Faith-Based Diplomacy Trumping Realpolitik* (Oxford, U.K.: Oxford University Press, 2003).

se through cooperation. However, there are certain pressing issues in their communities that affect everyone (such as violence against immigrants, acts of religious intolerance, poverty, ecological threats) and they agree to address these problems together and work towards their resolution. This can be achieved by building upon the commonly held values and principles by the different religious traditions. Such examples of cooperation while agreeing to disagree about certain issues, which abound, signal a clear move away from any syncretistic tendencies that interreligious dialogue initiatives and participants have been often accused of – at times justly, at times unjustly. This attitude also weakens the argument that interreligious dialogue is only pursued by the liberals in every religious tradition, which has been another criticism often aimed at dialogue practitioners.

Some of the issues that bitterly divided religious communities in the past may also be shifting due to this more pragmatic and more practice-focused approach and also as a result of general changes of attitudes in society. One of the examples, where the traditionally defined fault lines may be changing, concerns the growing number of ordained and non-ordained women in religious leadership positions. Today, the presiding bishop of the Episcopal Church in the United States is for the first time a female. The notion of female rabbis, already present for decades in some branches of North American Judaism is now being exported to European countries such as Germany and Hungary. The Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) elected its first female chair of the council, the highest leadership position in the organization, in 2009. While it must be admitted that many religious communities remain opposed to women's involvement in ordained ministry or religious leadership, women's active involvement even in those traditions continues to grow, for example as religious educators.

The personal component of knowing each other as dialogue partners can also make a difference in making formerly contested topics a non-issue. For example, in 2009, when Margot Käßmann, a divorced woman, got elected as Chairperson of the Council of the Evangelische Kirche in Deutschland, the Russian Orthodox Church threatened to end its relationship and ongoing dialogue with the EKD altogether because of this decision. This crisis led to the cancellation of celebrations of the 50th anniversary of the beginnings of the bilateral dialogue between the Russian Orthodox Church and the EKD and caused a noticeable cooling of relationships between the two church bodies. Interestingly enough, the Central European Diocese of the Serbian Orthodox Church expressed their disagreement with the reaction of the Russian Orthodox Church in the midst of this controversy. At that time, the Serbian Orthodox Church had been participating in a decade-long dialogue process with the EKD and the Roman Catholic Bishops' Conference in Germany. It may have been a direct result of these encounters, together with the long-standing personal contacts with Margot Käßmann and the EKD through ecumenical dialogue and locally in Hannover, where both the EKD and the Central European Diocese of the Serbian Orthodox Church are headquartered, that the Serbian Orthodox Church did not join the Russian Orthodox Church in vehemently protesting the election of a divorced woman as a church leader (Serbische Kirche verteidigt Käßmann 2011).

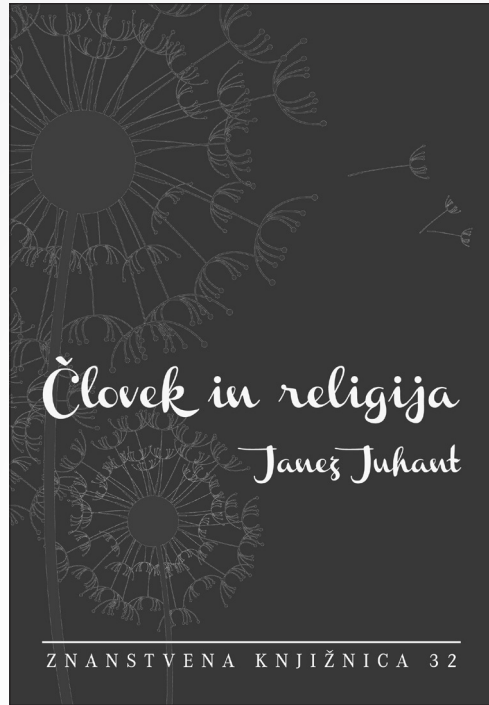
6. Conclusion

The five points elaborated upon in this article aimed to provide at least a partial answer to the question, »What does interreligious dialogue look like in the 21st century and what are some of the developments that can be identified in this field?« It is clear that among the current trends are some that in fact originated many decades ago and therefore cannot be called brand new at all, such as the introduction of the interreligious dialogue component into peace-making efforts. However, some of these trends have become much more apparent and more widespread only in recent years and in many cases global developments acted as catalysts for their intensification.

As it can be observed, the face of interreligious dialogue is changing considerably. It has been noted that there are new and fresh initiators of dialogue and that issues of contention are also shifting. Overall, it can be stated that there are many efforts at engaging contemporary culture, whether in the form of social activism, volunteerism, starting grassroots movements or making use of new media platforms. It is also evident that in many new initiatives, both global and local concerns are reflected. With an increasingly connected world, international networks can be built up to raise awareness even about local issues. At the same time, attempts at engaging the local culture and continuing in and honoring local traditions in how dialogue is approached, is also present, calling for creative and respectful solutions. Through all of these efforts, the profile of interreligious dialogue has been raised considerably on the one hand. On the other hand, the new forms of initiatives have allowed for participation in interreligious cooperation for a greater number of people, including those representing underprivileged segments of society. The successful balancing of local and global engagement, and of inclusivity and professionalism, are among the major challenges that interreligious dialogue and cooperation initiatives will be facing in the future. Finally, the growing recognition that the religious component should not be ignored in peace-making efforts lends interreligious dialogue not only higher visibility but also greater responsibility for shaping the world for the next generations.

References

- Serbische Kirche verteidigt Käßmann.** 2009. Unsere Kirche. *Evangelische Zeitung für Westfalen und Lippe*, 16 November. http://www.unserkirche.de/kirche/aktuell/serbische-kirche-verteidigt-kmann_4400.html (accessed 02.06.2012).
- Bartholomew, Archbishop of Constantinople.** 2010. Patriarchal and Synodal Encyclical on the Sunday of Orthodoxy, 21 February. <http://www.patriarchate.org/documents/sunday-orthodoxy-2010> (accessed 5 June 2012).
- Međuvjerski dijalog Srbije i Indonezije.** 2011. *Tanjug*, 3 April.
- Swidler, Leonard, Khalid Duran and Reuven Firestone.** 2007. *Triologue: Jews, Christians, and Muslims in Dialogue*. New London: Twenty-Third Publications.
- The Evangelical Lutheran Church in Hungary.** 2010. Találkozó az indonéz-magyar vallásközi párbeszéd jegyében (A Meeting in Light of Indonesian-Hungarian Interreligious Dialogue). *Evangelikus Hírlevél* 4, (01.03):1.
- Volf, Miroslav, Ghazi bin Muhammad and Melissa Yarrington, eds.** 2010. *A Common Word: Muslims and Christians on Loving God and Neighbor*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co.



Janez Juhant
Človek in religija

Religija je nedvomno osnovni človekov dejavnik. Odkar segajo sledi človeka v zgodovini, so te tesno povezane z religioznimi usedlinami. Po zadnjih stoletjih vzpona znanosti, ki je v marsičem odrinila religiozno zavest, danes v obdobju tehnično-znanstvene (podnebne spremembe) in družbeno-ekonomske krize (preživetje) doživljamo osebni (iskanje 'svojega' boga – U. Beck) in družbeno-politični vzpon religije (delno zaradi vpliva islama). Ključno vprašanje religij pa je, kako izraziti prisotnost nadosebnega, duhovnega, globinskega temelja in kako se ta nanaša na naše medosebno bivanje oziroma ali so religiozna izročila še vedno temelj osebnega in družbenega življenja človeka (svetovni etos – Küng) ali pa imamo kako ustrezno 'nadomestilo'.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 232 str. ISBN 978-961-6844-13-0. 15 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**
e-naslov: frs@teof.uni-lj.si

Mari Jože Osredkar

Medverski dialog v luči katoliškega nauka o odrešenju

Povzetek: Drugi vatikanski koncil je prvi cerkveni zbor, ki pozitivno govori o drugih religijah. Cerkev se je namenila, da ne bo več oznanjala sama sebe, ampak božje kraljestvo, ki presega cerkvene meje. Z razvojem katoliškega nauka o odrešenju so koncilski očetje postavili temelje medverskega dialoga. V dogmatični konstituciji o Cerkvi beremo: »Tisti namreč, ki brez lastne krivde ne poznajo Kristusovega evangelija in njegove Cerkve, a iščejo Boga z iskrenim srcem in skušajo pod vplivom milosti v dejanjih spolnjevati njegovo voljo, kakor jo spoznavajo po glasu vesti, morejo doseči večno zveličanje.« (C 16) Ko je rimskokatoliška Cerkev priznala možnost odrešenja za ljudi, ki niso njeni člani, je omogočila enakopraven dialog z drugimi verstvi, v katerih odkriva »žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi« (N 2). Cerkveno učiteljstvo od tedaj dalje v drugih verstvih išče to, kar nas povezuje, in ne tega, kar nas razdvaja, in spodbuja vse, naj se trudijo za medsebojno razumevanje. Cerkev po letu 1965 začne dialog z družbo, z drugimi krščanskimi Cerkvami in z drugimi religijami.

Ključne besede: drugi vatikanski koncil, Cerkev, odrešenje, medreligijski dialog

Abstract: **Interreligious and Interfaith Dialogue in the Light of the Catholic Doctrine of Salvation**

The Second Vatican Council was the first church assembly that spoke about other religions in a positive manner. The Church decided to modify her message. She would no longer proclaim herself first and foremost, but would focus on the Kingdom of God, thereby extending her message of salvation beyond the immediate borders of the Church. By developing the Catholic doctrine on Salvation, the Council Fathers laid the groundwork for interreligious and interfaith dialogue. In *Lumen Gentium* one can read: »Those also can attain salvation who, through no fault of their own, do not know the Gospel of Christ or His Church, yet sincerely seek God and, moved by grace, strive by their deeds to do His will as it is known to them through the dictates of conscience« (LG 16). The Roman Catholic Church thus acknowledged the possibility of salvation for people who are not her members and, in doing so, allowed an equal dialogue with other religions, which »often reflect a ray of that Truth which enlightens all men« (NA 2). Since then, the Magisterium has been looking in other religions for what we have in common and not for what divides us. »This sacred synod urges all to forget the past and to work sincerely for mutual understanding while promoting

the universal benefits of social justice and moral welfare for all mankind, as well as peace and freedom« (NA 3). Since 1965, the Church has been encouraging a dialogue with society, with other Christian churches and with other religions.

Keywords: Second Vatican Council, Church, salvation, interreligious and interfaith dialogue

Ekumensko prizadevanje in medverski dialog v katoliški Cerkvi se nam skoraj petdeset let po koncu drugega vatikanskega koncila zdita sama po sebi umevna. In vendar zanju pred pol stoletja še ni bilo prostora v rimskokatoliškem nauku. In ga tudi ne bi bilo, ko ne bi koncilski očetje na novo opredelili razumevanja nauka o odrešenju. V prispevku bomo pokazali, da je bila od sprejetja ekumenskega in medverskega dialoga v katoliški teologiji odvisna sprememba interpretacije tradicionalnega katoliškega nauka o odrešenju. Šele nova razlaga aksioma »*Extra ecclesiam nulla salus*« je omogočila katoliško dialoško dejavnost na ekumenskem in na medverskem področju. Prikaz bomo razdelili v tri dele. Najprej bomo izpostavili dejstvo, da je drugi vatikanski koncil prvi katoliški cerkveni zbor, ki pozitivno govori o drugih religijah in o nekatoliških kristjanih. V drugem poglavju se bomo zaustavili pri 16. členu Dogmatične konstitucije o Cerkvi, ki je srce koncilskega nauka o odrešenju in hkrati ključ za razumevanje katoliškega pojmovanja ekumenizma in medverskega dialoga. Omenjeni dokument nakaže prehod ekleziologije pripadnosti k ekleziologiji občestva. V tretjem delu pa bomo spoznali, kako se je na zadnjem koncilu Cerkev namenila, da ne bo več oznanjala sama sebe, ampak božje kraljestvo, ki presega cerkvene meje.

1. Ustanovitev treh tajništev

Najzaslužnejša oseba za sedanjí odnos katoliške Cerkve do nekatoliških kristjanov in do nekrščanskih religij je papež Janez XXIII. Po izvolitvi na Petrov sedež leta 1958 je njegova ideja o prenovitvi Cerkve vsebovala dve pomembni točki: katoliška vključitev v ekumenizem in prizadevanja za medverski dialog. Angelo Giuseppe Roncalli¹ je kot diplomatski predstavnik Svetega sedeža med službovanjem v Bolgariji (10 let), v Atenah (4 leta) in v Turčiji (6 let) spoznal krščanski Vzhod in ga vzljubil (Janežič 1986, 106). Brez dvoma je prav ta njegova izkušnja botrovala sklicu drugega vatikanskega koncila in katoliški usmeritvi k ekumenizmu in k dialogu s svetovnimi religijami. On in njegov naslednik Pavel VI. sta poskrbela za institucionalizacijo nove usmeritve katoliške Cerkve. Z namenom, da se ekumenski in medverski nauk opredeli v koncilskih in v poznejših dokumentih, sta ustanovila posebna tajništva, v katera sta imenovala teologe, sposobne za to nalogo.

Kot pripravljalno telo za omenjeno nalogo na zboru je Janez XXIII. dne 5. junija 1960 ustanovil Tajništvo za edinost kristjanov, za prvega predsednika tega tajništva

¹ Krstno ime in priimek papeža Janeza XXIII.

pa je postavil kardinala Avgušтина Bea. Apostolska konstitucija O vodstvu Cerkve, ki je leta 1967 v 93. členu opredelila poslanstvo te ustanove, pravi: »Tajništvu je poverjena naloga, da pospešuje edinost med kristjani. Zato v dogovoru s Svetim očetom skrbi za odnose z brati drugih skupnosti; se zanima za pravilno razlago in izvajanje ekumenskih načel; zbira, množi in usklajuje narodne in mednarodne katoliške skupine, ki si prizadevajo za edinost med kristjani; pripravlja dialoge o ekumenskih vprašanjih in dejavnostih s Cerkvami in cerkvenimi skupnostmi, ki niso zedinjene z apostolskim sedežem; pooblašča katoliške opazovalce za konference kristjanov; vabi opazovalce nezedinjenih bratov na konference katoličanov, ko je to primerno; uresničuje koncilске odločbe, ki so povezane z ekumenskim problemom.« (Pavel VI. 1967, 93)

Tajništvo je najprej poskrbelo za osnutek koncilskega Odloka o ekumenizmu, ki so ga koncilski očetje odobrili in je bil dne 21. novembra 1964 slovesno razglašen. Tajništvo za edinost kristjanov pa je sodelovalo tudi pri pripravi nekaterih drugih dokumentov, predvsem pri Dogmatični konstituciji o Cerkvi in pri Odloku o katoliških vzhodnih Cerkvah. V teh dveh dokumentih je tudi vsebovan koncilski nauk o razmerju katoliške Cerkve do nekatoliških kristjanov. Pravzaprav bi lahko dejali, da vsi trije dokumenti skupaj, Odlok o ekumenizmu, Dogmatična konstitucija o Cerkvi in Odlok o katoliških vzhodnih Cerkvah, sestavljajo katoliško razumevanje ekumenizma. Koncil je za praktična ekumenska vprašanja predvidel poseben »pravilnik«, ki ga je Tajništvo za edinost kristjanov po končanem koncilu izdalo v dveh delih, prvi del leta 1967 in drugi del tri leta pozneje. Ekumenskemu pravilniku so sledile tudi druge smernice, na primer Ekumensko sodelovanje na regionalni, narodni in krajevni ravni v letu 1975.

Tajništvo za edinost kristjanov je tudi organiziralo zgodovinsko srečanje med papežem Pavlom VI. in carigrajskim patriarhom Atenagorasom v januarju 1964 v Palestini in leta 1967 v Carigradu in v Rimu. Ob sklepu drugega vatikanskega koncila pa je dne 7. decembra 1965 odigralo pomembno vlogo pri preklicu izobčenja med Rimom in Carigradom iz leta 1064.

Na željo papeža Janeza XXIII. je Tajništvo za edinost kristjanov izdelalo osnutek za Izjavo o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev. Kardinal Bea je tekst v osnutku najprej predvidel kot eno od poglavij v Odloku o ekumenizmu, spregovoril pa naj bi zgolj o antisemitizmu, vendar je na razpravi prevladalo mnenje, da mora tekst s širšo vsebino iziti samostojno. Iz njega je nastal koncilski dokument, ki so ga v originalu poimenovali *Nostra aetate*. V tem dokumentu katoliško učiteljstvo prvič v zgodovini razmišlja o vprašanju odnosa Katoliške Cerkve do nekrščanskih verstev. Novost pa sta zagotovo tudi njeno pozitivno vrednotenje drugih svetovnih religij in priznanje navzočnosti elementov odrešenja v drugih religijskih tradicijah. Med pripravo tega dokumenta je naslednik papeža Janeza Dobrega, Pavel VI., dne 19. maja 1964 ustanovil Tajništvo za nekrstjane. Njegov prvi predstojnik je bil kardinal Marella. Pavel VI. je pred izidom izjave *Nostra aetate* izdal svojo prvo encikliko *Ecclesiam suam*, v kateri je predstavil katoliško pojmovanje dialoga. Tajništvu za nekrstjane je papež dne 11. marca 1965 pridružil Podtajništvo za islam, dne 9. aprila 1965 pa je papež Pavel VI. ustanovil še Tajništvo za neverne, katerega vodstvo je prevzel kardinal Franz König. Dne 22. oktobra 1974 je Pavel VI. Komisijo za odnose katoliške Cerkve z Judi vključil v Tajništvo za edinost kristjanov.

Papež Janez Pavel II. je Tajništvo za nekristjane dne 28. junija 1988 z dokumentom Pastor bonus preimenoval v Papeški svet za medverski dialog. Temu svetu so pridružili tudi Komisijo za verske odnose z muslimani, ki je nastala iz nekdanjega Podtajništva za islam. Istega dne je papež Tajništvo za edinost kristjanov preimenoval v Papeški svet za edinost kristjanov, Tajništvo za odnose z nevernimi pa v Papeški svet za dialog z nevernimi. Z apostolskim pismom oblike motu proprio Inde a Pontificatus z dne 25. marca 1993 pa je papež Janez Pavel II. združil Papeški svet za dialog z nevernimi s Papeškim svetom za kulturo. Tako je nastal organizem z imenom Papeški svet za kulturo.

Po teh reformah sta iz treh tajništev nastala dva samostojna organizma: Papeški svet za medverski dialog in Papeški svet za edinost kristjanov. Ustanova za dialog z nevernimi pa deluje v okviru Papeškega sveta za kulturo.

2. Nauk o odrešenju drugega vatikanskega koncila

Vključitev katoliške Cerkve v ekumensko gibanje in v medverski dialog je bila omogočena z razvojem katoliškega nauka o odrešenju oziroma z novo interpretacijo načela »Extra ecclesiam nulla salus«.

Formule »Zunaj Cerkve ni zveličanja« ne najdemo v svetopisemskih tekstih. Po vsej verjetnosti izvira od cerkvenega očeta Origena. Ohranjene so njegove Pridige o Jozuetu, ki jih je napisal leta 249 ali 250. Tam najdemo zapisano: »Nihče naj si ne dela iluzij, zunaj te hiše, torej zunaj Cerkve, nihče ne bo rešen. Če kdo odide iz nje, bo sam odgovoren za svojo smrt.« (Origen 1960,143) V tej pridigi, naslovljeni na množico kristjanov, ki so vztrajali v zvestobi Cerkvi, razlaga Origen drugo poglavje Jozuetove knjige. Dogodek, ki ga obravnava, je rešitev dveh Jozuetovih oglednikov pred kraljevimi zasledovalci iz Jerihe. Ob izraelskem napadu na Jeriho so bili pobiti vsi prebivalci mesta. Iz hvaležnosti je bilo prizaneseno samo Rahábi in njeni hiši, ker je rešila izraelska oglednika. Obljubila sta ji namreč, da bodo pri življenju ostali vsi tisti, ki se bodo zatekli v njeno hišo, če pa bo kdo hišo zapustil, bo sam kriv za svojo smrt: »V hiši tedaj ob sebi zberi svojega očeta, svojo mater, svoje brate in vso hišo svojega očeta. Katerikoli bo stopil ven skozi vrata: njegova kri na njegovo glavo in midva sva oproščena. Vsak pa, ki ostane s teboj v hiši: njegova kri na najino glavo, če bo roka na njem.« (Joz 2, 18b–19). O prostitutki Rahábi avtor pisma Hebrejcem pravi, da jo je rešila vera: »Po veri je vlačuga Rahába z mirom sprejela oglednike in ni bila pokončana hkrati z nepokornimi.« (Heb 11, 31). V Jakobovem pismu pa je omenjeno, da je bila rešena zaradi del (Jak 2,25).

Origen je iz Rahábine hiše naredil figuro Cerkve. Iz vseh, ki so se zatekli v to hišo, iz družine pocestnice in iz njenih prijateljev pa je naredil figuro teh, ki so sprejeli vero v Kristusa in so rešeni. Simbolika Rahábine hiše pripravlja na razumevanje stavka: »Če kdo odide iz te hiše, torej iz Cerkve, je odgovoren za svojo smrt«. Te Origenove besede so bile svarilo zvestim vernikom, da ne bi zapustili Cerkve, kakor so v 3. stoletju storili mnogi, ki so zunaj Cerkve, kot ločina, nadaljevali kr-

ščansko življenje. Z izjavo »Zunaj Cerkve ni zveličanja« pove Origen, da Cerkev zagotavlja odrešenje svojim članom. Tiste, ki jo zapustijo, torej razkolnike, pa čaka večno pogubljenje. Takšen je tudi pomen teksta škofa Ciprijana, pri katerem okoli leta 250 ponovno najdemo omenjeni stavek: »Kdorkoli se loči od Cerkve in se priključi ločini (shizmi), ne bo deležen obljub Cerkve; če zapusti Kristusovo Cerkev, ne bo imel dostopa do Kristusovega plačila ... Ne moreš imeti Boga za Očeta, če nimaš Cerkve za Mater.« (Ciprijan 1972, 253) Njun argument je temeljil na podelejevanju zakramentov. Bila sta prepričana, da zakramenti, ki jih delijo odpadniki od Cerkve ali tisti, katerih nauk ni bil v skladu s Cerkvijo, niso veljavni. Ker pa so zakramenti zagotovilo večnega življenja, so tistim, ki so zapustili Cerkev, nebeška vrata zaprta in so »sami krivi za svoje večno pogubljenje«. V tem smislu sta zapisala: »*Extra Ecclesiam nulla salus.*« Naj omenimo: tudi sv. Avguštín je učil, da je ločitev od občestva vernih zoper božjo voljo. Toda hkrati je bil prepričan, da božja milost ni lastnina Cerkve. V polemiki proti donatistom je poudarjal, da lahko prejmeš krst tudi od razkolnika ali celo heretika (Avguštín 1845, 107–244). Avguštín je torej učil, da zakramente deli neposredno Kristus. Tudi danes priznavamo, da v sili lahko kdorkoli, tudi nevernik, krsti in je zakrament veljaven.

To trditev je treba brati v njenem zgodovinskem kontekstu. V obeh primerih govorimo o notranjem sporu v Cerkvi, ki vodi v razkol. Origen in Ciprijan obsojata kristjane, ki zapuščajo Cerkev, da bi ustanovili ločino, in ki torej razbijajo krščansko skupnost. Tako se ločeni kristjani oddaljijo od pristnih, vidnih in učinkovitih znamenj. Ta formula zadeva torej točno določeno situacijo življenja Cerkve. Nikakor pa nima namena, reševati problem odrešenja vseh tistih, ki ne pripadajo Cerkvi, kakor so jo pozneje začeli tolmačiti.

Od 3. stoletja pa vse do drugega vatikanskega koncila je bilo omenjeno načelo interpretirano v dobesednem pomenu: samo člani Cerkve, torej krščeni v katoliški Cerkvi, imajo možnost odrešenja, to je večnega življenja po smrti. Kdor pa ni v Cerkvi, torej tudi nekatoliški kristjani, drugoverci in neverni, pa nima nobene možnosti za vstop v nebesa po smrti. Lahko si predstavljamo, da katoliška stran s takšnim oznanilom na ustnicah ni imela nobene možnosti za uspeh v ekumenskem in v medverskem zблиževanju. Kako bi se lahko nekatoličani enakopravno pogovarjali s katoliško Cerkvijo, če jim je ta že vnaprej povedala, da je ona nekaj več oziroma da se lahko zveličajo samo njeni člani, za vse druge vernike pa so »nebeška vrata« zaprta? Kako bi se lahko pogovarjali katoličani s Cerkvami, ki so jih v preteklosti ekskomunicirali?

Prvo spremembo v interpretaciji nauka »*Extra ecclesiam nulla salus*« najdemo v dokumentu Svetega oficija² iz leta 1949. Dokument je odgovor nadškofu Cushingu v Boston, ki je postavil vprašanje o odrešenju nekatoličanov. Dne 8. avgusta je Sveti oficij v omenjenem dokumentu zapisal: »Zato se ne more zveličati tisti, ki se kljub svoji vednosti, da je Cerkev na božji način ustanovil Kristus, noče podrediti Cerkvi, ali pa odreka pokorščino rimskemu papežu, Kristusovemu namestniku na zemlji. Vendar pa Kristus ni dal le zapovedi, naj vsi narodi vstopijo v Cerkev, mar-

² Kongregacija za nauk vere, včasih inkvizicija.

več je tudi določil, da je Cerkev zveličavno sredstvo (*medium salutis*), brez katerega nihče ne more vstopiti v kraljestvo nebeške slave. V svojem neskončnem usmiljenju pa je Bog hotel, da je učinke onih nujno potrebnih zveličavnih sredstev, ki so naravnana na (človekov) končni cilj le po božji ureditvi, ne pa iz notranje nujnosti (stvari same), mogoče doseči tudi tedaj, če so ta sredstva uporabljena le v »želji« (voto) in hrepenenju (desiderio).

Isto (kakor o votum krsta in zakramenta pokore na tridentinskem koncilu) je na svoj način mogoče reči o Cerkvi, kolikor je splošen pripomoček za zveličanje. Da kdo doseže večno zveličanje, se ne zahteva vedno, da je stvarno (reapse) včlenjen v Cerkev kot njen ud. Potrebno pa je vsaj to, da je z njo povezan v želji in v hrepenenju. Ni nujno, da bi bila ta želja vedno izrečna, kakor je pri tistih, ki želijo biti krščeni. Kjer je namreč človek v nepremagljivi nevednosti, sprejema Bog tudi vključno željo. Ta se tako imenuje zaradi tega, ker je vsebovana v pripravljenosti, s kakršno hoče človek, da bi bilo njegovo hotenje skladno z božjo voljo ...« (Strle 1977, 189)

Ta tekst osvetli pomen izjave »Zunaj Cerkve ni zveličanja«. Sveti oficij potrjuje, da je Cerkev glavno sredstvo odrešenja, toda prek nje se lahko zveličajo tudi njeni nečlani, ki si to s svojim načinom življenja želijo biti, čeprav se tega niti ne zavedajo. To pismo potrjuje, da je tradicionalno gledanje teologije na problematiko napredovalo. Po njegovem Cerkev sprejema, da lahko tudi druge religije igrajo vlogo »evangeljske pripravnice« za ljudi, ki še niso srečali Jezusa Kristusa. Ni govora le o tem, da ljudje dobre volje lahko dosežejo svoje odrešenje v drugih religijah. Pravi, da so velike nekrščanske religije lahko nosilke odrešenjskih vrednot in pripravljajo na popolno priznanje Resnice, ki je v krščanstvu.

Koncilski očetje so na podlagi tega dokumenta postavili temelje medverskega dialoga, ki ga najdemo v Dogmatični konstituciji o Cerkvi. Brez dvoma je to temeljni dokument za razumevanje koncilskega nauka o odrešenju in hkrati za ekumenizem in za medverski dialog. Kot referenca se je uporabljal pri dokumentih: Odlok o ekumenizmu [Unitatis redintegratio], Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu [Gaudium et spes], Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev [Nostra aetate] in Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve [Ad gentes]. Zaustavili se bomo pri 8. in 16. členu Dogmatične konstitucije o Cerkvi.

Prvo poglavje tega dokumenta, ki je posvečeno skrivnosti Cerkve, se konča z dvojno naravo ene same Cerkve, z vidno in z nevidno. Ko v 8. členu govori o Kristusovi Cerkvi, pravi: »Ta Cerkev, na tem svetu ustanovljena in urejena kot družba, obstaja (subsistit in) v katoliški Cerkvi, katero vodijo Petrov naslednik in škofje, ki so v občestvu z njim. S tem ni izključeno, da je zunaj njene organizacije mogoče najti več prvin posvečenja in resnice, ki kot darovi, lastni Kristusovi Cerkvi, nagibljejo k vesoljni edinosti.« (C 8) V dokumentu Gospod Jezus³ beremo, da je hotel drugi vatikanski koncil »z izrazom subsistit in spraviti v medsebojno soglasje dve doktrinalni trditvi: na eni strani, da Kristusova Cerkev kljub razdeljenosti kristjanov še naprej obstaja v polnosti samo v katoliški Cerkvi, in na drugi strani, da je zunaj

³ Kongregacija za verski nauk je pod vodstvom prefekta kardinala Jožefa Ratzingerja dne 6. avgusta 2000 objavila izjavo Gospod Jezus.

njene vidne organizacije mogoče najti več prvin posvečenja in resnice, namreč v Cerkvah in cerkvenih skupnostih, ki niso v polnem občestvu s katoliško Cerkvijo» (Kongregacija za verski nauk, 209). Torej se 8. člen koncilске dogmatične konstitucije oddalji od trditve enciklike *Mystici Corporis*, v kateri papež Pij XII. ne priznava obstoja Kristusove Cerkve zunaj katoliške (Sesboué 2004, 231–233).

Na podlagi trditve, da torej tudi v nekatoliških krščanskih Cerkvah in v nekrščanskih religijah obstajajo prvine posvečenja in resnice, 16. člen *Dogmatične konstitucije o Cerkvi* pove, da »so na različne načine naravnani na božje ljudstvo tisti, ki evangelija še niso sprejeli. Ker Odrešenik hoče, da bi se vsi ljudje zveličali.« (C 16) V nadaljevanju za merilo odrešenja (ki je bilo do koncila izključno pripadnost Cerkvi) postavi človekovo vest: »Tisti namreč, ki brez lastne krivde ne poznajo Kristusovega evangelija in njegove Cerkve, a iščejo Boga z iskrenim srcem in skušajo pod vplivom milosti v dejanjih spolnjevati njegovo voljo, kakor jo spoznavajo po glasu vesti, morejo doseči večno zveličanje.« (C 16) Ko je rimskokatoliška Cerkev priznala možnost odrešenja za ljudi, ki niso njeni člani, je omogočila enakopraven dialog z drugimi verstvi, v katerih odkriva »žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi« (N 2). Cerkevno učiteljstvo nikakor ne trdi, da imajo druge religije v lasti polno resnico, priznava pa jim žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi! Cerkev od tedaj v drugih verstvih išče to, kar nas povezuje, in ne poudarja tega, kar nas razdvaja. Spodbuja tudi vse, naj se trudijo za medsebojno razumevanje. Cerkev je po letu 1965 začela dialog z laično družbo, z drugimi krščanskimi Cerkvami in z nekrščanskimi religijami. Zato govori – kakor smo zapisali zgoraj – Dogmatična konstitucija o Cerkvi bolj kakor o pripadnosti Cerkvi o tem, da je lahko odrešen vsak človek, ki se trudi delati dobro, kakor to spozna po glasu vesti. Takšen človek na neki način namreč že živi v občestvu s Cerkvijo. Ekleziologija pripadnosti preide v ekleziologijo občestva. Prvič v zgodovini katoliško učiteljstvo izrecno prizna, da Bog deluje tudi v nekrščanskih religijah in »ne zameta ničesar od tistega, kar je v teh verstvih resničnega in svetega« (N 2).

3. Cerkev v oznanjevanju preseže meje svoje ustanove

Prvi znak preseganja katoliških institucionalnih meja v razlaganju nauka o odrešenju najdemo v dokumentu Svetega oficija kot odgovoru bostonskemu nadškofu. Drugi vatikanski koncil razvije vsebino tega dokumenta tako, da vodi Cerkev na pot ljudi. Ne govori več, da bi bila Cerkev popolna družba in neodvisna od zemeljskih stvarnosti. Cerkev se nameni, da ne bo več oznanjala same sebe, ampak božje kraljestvo, ki presega cerkvene meje. To izrazi v koncilski izjavi o verski svobodi [*Dignitatis humanae*]. Cerkev v sebi še vedno prepoznava vidno znamenje božjega kraljestva, ki pa je širše od njenih institucionalnih meja. Zato stavek »Zunaj Cerkve ni zveličanja« v dokumentih nadomesti stavek, da je »Cerkev potrebna za zveličanje« (C 14, KKC 846). Nekatoličani so torej lahko v božjem kraljestvu, toda Cerkev je neobhodno potrebna, da pričuje za zveličanje (za dosego večnega življenja). Niso samo katoličani na poti odrešenja, ampak katoličani zagotovo so.

Dialoško oznanjevanje evangelija ni prepričevanje in nagovarjanje k spreobrnjenju v katoliško Cerkev, temveč je to oznanjevanje in prepričevanje k vztrajanju v tem, kar je dobro. V dokumentu *Dialog in oznanjevanje*, ki sta ga kot spremljevalni tekst enciklike Janeza Pavla II. *Odrešenikovo poslanstvo* izdala dne 19. maja 1999 Kongregacija za evangelizacijo in Papeški svet za medverski dialog, lahko v 29. členu beremo: »Z iskrenim uresničevanjem tega, kar je dobro v njihovih religijskih tradicijah, verniki drugih religij pozitivno odgovarjajo na Božji klic in prejemajo odrešenje v Jezusu Kristusu, četudi ne izpovedujejo vero vanj in ga ne prepoznavajo kot svojega Odrešenika.« Katoličani vedo, da je krščanstvo uresničenje tega, kar iščejo ljudje v različnih religijskih tradicijah. V religijskih tradicijah ne vidijo le človekovega iskanja Boga, temveč tudi božje iskanje človeka, ki ga Bog nagovarja na različne načine. V bistvu je preseganje institucionalnih meja Cerkve povezano tudi z vprašanjem verske svobode. Cerkev se obrača na človeka. Spoštovanje človekovega dostojanstva je *namreč pred Bogom prvi pogoj za pravi stik z njim. Koncilsko besedilo Izjave o verski svobodi je osvobajajoče: Bog hoče, da ga ljubimo, pritisk na vest nekoga pod pretvezo, da ga bo privedel k veri, pa je zmeta in greh* (CD 30, 26).

Kratice

- C** – Dogmatična konstitucija o Cerkvi. 1980. V: 2. vatikanski cerkveni zbor 1980.
- CD 30** – *Škofovska sinoda: 20 let koncila*. 1986. Ljubljana: Družina.
- CS** – Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu. V: 2. vatikanski cerkveni zbor 1980.
- E** – Odlok o ekumenizmu. V: 2. vatikanski cerkveni zbor 1980.
- KKC** – *Katekizem Katoliške cerkve*. 1993. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca. Ljubljana.
- M** – Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve. V: 2. vatikanski cerkveni zbor 1980.
- N** – Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev. V: 2. vatikanski cerkveni zbor 1980.
- VC** – Odlok o katoliških vzhodnih Cerkvah. V: 2. vatikanski cerkveni zbor 1980.

Reference

- 2. vatikanski cerkveni zbor**. 1980. *Koncilski odloki*. Ljubljana: Družina.
- Avguštin**. 1845. *De baptismo*. Patrologija Latina 43. Pariz: J. P. Migne.
- Ciprijan**. 1972. *De unitatae ecclesiae 6. Corpus Christianorum, Series Latina 3*. Turnhout.
- Janežič, Stanko**. 1986. *Ekumenski leksikon*. Celje: Mohorjeva družba.
- Kongregacija za verski nauk**. 2000. Dominus Iesus. Izjava »Gospod Jezus« o enosti in odrešenjskozveličavni vesoljnosti Jezusa Kristusa in Cerkve. *Communio* (Ljubljana) 10:193–221.
- Origen**. 1960. *Homélie sur Josué*. Sources chrétiennes 71. Pariz: Cerf.
- Pavel VI**. 1967. *Regimini Ecclesiae universae*. Apostolska konstitucija. Rim: Curia romana.
- Sesboué, Bernard**. 2004. *Hors de l'Eglise pas de salut*. Pariz: Desclée de Brouwer.
- Strle, Anton**. 1977. *Vera Cerkve*. Celje: Mohorjeva družba.
- Vermeylen, Jacques**. 1995. Quelques dimensions du salut dans le premier testament. V: *Le salut chrétien*. Collection Jésus 66. Pariz: Desclée.

Aleš Maver

Das Christentum auf dem Markt der Religionen im Römischen Reich

Zusammenfassung: In der Abhandlung wird zunächst kurz die Welt der religiösen Überzeugungen und Kulte, in die das junge Christentum im 1. Jahrhundert n. Chr. und später eintrat, geschildert. Es werden seine gemeinsamen Punkte mit dieser Welt erörtert, insbesondere jedoch, warum es auf dem »römischen Religionenmarkt« schon vom Anfang an eine Besonderheit darstellte. In diesem Zusammenhang wird es vor allem mit Judentum verglichen, das wenigstens teilweise eine sehr unterschiedliche Behandlung erfuhr. Abschließend wird die Frage gestellt, wo Christen Kompromisse mit der mehrheitlichen Umwelt suchen konnten und wo diese Kompromisse nicht in Frage kamen.

Schlüsselwörter: Frühchristentum, Religionen, Judentum, Kompromisse

Povzetek: **Krščanstvo na tržnici verstev v rimskem cesarstvu**

Razprava najprej na kratko oriše svet religioznih prepričanj in kultov, v katerega je v 1. stoletju pr. Kr. in pozneje vstopilo mlado krščanstvo. Razmišlja o njegovih skupnih točkah s tem svetom, predvsem pa o tem, zakaj je na rimski »tržnici kultov« od vsega začetka krščanstvo bodlo v oči. V zvezi s tem ga postavlja predvsem ob bok judovstvu, ki je bilo vsaj deloma deležno precej drugačne obravnave. Končno se v besedilu sprašujemo, na katerih točkah so kristjani (lahko) iskali kompromise z večinsko okolico in kje takšni kompromisi niso bili mogoči.

Ključne besede: zgodnje krščanstvo, verovanja, judovstvo, kompromisi

Abstract: **Christianity on the Market of Religions in the Roman Empire**

In the beginning, the paper shortly describes the world of religious convictions and cults, into which the early christianity came in the first century AD and later. Its common points with this world are discussed, but especially why from the very beginning it was considered something special on this Roman "market of religions". In this connection it is primarily compared to Judaism that was, at least in some respects, treated in a rather different manner. Finally, the paper deals with the issue in which points the Christians could seek compromise with the majority environment and where any compromise was impossible.

Key words: early Christianity, religions, Judaism, compromise

Es stellt sich die berechtigte Frage, was ein erneutes Aufrollen des staubbedeckten und auf keinem Fall beunruhigenden Themas der Lage der Christen und ihrer Gemeinden in dem schon lange verschwundenen Römischen Reich im Kontext der Verhältnisse zwischen Religionen und Religionsgemeinschaften in der modernen Welt zu tun hat. Meine Antwort auf dieses wichtige Bedenken wird wohl keinen überzeugen können, doch ich werde sie trotzdem riskieren.

Ich würde gern zwei Umstände unterstreichen. Erstens kann die Lage der frühen Christen auf dem in meinem Titel evozierten Markt der Religionen in der beständigsten Großmacht der Alten Welt in mehr als nur einem wichtigen Punkt leicht an das Schicksal vieler christlichen Kirchen in unserer Zeit und in unseren geographischen Breiten erinnern. Wenn ich mich auf nur ein Wort festlegen dürfte, mit dem ich das Verhältnis der mehrheitlich heidnischen Umgebung zu Anhängern Christi in ersten Jahrhundert beschreiben sollte, wurde ich unter vielen Möglichkeiten am liebsten den Begriff »Indifferenz« oder gar »Ignoranz« wählen. Frühe Christen und christliche Historiker nach ihnen haben zwar das Bild einer vom Blut überströmten Kirche der Märtyrer geschaffen, das aber trotz den traumatischen Erfahrungen, die sich hinter ihm verbergen, leicht einen falschen Eindruck vermittelt, wonach sich der römische Staatsapparat Tag und Nacht mit Dissidenten mit jüdischen Wurzeln beschäftigte. Aber in Wahrheit verblüfft uns gerade die Leichtsinnigkeit, mit der die »Mehrheit« meiste Zeit so tat, als ob überhaupt keine Christen existierten. Wenn sie schon bereit war, sie wahrzunehmen, war die Ausbeute aber gering – genug illustriert ist sie bereits mit der berühmten Formel *Conquiriti non sunt, sed puniendi sunt*. Selbst die formell untadeligen Christen unter den frühmittelalterlichen Geschichtsschreibern aus dem weiter lebenden Oströmischen Reich mussten gemäß den Konventionen ihres Genres so tun, als ob das Christentum ein ziemlich exotisches und nur wenig bekanntes Phänomen wäre (Beispiele bei Al. und Av. Cameron 1964, 316–328). Deshalb kann auch nicht verwundern, wenn die späteren Generationen eifrig nach jeder ihrer Vorfahren betreffenden Notiz bei antiken Schriftstellern suchten und daher den ganz durchschnittlichen Langweiler Plinius den Jüngeren fast zum Apostel machten, während sie seinen ganz und gar nicht untadeligen Chef Trajan sogar ins Paradies schickten.

Aus solcher Erfahrung einer Gemeinschaft, die mit einer artifiziellen und künstlichen Ignoranz konfrontiert ist, entspringt dann ein zweites, noch bis heute lebendiges Erbe der frühen Jahrhunderte, das Verhältnis zur Gesellschaft rund um sie und zum »Staat« als dem privilegierten Gesprächspartner in ihr. Es ist klar sichtbar, dass das genannte Verhältnis andere Züge als bei der Mehrheit der anderen Weltreligionen aufweist, was auch etliche Beispiele, wo man versuchte, die diesbezüglichen Muster aus der christlichen Welt woandershin zu übertragen, z. B. das türkische, belegen. Im Christentum ist das Verhältnis zur Gesellschaft und in erster Reihe zum Staat von zwei entgegengesetzten Tendenzen geprägt. Einerseits verursacht die Tatsache, dass die heidnische Umwelt bei Christen meistens wegschaute, einen Abstand von ihr und einen Rückzug in die eigene Welt, wie schon der altehrwürdige *Diognetbrief* verkündet. Aber selbst wenn diese Ausrichtung als Ideal galt, sprach sie die Mehrheit der christlichen Gemeinden offen-

sichtlich nicht richtig an. In ihnen dominierte eher der Wunsch, dass sie von der Gesellschaft und dem Staat trotz allem beachtet und geschätzt würden. Im Sinne dieses Strebens waren sie bereit, in ihrer Sicherung der Loyalität ziemlich weit zu gehen. Es scheint, als ob die nicht immer gesunde Dichotomie zwischen dem Ideal, das in realen frühen Verhältnissen verwurzelt war und wonach zwischen der Kirche und dem sie ignorierenden Staat (und Gesellschaft) ein fast unüberbrückbarer Gegensatz herrschte, und der Realität zweier christlichen Jahrtausenden, als christliche Kirchen in ihren Anstrengungen, bei der Staatsmacht und mit ihr zu sein, manchmal bis zur vernünftigen Grenze und sogar über sie gingen (Goodman 2007, 531 ss.), einen bedeutenden Teil des Nachlasses der Pioniere des Christentums darstellt, auch wenn an ihn man weniger gerne als an die anderen denkt.

I.

Deshalb ist es auch sinnvoll zu fragen, welche waren diejenige Feldlinien, die die beschriebene Entwicklung zu einer Notwendigkeit werden ließen. Zuerst lohnt es sich, einen schellen Blick auf die religiöse Landschaft des Römischen Reiches der ersten nachchristlichen Jahrhunderte zu werfen. In ihr existierte natürlich eine Menge von Kulte, Riten und Praxen, die nur wenige Gemeinsamkeiten aufwiesen, oder sogar nur die, dass sie mit der fast einzigen Ausnahme des Judentums in den gemeinsamen Topf mit einer ungewissen Überschrift »Heidentum« hineingetan werden können (Rüpke 2006, 11–18). Ganz bestimmt haben verschiedene Zweige dieses Heidentums unterschiedlich starken Einfluss auf das frühe Christentum ausgeübt, aber für die oben angesetzten Überlegungen war seine Interaktion mit den Kulturen und Riten, die aus der altrömischen Religion entsprangen, maßgebend. Über sie könnte man zwar schon im 2. Jahrhundert n. Chr. kaum behaupten, sie sei in ihren wesentlichen Aspekten Religion der Bevölkerungsmehrheit im Weltreich (Demandt 2007, 494), aber sie gab zweifellos den Ton an. Was uns wieder an die modernen Gesellschaften erinnert, wo die privilegierte Religion keine Mehrheitsreligion ist (oder war).⁴

Als Grundmerkmal dieser Strömung war vielmals ein ausgesprochener kultischer Formalismus genannt (Muth 1997, 218 s. und weitere Stellen). Wegen einer ebenso vielmals versuchten Banalisierung desselben mit der berühmten Phrase »do, ut des« haben wurden gleichzeitig auch Einsprüche gegen solche Interpretationen erhoben (Rüpke 2006, passim), aber Stützen dafür gab es auf jedem Fall. Die Römer missen der richtigen Ausführung der Riten, die dem, was schon die Vorfahren getan hatten, entsprachen, einfach eine große Bedeutung zu. Cicero drückt das in seiner Schrift *De natura deorum* genug explizit aus, als er einen Gesprächspartner in seinem Dialog sagen ließ: »A te enim philosopho rationem accipere debeo religionis; maioribus autem nostris etiam nulla ratione reddita credere.« (Cicero, *De natura deorum* 3, 6)

⁴ Verschiedene Teile des Vereinigten Königreiches sind dafür wahrscheinlich das beste Beispiel.

Ohne entsprechende Bewertung der Rolle der Vorfahren und ihres berühmten *mos maiorum* kann auch die Marginalisierung des Christentums in der römischen Gesellschaft nicht richtig bewertet werden. Natürlich könnte man sehr schnell fragen, warum die Christen nicht von einer anderen Ritze Gebrauch machten, die ihnen wahrscheinlich tatsächlich den Eintritt auf den römischen »kultischen Markt« ermöglicht hätte. Die Römer waren nämlich nicht nur darauf stolz, dass sie Kulte am besten und am meisten gemäß den Richtlinien der Alten ausführten, sondern rühmten sie sich auch der integrativen Natur ihres Pantheons, wie es zum Beispiel aus Aussagen des Heiden Caecilius in der christlichen apologetischen Schrift *Octavius* aus dem Ende des 2. Jahrhunderts hervorgeht:

»Inde adeo per universa imperia, provincias, oppida videmus singulos sacrorum ritus gentiles habere et deos colere municipales, ut Eleusinos Cererem, Phrygas Matrem, Epidaurios Aesculapium, Chaldaeos Belum, Astarten Syros, Dianam Tauros, Gallos Mercurium, universa Romanos. Sic eorum potestas et auctoritas totius orbis ambitus occupavit, sic imperium suum ultra solis vias et ipsius oceani limites propagavit, dum exercent in armis virtutem religiosam, dum urbem muniunt sacrorum religionibus, castis virginibus, multis honoribus ac nominibus sacerdotum, dum obsessi et citra solum Capitolium capti colunt deos, quos alius iam sprevisset iratos, et per Gallorum acies mirantium superstitionis audaciam pergunt telis inermes, sed cultu religionis armati, dum capti in hostilibus moenibus adhuc ferociente victoria numina victa venerantur, dum undique hospites deos quaerunt et suos faciunt, dum aras extruunt etiam ignotis numinibus et manibus.« (Minucius Felix, *Octavius* 6, 2 ss.)

Es fehle nicht ganz an Angeboten, Christus sollte sich diesem Pantheon anschließen, besonders gegen Ende der heidnischen Domination. Es ist andererseits ganz klar, dass während des Früh- und teilweise auch während des Hochmittelalters tatsächlich zu solchen Symbiosen gekommen ist, und zwar sowohl im germanischen Nordwesten als auch im slawischen Osten (viele Beispiele bei von Padberg 2006). Auch während der Antike findet man diese oder jene dem Synkretismus zugetane christliche Persönlichkeit, wie zum Beispiel der rätselhafte Julius Africanus. Trotz des späten Ursprungs solcher Angaben gibt es zugleich keinen Anlass für Zweifel über eine Christusstatue unter Gottheiten in der »Hauskapelle« seines Zeitgenossen Alexanders Severus. Aber im allgemeinen zeigten Christen diesbezüglich kaum Kompromissbereitschaft.

So musste der Prokonsul Paternus sich selbst sehr großzügig vorkommen, als er dem Bischof von Kartago Cyprian folgenden Vorschlag machte: »Sacratissimi imperatores Valerianus et Gallienus literas ad me dare dignati sunt quibus praeceperunt eos, qui Romanam religionem non colunt, debere Romanas caerimonias recognoscere. Exquisivi ergo de nomine tuo: quid mihi respondes? (*Acta Proconsularia S. Cypriani* 1) Obwohl man hier einen wichtigen Schritt weg von der Praxis Trajans und seines Staathalters Plinius beobachten könnte, da diese von Christen noch eine aktive Verleugnung Christi forderten, war Cyprian explizit: »Christianus sum et episcopus. Nullos alios deos novi nisi unum et verum deum qui fecit caelum et terram et mare et quae sunt in eis omnia.« (ebenda)

Das für eine Annäherung an kultische Forderungen der Umgebung und der heidnischen Mehrheit fast keinen Spielraum gab, bezeugt – fast *per negationem* – auch eine nicht ganz unironisch gemeinte Notiz eines weiteren Afrikaners, nämlich Tertullians, aus dem Anfang des 3. Nachchristlichen Jahrhunderts: »Colimus ergo et imperatorem sic quomodo et nobis licet et ipsi expedit, ut hominem a Deo secundum; et cuicquid est a Deo consecutum est, solo tamen Deo minorem. Hoc et ipse volet. Sic enim omnibus maior est, dum solo Deo minor est. Sic et ipsis diis maior est, dum et ipsi in potestate eius sunt. Itaque et sacrificamus pro salute imperatoris, sed Deo nostro et ipsius, sed quomodo praecepit Deus, pura prece.« (Tertullian, *Ad Scapulam* 2, 7 s.) Natürlich stellte gerade solche kategorische Ablehnung der etablierten Formen des Kaiserkultes, der immer mehr zu einem Bindegewebe des Reiches wurde (Koep 1971, v. a. 317), eine der größten Schwierigkeiten für christliche Gemeinden da, da sie fast zu Staatsfeinden machte, was Tertullian an einer anderen Stelle apostrophiert und zugleich den prinzipiellen Monarchismus der Christen als einen eklatanten Gegensatz zu republikanischen Träumen vieler heidnischen Römer betont. (Tertullian, *Apologeticum* 35, 9 s.)

II.

Natürlich bleibt eine nicht ganz beantwortete Frage, warum das Christentum mit beschriebenen Ansichten auf dem römischen Markt der Religionen niemals bis Galerius (oder teilweise für einige Zeit schon unter Gallienus und seinen Nachfolgern) eine Position, die deren der Juden ähnlich wäre, zu erlangen vermochte. Berechtigt wurde dabei auf zwei Umstände hingewiesen. Wenn das kategorische »Nein« zum Kaiserkult im Kontext des strengen Monotheismus vielleicht noch auf ein begrenztes Verständnis stoßen könnte, wirkte es im Zusammenhang mit der Verehrung eines grausam hingerichteten Handwerkers wahrscheinlich als reine Provokation und machte Suche nach einem sicheren, wenn auch geringen Platz in der römischen Kultenökumene sehr schwierig (Koep 1971, v. a. 315 ss.).

Zweitens spielte vielleicht auch die ausdrückliche missionarische Ausrichtung der Christen, obwohl das angebliche Bekehrungsverbot des Kaiser Septimius Severus aus dem Jahre 202/3 darauf schließen lässt, dass diesbezüglich auch Juden als eine Drohung empfunden wurden. Hiermit gelangen wir schon zum dritten, wahrscheinlich auch entscheidenden Punkt, den man aus heutiger Sicht am wenigsten nachvollziehen kann. Denn im religiösen Imaginarium der heidnischen Antike legte man einen großen Wert auf Altertümlichkeit religiöser Riten und Traditionen (Fiedrowicz 2000, v. a. 209 s.). Derjenige, der diesbezüglich Neuerungen vornehmen mochte oder tatsächlich vorgenommen hat, brachte nicht nur sich selbst in Gefahr, sondern gewissermaßen auch die gesamte Gemeinschaft. Hier waren auch Christen selbst bewusst, dass ihre Karten denkbar schlecht waren, denn man musste zugeben, dass es Christentum im eigentlichen Sinne noch vor wenig hundert Jahren gar nicht gab. Die meisten Apologeten der jungen Religion versuchten daher, an ehrwürdige und vor aller mit einer reichen

Vorgeschichte geladene jüdischen Vorfahren anzuknüpfen, was schon im *Barnabasbrief* sichtbar ist und vielerorts zu bis heute spürbaren paradoxen Folgen für das jüdisch-christliche Verhältnis führte. Andere, die, wie zum Beispiel Arnobius der Ältere, mit dem Judentum wenig oder gar nicht vertraut waren, wählten einen anderen Weg. Sie versuchten zu zeigen, erstens, dass die Welt nach dem Erscheinen des Christentums gar nicht schlechter geworden ist, was sich als ein bleibendes Argument in der antiheidnischen Polemik etablierte, und zweitens, dass religiöse Neuerungen auch in der Welt des römischen Heidentums keine Seltenheit darstellte. Wie dem auch sei, es bleibt Tatsache, dass in der Vorstellungswelt des griechisch-römischen Heidentums Christen leicht als »Verräter« angesehen wurden, und zwar sogar im zweifachen Sinne. Da die ehemaligen Heiden wahrscheinlich schon relativ bald die Mehrheit der Kirchenmitglieder stellten, konnte ihnen natürlich Abfall von Kulturen und Riten der Ahnen vorgeworfen werden, da das Christentum aber aus dem Judentum hervorging, konnte schon Kelsos zugleich ihre Treue zu jüdischen Riten in Zweifel ziehen (Fiedrowicz 2000, 209). Und ihr »Verrat« an Heidentum hatte eine ganz andere Dimension als nur merkwürdige, aber sonst »seit je« bestehende Religion der Juden.

Wie gesagt, konnten Christen in diesem Bereich den Erwartungen der Umgebung so gut wie nirgendwo entgegenkommen (Cancik 2009, v. a. 374–376). Daher entdeckten sie aber schon bald eine willkommene Nische, wo sie sich weitaus aufgeschlossener zeigten. Es handelte sich um das Verhältnis zum römischen Staat und vor allem zum seinen höchsten und für Christen auch sichtbarsten Repräsentanten, dem Kaiser. Hier mehrten sich seit dem 2. Jahrhundert verschiedene Loyalitätsbekundungen, die heute sogar ein wenig überraschend wirken könnten. Aber dabei blieben Christen durchaus in der Bahn der neutestamentlichen Grundlagen. Denn ihre Aussagen fußten auf einigen bedeutenden Pfeilern. Wenn der kryptische Spruch Jesu zu dem Steuergeld, den schon einige Apologeten entscheidend zu Gunsten des Kaisers auslegten (Beispiele dazu bei Guyot und Klein 1997), auch ironisch verstanden sein konnte, war bei den Stellen aus dem Ersten Petrusbrief sowie aus dem Ersten Brief an Timothäus und dem Brief an Titus das ehrwürdige Verhältnis zum Reich und Kaiser klar. Ganz besonders aber konnte man wahrscheinlich die erste explizite Stellungnahme eines Christen zu Fragen der Macht einbeziehen, die schon um 58 n. Cht. entstandenen Aussagen aus dem 13. Kapitel des Römerbriefes, die der gottgewollten Macht keine Bedingungen stellten. Und obwohl solche Klarheit von einigen zeitbedingten Faktoren abhing (dazu Rode 1981, 244 ss.), klammerte so mancher christlicher Schriftsteller in nächsten Jahrhunderten diesen Rahmen fast vollständig aus und nahm die Behauptungen des Apostels wörtlich. Das ist in erster Reihe bei Irenäus von Lyon am Ende des 2. Jahrhunderts sichtbar, wenn er schreibt: »Quidam enim illorum [nämlich Machthaber, Anm. A. M.] ad correptionem et utilitatem subiectorum dantur et conservationem iustitiae, quidam autem ad timorem et poenam et incereptionem, quidam autem ad illusionem et contumeliam et superbiam, quemadmodum et digni sunt, Dei iusto iudicio, sicut praediximus, in omnibus aequaliter perveniente. (Irenaeus, *Adversus haereses* 5, 24, 3)

In dieselbe Richtung entwickelte sich allmählich auch der sogenannte »Romgedanke« bei Christen, als dessen Begründer vielleicht schon Autor des Lukasevangeliums (kritisch darüber Klein 2000, 234), ganz bestimmt aber der Bischof Melito von Sardes (bei Eusebius von Caesarea, *Historia Ecclesiastica* 4, 26, 7), der seine Apologie an den Kaiser Marcus Aurelius um 170 n. Chr. verfasste und darin Parallelen zwischen Verbreitung des Christentums und Steigerung der Macht Roms betonte. Stützen konnte er sich dabei auch auf die verbreitete Interpretation der berühmten Paulusstelle aus dem Zweiten Brief an die Thessalonicher, wonach gerade das Römische Reich ein Hindernis für den Antichrist sein sollte (Dibelius 1971, 57–60). Die fortschreitende Entwicklung des Romgedankes oder gar der Romtheologie gipfelte vor allem bei Laktanz und bei dem Historiker Orosius.

So überließ die Frühkirche den späteren Christen ein gemischtes Erbe. Einerseits prägte sie fast vom Anfang an der Wunsch nach einer gewissen Nähe zum Staat, die aber im Römischen Reich lange unerhört blieb. Aber gerade diese Erfahrung, dass mit dem Staat eigentlich nicht zu rechnen ist, erzog die Alte Kirche zu einer Selbstständigkeit, die ihre »Konkurrenzfähigkeit« auf dem religiösen Markt deutlich steigerte. Denn als viele vom Staat und seinen Subventionen abhängigen altehrwürdigen Kulte in der Reichskrise der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts untergingen und nie wieder zu der einstigen Blüte erwachten, erfreuten sie die christlichen Gemeinden eines ungeminderten Wachstums (wie von Geffcken 1972 und anderen betont). Es kann kaum verwundern, dass Maximinus Daia und vielmehr noch Julian gerade in der christlichen Kirche, die sich auch »auf dem Markt« beharrte, ein starkes Vorbild für ihre Erneuerungsversuche des Heidentums fanden.

Referenzen

- Cameron, Alan in Averil.** 1964. Christianity and Tradition in the Historiography of the Late Empire. *Classical Quarterly* N. S. 14:316–328.
- Cancik, Hubert.** 2009. System und Entwicklung der römischen Reichsreligion. Augustus bis Theodosius I. In: *Die Anfänge des Christentums*, 373–396. Friedrich Wilhelm Graf und Klaus Wiegandt, Hg. Frankfurt/Main: S. Fischer.
- Dibelius, Martin.** 1971. Rom und die Christen im ersten Jahrhundert. In: *Das frühe Christentum im römischen Staat*, 47–105. Richard Klein, Hg. Wege der Forschung 267. Darmstadt: WBG.
- Fiedrowicz, Michael.** 2000. *Apologie im frühen Christentum: Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*. Paderborn: F. Schöningh.
- Geffcken, Johannes.** 1972 (1929). *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*. Darmstadt: WBG.
- Goodman, Martin.** 2007. *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*. London: Penguin Books.
- Guyot, Peter in Klein, Richard.** 1997. *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen: Eine Dokumentation*. Darmstadt: WBG.
- Klein, Richard.** 2000. Das Bild des Augustus in der frühchristlichen Literatur. In: *Rom und das himmlische Jerusalem: Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, 205–236. Raban von Haehling, Hg. Darmstadt: WBG.
- Koep, Leo.** 1971. Antikes Kaisertum und Christusbekenntnis im Widerspruch. In: *Das frühe Christentum im römischen Staat*, 302–336. Richard Klein, Hg. Darmstadt: WBG.
- Muth, Robert.** 1997. *Einführung in die griechische und römische Religion*. Darmstadt: WBG.
- Padberg, Lutz E. von.** 2006. *Christianisierung im Mittelalter*. Darmstadt: WBG.
- Rode, Franc.** 1981. Cerkev in država v prvih stoletjih. *Bogoslovni vestnik* 62:240–263.
- Rüpke, Jörg.** 2006. *Die Religion der Römer: Eine Einführung*. München: C. H. Beck.



Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.
**Kako iz kulture strahu?:
Tesnoba in upanje današnjega časa**

Delo je izšlo kot delni znanstveni izsledke raziskovalne programske skupine pod vodstvom red. prof. dr. Janeza Juhanta P6-0259 Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiozologija v kontekstu sodobne edukacije. Soavtorji so, razen Jožeta Dežmana in Vojka Strahovnika, člani te raziskovalne skupine. V celoti prispevki odpirajo dileme strahu v družbi ter vabijo in spodbujajo k nadaljnji razpravi o tem življenjskem problemu, značilnem posebej za sodobnega človeka oziroma družbe.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 101 str. ISBN 978-961-6844-15-4. 13 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**
e-naslov: frs@teof.uni-lj.si

Maksimilijan Matjaž

Gospel in Confrontation with Culture: Paul's speech in Athens

Abstract: Paul's speech in Athens, as accounted by Luke in Acts 17:16-34, provides an insight into the fundamental aspects of communication between the Gospel Announcement and human culture. His missionary strategy is greatly influenced by the place (*topos*) where Paul chooses to announce. The concept of Paul's kerygma in the synagogue is christological-soteriological, whereas his announcement at the marketplace and the Areopagus is a cosmological-eschatological model. In Athens Paul finds himself for the first time in a culture that is open to ideas; the method he uses there is therefore not doctrinal-catechetical but dialogic-narrative. He successfully combines both the Jewish and Hellenistic traditions of thought as well as considers the ideological and formal principles of the rhetoric of the time. By using this two-sided hermeneutic approach, Paul succeeds in addressing the fundamental anthropological and cultural concepts of the time without concealing the difference between Stoic cosmology and Biblical creation theology. The speech is a carefully thought-out model of inculturation of the Christian kerygma of the Early Church and thus also presents a challenge to the current interfaith as well as intercultural dialogue.

Key words: New Testament, Gospel, Acts of the Apostles, christology, apostle Paul, *topos*, agora, areopagus, culture, Hellenism, rhetoric, word, intercultural dialogue

Povzetek: **Evangelij v soočenju s kulturo: Pavel v Atenah in Korintu**

Iz Pavlovega nastopa v Atenah, kakor ga je posredoval Luka v Apd 17,16–34, je mogoče razbrati temeljne vidike komunikacije med evangelijskim oznanilom in človeško kulturo. Njegovo misijonsko strategijo pomembno sooblikuje prostor (*topos*), v katerem oznanja. Pavlova kerigma v shodnici je kristološko-soteriološko zasnovana, oznanilo na trgu oziroma areopagu pa ima kozmološko-eschatološki koncept. Pavel v Atenah prvič vstopi v idejno odprt prostor kulture, zato tam njegova metoda ni doktrinarno-katehetska, temveč narativno-dialoška. V govoru na areopagu je združil tako judovsko kakor helenistično miselno tradicijo ter upošteval idejne in formalne koncepte tedanje retorike. Z ambivalentnim hermenevtičnim pristopom mu je uspelo nagovoriti temeljne kulturno-antropološke koncepte tedanjega časa, hkrati pa ni zamolčal razlike med stoiško kozmologijo in biblično stvarjenjsko teologijo. Govor je domišljen model inkulturacije krščanske kerigme prve Cerkve in je kot takšen izziv tudi za sodobni medverski in medkulturni dialog.

Ključne besede: Nova zaveza, evangelij, Apostolska dela, kristologija, apostol Pavel, topos, agora, areopag, kultura, helenizem, retorika, beseda, medkulturni dialog

Not only is the Bible the book of all books, but is also the book of culture in the most global meaning, for it represents the universal history of the world and life from the creation of the world to the eschatological stage thus embodying the entire genesis of the human culture (Söding 1995, 11–29). The primary foundation of the dialogue between the gospel and the culture is the Word, which is the foundation of human culture. The biblical concept of the universal history, reflected in the Judeo-Christian religion and culture, is based on the position and the metaphorical meaning of the *Word* in the life of a human being (Stanonik 2011, 553–557). The Judeo-Christian God speaks to man and calls him by his name (Isa 40:26; Ps 147:4), invites man to hear Him and to live by His word (Det 6:4–9; Jer 1). Communication between God and man, which is the origin of culture, reaches its highest form in the New Testament. The Son of God Himself becomes the Word (John 1:1–18), becomes the personal communication between God and man. The Word allows man to discover the fundamental existential, eschatological and theological truth so that he can enter into community with God. By means of narrative theology Biblical authors developed a model of communication between God and man that encompasses all aspects of human existence and culture in the widest sense of the word.

Through Paul the Apostle, the first communicator of the Gospel message into the Greek culture, the process of communication between the Announcement of the Gospel and the human culture will be presented in short. Paul's address in Athens (Acts 17:16–34) as the center of Greek culture and philosophy provides an insight into some fundamental aspects of the communication between the Gospel Announcement and the culture where Paul's life principle was fulfilled. As he wrote in his Letters to the Corinthians: To the Jews he became like a Jew, to those not having the law he became like one not having the law and to the weak he became weak, so that by all possible means he might save some (1 Cor 9:20–23).

1. Athens – pious and superstitious

Paul visited Athens at the beginning of the summer in the year 50 A.D. According to Luke's chronology this was within Paul's second missionary journey (Acts 15:40–18:22), after he was forced to leave quickly from Philippi, Thessaloniki and Berea. Jews from everywhere had rejected Paul's interpretation of the Bible's message that Jesus Christ was the Messiah and they incited others to banish Paul from the city. It seems that only in Athens Paul felt safer although he does not say much about his stay there in his letters, which is under no circumstance a reason to doubt about the historical significance of Luke's message. In

his First Letter to the Thessalonians, Paul only mentions his stay in Athens while sending off his co-worker Timothy to strengthen and encourage Thessalonians in their faith (1 Thes 3:1). He never wrote any letter to the Athenians which suggests he never established a strong bond with the community there. At his arrival in Athens, the cultural and intellectual capital of Greece, he was able to admire numerous temples, palaces and squares that were rebuilt by the Romans after they conquered the city in 86 B.C. To Flavius Josephus, Athenians are the most religious among all Greeks (*Against Apion* II, 130). Paul also considers them very religious, even zealous in their worship of supernatural forces (*deisidaimonesterōi*, 17:22). In *koinē* Greek the term may mean very religious, but it may also mean superstitious (Dibelius 1939, 30). Paul chose this ambiguous term deliberately to stress the significance of his connection to his listeners. Paul was aware that Athens was the center of knowledge and culture and accommodated Socrates and Plato in its Golden age, so he was greatly distressed to see that the city was full of idols (Acts 17:16). Luke's account of the Athenians was that some of them became followers of Paul and believed; among them was Dionysius, a member of the Areopagus, and a woman named Damaris (17:34), but Paul's preachings in Athens had little success.

2. Paul's missionary method between the synagogue and the marketplace

Although the structure of storytelling in Acts 17:16–34 about Paul's mission in Athens tells us that Luke was the editor, it contains certain elements of Paul's missionary method, his rhetoric, semantic and theology. Paul's speech on the Areopagus (v. 22–31) is placed in a narrative framework (v. 16–21 and v. 32–34) which holds critical information on the understanding of Paul's missionary approach. In this context, Luke clearly highlights two key *topoi* of Paul's activity, both of which appear in all Paul's speeches: the *synagogue* and *marketplace* (*agora*): »So he reasoned in the synagogue with both Jews and God-fearing Greeks, as well as in the marketplace day by day with those who happened to be there.« (Acts 17:17) The place – *topos* which Paul chose for his announcement had great influence on the hermeneutics and the semantics of his speech and needs special attention when interpreting Paul's speech. Paul's address at the Areopagus was a part of or a continuation of his preaching at the marketplace. The Areopagus was not a place Paul chose on purpose within his missionary strategy; rather he was invited there or was led there from the marketplace. The audience mostly stayed the same.

2.1 The synagogue

When he arrived in a town, Paul looked first for the Jewish place of worship, the synagogue: He did so in Damascus (Acts 9:20), in Pisidian Antioch (13:13–14), in Iconium (14:1), in Thessalonica and in Berea (17:1–10), in Corinth

(18:4–7), in Ephesus (19:8) and other places. There he met his countrymen and god-fearing foreigners who were mostly Greeks. Based on the Letters he sought to persuade them that Jesus is the promised Messiah and that He had to suffer and rise from the dead. In Thessalonica, a few weeks before he arrived in Athens, he went into the synagogue and reasoned with them for three Sabbath days explaining that Jesus is the true Messiah and that he had to suffer and rise from the dead (17:3). During weeks he worked with his own hands around town to grow even closer to the people (1 Thes 2:9). He worked not only so that he would not be a burden to anyone (1 Thes 2:9; 2 Thes 3:8; 1 Cor 4:12; 2 Cor 12:13ss), but understood it as part of his Gospel preaching (Acts 20:33ss; 1 Cor 9:15–18; 2 Cor 11:7–12). This usually irritated his countrymen even more. In Thessalonica they launched a dirty campaign against Paul and a few of his converts. They were brought before the city officials and were charged with national treason and promoting a coup d'état, however, they were not accused of heresy and blasphemy. They accused them of »defying Caesar's decrees, saying that there is another king, one called Jesus« (Acts 17:8). Paul's proclamation of the suffering of God's Messenger and His shameful death on a cross is the greatest sin and the most difficult part to understand and accept in the entire Paul's gospel, which Paul keeps repeating in the synagogues. His ministry of the cross was most radical in Corinth's synagogues where he arrived from Athens. Only through the message of the cross can man reach God's wisdom (1 Cor 1:21). Paul constantly reverts to it, omits polite and long-winded talk, and rejects every other topic so that the Corinthians do not lose sight of what is important: »For I resolved to know nothing while I was with you except Jesus Christ and him crucified.« (2:2) He reveals to them his weakness and rhetorical inability (2:3–4), to convince them not to rest their faith in human wisdom, but in God's power that was revealed in the scandal of the cross (Liftin 1994, 174–178).

Paul's ministry in the Jewish synagogue in Athens is only briefly mentioned (Acts 17:17a), but his testimony in the marketplace and before the Areopagus is described in great detail. That does not rule out the possibility that Paul preached the gospel of Christ crucified in the Athenian synagogue as well.

2.2 Marketplace – agora

The *agora* was a central spot in every Greek city-state. It was the center of the social, cultural, political and commercial life of the city. It was also the place where the idea of an open and a free city, and the idea of democracy was accomplished. In the *agora*, any person could present their ideas and opinions and defend them. Before the Hellenistic period, cities in the Near East did not have such an open space system. They thought it was not only useless but dangerous as well (Penna 2001, 368). It is impossible to overlook the symbolism in Luke's account. The Agora of Athens was unique due to its central position in the city, the fact that it was surrounded by mighty temples and public buildings, that it lay between the Acropolis, the Areopagus, the Pnyx and the Museum, and also due to the memory of famous people who gave speeches there. The most prominent of them all

was surely Socrates (Sandnes 1993). Paul's activity on the Athenian Agora has great symbolic and material significance for both Paul and the missionary strategy of the Early Church. This is the only explicit mention of Paul addressing and reasoning on the Agora with those who happened to be there (v. 17). To describe Paul's argued discussions with Jews and pagans on questions of religion, Luke most often uses the verb *dialegomai* (Acts 17:2; 18:4, 19; 19:8, 9; 20:7, 9; 24:25), which brings to mind the activity of Greek philosophers. Paul never argues like that in Jerusalem (24:12). Clearly he wanted to point out that his preachings were not meant only for his adherents and selected crowds but for everyone who was willing to listen to his address. The Agora was a public place and so when Paul reasoned there, he avoided the influence of the place of worship, which was a novelty in the Apostle's strategy. Here, Paul finds himself within a culture that is open to new ideas. His method was therefore not catechistic but dialogic narrative.

3. Paul's audience

Luke gives special mention to Epicurean and Stoic philosophers, representatives of two main schools of Greek philosophy at the time, among those who debated with Paul (Acts 17:18), establishing an intercultural context of the Judeo-Palestinian kerygma of Jesus' death and resurrection in the Hellenistic environment. Epicureans were known to be materialists and hedonists for their denial of the transcendence. They believed that pleasure is the highest aim and greatest good in life and that gods do not interfere with human lives as that would only disrupt their pleasure. For Epicureans, the only purpose in life is to gain knowledge of nature, to free oneself from superstition and from fear of death and as well as of gods. Stoics, on the other hand, were more respected for their pantheistic philosophy and their profession that all human beings are created equal as every person possesses a primordial divine fire. A human being can achieve self actualization if they live in accordance with nature or the universal *logos* that they discover in themselves and the world. The main controversy between both philosophies was the matter of divine providence (*providentia*) or the divine-human relations. The Stoics dedicated much of their attention to this issue, the Epicureans, on the other hand, neglected it (Cifrak 2007, 105–107; Hoppe 2009, 111–113). Tarsus, where Paul was born, was home to many Stoic philosophers, so Paul was surely familiar with Stoicism from that time and also from his study of Pharisaism. Flavius Josephus writes about the similarities between the Stoics and Pharisees, both of whom had a positive viewpoint on the immortality of the human soul, and the similarities between the Epicureans and Sadducees that talked of divine indifference to human life (*JW* 2, 119, 162–165; *Vita* 1, 12).

Paul's discussion with the people in the marketplace produced mixed response, but it failed to attract wider attention. Some people thought him a babbler (*spermologos*), others an advocator of foreign gods (Acts 17:18), which meant greater

danger for Paul. The verb *dialegomai* (17:17) calls forth the analogy with Socrates and his debates on questions of life with the citizens of Athens in the Athenian marketplace. The Socrates analogy leads a part of the audience to the conclusion that Paul was brought to the Areopagus as if before a court to defend himself (Pesch 1986 II, 135; Sandnes 1993, 14–16). *Areios pagos* is a small hill south of the Agora, but it also stands for the judicial council of Athens whose members met there. However, the context and the semantics of Paul's speech lean towards the interpretation that the philosophers took him away from the marketplace, as they were eager to hear his teaching, which is implied in the last comment in v. 21 (Penna 2001, 370–371).

4. The semantics of Paul's speech at the Areopagus

Paul's speech at the Areopagus, which can be viewed as a continuance or an extension of his speech in the Agora, is a highlight in the missionary kerygmatic approach of the Early Church. Modern researches of the text emphasize the presence of both the Paulinian tradition and Luke's editing. By using concepts of Stoicism, Greek culture, and the Jewish tradition that took its shape with the Septuagint, Luke succeeded in expressing the novelty of the Christian kerygma (Jipp 2012; Marguerat 2011, 114–116; Rossé 1998, 636–641). The Stoic terminology and the topics of Paul's speech intertwine with the Biblical semantics and structure which clearly reflect the faith in God, the creator of the world and of man who will be brought before the Judge of the living and the dead, Jesus Christ. The whole speech is designed as a dialogue between God and man, between faith and human ratio (*fides et ratio*), between Christianity and paganism, and between philosophy and culture (Trstenský 2011, 205–206).

Paul begins his speech with *captatio benevolentiae*, a classical rhetorical technique, designed to capture the goodwill of his audience by praising their piety, the evidence of which still exists in several sacred monuments. In the beginning, Paul emphasizes man's natural yearning for God (*desiderium naturale*) and the search for transcendence and he proclaims the Christian message (v. 22–23). A special mention is given to the altar with the inscription »To an unknown God« (v. 23). There is no account of such an altar in any of the sources from the Antique, but there is evidence of the existence of an altar in Athens dedicated to »unknown gods«. This is proof of the openness of Hellenistic cities and an extraordinary religious susceptibility of the Athenians, who sensed there were other gods that were not included in their pantheons. The openness of the Greek philosophy to transcendence was called *praeparatio evangelica* by the Church authorities (Penna 2001, 373; Pesch 1986, 136; Taylor 2007, 249–254). Paul ties his speech to this tradition and partly modifies his dedication, thus giving the ignorance of the pagans to know true God (1 Thess 4:5, Gal 4:8; 1 Cor 15:34; Jer 10:25; Job 18:21; Wis 13:1; 14:22) a biblical meaning and at the same time defending himself against dangerous accusations of advocating foreign gods. In this manner he refers

to the key topic of the theological concept that he will later present, although differently, in Corinth, namely the inability of human nature to comprehend God. In Corinth, Paul supports this claim with the central role of the cross in hermeneutical theology. In Athens, he does it with Isaiah's theology of creation and history: »Truly You are God, who hide Yourself, O God of Israel, the Savior!« (Isa 45:15) Three main claims of Paul's speech that concur with topics found in Isaiah's context support the fact that Paul deliberately relied on Isaiah's prophetic tradition: God is the only Creator of the universe and is the origin of life (v. 24–25); man is made in the image of God and is capable of coming to a knowledge of God and is able to enter a relationship with God (v. 26–28); creating any image of God is incomplete and may be misleading (v. 29).

The main body of the speech consists of three parts: In the first part, which is *cosmological* (v. 24–25), Paul speaks of a universal God, the creator of the universe (*kosmos*), who is not tamed or limited by man-made temples or other structures made by man and does not need anything from him. This claim was mutual to both the biblical Jewish tradition (Amos 5:21–25; Isa 1:11–17; 42:5; 45:18; 66:1ss; Jer 7:1–15) and the concepts of that time found in Stoicism, Epicureanism and Neopithagoreanism. Also common to all was a more inner worship of God and a cautionary take on the arrogance of humans who thought that by building temples and practicing a cult they could influence God. According to Seneca, God can only be properly worshipped by those who imitate Him (Penna 2001, 374; Rossé 1998, 643). Paul's statement »The God ... does not live in temples built by human hands« (v. 24), summarizes both the Greek and the Jewish traditions (Philo of Alexandria, *Vita Mos* II, 88; Flavius Josephus, *AJ* 8.227) as the fundamental Hebrew message of the creation of the world found in Isaiah: »Heaven is my throne, and the earth is my footstool. Where is the house you will build for me? Where will my resting place be?« (Isa 66:1) thus portraying Christianity not as a herald of some new cult, but as an ally of the mind and culture of man not by suppressing the culture but by expanding its limits.

The second, central and the most accomplished part, is *anthropological* (v. 26–28). Paul evaluates man as the true and only image of God. Man is dependent upon God, but also communicates with Him, which implies his value. »From one man he made all the nations, that they should inhabit the whole earth; and he marked out their appointed times in history and the boundaries of their lands.« (v. 26) Using the ambiguous term »from one« (*ex enos*) he keeps the double hermeneutic approach. It was Paul's intention to address Jews, who believed that from one man – Adam – God created the whole mankind, and the Stoics, who believed in the existence of arche, the source or origin of all things that exist. Bearing in mind this dualism it is possible to interpret times (*kairoi*) and boundaries (*horothesiaí*). Greeks considered »times« chiefly in terms of season, Jews, on the other hand, thought of them as historical periods; »boundaries«, for Greeks, were natural laws, and for Jews they were expressions of God's will (Marguerat 2011, 115). The dualism of this inspires reflection and search in the audience and prepares them for receiving the announcement. Here, Paul sums up one of the main

Biblical traditions about the dignity of origin of each man and the fundamental equality of all people, a tradition which served in the Jewish-Christian Revelation to complete every human culture and leave a permanent mark in it (Gen 1:18; Deut 5:1–31; Rom 5:12–19). Man is no toy of the gods; he is created in the image of God and possesses an inalienable dignity. God set the boundaries of space and time, not to limit the freedom of man, but to enable him to live in freedom (Gen 3:1–7; Ps 74:17), and He did not create man only to cast him away, but to maintain with him the bond through man's most noble virtue of searching and yearning. Paul expresses this in the core statement of the concentric structure of the speech: »God did this so that they would seek him and perhaps reach out for him and find him.« (v. 27) The meaning of man's life is to seek God and to find Him. God wants man to seek Him (cf. Isa 45:19; 55:6; Wis 13:6). The infinitive *zētein* in this sentence construction depends on the main verb *epoiēsen* (v. 26) whose subject is God thus emphasizing the search for God as part of man's nature in God's creation. God does not reveal Himself to man at once and completely, but gradually and at His own will. Man is therefore not enclosed within himself or determined but constantly has to strive for transcendence. For man, God remains a mystery and an inexhaustible depth, as Paul writes to Romans: »How unsearchable his judgments, and his paths beyond tracing out!« (Rom 11:33) Whenever man believes he has found God, what he has really found was an idol. Man must seek God »in simplicity of heart« for »He will be found of them that tempt him not; and sheweth himself unto such as do not distrust him« (Wis 1:2). This is a point where theology and philosophy intersect again. Paul's contemporary, Philo of Alexandria, claims that man desires nothing more than to seek God, although His discovery transcends all human ability (*Spec. leg.* I 32:36). There are many examples of human ability to search out God in the Greek Hellenistic philosophy, e.g. Seneca: God is near you, he is with you, he is within you (*Epistulae* 41:1, Pesch 1986, 138).

In the conclusion of the main body, Paul addresses common issue in the Biblical account of creation and the Greek philosophy, by quoting his Cilician compatriot, the poet Aratus: For in him we live and move and have our being. As some of your own poets have said, »We are his offspring« (v. 28). After careful consideration, Paul chose this quote from the poem *Phaenomena* (*Phainomena*) to indicate the possibility of integrating the philosophical ontological deliberation into the Biblical theory of creation which was revealed to man, and their mutual support. A similar notion can be found in Plutarch's *Moralia*: »For the world is a most holy and divine temple, into which man is introduced at his birth.« (*Moralia* 477; Penna 2001, 378; Pesch 1986 II, 143) Paul, of course, speaks of a personal God who addresses man as an individual and is sought by him (v. 24, 26, 28). By using this ambiguous hermeneutic approach Paul succeeds in addressing the entire cultural world and not concealing the difference between the Stoic cosmology and the Biblical creation theology.

In the third part (v. 29), Paul emphasizes the spiritual essence of God pertaining to all human beings. This part of the discussion was probably close to the Stoics who taught that all human beings come from God. Even the highest and the most

imaginative works of art and the spirit – man’s artistic and spiritual activity – cannot encompass and fully express God. Paul criticizes different idolatrous practices that prevail not only over ideologies that are based upon reason but also over Jewish and Christian religious practices. Therefore, this becomes the focal point of Paul’s criticism of various ideologies in his most important theological letter (Rom 1:21–23: »Although they claimed to be wise, they became fools«; cf. Isa 44:9–20; Wis 13–15). Man’s greatest danger is not making idols but the creation of thinking concepts and ideologies that divert man from his origin.

With the criticism of idolatrous practices from which no man is immune Paul arrives at the conclusion of his speech (*peroratio*), the Christian message (v. 30–31), and calls for conversion to Christianity and penitence. Here, two complementary aspects of the pre-Christian kerygma that complement the non-Jewish, i.e. pagan or cultural world are pointed out: the call for repentance (*metanoia*) and the announcement of the eschatological judgement which invokes the knowledge of personal responsibility. In doing so, Paul communicates the significance of critical deliberation of one’s own positions and the willingness to transcend them, which is the primary starting point of a dialogue between the Revelation and culture or any type of communication among those who have different opinions. Without it, no man can grow spiritually, personally or in social terms. At the same time, man must realize that he is responsible for his own actions not only for himself but in front of the world (v. 31). Paul stays consistent in his ambiguous hermeneutical approach that unites audiences with the truth of man’s deepest desires by not mentioning Christ as Universal Judge, as he does in the Letters to the Thessalonians (1 Thess 1:9–10). Many saw the omission of Christ’s name in the Areopagus speech as the main reason for the lukewarm response to Paul’s ministry in Athens.

5. Conclusion

Paul and Luke’s intention was primarily not only to spread the Christian message to the pagan world, as it was seen from the kerygmatic viewpoint, but more importantly to make known a broader view of the human history and the Christian revelation that all cultures will be able to comprehend and follow. The willingness to transcend oneself, the awareness of the final judgement and the responsibility it brings toward the world and life still from the basis for the dialogue between religions and cultures. At the same time this basis is the richest foundation of man’s spiritual growth and the assurance of his survival.

References

- Cifrak, Mario.** 2007. Pavlov govor u Ateni (Dj 17,22–31): Stjecišta evanđelja i helenizma. *Bogoslovska smotra* 77, 1:103–119.
- Dibelius, Martin.** 1968 (1939). Paulus auf dem Areopag. In: *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, 29–70. 5. Aufl. FRLANT 60. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hoppe, Rudolf.** 2009. Der Philosoph und Theologe: Das Auftreten des Paulus in Athen (Apg 17,22–18,1). In: Rudolf Hoppe and Kristell Köhler, ed. *Das Paulusbild der Apostelgeschichte*, 101–133. Stuttgart: Kohlhammer.
- Jipp, Joshua W.** 2012. Paul's Areopagus Speech of Acts 17:16–34 as Both Critique and Propaganda. *JBL* 131, 3:567–588.
- Litfin, Duane.** 1994. *St. Paul's Theology of Proclamation: 1 Corinthians 1 – 4 and Greco-Roman Rhetoric*. SNTS MS 79. Cambridge: University Press.
- Marguerat, Daniel.** 2011. *Lukas, der erste christliche Historiker: Eine Studie zur Apostelgeschichte*. Zürich: Th. Verlag.
- Penna, Romano.** 2001. Paolo nell'Agorà e all'Areopago di Atene (At 17,16–34): Un confronto tra vangelo e cultura. In: Romano Penna. *Vangelo e inculturazione: Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, 365–390. Milano: Ed. San Paolo.
- Pesch, Rudolf.** 1986. *Die Apostelgeschichte (Apg 13–28)*. EKK V/2. Neukirchen: Benzinger-Neukirchner.
- Rossé, Gérard.** 1998. *Atti degli Apostoli: Commento esegetico e teologico*. Roma: Città Nuova.
- Sandnes, Karl Olav.** 1993. Paul and Socrates: The Aim of Paul's Areopagus Speech. *JSNT* 50, 15:13–26.
- Söding, Thomas.** 1995. *Mehr als ein Buch: Die Bibel begreifen*. Freiburg: Herder.
- Stanonik, Marija.** 2011. Teologija besede v slovenskem kulturnem in duhovnem prostoru. *Bogoslovni vestnik* 71, 4:553–566.
- Taylor, Justin.** 2007. The altar to an unknown god at Athens (Acts 17,23). In: José Enrique Aguilar Chiu et al., ed. *«Il Verbo di Dio è vivo»*, 249–259. AnaBib 165. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- Trstenský, František.** 2011. *Život apoštola Pavla*. Svit: Katolícke biblicke dielo.

Jože Krašovec

Moč tradicije in zблиževanje metod

Povzetek: Sveto pismo predstavlja univerzalno zgodovino kot vse obsegajočo zgodbo o svetu od stvarjenja do eshatološke dopolnitve. To sestavlja osnovni teološki okvir, ki je utelešen v veroizpovedih, v simbolih in v liturgijah in ga razlagajo v različnih komplementarnih pristopih in metodah v znanosti, v umetnosti in v religiji. Svetopisemska vizija univerzalne zgodovine temelji na ključnem mestu in metaforičnem pomenu besede v Svetem pismu in v judovsko-krščanski religiji in kulturi, ki obsega kozmološke in osebne razsežnosti v intenzivnem medsebojnem delovanju. Enkratna vloga besede v Svetem pismu jasno kaže, da noben enostranski in ekskluzivni pristop v znanosti in v umetnosti – zlasti v teologiji – ni upravičen. Načelo »sola Scriptura« je sprejemljivo le kot pot do kritičnega raziskovanja Svetega pisma, ki vsem raziskovalcem in splošnim bralcem besedil pomaga odkriti vzajemna razmerja naravnega in nadnaravnega reda v svetu in v duhovnih razmerjih med Bogom in ljudmi. Ta medsebojna razmerja razložijo, zakaj svetopisemska besedila bralcu dajo občutek skrivnosti in presežne resnice in zakaj nagovor resničnosti vpliva na ljudi na čustveni, intuitivni, izkustveni, instinktivni in na sublimni ravni. Prispevek se osredotoča na zблиževanje metod, ki ga omogoča novejša gibanje v raziskovanju Svetega pisma z literarnega, predvsem slogovnega vidika.

Ključne besede: beseda, božja beseda, univerzalna zgodovina, osebna razmerja, »sola Scriptura«, literarni študij, stilistika

Abstract: **The Force of Tradition and the Approaching of Methods**

The Bible presents a universal history as an overarching story of the world from Creation to eschatological consummation constituting the basic theological framework embodied in creeds, symbols and liturgies and interpreted by various complementary approaches and methods in science, art and religion. The biblical vision of universal history is based on the crucial place and the metaphorical meaning of the word in the Bible and in Judeo-Christian religion and culture, encompassing cosmological and personal dimensions in intensive interaction. The unique role of the word in the Bible makes it clear that no one-sided and exclusive approach in science and art, especially in theology, is justified. The principle »sola Scriptura« is acceptable only as a way to critical investigation of the Bible, which helps all scholars and general readers of the texts to discover complementary relations of natural and supra-natural order in the universe and in spiritual relations between God and the humans. These

complementary relations explain why biblical texts endow the reader with a sense of mystery and transcendental truth and why the persuasion of reality affects people on emotional, intuitive, experiential, instinctive and subliminal levels. The paper focuses on the approaching of methods made possible by the recent movement in biblical research under the literary, especially the stylistic aspect.

Key words: the word, the word of God, universal history, personal relations, »sola Scriptura«, literary study, stylistics

Celostno razumevanje besede v Stari zavezi temelji na prepričanju, da je temeljni božji namen skrb za svet in za blaginjo človeštva. Iz motivacije ljubezni govori Bog prvenstveno in najbolj univerzalno po stvarjenju, najbolj specifično in intimno pa govori po izvoljenih osebah za različne sredniške funkcije. Osrednja vloga in skrajno široki semantični pomen koncepta besede v Svetem pismu zahtevata, da pomen v posameznih primerih določimo ob popolnem vrednotenju retorike, govornih figur, podob, simbolov, aluzij, konotacij in drugih načinov izražanja vsebin v strukturi besedil kot celote. V analizi strukture kot celote zavzema posebno pomembno mesto raziskovanje slogovnih prvin. Razumevanje gre iz celote do njenih delov v odnosu celotnega sistema verovanj in vrednot. To je najpomembnejše metodološko načelo, ki zbližuje razlagalce Svetega pisma v judovstvu in v krščanstvu.

1. Zbliževanje metod po načelu »naravnega zakona«

Neomejeni pomenski obseg koncepta besede v okviru vizije vesoljne odrešenjske zgodovine je razlog za večji poudarek sodobnega zanimanja za svetopisemsko razumevanje naravnega zakona. V Svetem pismu obstaja notranja zveza med razodevanjem Boga prek stvarstva in po zgodovinskih dogodkih, zato obstaja tudi notranja zveza med vsemi temeljnimi pojmi, ki označujejo naravo Boga in človeka. Ljudje poznajo naravni zakon prek izkušenj, toda svetopisemski predstavitev odnosa med Bogom in ljudmi v teleološki usmeritvi celotne zgodovine obogati naše razumevanje naravnega zakona. V Svetem pismu je veliko besedil, ki poudarjajo, da je božja ljubezen povezana s človekovo življenjsko ureditvijo v skladu z modrostjo. V Knjigi pregovorov najdemo številne odlomke, ki hvalijo personificirano modrost kot ljubeznivo in ljubečo žensko, ki jo Bog ljubi. Prav dostojanstven je poetični opis o deležu, ki ga ima Modrost v stvarjenju, Pregovori 8,22–31. V 8,17 Modrost zatrjuje: »Ljubim tiste, ki mene ljubijo, in tisti, ki me bodo vztrajno iskali, me bodo našli.«

Iz poznejše tradicije izvira Sirahova knjiga, knjiga Salomonova modrost pa še posebno veliko govori o praktični racionalnosti. V poglavju 24 Sirahove knjige si Modrost lasti večnost: »Pred stoletji, na začetku, me je on ustvaril in obstajala

bom za vse veke.« Knjiga Salomonova modrost izraža priznanje ljubeči naravi modrosti v odlomku 7,22–30. Pomembna misel, da gresta ljubezen in modrost skupaj, ima globlji pomen. Bog se je vtisnil v vesoljni svet prek modrosti in je zato naravna ureditev razumljiva in prepričljiva. Modrostna literatura je imela močan vpliv na kristološko razlago v evangelijih. V Novi zavezi je posebno dragocen predgovor k Janezovemu evangeliju (1,1–14). Po tem predgovoru Beseda ni samo ustvarjena, ampak je božja. V prvi vrstici piše: »In Beseda je bila Bog.« Božja Beseda je očitno Stvarnik, ki je navzoč v ustvarjalni ureditvi vesolja (Matjaž 2007). Ko Stvarnik postane utelešena Beseda, so modrost, sočutje in ljubezen združene zmožnosti racionalnih bitij in najvišje vrednote (Levering 2008; Volf et al. 2010).

V zgodovini razlage Svetega pisma najdemo v judovski veri in v krščanstvu iste temeljne trditve iz Svetega pisma, ker so vsi posnemali svetopisemske načine mišljenja in izražanja. Razlagalci želijo izbrskati najglobljo raven resnice, pod površjem, pod »dobesednim« pomenom svetopisemskih besedil. Tako so prišli do temeljev zaupanja v znanost, v razumsko razpravo in v naravno teologijo. Judovska filozofa Maimonides in Spinoza sta odkrila temeljno predpostavko Svetega pisma s praktičnim globljim pomenom, da je namreč božja ljubezen najvišja danost ustvarjenega sveta in človeškega rodu. Zdi se, da svetopisemski temelj vere zagovarja nekatera bolj praktična, moralna razmišljanja. Zakon postane zares učinkovit v človekovem življenju, ko pokorščina sledi razmišljanju o njegovih temeljih, razlogih in cilju.

2. Upoštevanje jezikovnega, literarnega in širokega teološkega konteksta

Priznanje notranje enotnosti rabe temeljnih pojmov v Svetem pismu glede na ureditev svetovnega in človeškega etičnega verovanja in ravnanja dokazuje, da se mora metodološko razmišljanje ukvarjati z zelo kompleksnimi razmerji na jezikovni, na literarni in na filozofsko-teološki ravni razprave. Izhodišče je široko zanimanje v svetovnih kulturah in v religijah, ki potrjujejo odsev v človekovi sreči ali blaginji. V nasprotju z modernističnim spreminjanjem vede v racionalno načelo ali metodo odpirajo mnogovrstne in medsebojno delujoče dimenzije raziskave veliko novih vidikov pri ustvarjalni raziskavi naravnega reda in medosebnih odnosov. To najprej pomeni radikalno razlikovanje med deskriptivnimi ali narativnimi in normativnimi pristopi do delovanja in do odnosov med razumskimi bitji.

Deskriptivna ali narativna dimenzija v prikazu človeškega življenja glede na njegovo človekoljubno delo nakazuje, da psihološko realistične osebe igrajo ključno vlogo, ko govorimo o praktični dimenziji dejanskega življenja, o sprejemanju odločitev in sodb, pri svojem prizadevanju, da uskladijo način življenja z resnico o vesolju, da dosežejo najvišjo raven moralnega življenja, pri razodetju in mističnem razumevanju in pri moralnih izzivih in možnostih, ki se kažejo v našem globalnem času. Kljub temu pa praktične izkušnje vodijo mislece in modrece v vseh kulturah in religijah, da širijo svojo vero in vrednote v normativnih oblikah, glede na pravi-

la in zakone, ki so določeni za usmerjanje človekovega življenja (Schweiker 2008, 1–15).

Če Sveto pismo razumemo kot celoto, nas to vodi k prepoznavanju nenavadne raznolikosti deskriptivnega in normativnega načina izražanja, ki sta med seboj povezana in podpirata eden drugega. Tu lahko omenimo ugotovitev, da so sveto-pisemska besedila osredotočena na subjekt, ne na objekt (Gabel, Wheeler in York 1996, 5–7). V Svetem pismu subjekti predstavljajo stališča in sporočila, predvsem v literarnih likih in v stilističnih variantah, od enega odlomka do drugega. Sveto pismo vsebuje številne literarne oblike gradiva: od najbolj popularnih žanrov – zgodovinske pripovedi, rodoslovja, pravila obredov, pregovorna modrost, prispedobe (parabole), alegorije, napovedi prerokovanj, molitve, pisma, itd. – do drugih oblik, ki jih je težje razvrstiti. Ponekod so abstraktni pojmi povzeti kot krajši doktrinarni izraz, večinoma pa jih nadomesti nekaj specifičnega in konkretnega, toda smisel nečesa za besedami, metaforami, simboli in za literarnimi posebnostmi je videz enotnosti in splošne pomembnosti.

Med literarnimi sredstvi, ki jih izberejo avtorji, so še posebno pomembni simboli in metafore, ker širijo njihov pomen na področja, na katerih drugače pomena ne bi našli. Podobe, metafore in alegorije iz pastirskega in kmečkega življenja večinoma odsevajo vsakdanje življenje, dejansko, vidno resničnost, so pa tudi odziv na skrite in druge možne pomene za njimi (Avsenik Nabergoj 2011). Literarni teksti nimajo samo enega jasnega pomena; dvoumnost je še posebno in sama po sebi poetični ideal. Semantična in literarna sredstva izražanja – kot govorna figura in kot besedna igra – večinoma kažejo na nedoumljive globine odnosa med Bogom in človeštvom. Osnovni dobesedni pomen nekaterih besed dopušča ustvarjalno možnost, da so te besede vzete iz njihovega običajnega pomena in uporabljene v neki drugi miselni zvezi. Primat dobesednega pomena – drugače od raznih alegoričnih branj – ostaja glavno načelo v judovski in v krščanski interpretaciji Svetega pisma. Metaforični pomen širi osnovni pomen na področja, na katerih ga drugače ne bi našli. Kadar nekaj specifičnega in konkretnega nadomesti abstraktne pojme, lahko govorimo o »utelešenju« besede v vsakdanjem življenju, v okviru celotnega pogleda na življenje.

3. Zbliževanje metod ob upoštevanju literarnih značilnosti Svetega pisma

Judovski literarni teoretiki, Erich Auerbach, Meir Sternberg in še nekateri drugi, so izredno veliko prispevali k diskusiji o razmerju med obliko in sporočilom hebrejskega Svetega pisma. Auerbachovo delo *Mimesis* je imelo izjemen vpliv na zbliževanje metod v sodobni biblicistiki v razmerju do svetnih znanosti. Auerbach je primerjal predstavitev resničnosti v Homerjevih pesnitvah in v pripovedih hebrejskega Svetega pisma. Ugotovil je, da si Homerjevi govori in opisi prizadevajo izraziti vse, kar je mogoče zaznati od zunaj. Homerjev literarni pristop zajame le to, kar obstaja »v ospredju«:

»Ni mu treba trkati na zgodovinsko resnico svoje pripovedi, njena resničnost je dovolj močna; omreži nas, zaprede nas vanjo, in to mu zadošča. Ta ›resnični‹ svet, ki obstaja sam zase in nas vase potegne s svojim čarom, tudi ne vsebuje ničesar drugega kakor samega sebe; homerski pesnitvi ničesar ne skrivata, v njiju ni nobenega nauka in nobenega skrivnega drugega smisla. Homerja lahko analiziramo, ne moremo pa ga razlagati.« (Auerbach 1998, 18)

Popolnoma drugače je v predstavitvah starozaveznih zgodb:

»Starozavezni liki so nosilci Božje volje, pa vendar zmotljivi, podvrženi nesreči in ponižanju – in sredi nesreče in ponižanja se skoz njihovo delovanje in govorjenje razodeva Božja vzvišenost. Med njimi skoraj ni nobenega, ki ne bi, kakor Adam, zapadel najglobljemu ponižanju – in skoraj nobenega, ki ne bi bil vreden osebnega občevanja z Bogom in osebnega Božjega navdiha. Ponižanje in povišanje sta veliko globlji in višji kakor pri Homerju in v temelju spadata skupaj.« (Auerbach 1998, 21)

Auerbach glavne značilnosti svetopisemskih pripovedi označi najprej kot poseg v globine, to je usmerjenost v perspektivo ozadja v nasprotju do tega, kar je v ospredju. Druga posebnost je skriti pomen, ki zahteva razlago na več različnih ravneh. Za svetopisemske pisce je značilno, da raje kažejo na psihološki proces v osebah, namesto da bi jih izrecno opisovali.

Auerbachovi pogledi o posebnostih svetopisemskih pripovedi so vplivali na številne novejšje literarne kritike, med drugim na Meira Sternberga z Univerze v Tel Avivu, ki se je v svetu uveljavil s svojimi hebrejskimi študijami o literarnih značilnostih svetopisemskih zgodb. Sternberg se zaveda, da mora interpretacija potekati v skladu z normami in usmeritvami, ki jih vsebuje besedilo samo. Vendar poudarja tudi, da »temeljne postavke ali splošna merila verjetnosti izhajajo iz ›vsakdanjega življenja‹ in obstoječih kulturnih določil« (Sternberg 1985, 189). Mar to pomeni, da bi v to opredelitev morali vključiti tudi zgodovinski in družbeni kontekst? Kakšno vlogo imata zavest in dojemljivost človeške narave? Če človeški duh in srce ne bi mogla dojemati pripovedi o zgodovinskih dogodkih in besed, metafor, simbolov in zgradbe pripovedi ali pesnitev, bi bilo vsako prizadevanje razlage zaman.

Po Sternbergovem mnenju postavljajo bralci svetopisemskih pripovedi vprašanja o verodostojnosti dogodkov in njihovega pomena. Vsaka eksegetična metoda torej uporablja splošna pravila verjetnosti, zlasti kadar besedila postavljajo konfliktne trditve. Protislovja in paradoksi zajemajo celo osrednja vprašanja. Zato je toliko bolj pomembno, iskati skladnost s splošnim čutom razuma in srca. Znano je, da je v vseh antičnih kulturah celotno pojmovanje pravičnosti temeljilo na priznavanju nespremenljive božanske avtoritete ali kozmične pravičnosti in enakosti. Povračilo je prvotni zakon, ki velja za kozmos in za zgodovinske dogodke. Toliko bolj je pomembno splošno prepričanje svetopisemskih pisateljev, da so nekateri dogodki onkraj zakona povračila. Prav ta postavka dokazuje, da obstaja specifično hebrejsko pojmovanje Boga, ki ni v prvi vrsti Bog pravice, temveč Bog sočutja, usmiljenja, ljubezni in spra-

ve. Kolikor bolj univerzalna in enotna je postajala zgodovinska perspektiva, toliko bolj nedoumljiva se zdijo božja pota do človeka. Prizadevanje za enotno teološko perspektivo zgodovine je odločilno v razlaganju nejasnih ali dvoumnih svetopisemskih odlomkov. Samo na temelju celotne perspektive splošne zgodovine odrešenja je mogoče ugotoviti, da sta prav absolutna božja avtoriteta in zahteva po človekovi absolutni pokorščini najpomembnejši temi Svetega pisma.

4. Sklep

Specifični pomen svetopisemskega koncepta razodetja in Božje besede je mogoče razumeti le, če je težišče raziskovanja na literaturi znotraj konteksta kultur in če vztrajamo na metodologiji interdisciplinarnega študija. Odločitev za primerjalno metodo pomeni prvi korak zblíževanja metod. Drugi korak k zblíževanju metod in kultur je eksistencialna osnova interpretacije besedil. Načelo primerjalnega in interdisciplinarnega študija vključuje občutek za človeško izkušnjo in nas tako vodi v skupne antropološke osnove presojanja naše kulture. Ker pomenski obseg koncepta razodetja in besede v Svetem pismu odraža skupno človeško zavest, je vsaka obravnava tega koncepta v odličnem pomenu interdisciplinarna, medkulturna in med-religijska. Najbolj uspešen vidik k zblíževanju metod na področju svetopisemskih in širše humanističnih znanosti je naraščajoče zanimanje za razumevanje Svetega pisma kot literature. Vrednotenje pripovedi v temeljnih žanrih, kakor so zgodovina, mit, avtobiografija, biografija, prispodoba ali alegorija, se popolnoma ujema s časovno in zgodovinsko obliko človeškega bivanja, ki ga ni mogoče ločiti iz spomina na preteklost in iz pričakovanj prihodnjih časov. Svetopisemske pripovedi, pesnitve in pisma so v soglasju s splošnimi izkušnjami in imajo pomembne izobraževalne prednosti.

Reference

- Auerbach, Erich.** 1998. *Mimesis: Prikazana resničnost v zahodni literaturi*. Prevedel Vid Snoj. Ljubljana: Labirinti. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2011. *Literarne vrste in zvrsti: Stari Izrael, grško-rimska antika in Evropa*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Barr, James.** 1961. *The Semantics of Biblical Language*. Oxford: Oxford University Press.
- Gabel, John B., Charles B. Wheeler in Anthony D. York.** 1996. *The Bible as Literature: An Introduction*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Krašovec, Jože.** 2012. *Prevajanje med teorijo in prakso*. Ljubljana: Založba SAZU.
- Levering, Matthew.** 2008. *Biblical Natural Law: A Theocentric and Teleological Approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2007. Od Besede k Osebi: Relacijski vidik Janezove kristologije. *Bogoslovni vestnik* 67: 393-405.
- Sternberg, Meir.** 1985. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press.
- Schweiker, William, ur.** 2008. *The Backwell Companion to Religious Ethics*. Malden, MA-Oxford-Carlton: Blackwell.
- Volf, Miroslav, Ghazi bin Muhammad in Melissa Yarrington, ur.** 2010. *A Common Word: Muslims and Christians on Loving God and Neighbor*. Grand Rapids, MI-Cambridge: W. B. Eerdmans.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 72 (2012) 4, 583—588
 UDK: 27-276
 Besedilo prejeto: 09/2012; sprejeto: 12/2012

Irena Avsenik Nabergoj

»Pesem nad pesmimi« za vse narode, kulture in religije

Povzetek: Visoka pesem, ki jo je Rabi Akiva med vsemi svetopisemskimi besedili označil kot »najsvetejšo med svetimi« in jo je Goethe občutil kot »najnežnejšo in najmanj posnemljivo, kar je prišlo do nas od tega, kar je bilo izraženo o strastni, mili ljubezni« (*West-östlicher Divan*), v obliki dialoga med zaročencem in zaročenko izraža ljubezen kot najvišjo vrednoto. Slikoviti slog Visoke pesmi je bogat z metaforami iz narave (npr. 2,8–17; 7,11–13), s podobami rastlin, sadežev, poljskih pridelkov in živali, ki poudarjajo izvornost pesmi ter razkrivajo lepoto narave in pristen čut za naravno. Izmenjavanje bližine in oddaljenosti ter metaforika občudovanja ljubega in ljube stopnjujeta trenutke medsebojne predanosti, ki jo pesem samo nakazuje. Natančno branje besedila v njegovi lastni jezikovni in literarni strukturi in v razmerju do podobnih literarnih predstavitev širi prostor literarne in teološke interpretacije znotraj notranjega osebnega intimnega sveta in zunanjega konteksta na lokalni in na globalni ravni.

Gljučne besede: Visoka pesem, struktura dialoga, ljubezenski diskurz, hrepenenje, iskanje, odtujitev, resničnost, resnica

Abstract: »The Song of Songs« for All Nations, Cultures and Religions

The Song of Songs, which was designated by Rabbi Akiba as »the holiest among the holy« and perceived by Goethe as »the most tender and inimitable what has come to us from the expression of passionate, graceful love« (*Westöstlicher Divan*), expresses, in the form of a dialogue between the bridegroom and the bride, love as the highest value. The picturesque style of the Song of Songs is rich in metaphors from nature (e.g. 2:8-17; 7:11-13), in images of plants, fruits, field crops and animals, which emphasize the originality of the song and reveal the beauty of nature and a genuine sense of the natural. The alternation of nearness and distance and the metaphors of the admiration of the lovers intensify the moments of mutual dedication, only alluded to in the poem. A close reading of the text in its own linguistic and literary structure and in relation to similar literary representations widens the space of literary and theological interpretation within the inner personal intimate world and within the outer context at local and global levels.

Key words: Song of Songs, the structure of dialogue, love discourse, longing, search, estrangement, reality, truth

Visoka pesem je edinstveno delo po vsebini, po literarni obliki in po zgodovini interpretacije. Visoka pesem je pesem v polnem pomenu besede, ker ljubezen, ki je najbolj univerzalna in najmočnejša danost človeške narave, opeva preprosto, čutno in strastno. Njena vsebina, njena ljudska literarna oblika in njeno mesto v bibličnem kanonu so razlog, da o nobenem drugem literarnem delu ne obstaja toliko različnih pogledov, ki se večinoma dopolnjujejo, včasih pa tudi izključujejo. V zgodnjem 2. stoletju po Kr. jo je sloviti judovski učenjak Rabi Akiba imenoval »sveto svetih« (*qódeš qōdāšim*).¹ Njen čutni naboj na eni strani in njeno mesto v kanonu Svetega pisma na drugi strani sta okoliščini, ki spodbujata spopad pogledov v razponu med avtonomno in svobodomiselno erotičnostjo v »dobesednem pomenu« in alegorično razlago, ki določa judovsko in krščansko religiozno izročilo.

1. Zgradba besedila

Osem poglavij pesnitve ima osnovno zgradbo dialoga med zaročencem in zaročenko; občasno se v dialog vključuje zbor mladenk. Zaročenec in zaročenka hrepenita drug po drugem, se občudujeta in iščeta. Ta tematika in osnovna oblika dialoga pesnitvi zagotavljata enotnost in notranjo skladnost. Vsebinski in formalni razlogi govorijo za razčlenitev, ki je bolj ali manj zanesljiva:

- 1,2–6 uvod, ki izraža hrepenenje zaročenke;
- 1,7–2,7 dialog med zaročencem in zaročenko;
- 2,7–17 zaročenka opisuje obisk zaročenca in njegovo vabilo, naj mu odgovori;
- 3,1–5 zaročenka zboru deklet opisuje iskanje ljubega, ki ga najde;
- 3,6–11 opis slovesnega spreveda;
- 4,1–5,1 zaročenec opisuje zaročenkino lepoto;
- 5,2–6,4 dialog med zaročenko in zborom deklet;
- 6,5–12 zaročenec občuduje zaročenko;
- 7,1–8,4 zaročenec občuduje lepoto zaročenke;
- 8,5–14 ločene enote: vrstice 5, 6–7, 8–10, 11–12, 13–14.²

Celotna zgodovina interpretacije Visoke pesmi v judovstvu in v krščanstvu je zaznamovana z alegorično razlago, ki je še bolj značilna za judovsko kakor za krščansko religiozno tradicijo. V novejšem obdobju pa se uveljavlja »dobesedna« razlaga v prvobitnem ali »naravnem« pomenu. Najslabše, kar se pri tem dogaja, je iskanje nasprotja namesto vzajemnosti med »dobesedno« in »alegorično« razlago.

Nepregledna literatura, ki govori o najrazličnejših poskusih, da bi razlago gradili zgolj na temelju jezikovne in literarne analize, priča za ponavljanje bolj ali manj

¹ Gl. Mišna, Yadaim 3,5, v izdaji Herbert Danby, *The Mishnah: Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 782.

² Zgradbi pesnitve posvečajo veliko prostora vsi navedeni komentarji, a s tem se obseg odprtih vprašanj ne zmanjšuje.

istih stališč, ki ne morejo odgovoriti niti na vprašanje, zakaj ima Visoka pesem tako pomembno mesto v kanonu Svetega pisma in v religiozni interpretaciji v judovstvu in v krščanstvu, niti na vprašanje, kako se na ravni živete izkušnje povezujeta »dobesedni« erotični in »alegorični« ali bolje »duhovni« oziroma »metaforični«, pomen, ki je bolj ali manj povezan s pesniškimi sestavinami pesnitve. Tudi ugotavljanje, da Visoka pesem šele v celotnem religioznem in teološkem kontekstu Svetega pisma dobi pravo podlago za razumevanje svojega teološkega pomena, še ne pomeni odgovora na temeljno eksistencialno vprašanje, v kakšnem razmerju sta »dobesedni« ali svetni in »metaforični« ali duhovni pomen. Res je, da se Visoka pesem uvršča v zgodovino razodevanja božje ljubezni »kot celota (*als Ganzes*)«, kakor ugotavlja Helmer Ringgren (1981, 256), toda s tem še nismo ugotovili, kako se v razmerju med Bogom in človekom in med človeškimi osebami manifestira ljubezen. Ali obstaja med »božjo« in »človeško« ljubeznijo prepad ali harmonija? Je ljubezen dogodek med dogodki, ki se razplete po nekem logičnem zaporedju, ali skrivnost vseh skrivnosti z vzponi do neslutnih višin in z grožnjo padca v temne globine?

Ključ za bolj ali manj zadovoljiv odgovor na to vprašanje ponujajo le tisti razlagalci, ki izhajajo iz temeljne antropološke izkušnje ljubezni; ta izkušnja se ujema s svetopisemsko postavko, da je človek ustvarjen po božji podobi (1 Mz 1,27) in je torej po svojem bistvu duhovno bitje, polno hrepenenja po ljubezni. Temeljna izkušnja na antropološko-duhovni ravni je, da se hrepenenje po srečanju z ljubljeno osebo v zemeljskih možnostih nikoli ne more zadovoljivo uresničiti. Bistvo izkušnje ljubezni je, da v svoji naravnosti na absolutno vedno zahteva več, kakor omogočajo omejene človeške danosti. Ta vidik izkušnje ljubezni pa v vzvišenosti in v sreči ljubezni neizbežno skriva tudi kal tragične izkušnje, da je v zemeljskih možnostih nikoli ne moremo doseči oziroma jo lahko po spletu okoliščin hitro tudi izgubimo. Človeška ljubezen je po svoji naravi kontrastna, saj ji gre vedno za »biti ali ne biti«. Le redki razlagalci presežejo neosebno analizo besedila v celoti njene strukture dialoga in njenih sestavnih delov, zato je toliko bolj utemeljeno izpostaviti takšne primere.

Posebno pozornost zasluži Johann Wolfgang von Goethe, ki izrecno zavrača upravičenost iskanja linearno logične razlage pesnitve v smislu stopnjevanja do nekega vrha in prizna, da je njena prednost in prava vrednost v bivanjski kontrastnosti, ki se kaže v kontrastnem razmerju iskati – najti in privlačiti – odbiti. Bistvo hrepenenja v žaru ljubezni je v tem, da je nobena ovira ne more ustaviti. Goethe je sorazmerno na kratko opredelil svoje videnje in razumevanje Visoke pesmi, a je v svojem opisu povedal vse bistveno: neutemeljenost iskanja pomena v »logičnosti« in prednost Visoke pesmi v kontrastnosti pesniške predstavitve ljubezni v dialogu med zaročencem in zaročenko. Ko v svojem delu *West-östlicher Divan* spregovori o literaturi pri Hebrejcih, opiše naravo Visoke pesmi:

»Za trenutek se zadržimo pri Visoki pesmi, kot o najnežnejšem in najmanj posnemljivem, kar je prišlo do nas od tega, kar je bilo izraženo o strastni, mili ljubezni. Seveda se pritožujemo, da nam fragmentarno razmetane, premetane pesnitve ne omogočajo polnega užitka, pa smo vendarle očarani, ko se podamo v tista sta-

nja, v katerih so pesniki živeli. Vseskozi veje milo vzdusje najbolj ljubkega okrožja Kanaana: kmečko domače razmere, obdelovanje vinogradov, vrtov in nasadov začimb, nekaj mestne omejitve, pa še kraljevski dvor s svojim veličastvom v ozadju. Glavna tema pa ostane goreče nagnjenje mladih src, ki se iščeta, najdeta, odvrneta, privlačita, v stanjih, ki so v marsičem skrajno preprosta.

Večkrat smo mislili, da iz te ljubke zmešnjave lahko kaj potegnemo, uredimo; toda ravno uganka, ki je ni mogoče razvozlati, daje malemu številu strani ljubkost in posebnost. Kako pogosto je duhove, ki ne mislijo naklonjeno, ki ljubijo red, privabilo, da bi našli ali vnesli kakorkoli razumljivo povezanost, in tistemu, ki jim sledi, ostane vedno enako delo.« (Goethe 1998, 128–129)

Med novejšimi raziskovalci Visoke pesmi prevladuje pristop, ki ga Goethe prepričljivo zavrača, a obstajajo tudi izjeme. Francis Landy v svojem članku o literarnih posebnostih Visoke pesmi povzema ugotovitve svojih prejšnjih raziskav in ugotavlja, da Visoka pesem sodi med najbolj izrazite svetopisemske knjige, ki izražajo vrhovno in najbolj univerzalno vrednoto medčloveškega odnosa z rabo strukture dialoga in metaforične vloge besedišča, slovnice in literarnih oblik, ki sestavljajo povezano literarno celoto s skladnim sporočilom. Povezana celota pesmi je diskurz ljubezni, ki se s svetom povezuje z rabo besed za reči, rastline, živali in za geografske razmere kot metafore za povezovanje dveh ljudi v ljubezni. Besede so izbrane iz literarnega izročila, izvirajo iz skupne izkušnje in vsebujejo notranji odnos do predmetov, ki jih označujejo, obujajo kombinacijo čutnih kakovosti in lepo zvenijo znotraj retorične zgradbe poetičnega diskurza v obliki dialoga. Besede, podobe in metafore stojijo za asociacije, ki so onkraj govora v skladni celoti kontekstov, nosilcev pomena.

Glavno središče pesmi je točka prehoda med dvema popolnoma različnima trenutkoma: prihod ljubimca v vrt, ko je »opit z ljubeznijo« (5,1), in prizor zavrženosti in ponižanja (5,2–6). Ko se napetost želje po združitvi dveh ljudi v ljubezni prevesi na meje jezika, nasilna dejanja okoliškega sveta in razdvojenost, ki tiči v najbolj notranjem občutku ljubimcev, povzročijo obrat v pesmi. Srečanje in diskurz ljubimcev pričata tako za pričakovanje kakor tudi za streznitev. Upanju nikoli ni zadoščeno, ker se ljubimca izmenično približujeta in oddaljujeta brez racionalnega razloga (Landy 1987, 316–317). Zadnji spev (8,5–14) pa pomeni vrh celotne pesnitve; tukaj pesnik izpove svoje videnje ljubezni v glasu zaročenke (v. 7–7):

*Deni me kot pečat na svoje srce,
kot pečat na svoj laket!
Zakaj močna kakor smrt je ljubezen,
silna kakor podzemlje ljubezenska strast!
Njene strele so ognjene strele,
Gospodov plamen.
Velike vode ne morejo pogasiti ljubezni
in reke je ne morejo preplaviti.
Če bi kdo dal za ljubezen
vse bogastvo svoje hiše,
bi ga še vedno zaničevali.*

2. Možnosti in meje interpretacije

Razloge za izjemno pluralnost v pogledih lahko ustrezno presojamo le, če hkrati upoštevamo značilnosti Visoke pesmi same na sebi in njenega mesta v širokem kontekstu Svetega pisma in judovsko-krščanske civilizacije. Visoka pesem je lirski pesem izjemne lepote, polna čutnih simbolov, ki jih večinoma drugod ne srečamo. Sestavljena je kot dialog ljubimcev, ki se strastno iščeta in ustvarjata dramatične učinke. Opazno je ponavljanje nekaterih simbolov, figur in izjav, toda pesem nima zgradbe, ki bi risala razvoj dogodkov do nekega sklepa. V sedanji literarni obliki je svetna, saj nikjer ne nastopajo moralne in verske prvine ali konotacije. Izmenjava nastopajočih oseb ne dopušča nobene zanesljivosti glede vtisa, ali sta v središču dogajanja dve ali pa tri glavne osebe. Zagovorniki dveh karakterjev vidijo na prizorišču kralja Salomona in lepo dekle Šulamit, zagovorniki treh karakterjev pa Salomona, lepo dekle Šulamit, ki je primorana zapustiti svoje naravno pastirsko okolje zaradi prisile kralja Salomona, in pastirja, ki ga je Šulamit morala zapustiti, a ga strastno išče in s tem izraža svojo neomajno zvestobo do njega. V domnevi o dveh značajih je v ospredju vidik zakonske ljubezni ob postavki, da je Visoka pesem ljudska zbirka poročnih pesmi, domneva o treh osebah pa govori o zvestobi prvobitni ljubezni. Lirski, impresionistični in mistični nadih pesmi ne dopušča zanesljive identifikacije oseb, vendar v vsakem primeru pesem enako prepričljivo pričuje, da je ljubezen »močna kakor smrt« (8,6). Ta temeljna tema določa vtis o enotnosti pesmi.

Za razumevanje smeri interpretacije Visoke pesmi je pomembno upoštevati najstarejši in najbolj vpliven celotni prevod Svetega pisma, grški prevod, imenovan Septuaginta, iz 3. oziroma 2. stoletja pred Kr. Ta prevod so v celoti pripravili judovski učenjaki iz Egipta (Aleksandrije). V Septuaginti je hebrejska beseda *'ahābāh* »ljubezen« (2,4.5; 3,10; 5,8; 8,6.7) vedno prevedena z besedo *agapē*, ki v nasprotju z besedo *erōs* v klasični grščini izredno redko označuje vidik spolne privlačnosti. Beseda *agapē* v svojem najsplošnejšem pomenu označuje naklonjenost, spoštovanje in zavzetost za dobro druge osebe. V latinski Vulgati pa najdemo tri različne besede: *amor* (2,5; 5,8), *dilectio* (8,6.7) in *caritas* (2,4; 3,10; 8,7). Latinska Vulgata torej hočeš nočeš nakazuje, da pomen treh besed ni v nasprotju, temveč se dopolnjuje. Zgodovina izjemno bogate interpretacije Visoke pesmi pa kaže, da so nekateri pogledi izključujoči in celo kontradiktorni. Radikalne različice alegorične razlage izključujejo ali omalovažujejo erotični vidik ljubezni, novodobne naturalistične razlage pa, nasprotno, pogosto enostransko zagovarjajo vidik »svobodne« ljubezni, brez postavke o zavezanosti etiki. Kakšno razlago pa dopuščajo izkušnja in premislek o naravi ljubezni, način predstavitve ljubezni v Visoki pesmi in celoten biblični vrednostni kontekst?

Naravno izhodišče za uravnoteženo interpretacijo je narava ljubezni, ki je tako vzvišena in skrivnostna danost naše narave, da veliko bolj navdihuje občudovanje, pretaka čustva in ustvarja drhtenje v pesniškem zanosu, kakor pa začenja racionalno razpravo. Visoka pesem z vso svojo preprostostjo in naravnostjo podob je torej najbolj ustrezen izraz fenomena ljubezni. Prav v tem dejstvu je tudi glavna težava v vsakem iskanju izraznih sredstev in pesniške strukture, ki s svojim univerzalnim jezikom in literarnim sistemom deluje kot celota, vpliva na pretok čustev in odklepa

ali zaklepa človeško srce. Pesem o ljubezni je izliv veselja srca brez opredelitve in je v svojem poskusu neizrekljiva. Vsak pesnik se zaveda, da nobena podoba ne ustreza domišljiji, notranjemu vpogledu in duhovni občutljivosti, ki jih poraja ljubezen.

Govorjenje o ljubezni je torej hočeš nočeš po svojem bistvu alegorija: podoba, simbol in figura v odnosu do globinske izkušnje ljubezni v resnici izražajo nekaj drugega kakor v svojem osnovnem oziroma dobesednem pomenu. Tisto drugo dojemamo zato, ker je skrito v našem srcu in se mogočno odziva na utrip srca in na nagovor duše. Tisto drugo je neskončno višje in trajnejše, kakor je podoba konkretne človeške osebe, ki s svojo enkratno lepoto v drugi osebi izzove simpatijo in ljubezen. Zato je ljubezen večna in čista, ne potrebuje razlage, premaga vse ovire, tudi smrt; pesnik Visoke pesmi v 8,6 pomenljivo vzklika: »Močna kakor smrt je ljubezen.« Toda ljubezen lahko postane prizorišče največje možne tragedije, ko jo nečista oseba obrne v njeno nasprotje. Ljubezen ne more preživeti, ko subjekt ljubezni ni zavezan čistosti, iskrenosti, sočutju, zvestobi, skratka: zakonu etike. Glede na to dejstvo sta vrsta analogije v pesniški formi in utemeljevanje »dobesednega« oziroma alegoričnega pomena drugotnega pomena.

3. Sklep

Dialog ljubezni med dvema osebama v Visoki pesmi poteka v znamenju dialoga s svetom, ki ga prinašajo metafore iz narave v literarni zgradbi pesnitve. Ljubezen je prikazana v vseh razsežnostih njene resničnosti, v razponu med hrepenenjem, iskanjem, izpolnitvijo, odtujitvijo in ponovnim iskanjem. Pesniška literarna oblika izraža eksistencialne možnosti, ki jih noben drug način predstavitve ne more izraziti tako prepričljivo. Tema Visoke pesmi ter izjemna pluralnost razlag v judovstvu in krščanstvu v religioznih in svetnih krogih potrjujeta pravilnost zahteve po »celostnem« literarnem pristopu v interpretaciji pesnitve. Literarne predstavitve temeljnih tem, ki zadevajo čustveni in razumski svet našega bitja, izražajo človekove možnosti univerzalnega pomena v svetu nasprotij v vsej konkretnosti.

Reference

- Goethe, Johann Wolfgang von.** 1998. *West-östlicher Divan*. V: Erich Trunz, ur. *Goethes Werke*. Zv. 2: *Gedichte und Epen II*, 7–270 [zlasti 128–129]. München: C. H. Beck.
- Landy, Francis.** 1987. *The Song of Songs*. V: Robert Alter in Frank Kermode, ur. *The Literary Guide to the Bible*, 305–319. London: Collins.
- Meek, Theophile J., Hugh Thomson Kerr in Hugh Thomson Kerr, ml.** 1980. *The Song of Songs*. The Interpreter's Bible 5. Nashville: Abingdon.
- Pope, Marvin H.** 1977. *Song of Songs: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible 7c. Garden City: Doubleday.
- Ringgren, Helmer.** 1981. *Das Hohe Lied*. Das Alte Testament Deutsch 16/2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rudolph, Wilhelm.** 1962. *Das Hohe Lied*. Kommentar zum Alten Testament. Gütersloh: Gerd Mohn.
- Simon, Maurice, prev.** in ur. 1977. *Song of Songs*. The Midrash Rabbah. London-Jerusalem-New York: The Soncino Press.
- Stoop - van Paridon, P. W. T.** 2005. *The Song of Songs: A Philological Analysis of the Hebrew Book Šir hašširim*. Ancient Near Eastern Studies: Supplement 17. Louvain: Peeters.

Fanika Krajnc-Vrečko

Sprache als grundlegendes Ausdrucksmittel religiöser und kultureller Identität

Zusammenfassung: Jede Kultur kann man als eine umfassende Zusammensetzung von symbolischen Systemen verstehen, unter welchen die Sprache, gesetzliche Regeln, wirtschaftliche Beziehungen, Kunst, Wissenschaft und Religion im Vordergrund stehen. Das menschliche Wort verbindet sich in Sprache und Rede und ist die grundlegendste Kategorie, die den Menschen vom Tier unterscheidet. Die Sprache ist jenes Ausdrucksmittel, durch das der Mensch als Individuum und als Zugehöriger einer Nation seine tiefsten Gefühle gegenüber sich selbst, seinem Mitmenschen, dem Natürlichen und dem Übernatürlichen zum Ausdruck bringen kann. Die Entwicklung der Sprache ist mit der Entwicklung von Kultur und Zivilisation, in unserem Fall sogar mit der Entwicklung eines Volkes, einer Nation eng verbunden. Die slowenische Nation entwickelte sich im engen Zusammenhang mit der slowenischen Sprache, die in konkreten historischen und wirtschaftlichen Umständen im Rahmen von Kunst, Wissenschaft und Religion ihr grundlegendes Symbolsystem gestaltete, wobei es sich um ein Buch handelte, ein Buch in slowenischer Sprache. Durch die Betonung der Bedeutung von Sprachgesetz-Kenntnissen im anthropologischen Sinne muss man den Wert der Bemühungen zur Erhaltung der Muttersprache verstehen, die den Menschen erst als Zugehörigen einer Kultur, einer Nation bestimmt. Gleichzeitig ermöglicht ihm seine religiöse Sprache die Kommunikation bzw. den Kontakt mit dem Übernatürlichen, zumal er sich in seiner eigenen Sprache am innigsten an seinen Gott wenden kann.

Schlüsselwörter: Anthropologie, Sprache, Muttersprache, Sprachgeschichte, Trubar, Prešeren, Slomšek

Povzetek: **Jezik kot temeljno izrazno sredstvo religijske in kulturne identitete**

Vsako kulturo lahko razumemo kot celovit sklop simbolnih sistemov, med katerimi so na prvem mestu jezik, zakonska pravila, gospodarski odnosi, umetnost, znanost in religija. Vse te odnose lahko uravnava in vodi edinole človek, ki se od vse druge narave loči po najpomembnejšem simbolnem sistemu, to je jeziku. Človeška beseda, ki se združuje v govor, govorico in jezik, je osnovna kategorija, ki človeka loči od živali. Jezik je tisto izrazno sredstvo, s katerim more človek kot posameznik in kot predstavnik nekega naroda izraziti svoja prvinska in najgloblja čustva o sebi, do sočloveka, do naravnega in do nadnaravnega. Razvoj jezika se ujema z razvojem kulture in civilizacije, v našem primeru celo

z razvojem nacije ali naroda. Slovenski narod se je tesno oblikoval skupaj z razvojem slovenskega jezika, ki je v konkretnih zgodovinskih in gospodarskih okoliščinah pod okriljem umetnosti, znanosti in religije vzpostavil temeljni simbolični sistem; pri tem mislimo na knjigo, in to knjigo v slovenskem jeziku. Prvo (versko) knjigo in najstarejšo (versko) knjižno založbo, ki je utrjevala in širila slovensko besedo v Cerki in med ljudmi, sta oblikovala Trubar in Slomšek; njun jezikovni nazor obravnava razprava.

Ključne besede: antropologija, jezik, materni jezik, zgodovina jezika, Trubar, Prešeren, Slomšek

Abstract: **Language as the Basic Means of Expressing Religious and Cultural Identities**

Each culture can be understood as an extensive combination of symbolic systems, the most important being the language, legal rules, economic relations, art, science and religion. The human word combines in language and speech and is the most basic category that distinguishes man from animal. The language is the means of expression used by man as an individual and as a member of a nation to articulate his deepest feelings towards himself, his fellow men, the natural and the supernatural. The development of the language is closely connected to the development of culture and civilisation, in Slovenian case even to the development of the nation. Slovenian nation developed in close connection with the Slovenian language that formed its basic system of symbols within the frameworks of art, science and religion, which meant a book, a book in Slovenian language. By emphasizing the importance of knowing linguistic laws in an anthropological sense, one must understand the value of the endeavours to preserve the mother tongue, which defines man as the member of a culture, of a nation. At the same time his religious language enables him to have contact and communicate with the supernatural, especially since one can most fervently address his God in his own language.

Keywords: anthropology, language, mother tongue, language history, Trubar, Prešeren, Slomšek

Ich stelle ich die These, dass die Sprache ein grundlegendes Ausdrucksmittel religiöser und kultureller Identität ist. Ich fange mit dem Letzteren dieser These an und frage mich, was Kultur ist. Im anthropologischen Sinne, bezeichnet das Wort Kultur eine Ganzheit von Lebensbedingungen, die den Menschen ermöglichen und die erfunden bzw. erschaffen wurden, um zu überleben. Kultur ist folglich eine Zusammensetzung von technischen, gesellschaftlichen (sozialen) und zeremoniellen Kenntnissen, Tätigkeiten und Verhaltensweisen, die charakteristisch für eine bestimmte Gesellschaft sind, und die von Generation zu Generation durch Erziehung und Kultivierung weitergegeben werden. In diesem Sinne ist Kultur die Lebensart einer bestimmten Gesellschaft, angefangen von der Nahrungszubereitung und der Sauberhaltung, bis zur Aufstellung der Gesellschaftsstrukturen und

der Bestattung von Toten. Wenn Kultur alle kollektiven Lebensarten und Formen in einer bestimmten Gesellschaft bezeichnet, dann gibt es keine *kulturlose* Gesellschaft. Demnach können wir nur über verschiedene Zivilisationen und Kulturen verschiedener Epochen sprechen (Ocvirk 2011, 18).

1. Sprache und Kultur

Jede Kultur können wir als eine umfassende Zusammensetzung von symbolischen Systemen verstehen, unter welchen sich, nach Lévi-Strauss auf dem ersten Platz die Sprache befindet, gefolgt von gesetzlichen Regelungen, wirtschaftlichen Beziehungen, Kunst, Wissenschaft und Religion (Lévi-Strauss 1978, 19). All diese Beziehungen können nur vom Mensch, der sich vom Rest der Natur, durch das wichtigste symbolische System, der Sprache unterscheidet, geregelt und geleitet werden. Die Sprache ist jenes Ausdrucksmittel, womit der Mensch als Individuum und als Angehöriger eines Volkes und einer Nation seine primären und tiefsten Gefühle sich gegenüber und seinen Mitmenschen, dem Natürlichen und dem Übernatürlichen zum Ausdruck bringen kann. Die Sprache ist das wichtigste und mächtigste Werk, das der menschliche Verstand entwickelt hat. Nach Sapir (2003, 202) ist die Sprache die vollentwickelte Form des Ausdrucks für alle Art mitteilbarer Erfahrungen, für uns demnach religiöse und kulturelle Erfahrungen. Für ihn ist die Sprache die gewaltigste und umfangreichste Kunst, die wir kennen, sie ist die anonyme und unbewusste Ergebnis verschiedenster Rassen und Generationen. Die menschliche Sprachfähigkeit zeigt sich, nach Chomsky, als eine einmalige »Eigenschaftsart«, die sich bei verschiedenen Menschengruppen nicht wesentlich unterscheidet, indessen kennen wir nichts Ähnliches bei anderen Lebewesen. Die Sprachfähigkeit greift grundlegend in alle Bereiche des menschlichen Denkens und in das gegenseitige Wirken ein. Wegen ihr haben alleinig wir Menschen in der biologischen Welt eine angehörende Geschichte, kulturelle Entwicklung und komplizierte Vielfalt (Chomsky 2011, 345). Im Hinblick darauf, dass das Wortgut einer Sprache mehr oder weniger getreu die Kultur widerspiegelt, deren Absichten es dient, verläuft die Geschichte der Sprache und der Kultur auf dem gleichen Wege (Sapir 2003, 201).

Noam Chomsky behauptet in der Diskussion über Sprache und Freiheit, dass der kreative Gebrauch der Sprache die Denkfreiheit und Auffassung widerspiegelt. Wenn wir feststellen, dass ein anderes Wesen die Sprache frei und kreativ benutzt, schreiben wir ihm das gleiche Bewusstsein zu, wie uns selbst (Chomsky 2011, 101). Es geht um die Erkennung des menschlichen Symbolsystems im Mitmenschen, was aus anthropologischer Sicht die grundlegende Bildung einer Beziehung darstellt. Eine Beziehung, die durch Freiheit bedingt ist und zugleich die Freiheit als des Menschen Wesensmerkmal darstellt, deutet auf den Zusammenhang zwischen Sprache und Freiheit hin: die Sprache mit ihren Wesensmerkmalen und deren Gebrauch bedeutet den grundlegenden Ausgangspunkt zur Erkenntnis, dass auch der Andere einen menschlichen Verstand, die Fähigkeit des freien Denkens,

Selbstaussdruck und das wesentliche Bedürfnis nach Freiheit besitzt. Daraus folgt die Notwendigkeit nach vertiefter Erforschung der menschlichen Sprache, da diese eine Menge zur humanistischen Sozialwissenschaft beiträgt und als Grundlage für ein soziales Handeln im Sinne der Freiheit und der sozialen Gerechtigkeit dienen kann (112–113). Letztere ist durch die Ethik bedingt, die die Ethik jedes Einzelnen und einer Gemeinschaft, in der kollektive Beziehungen zwischen den Akteuren dieser Gemeinschaft bestehen, voraussetzt. Sprache als Mittel zur Herstellung bestimmter Beziehungen innerhalb einer Gemeinschaft, ermöglicht nicht nur die Heiligkeit des Wortes, sondern auch die Möglichkeit seines ursprünglichen Bösen. In der Diskussion über Sprache als innere Freiheit, hebt Kristijan Muck das Geschehen im menschlichen Inneren hervor, wenn dieser mit der Außenwelt in einen Dialog tritt. Die Fähigkeit der menschlichen Ausdrucksweise ist für ihn so viel wie eine Rückwirkung auf die Welt und zugleich ein Mittel zur Regelung der Beziehungen zur Welt, vor allem aber ein Anklang von Unterschieden, die der Mensch in sich wahrnimmt. Seine Erkenntnisse und Empfindungen teilt er wiederum dem Anderen mit und durch seine Art der Kommunikation gestaltet er eine innere Welt und immer neue Beziehungen (Muck 2003, 104). Ob diese Beziehungen im ethischen Sinne positiv oder negativ sind, hängt von der Fähigkeit des Einzelnen ab, sich so von inneren Ängsten vor der Begegnung und Kommunikation mit dem Anderen zu befreien. Edvard Sapir spricht in seiner Forschung über die Sprache als kollektive Kunst des Denkens. Für ihn sind Sprache und Kultur nicht im direkten Ursachenzusammenhang, denn Kultur kann als das bestimmt werden, was eine Gesellschaft tut und denkt, doch die Sprache ist für ihn die Voraussetzung, Möglichkeit und Art des Denkens (Sapir 2003, 200). Sapirs Feststellung bestätigt unsere Ausgangsbehauptung, dass die Sprache ein Ausdrucksmittel ist, eine Art mit welcher der Einzelne seine kulturelle und religiöse Identität zum Ausdruck bringt. Über den Zusammenhang von Sprache und Volksidentität wurde in Slowenien schon eine Menge geschrieben. Die Zeitschrift *Dvatisoč* [Zweitausend] hat im Jahr 2003 eine besondere Ausgabe über dieses Thema vorbereitet, in der unter anderen, Peter Kovačič Peršin davor warnt, dass nach der Unabhängigkeit Sloweniens, die Sorge um das Slowenentum und die slowenische Identität langsam dahinschwindet, wobei er insbesondere an die Landessprache und die Kultur denkt, die im Laufe der Geschichte das Slowenentum bedingt haben (Kovačič Peršin 2003, 33).

2. Der Mensch – ein symbolisches Wesen

Der Mensch ist ein ethisches und symbolisches Wesen, ein Wesen der Zeichen, womit er sich seine eigene Zwischenwelt erschafft (Juhant 2006, 53–83). »Die ganze Welt ist ihm ein Zeichen im Ganzen, in allen einzelnen Erscheinungen und Geschehen. Sie ist ihm nicht nur ein Hintergrund, ein Mittel und ein Auslauf des Lebens, sie ist ihm auch ein Zeichen, ein Wegweiser, der ihm den Weg weist, ihm den Platz bestimmt und zu ihm in einer Sprache spricht, die manchmal sehr

geheimnisvoll und unverständlich ist, so dass er sie erst mit Mühe entschlüsseln muss.« (Trstenjak 1994, 15) Das Symbol ist ein Erkennungszeichen, mittels dessen sich zwei Menschen erkennen. Nach Trstenjak ist ein symbolisches Wesen jenes Wesen, das »durch seine Existenz und Sinn über sich hinausragt, in höherwertige Seins-Bereiche, in denen es erst seine wahre Gestalt und den End-Sinn erhält« (16). Die symbolische Ausdrucksweise kann Gefühle, Gedanken, Erfahrungen und Erwartungen in ein Gemeinschaftserlebnis verbinden, dass dem Einzelnen ein Mit-Wirken ermöglicht. Bei den Menschen geht die einzige Ausdrucksart in Symbolen vor sich, unter denen Sprachsymbole, Symbolsprache und Redesymbole auf dem ersten Platz stehen. Neben dem Wort benutzt der Mensch als Ausdrucksmöglichkeit auch die Farbe und Höhe seiner Stimme, verschiedene Klänge, ungewöhnliche Wortstellung und andere Mittel, um seine Gefühle auszudrücken. In der täglichen Umgangssprache begleiten diese Mittel die menschliche Ausdrucksweise spontan, anders ist es aber, wenn sich der Einzelne in einem konkreten Umfeld und in Situationen wiederfindet, die ihn dazu zwingen, sich mit seinem Ausdruckssystem anzupassen. Es ist bekanntermaßen nicht egal, welche Sprachmittel der Mensch wählt, wenn er möchte, dass ihm der Gesprächspartner oder Gruppe, die er anspricht, zuhört, und dass er sich in der Beziehung zum Anderen als Person, als Subjekt beweisen kann.

3. Der Mensch wird durch die Sprache bestimmt

Am Anfang haben wir die Behauptung gestellt, dass der Mensch ein kulturelles Wesen ist, das durch die Sprache bestimmt wird. Die Sprache ist ein Mittel des Menschen, in dem sich der Geist verkörpert und der Mensch erkennt dadurch die Lehren Gottes. Die Frage nach Gott beziehungsweise nach der Wahrheit seines Daseins erscheint ständig im menschlichen Bewusstsein und zwar immer auf eine Art und Weise, die der Mensch nach seiner eigenen Fassung bestimmt. Er ist dazu fähig seine Erkenntnisse, Erlebnisse, Gefühle, Bewertungen und Entscheidungen mit Worten auszudrücken (Juhant 2011, 65 ff.). Je entwickelter, reicher und umfassender seine Sprache ist, desto mehr zeigt sich seine Geistigkeit. Anton Trstenjak sagt, dass der Mensch erst nach dem Wort Mensch ist, und der Mensch dem Menschen erst nach dem Wort Mensch ist (Trstenjak 1977, 66). Des Menschen persönliche Entwicklung und Reife kann nach seiner Sprache, die oft ein Maß für dessen ethisches Bewusstsein ist, beurteilt werden.

Die Sprache ermutigt den Mensch zu einer neuen Suche, zum Erkennen, zur Schöpfung und Entscheidungsfindung. Die Entwicklung des Menschen angefangen vom Kind und dessen erstes sinnvolles Wort, welches es aussprechen kann und sich seiner Bedeutung bewusst ist, bedingt und gestaltet die Entwicklung des Menschen als Person. Die sprachliche Kommunikationsfähigkeit macht ihn zu einem sozialen Wesen, die Bedeutung von Wort und Sprache zeigen sich im Gespräch, im Umgang mit Personen, die sich mit Worten ihre Erkenntnisse, Wünsche, Entscheidungen, Erlebnisse und Erfahrungen mitteilen. Wahre menschliche Kom-

munikation, wahrer Ausdruck der inneren geistigen Welt und dessen Teilnahme daran, sind jedoch nur mit Worten möglich, die einen bestimmten Sinn und Inhalt haben. Erst ein Gespräch schafft zwischen Menschen eine wahre Gemeinschaft, Geben und Nehmen, gegenseitige Bereicherung und schöpferische Förderung, eine Entdeckung immer neuer Dimensionen bei sich und den Anderen. Der Mensch lebt im und vom Gespräch zwischen dem Ich und Du. Alojzij Šuštar vergleicht das Wort mit dem Brot: »Das Wort, das der Mensch zum Anderen sagt und es vom Anderen hört und annimmt, ist für ihn nicht weniger wichtig, als das Brot für das leibliche Leben.« (Šuštar 1980, 73) Der Mensch als Person und ethisches Wesen ist durch die Möglichkeit des Dialogs und dem Gespräch zwischen Ich und Du bedingt. Dies macht ihn zu einem Beziehungswesen, was ihm ein Sprach-System das er gebraucht, ermöglicht und das ist die Alltagssprache.

Wenn wir den Menschen als ein erschaffenes Wesen betrachten, müssen wir in seinem Handeln und in seiner Dialogfähigkeit auch die Sprache als eine erschaffene Kategorie, die ihm gegeben wurde, ansehen. Deshalb dürfen wir die Erkenntnisse der modernen Linguistik, welche die Sprache als kulturelle und soziologische Kategorie betrachtet, nicht vernachlässigen. Nach W. Humboldt ist die Sprache keine Arbeit oder Leistung, sondern eine Handlung, die in ständiger Spannung zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen steht. Seine Behauptung, »die Sprache ist in ihrer Ganzheit nicht überschaubar, sie ist eine von Zeit zu Zeit erscheinbare Materie und wir müssen sie als fortwährend schöpferisch, mit gegebenen Sprachgesetzen betrachten, aber ihr Umfang und teilweise auch die Art des Schaffens, entweichen der Gesetzmäßigkeit« (Humboldt 1836, 50), kann uns als Leitlinie für die Analyse der Sprache als eine anthropologische Kategorie dienen. Der Mensch fragt sich, wie es möglich ist, dass jeder, der die Sprache soweit beherrscht, neue Sätze bildet, die er noch nie zuvor gesprochen oder gehört hat und sie versteht, obwohl in seinem Gehirn nur ein begrenzter Wortschatz und sprachschöpferische Regeln bestehen. Auf diese Frage antwortet N. Chomsky mit der schöpferischen Fähigkeit der menschlichen Sprache, die der Mensch nicht überschauen kann und die ihm ermöglicht, als ein kommunikationsfähiges Wesen aufzutreten.

4. Anthropologie der Gottessprache

Angesichts der Tatsache, dass der Mensch eine physische, psychische und geistige Ganzheit ist, ist auch sein Glaube eine der Vernunft entsprechende (verstandesmäßige) Handlung, die seinen Willen und seine Gefühle umfasst. Der Glaube ist eine ganzheitliche Haltung des Menschen als denkender, fühlender, freier und verantwortlicher Träger seiner Taten und Handlungen (Stres 1994, 20). Die Theologie ist das Verständnis der Rede von Gott in der Offenbarung, wodurch Gott dem Menschen in der jeweiligen Sprache gegenwärtig wird. Deswegen soll die Gottessprache immerfort der menschlichen angepasst werden und zwar in einer bestimmten Kultur und im Rahmen, in dem der Mensch sie bereit und fähig ist

anzunehmen. Nur so kann die Theologie die Gottessprache, die den Menschen zunehmend entfremdet wird, ihm näher gebracht werden (Rajhman 1978, 38). Das Problem der heutigen Entfremdung ist vor allem ein Problem der Kommunikation und wenn wir über Sprache als ein Kommunikationsmittel reden, müssen wir uns die Frage stellen, welche Art von Sprache wir benutzen, wenn wir unsere tiefsten, auch religiöse Gefühle ausdrücken wollen. Der amerikanische Anthropologe E. Hall weist auf die Beziehung zwischen Sprache in einem kulturellen Raum und Zeit und der theologischen Sprache hin. In seiner Forschung der *Taubstummensprache* kam er zur Erkenntnis, dass die meisten Kommunikationsprobleme mit Menschen aus anderen Ländern, aus der Unkenntnis ihrer Kulturen kommen. Ein ähnliches Problem tritt aber auch in verschiedenen Gruppen innerhalb der gleichen Gemeinde auf (Hall 1990, 6). Die Wechselwirkung zwischen der Umwelt und dem Individuum, zwischen der Gesellschaft und ihren Mitgliedern stellt eine ständige Spannung und Herausforderung dar, sich anzupassen. Anpassung ist auch zwischen den Sprachbenutzern in einzelnen Sprachgemeinschaften erforderlich, insbesondere unter den Sprachgenossen verschiedener Sprachgruppen innerhalb der gleichen Sprache.

5. Die Sprache als Mittel der religiösen und kulturellen Identität

Dazu möchten wir anmerken, dass der Mensch im Kommunizieren Gott begegnet, dem letzten *Du*, dass das unmittelbare *Ich* verwirklicht. Die Möglichkeit der menschlichen Interkommunikation befähigt den Menschen das auszudrücken, was er sonst nicht zum Ausdruck bringen könnte. Diese menschliche Fähigkeit ist nicht von seiner intellektuellen Entwicklungsstufe abhängig, gewiss kann sie mit Hilfe des Wortes, mit dem Mythos des Wortes, Botschaft und Zeichen ausgedrückt werden. Der Mythos verändert alltägliche Worte in Worte, die mehr als ihre Alltäglichkeit zeigen, sie weisen auf die Dualität des Ausgesprochenen (das Gesagte) und Nichtausgesprochenen (das Nichtgesagte) hin, (Rajhman 1978, 38). Und so stoßen wir auch schon auf Wittgensteins¹ Parallele über die Möglichkeit des Nichtaussprechbaren: » Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.« (Wittgenstein 1977, Nr. 7) Wittgenstein ist davon überzeugt, dass man über die Frage der Ethik und über den Sinn von allem nur schweigen kann. Aber auch das Schweigen ist vielsagend. Wenn das Schweigen eine Form der menschlichen Sprache ist, können wir feststellen, dass der Mensch zu verschiedenen Kommunikationsformen in verschiedenen Umgebungen fähig ist. Rajhman (1978,

¹ Wittgenstein schrieb seinem Verleger über sein Buch *Logisch Philosophisches Traktat* und äußerte einen geschlossenen philosophischen Gedanken über die Sprache: »Im Vorwort wollte ich einen Satz schreiben, der jetzt aber tatsächlich nicht dort steht, den ich aber Ihnen schreibe, weil er für Sie wahrscheinlich der Schlüssel sein wird: ich wollte schreiben, dass mein Buch aus zwei Teilen besteht: aus dem, der hier ist und aus all dem, was ich nicht aufschrieb. Und genau der zweite Teil ist wichtig. Innerhalb meines Buches wird die Ethik begrenzt, ich bin überzeugt davon, dass sie streng genommen nur so begrenzt werden muss. Kurz und bündig denke ich: all das, was viele heute schwätzen, habe ich in meinem Buch begründet, soweit ich darüber schweige.« (zitiert von Stres 1994, 191).

39) sagt: »Deshalb wächst ein Wort nie innerhalb und aus der Einsamkeit heraus. Wir geben und empfangen Worte. Natürlich sollten wir bei der Rolle der Sprache im Wachstum der menschlichen Persönlichkeit nicht übertreiben, sonst müssten wir über das »Verschwinden des Persönlichen« oder sogar über den »Tod des Menschen« sprechen. Sicher ist aber, dass der Mensch den Einfluss der Umwelt nicht abschütteln kann, die ihn mit ihrer Sprache seine Beziehung zu dieser Umwelt und schließlich, zur Welt formt.« Wenn die Umwelt den Menschen beeinflusst, kommt es zur Gegeneinandererscheinung, der Mensch wirkt auf die Umwelt, formt sie und behauptet sich als Subjekt, als Person. Dabei bildet er auch eine Sprache im Verhältnis vom Ich bis zum Du und gestaltet die Bedingung des Dialoges, was wiederum eine geschaffene Kategorie ist.

Am Anfang sprachen wir über Sprache im Zusammenhang mit der Kultur. In der Fortsetzung möchten wir an die Rolle der Sprache auf einer höheren Ebene und an einige Grundsteine in der Entwicklung der slowenischen Sprache hinweisen, die den slowenischen Menschen in seiner kulturellen und religiösen Dimension mitprägten. Die Entwicklung der Sprache steht mit der Entwicklung der Kultur und Zivilisation im engen Zusammenhang. Wenn wir uns auf den slowenischen kulturellen Raum beschränken, können wir über die Entwicklung der Sprache im Zusammenhang mit der Entwicklung des Volkes oder der Nation reden. Die slowenische Nation gestaltete sich im engen Zusammenhang mit der Entwicklung der slowenischen Sprache, die in konkreten historischen und wirtschaftlichen Verhältnissen unter dem Obdach der Kunst, Wissenschaft und Religion ihr grundlegendes Symbolsystem aufgebaut hat, dabei denken wir an ein Buch, genauer genommen, ein Buch in slowenischer Sprache. Da Kunst und Kultur eng miteinander verflochten sind und sich gegenseitig bestimmen, können wir sagen, dass wir in einer Kultur leben, die im frühesten Zeitalter von einer Kunst erschaffen wurde – der Wortkunst. Primož Trubar übergab den Slowenen im Jahr 1550 das erste Buch, gedruckt in slowenischer Sprache, womit er seinen Landsleuten die Religion in der Volkssprache näher bringen wollte. Die Sprache war sein grundlegendes Ausdrucksmittel, womit er dem »gemeinen Menschen« das Wort Gottes heranzubringen sollte. Die Sprachanschauung der slowenischen Protestanten im 16. Jahrhundert wuchs und formte sich mit den zentralen Persönlichkeiten des slowenischen Protestantismus, denen die slowenische Sprache und das Slowenentum, neben der Glaubenslehre, der grundlegendste Wert und Sinn allen Handelns und Denkens waren.

Martin Luther leitete den Strom der europäischen Geschichte mit seinen Glaubenslehren um und gab den Deutschen die gemeinsame, moderne Schriftsprache, durch die sich ihr nationales Bewusstsein verfestigte. Das Leitprinzip seines Sprachprogramms war, dem einfachen Menschen das Wort Gottes in einer ihm verständlichen Sprache näher zu bringen. Deshalb nahm er sich den einfachen Menschen zum Vorbild- er nahm also die Sprache, die im allgemeinen Gebrauch war, die Volkssprache. Das Luther-Prinzip haben auch die slowenischen Protestanten, mit Primož Trubar als Anfänger der Bibelübersetzung übernommen. Die slowenischen Protestanten des 16. Jahrhunderts gaben uns mit Primož Trubar das

erste Buch, mit Sebastijan Krelj die Buchstabenschrift, die sich einige Jahrhunderte geltend machte, mit Adam Bohorič die erste slowenische Grammatik und mit Jurij Dalmatin den gesamten Bibeltext. Das sind nur vier tragende Mitwirkende der Reformationsarbeit in Slowenien, es gab noch einige, die Trubar's Programm getreu folgten.

Sofern sich Primož Trubar für das erste slowenische Buch entschlossen hat, um den gemeinen slowenischen Menschen das Wort Gottes nahe zu bringen, hat er sie damit später auch erzogen, er wollte sie vor der türkischen Bedrohung schützen und sie erleuchten. Als toleranter Reformator konnte er die slowenische Sprache auch dem damaligen Adel annähern, der langsam erkannte, dass die Sprache der Untertanen auch für einen anspruchsvolleren Gebrauch geeignet ist, zum Beispiel für die Bibeltexte. Als er sich für die Orthographie seines geschriebenen Wortes entschied, wählte er nach der gotischen und glagolitisch kyrillischen, die lateinische Schrift aus. Seine Entscheidung hatte unvorstellbare und weitreichende Folgen. Die slowenische Sprache blieb damit ein Teil des mitteleuropäischen kulturellen Raumes.

France Prešeren hob die slowenische Sprache weit auf die künstlerische Ebene. Mit dem Entschluss seine Zdravljica als Nationalhymne anzunehmen, haben wir Slowenen uns bewusst entschieden, dass Prešeren's einst umstrittene Worte »Einheit, Glück, Versöhnung« uns nicht mehr an dem Wunsch hindern, den Streit aus der Welt zu verbannen. Mit der künstlerischen Ebene der slowenischen Sprache, hat Prešeren eine ethische Forderung nach Versöhnung gestellt, die der Nation Einheit und Glück bringen kann.

Anton Martin Slomšek ermahnte in der Mitte des 19. Jahrhunderts seine Landsleute, dass es eine Sünde sei, sich seiner Sprache zu schämen, sie zu verleugnen oder gar zu vergessen. Als höchste moralische Verpflichtung stellte er die Hochschätzung gegenüber den Eltern, die ihre Kinder in Wertschätzung der slowenischen Sprache und in Liebe zur eigenen Nation erziehen. Gleichzeitig wies er auf lügnerisches und unfreundliches Gerede hin, dass die Quelle des Bösen ist, ein Ärgernis, das die Seele des Menschen aus der Ruhe bringt. Damit hat Slomšek die Sprache unter die höchsten ethischen Werte gestellt, die ein Mensch respektieren soll, indes er sich als Zugehöriger einer Nation und Religion formiert.

6. Schlusswort

U nser Wissen über die Sprache als symbolisches System soll dabei helfen, Grenzsteine in der Entwicklung des Einzelnen zu verstehen, in unserem Beispiel die slowenische Sprache, mit der sich der slowenische Mensch in seiner existenziellen, kulturellen und religiösen Erfahrung seiner selbst, der Mitmenschen, seiner Umgebung in der nationalen Gemeinschaft identifiziert hat. In der Entwicklung der slowenischen Sprache symbolisieren drei Grenzsteine – Trubar, Prešeren, Slomšek – die Entwicklung des grundlegenden Symbolsystems des

Slowenentum von ihrem Anfang an, in der Form vom gedruckten Buch, bis hin zu Prešeren's Sprache auf künstlerischer Ebene und Slomšek's ethischer Forderung, die Muttersprache zu respektieren. Alle drei Akteure gingen aus mehr oder weniger religiösen Erfahrungen hervor. Nach Sapir ist die Sprache eine vollentwickelte Ausdrucksform für alle Arten der Erfahrungen (2003, 202), demnach können wir dies auch in Bezug auf religiöse Erfahrungen behaupten. Durch die Betonung der Bedeutung von Sprech-Gesetze und Kenntnissen im anthropologischen Sinne, müssen wir den Wert der Bemühungen zur Erhaltung der Muttersprache, die den Menschen erst als den Zugehörigen einer Kultur und einer Nation macht, verstehen. Gleichzeitig ermöglicht ihm seine religiöse Sprache die Kommunikation bzw. den Kontakt mit dem Transzendenten, zumal er sich in seiner eigenen Sprache am innigsten an seinen Gott wenden kann.

Referenzen

- Benveniste, Emille.** 1988. *Problemi splošne lingvistiike*. Heft 1. Studia humanitatis. Ljubljana: ŠKUC.
- Chomsky, Noam.** 2011. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Modrijan.
- Hall, Edward.** 1990. *The silent language*. New York: Anchor Books.
- Humboldt, Wilhelm von.** 1836. *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*. Berlin: Königliche Akademie der Wissenschaften. [Http://books.google.de/books?id=dV4SAAAAIAAJ&printsec=frontcover&hl=de&source=gs_b_s_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.de/books?id=dV4SAAAAIAAJ&printsec=frontcover&hl=de&source=gs_b_s_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false) (abgerufen am 14. Juni 2012).
- Juhant, Janez.** 2006. *Človek v iskanju svoje podoobe: Filozofska antropologija*. Ljubljana: SZ Claritas.
- . 2011. *Za človeka gre*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Krajnc-Vrečko, Fanika.** 2010. *Človek v božjem okolju*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Lévi-Strauss, Claude.** 1978. Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss. In: *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF.
- Ocvirk, Drago.** 2011. *Ozemljena nebesa*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Pinker, Steven.** 2010. *Kako um ustvarja jezik [The Language instinct: How the Mind Creates Language]*. Ljubljana: Modrijan.
- Rajhman, Jože.** 1978. Teološka govorica in sodobni človek. V: Jože Rajhman in Vekoslav Grmič. *Vprašanja našega časa v luči teologije*. Tinje: Katoliški dom prosvete.
- Sapir, Edward.** 2003. *Jezik: uvod v proučevanje govora*. Ljubljana: Krtina.
- Simoniti, Jure.** 2011. *Svet in njegov predikat*. Ljubljana: Analecta.
- Slomšek, Anton Martin.** 1993. *Tri pridige o jeziku*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Stres, Anton.** 1994. *Človek in njegov Bog*. Celje: Mohorjeva.
- Šuštar, Alojzij.** 1980. Sem komu odgovoren? In: *Živeti za smrt?*, 71–95. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Trstenjak, Anton.** 1977. Človek človeku človek po besedi. *Cerkev v sedanjem svetu* 11, Heft 5/6:66–70.
- . 1994. *Človek, simbolično bitje*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Wittgenstein, Ludwig.** 1977. *Tractatus logico-philosophicus: Logisch-philosophische Abhandlung*. 12. Aufl. Frankfurt am Main: Surkamp.

Igor Bahovec

Medkulturni dialog, religije in izobraževanje

Povzetek: Evropske družbe se vse bolj zavedajo potrebe po dialogu med kulturami in religijami. V skladu z evropsko belo knjigo o medkulturnem dialogu in v skladu z drugimi viri je medkulturni dialog pomemben za prihodnost evropskih kultur in narodov. Resničen in pristen dialog krepi zavest o skupni evropski identiteti evropskih narodov, spodbuja revitalizacijo nacionalne kulturne identitete in nove ustvarjalne dosežke. V prispevku predstavljamo ključne elemente pristnega medkulturnega dialoga in pokažemo na razlike med dialoškimi odnosi in drugima tipičnima načinoma medkulturnih stikov, to sta postmoderni relativizem in fundamentalizem. Nato so predloženi rezultati naših lastnih empiričnih raziskav o medkulturnem dialogu v gimnazijskem izobraževanju v Sloveniji in v nekaterih drugih evropskih državah. Čeprav se morda zdi, da religija ne igra pomembnejše vloge pri izobraževanju, naše raziskave kažejo prav nasprotno. Religija je eden od temeljev kulturne identitete. Religija je navzoča takoj, ko se razvije polnejši odnos od gole tolerance, ko osebo sprejmemo v njeni kulturni in zgodovinski identiteti.

Ključne besede: dialog, kultura, fundamentalizem, postmoderni relativizem, komunikacija, predmeti gimnazijskega programa, migracije

Abstract: **Intercultural Dialogue, Religions, and Education**

European societies are becoming increasingly aware of the need for a dialogue among cultures and religions. According to the European White Paper on Intercultural Dialogue and other sources, intercultural dialogue is important for the future of European cultures and nations. A genuine dialogue can strengthen the awareness of a common identity among Europeans, revitalise national cultural identities and strengthen creativity achievements. The paper presents the key elements of a genuine intercultural dialogue and shows the differences between the dialogical attitude and other typical attitudes in intercultural contacts, namely postmodern relativism and fundamentalism. Subsequently, the paper presents the results of own empirical research on intercultural dialogue in the secondary education in Slovenia and some other European countries. Although at times it would seem that religion only plays a marginal role in education, our research shows just the opposite. Religion is one of the foundation stones of cultural identity. Religion is present as soon as a relationship transcending just simple tolerance develops and as soon as contacts reaching the level of cultural identities is encouraged.

Keywords: dialogue, culture, fundamentalism, postmodern relativism, communication, subjects in secondary school, migrations

1. Uvod

Slovenska in evropska družba se vse bolj zavedata nujnosti krepitve medkulturne komunikacije in dialoga. Temu vprašanju je bilo v zadnjih letih namenjene precej pozornosti iz več razlogov, med drugim zaradi širjenje evropskih povezav, množičnih migracij, sodobnega pluralizma, različnih vidikov globalizacije, sodobnih komunikacijskih sredstev in zaradi turizma. Očitna je tudi potreba evropskih družb, da na novo poiščejo svojo kulturno identiteto v času, ko je evropska civilizacija postala le ena od civilizacij sveta.

Če se ozremo na migracije, lahko rečemo, da sta se še pred desetletji glede stikov med kulturami zdeli stvarni le dve rešitve: asimilacija ali ameriški talilni lonec; danes ni več tako. Prioriteta je integracija, ki dopušča in upošteva kulturno različnost in glede identitete priznava pomembno vlogo izvorni kulturi priseljencev. Zdi se nam, da to kaže na temeljno vprašanje sedanjosti: kako bodo ljudje različnih kultur živeli skupaj – ne eden nad drugim ali drug mimo drugega, ampak drug z drugim.

Če si v tej luči ogledamo projekt evropskega povezovanja, je jasno razvidno, da ta projekt ne more ostati le na ravni politike in ekonomije. Kulturni vidik evropskih povezav je bil pomemben že njenim ustanovim očetom. V sedanjem nujnem, a pogosto preveč birokratskem ukvarjanju z institucionalnimi vidiki evropskih povezav ne bi smeli pozabiti osrednje vizije Roberta Schumana (2003): »Evropa mora biti najprej kulturna skupnost v najbolj vzvišenem pomenu te besede.« Povedano drugače: kakor mora Evropa razvijati ekonomijo in politiko, mora razvijati tudi srce in duha. Pol stoletja pozneje Romano Prodi (2002, 23–24) ugotavlja: »Vse bolj kaže, da je iskanje evropske ›duše‹ glavno vprašanje, ki se tika prihodnosti našega kontinenta. Mi načrtujemo pot prihodnosti za naše institucije /.../, vendar nima nihče predstave, kako naj se ponovno zgradi duša Evrope.« Po Prodiu je sreča, da v Evropi ne obstaja dominantna kultura. »O tem, kako zgraditi našo skupno (skupnostno) prihodnost, je potreben dialog.«

Drugeče rečeno, v času po padcu velikih ideologij je odprt prostor novemu, pri tem pa po mnenju mnogih lahko igra pomembno vlogo dialoškost. Vendar: kate-re so značilnosti pristne dialoškosti in kako jo razvijati – ter koliko so že navzoče v sodobnih družbah in v izobraževanju? Kakšna je vloga religije pri tem? Pri odgovarjanju na ta vprašanja bomo poleg literature, navedene v referencah, uporabili dva primarna vira, evropsko raziskavo o medkulturnem dialogu Flash Eurobarometer št. 217, ki je potekala v sedemindvajsetih državah EU novembra 2007 (Intercultural dialogue in Europe 2007), in svojo lastno raziskavo, izvedeno v okviru CRP projekta Vzgoja in izobraževanje za medkulturni dialog (Bahovec idr. 2010).

2. Zakaj sploh dialog med kulturami?

Zivimo v prelomnem času, ko so minile trdne prepričanosti moderne dobe in značilnosti novega obdobja še niso povsem jasne. O koncu moderne so med prvimi na različnih področjih pisali med filozofi Nikolaj Berdjajev (1924), med so-

ciologi Pitirim Sorokin (1937–1941), med teologi Romano Guardini (1950), med zgodovinarji Arnold Toynbee (1936–1954).¹ Avtorji so si edini, da se mora v zahodni civilizaciji bistveno spremeniti njena notranja orientiranost. Po analizi vseh avtorjev se je končalo vrhunsko obdobje moderne dobe, zato se bodo bolj kakor njeni pozitivni vidiki širili negativni. Prenova zahodne civilizacije bi potrebovala predvsem prehod iz prevladujoče usmerjenosti v materialno bogastvo in čutno-zaznavno plat življenja k večji pozornosti do globljih vsebin kulture in do duhovnega elementa življenja. Zaradi gospodarske rasti v drugi polovici 20. stoletja se je zdelo, da so analize teh avtorjev napačne, a sedanja kriza očitno kaže, da to ni tako. Podobne ocene, da zahodna civilizacija ne more ostati trdna, če se ne obrne h globlji etični utemeljenosti, h kulturno-duhovnemu preporodu, ali kakor se je izrazil Havel (1998), k eksistencialni revoluciji, revoluciji duha, so postale sestavni del govora na vseh ravneh sodobne družbe.

Glede izhoda iz sodobne krize zahodne civilizacije je treba dodati, da ima pri tem velik pomen religija oziroma religije in vera. Zakaj? Najprej, praktično vse civilizacije so utemeljene v religiji ali vsaj v pogledih na svet (zahodna civilizacija v razsvetljenem sekularizmu). Zato ne preseneča: Küng (2001) je postavil tezo, da miru med civilizacijami ne bo brez dialoga med njimi – tega dialoga pa tudi ne, če ne bo dialoga med religijami.

3. Dialog kot drža, ki presega nasprotja relativizma in fundamentalizma in odgovarja na omejitve multikulturalizma

Večini evropskih držav je multikulturalnost dejstvo, a to še ne pomeni, da bi se razvila tudi pristna medkulturnost. Da je medkulturne komunikacije malo, se kaže tudi tako, da večini sodobnih evropskih družb ni uspelo dobro integrirati priseljencev, zlasti ne migrantov iz neevropskih držav. Menimo, da je to tudi zato, ker je na Zahodu kot alternativa asimilaciji prevladovala takšna oblika multikulturalizma, ki je ljudem različnih kulturnih, etničnih in religioznih identitet omogočala, da so živeli drug ob drugem in sodelovali na nekaterih področjih življenja (predvsem na ekonomskem), vendar so zaradi odsotnosti globlje komunikacije drug drugemu ostajali precej tuji. To je v nekaterih primerih vodilo v nasprotja, v spore in celo v spopad med skupinami različnimi kultur. Dogodki iz zadnjih let v Angliji, v Franciji, na Danskem in na Nizozemske so le najbolj vidni pokazatelji problema, katerega razsežnosti so mnogo obširnejše in globlje. Vendar ta tip multikulturalizma ni bil značilen le za odnos do priseljencev – pogosto so bili takšni tudi odnosi med različnimi (sub)kulturami znotraj zahodne kulture.

V tem kontekstu je treba opozoriti, da je Ernest Gellner (1992) že pred dvema desetletjema opredelil tri prevladujoče in pretežno samozadostne načine mišlje-

¹ Govorimo o delih: N. Berdjajev, *Novoe srednevekove: Razmyšlenie o sud'be Rossii i Evropy* (izid 1924; slov. prevod 1999); P. A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics* (1937–1941; povzeto 1957); A. Toynbee, *A Study of History* (1936–1954); R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung* (1950).

nja, delovanja in življenjske države v Evropi: postmoderna relativizem, racionalistični ali razsvetljenski fundamentalizem in religiozni fundamentalizem (zanj je bil to islamski fundamentalizem).

Podobno razmišljajo tudi mnogi drugi avtorji, ki večinoma govore o dveh državah: o postmoderna relativistični državi in o fundamentalistični državi. Peter Berger in Thomas Luckmann (1999) obe državi povezujeta z razmahom sodobnega pluralizma in z njim povezano tlečo krizo smisla. Pluralizem, ki je prinesel osvoboditev od pretesnih družbenih vezi v tradicionalnih družbah in od zatiralskih okvirov modernih kolektivističnih ideologij, ima tudi manj svetlo plat, saj je spodkopal običajne okvire oblikovanja, ohranjanja in posredovanja smisla. Posameznik, izkoreninjen iz skupnostnih vezi, je izgubil osnovno samoumevno orientacijo. »Moderna pluralizem vodi v veliko relativizacijo sistemov vrednot in tolmačenj. /.../ Posledica tega je dezorientacija posameznika in celih skupin ...« (Berger in Luckmann 1999, 37) Takšno vedenje se odlično prilagaja mišljenju postmoderna relativizma. Drug obraz je temu nasprotna država fundamentalizma. Po Bergerju in Luckmannu sta relativistična in fundamentalistična država kot odgovora na sodobni pluralizem nezadostni in celo nevarni, saj bodisi krepita krizo smisla (relativizem) bodisi onemogočata mirno sobivanje v pluralnih multikulturnih družbah (fundamentalizem).

Očitno je, da fundamentalistična in relativistična država onemogočata pristno srečanje z drugim in z njegovo kulturo, to je pristni dialog. Ker je dialog povezan z spoštovanjem drugega kot človeka, je fundamentalizem »absolutna ovira dialogu« – trdna prepričanost fundamentalizmov v »svoj prav«, v svojo lastno resnico in v svoje lastne vrednote onemogoča sprejemanje drugega kot enakopravnega, saj je vnaprej jasno, da drugi nima pravih pogledov, prave vere, prave kulture (Balin 2003, 426). Nasprotno pa je relativizem »invertirana oblika fundamentalizma: nič nima take vrednosti, da bi jo bilo vredno posredovati komu drugemu« (427).

V tem kontekstu ni težko razumeti priporočila evropske bele knjige o medkulturnem dialogu *Živeti skupaj kot enaki v dostojanstvu* (Council of Europe 2008), ki medkulturni dialog prepoznava kot priložnost za izboljšanje sožitja med narodi in državami – in znotraj njih in za poglobitev in oplemenitenje njihove kulturne identitete.

Jan Figel (2008), evropski komisar za izobraževanje, usposabljanje, kulturo in mladino, je v letu medkulturnega dialoga poudaril, da se Evropa v 21. stoletju sooča z novim izzivom: »Na osnovi enakopravnosti moramo gojiti spoštljivo izmenjavo pogledov med posamezniki in skupinami iz različnih kulturnih okolij. Želimo preseči večkulturne družbe, kjer kulture in kulturne skupine preprosto obstajajo ena ob drugi, kjer živijo »vzporedna življenja«, kot so to pred nekaj leti opisali v poročilu o skupnostih v Veliki Britaniji. Postati moramo medkulturne družbe, kjer pluralne kulture medsebojno sodelujejo v dialogu in deljeni (so)odgovornosti.« Evropsko leto medkulturnega dialoga se mu zdi pomemben del prizadevanj, da »presežemo strpnost in v Evropi dosežemo pravo medkulturnost«.

Na kratko rečeno, teza, da je medkulturni dialog potencialno plodovit koncept, vključuje naslednje: 1. pristni dialog krepi zavest o skupni evropski identiteti evrop-

skih narodov – torej povezanost; 2. pristni dialog spodbuja revitalizacijo nacionalne kulturne identitete; 3. pristni dialog krepi nove ustvarjalne dosežke.

4. Migracije in tipični odnosi med kulturami

Na tem mestu preidimo k ugotovitvam naše lastne raziskave o medkulturnem dialogu (Bahovec 2010). Iz te raziskave so vzeti tudi vsi uporabljeni intervjuji.

Globinski intervjuji z migranti so pokazali, da so migranti do kulture, v katero so vstopili, razvili pet tipičnih ravnanj. V prvi generaciji je pogosta »kulturna oddaljenost, tudi delna separacija«. Intervjuvanka, denimo, je o generaciji staršev rekla: starši »pošljejo otroke v šolo, gredo v trgovino, sicer pa živijo življenje kot v matični državi«. V spremembah se počutijo negotovi in si jih ne žele.

Drugi tip je »integracija«, ki jo po mnenju intervjuvancev goji predvsem del druge generacije. V tem primeru se migranti skušajo »čim bolj vključit v tukajšnje okolje in ohranit matično identiteto«, in to na način, da »matična identiteta pripomore pri vključevanju«. Ljudje v tem prostoru imajo eno kulturo, »jaz prihajam iz druge kulture in zdaj poskušam iz te kulture vzeti najboljše stvari in jih vključit v to kulturo in okolje, da združim te dve stvari, da lahko skupaj delujejo še boljše«.

Vendar takšna – po oceni intervjuvancev – ni vsa druga generacija, nasprotno, precej ljudi se vede radikalno nasprotno: »Drug stil je vztrajno *zavračanje tega okolja* in te kulture tukaj in poskušanje *živet svojo matično kulturo* v tem okolju tukaj.« Vendar tu ni mogoče živeti in se vesti, kakor bi se v Bosni, od koder je bila intervjuvanka. Najdejo se skupine, ki si »popolnoma nič ne želijo iz tega okolja. Želijo vztrajno živeti svojo kulturo v tem okolju.«, To pa povzroča konflikt.

Druga dva prepoznavna tipa sta bila kriza identitete in težnja po čim močnejši asimilaciji. Menimo, da sta ti reakciji povezani, vsaj glede identitete: migranti pogosto potožijo, da pravzaprav niso nikjer doma, da so dvojni tujci; to lahko vodi v večletno situacijo »krize identitete«, kakor se je zgodilo eni naših intervjuvank.

5. Izobraževanje in medkulturni dialog

Vzgoraj omenjeni raziskavi smo izvedli tudi anketo med gimnazijskimi dijaki. Vzorec je precej dobro pokrival geografsko različnost Slovenije; sto petdeset odgovorov je dovolj, da so se pokazali tipične razlike med mladimi.

Med mladimi je medkulturnih stikov veliko. Na vprašanje, ali so (zunaj šole) v zadnjih sedmih dneh imeli osebni ali virtualni stik z ljudmi drugačne kulture, kakor so oni, jih je največ (68 %) navedlo stike z ljudmi drugačne religije, nato pa drugačnega etničnega izvora (60 %).

Dve vprašanji sta zadevali odnos do svoje in do drugih kultur, kako močno se nekdo strinja s trditvijo A: »da mladim koristijo stiki z mladino iz drugačnih kulturnih okolij«, in s trditvijo B: »da morajo mladi ostati povezani s tradicijami njihove

družine«. S kombinacijo obeh vprašanj smo dobili tri skupine: »odprti patrioti« so se strinjali s trditvijo A in s trditvijo B, »kozmpoliti« le s trditvijo B, »drugi« niso bili odprti za stike z ljudmi drugačne kulture. Rezultati v tabeli 1 kažejo, da so dijaki na splošno bolj odprti kakor celotna populacija EU 27 in Slovenije in da daleč prevladuje drža odprtih patriotov.

	Dijaki (2009)	EU27 (2007)	Slovenci (2007)
Odprti patrioti	80,3 %	59,1 %	71,1 %
Kozmpoliti	14,8 %	26,9 %	16,5 %
Drugi	4,9 %	14,0 %	12,4 %

Tabela 1: *Deleži (v %) odprtih patriotov, kozmpolitov in drugih*
Vir: Bahovec idr. (2010; anketa 2009) in Intercultural dialogue in Europe (2007, 8–9)

V anketi smo spraševali tudi o tem, koliko gimnazijski program izobražuje glede odnosa med kulturnimi stiki in dialogom. Večina odgovarjajočih (61 %) jih je menila, da je temam »vzgoje in izobraževanja za medkulturni dialog namenjene premalo pozornosti«, še več (71 %) pa, da je »tema obravnavana premalo obsežno«. To ni presenetljivo, saj so navedli zelo malo predmetov, pri katerih »so se srečali z vsebinami, ki se nanašajo na stike med kulturami« ali so pri njih »omenjali medkulturni dialog«: na obe vprašanji jih je več kakor 5 % navedlo le sociologijo in geografijo, na prvo še zgodovino. Kakor kaže, v gimnazijskem programu medkulturni stiki nimajo pomembnega mesta – zlasti preseneča, da tega ni pri jezikih.

Besedi dialog in medkulturnost imata v izobraževalnem procesu več pomenov. Analiza učnih načrtov gimnazijskih predmetov pokaže naslednje pomene dialoga: 1. najpogosteje se omenja pomen komunikacije, govornega sporazumevanja (obvladanje jezika); 2. podobno pogosto so tako označene medkulturne kompetence (zmožnosti in razumevanje druge kulture); 3. bistveno manj je uporabe v pomenu »kultura dialoga« in »medkulturni dialog«.

Končno smo v anketi dijakom zastavili tudi dve vprašanji o njihovem razumevanju medkulturnega dialoga. Najprej smo jih vprašali o njihovem strinjanju s predlagano definicijo medkulturnega dialoga, ki smo jo oblikovali kot povzetek več definicij različnih tekstov EU, predvsem smo uporabili White Paper on Intercultural Dialogue (Council of Europe 2008) in poročila ERICarts inštituta (2008), vendar jim tega nismo povedali; nato pa smo se pozanimali o tem, ali menijo, da med strpnostjo (v odnosih do ljudi drugačnih kultur) in medkulturnim dialogom obstajajo razlike.

Predlagana definicija je bila:

»Medkulturni dialog je več kot gola »toleranca drugega«. Je (do drugega) odprt in spoštljiv stik in izmenjava med posamezniki, skupinami in organizacijami z različnimi kulturami ali različnimi pogledi na svet. Osnova medkulturnega dialoga izhaja iz sprejemanja enakega dostojanstva in vzajemnega spoštovanja partnerjev dialoga.

Medkulturni dialog omogoča globlje razumevanja različnih pogledov, perspektiv in konkretnih življenjskih praks; poveča participacijo, svobodo in možnost izbiranja; krepi enakost; omogoča ustvarjalne procese. V medkulturnem dialogu se lahko razvijejo inovativni procesi, v katerih se na osnovi izzivov in uvidov ustvarijo nove oblike in izrazi, nove vrednote in življenjske prakse.«

Zanimivo je, da se s takšnim opisom »močno strinja« 52 % dijakov. Odgovori dijakov tudi kažejo: večinoma menijo, da so med strpnostjo med ljudmi različnih kultur in medkulturnim dialogom razlike; 35 % jih pravi, da so »razlike velike«, 56 % pa, da »razlike so, a ne bistvene«.

Ko smo iskali povezave med različnimi vprašanji, smo odkrili zanimivo korelacijo. Tisti, ki se bolj strinjajo z evropsko definicijo medkulturnega dialoga, so »hkrati bolj naklonjeni tako odprti drži do drugih kultur kot pomenu ohranjanja lastne kulture«. Drugače rečeno, pozitivni patriotizem gre z roko v roki z odprtostjo za medkulturni dialog.

6. Vloga religij pri medkulturnih stikih

Čeprav se morda zdi, da v izobraževanju religije ne igrajo pomembnejše vloge, se kmalu pokaže nasprotno. Ko smo, denimo, spraševali migrante iz nekdanje skupne države o njihovi kulturi, so se praktično vsi (razen enega) tudi religiozno opredelili (Srbi, Bošnjaki, Hrvati in Madžar iz Vojvodine). Svoje kulture si niti zamisliti niso mogli brez povezanosti z religijo (ne glede na to, da skoraj nihče ni bil močno osebno veren).

V Luksemburgu sta oba intervjuvana učitelja opozorila na vlogo religije v stikih z učenci. Eden je povedal o svoji učenki, da vsak dan bere Koran. A ne govorimo le o povezanosti religije z branjem, pomembnih je veliko elementov identitete. Intervjuvanka je rekla, da pri migrantih islamskega izvora ni mogoče brez religije razumeti, kaj zanje pomenijo prazniki, smrt, veselje, oblačenje ... in mnogo drugih vsebin vsakdanje kulture. »Mi, katoliki, večina naših ljudi ne razume, zakaj je religija tako pomembna zanje. Ker za nas ni pomembna, /.../ se zdi, kot da so fanatiki.« Zato želijo biti v javnosti tolerantni in zadržani, »doma pa je religija zelo pomembna«. Med ramadanom nekateri učenci nič ne jedo, nekateri tudi pijejo ne. Če jih želimo spoštovati – tako učiteljica –, je smiselno, da jih sprejemamo v njihovem praznovanju, torej v tašnikih dneh ni pisnih nalog, spraševanja. Drugače rečeno, šolski urnik bi moral upoštevati verske praznike vseh učencev.

Seveda so lahko tudi pri verujočih težave. Primer: ko so na neki slovenski gimnaziji povabili par učencev muslimanov iz Bosne, da so spregovorili o islamu, je posredovanje počasi iz nevtralnosti prešlo v vrednotenje različnih kultur in v poudarjanje prednosti islama. Razumljivo, posledica je bila konflikt med učenci. Ali bi bila primerna rešitev, da se o veri in o religiji v šolskem prostoru nič ne govori, drugače rečeno, da se nevtralnost šole izvaja kot odsotnost te teme? Intervjuvanci menijo, da ne.

7. Namesto sklepa: dialog kot izziv prihodnosti

Vizvajanju smo pokazali, da je pristna dialoškost prej izziv in težnja kakor prevladujoča stvarnost sodobnih družb. Prevladujoči tok družbe dialogu ni naklonjen in ne kaže, da bi lahko kmalu pričakovali kak večji premik. A po našem mnenju so potenciali pristnega dialoga tako pomembni, da se je zanj kljub temu smiselno prizadevati.

Razvijanje medkulturnega dialoga in dialoga znotraj kultur (brez zadnjega prvega ni) je po našem mnenju povezano z nekaterimi značilnostmi, med njimi tudi:

1. Dialog potrebuje »pozitivno in dejavno odprtost« do drugega, »priznavanje drugega«, tako njegove individualnosti kakor njegove kulture in zgodovine, medsebojno spoštovanje.
2. Dialoga potrebuje »točke srečanja«, stika dveh kultur (ali oseb). Te točke se morajo dotikati »kulturne identitete« in ne le interesov. Dialog tako ne vodi k izgubi identitete, ampak k prečiščenju in utrditvi identitete.
3. Priznavati je treba »razlike v kulturni identiteti«, pri tem pa se zavedati, da je kultura kakor ledena gora, katere večji del ni vedno dostopen ljudem, ki ne delijo te kulture. V globino druge kulture lahko vstopimo šele, ko prejmemo ključ njenega razumevanja, tega pa ni brez medsebojnega zaupanja.
4. Dialog je najprej drža, način izražanja komunikacije, odnos do drugega in proces. To so intervjuvanci izrazili tudi takole: »Če imaš predsodke o drugi kulturi, zelo težko sprejmeš drugega človeka.« »Kot učitelj moraš paziti na to, da ne užališ nobenega čustva katerekakoli naroda ali narodnosti, katerekoli religije.« »Cinizem spodkopava korenine možnosti pristnega dialoga.« »Resnica v dialogu ne pripada eni osebi, pripada obema partnerjema. Gre za zavedanje skupnega iskanja resnice.«
5. Med pomembnimi elementi pristne dialoškosti je razvijanje razločevanja.

Omenimo še nekaj uspešnih dialoških procesov v preteklosti. Med izrazitimi zgledi takšnega srečanja kultur omenimo rojstvo »po-rimske« krščanske Evrope, delo Cirila in Metoda in njunih naslednikov (svoj lastni jezik v liturgiji več stoletij pred latinskim Zahodom!), nastop in razvoj renesančne kulture, slovenski narodni preporod v 19. stoletju, razcvet ruske kulture v drugi polovici 19. stoletja itd. Ti primeri kažejo, da pristni dialog med kulturami ni nemogoč, nasprotno: navedeni in drugi zgledi kažejo, kako pomemben je bil ta dialog v preteklosti, in najbrž lahko sklepamo, da je tako tudi v sedanjosti.

Reference

- Bahovec, Igor, Frane Adam, Vinko Potočnik, Nevenka Bogataj in Jožica Virk Rode.** 2010. Vzgoja in izobraževanje za medkulturni dialog: razširjeno zaključno poročilo o rezultatih opravljenega raziskovalnega dela v okviru CRP Konkurenčnost Slovenije 2006–2013. Ljubljana: s.n.
- Bahovec, Igor.** 2009. *Postmoderna kultura in duhovnost: religioznost med new agem in krščanstvom*. Ljubljana: Inštitut za razvojne in strateške analize.
- Ballin, Ernst H.** 2003. European Identity and Inter-religious Dialogue. V: Wil Arts, Jacques Hage-naars in Loek Halman, ur. *The Cultural Diversity of European Unity*, 421–432. Leiden-Boston: Brill.
- Berger, Peter L., in Thomas Luckmann.** 1999 [1995]. *Modernost, pluralizem in kriza smisla: Orientacija modernega človeka*. Ljubljana: Nova revija.
- ERICarts Institut.** 2008. Intercultural Dialogue and Cultural Policies. <http://www.culturalpolicies.net/web/intercultural-dialogue.php> (pridobljeno 10. 5. 2012).
- Figel, Jan** 2008. Medkulturni dialog kot dolgoročni prioriteta Evropske unije. V: *Medkulturni dialog kot temeljna vrednota EU: mednarodna konferenca, Slovenija, 7. in 8. januar*, 23–30. Koper: FHŠ.
- Gellner, Ernest.** 1992: *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge.
- Havel, Václav.** 1998: Vera v svetu. *Ampak: dodatek Nove revije*, št. 199/200:18–21.
- Intercultural dialogue in Europe: Summary.** 2007. Flash EB Series #217. http://ec.europa.eu/public_opinion/flash/fl_217_sum_en.pdf (pridobljeno 10. 9. 2008).
- Küng, Hans.** 2001: *Global Responsibility: In Searching of a New World Ethic*. New York: Continuum.
- Prodi, Romano.** 2002 [1999]. *Moja Evropa*. Beograd: BMG.
- Schuman, Robert.** 2003 [1963]. *Za Evropo*. Celje: Mohorjeva družba.
- Council of Europe.** 2008. White Paper on Intercultural Dialogue: »Living together as equals in dignity«. 7.5. Strasbourg. http://www.coe.int/t/dg4/intercultural/source/white%20paper_final_revised_en.pdf (pridobljeno 5. 11. 2009).



Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.
Izvor odpuščanja in sprave: človek ali bog?
Spravni procesi in Slovenci

Odpuščanje in sprava sta temeljna sestavna dela človeškega življenja, a obenem tudi problema človeka in družbe. V vsakdanjem življenju se nam stalno dogajajo spori in ob njih doživljamo tudi nujnost, da jih rešujemo. Država in njene ustanove so odgovorne, da politično, pravno, vzgojno-izobraževalno spodbujajo procese sprave in odpuščanja z zavzetim vzgojnim, pedagoškim, političnim, medijskim in predvsem duhovnim delovanjem osveščanja in krepitev človeškosti med nami.

Delo je izšlo kot delni znanstveni izsledek raziskovalne programske skupine pod vodstvom red. prof. dr. Janeza Juhanta »Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije.«

Ljubljana: Teološka fakulteta, Družina, 2011. 415 str. ISBN 978-961-6844-06-2. 15 €.

Ivan Janež Štubec

Sekularizacija kot priložnost za novo religioznost

Povzetek: V razpravi sta epistemološko, sociološko in teološko razčlenjena oba ključna pojma, sekularizacija in religija. Pojemovna geneza nam pokaže zapleteno strukturo in večpomenskost, ki ne omogočata samo negativnega razumevanja pojma sekularizacija, ampak njegovo tradicionalno, tudi v eklesiološkem smislu uveljavljeno pozitivno razumevanje. Korelacija med sekularnostjo in religioznostjo je stalnica, ki govori v prid teze, da je vse to – oba pojma in obe stvarnosti – med seboj usodno povezano. Na podlagi tega in nekaterih novejših stališč pomembnih filozofov sekularne družbe se več kakor ponuja sklepna teza, da religija oziroma religije niti približno niso izgubile svojega pomena v sodobnem postsekularnem svetu, ampak ga ohranjajo pod nekaterimi družbenimi pogoji in s svojo jasno definirano vlogo.

Ključne besede: sekularizacija, posvetno, religija, Cerkev, družba, svoboda, ekumenizem, medverski in medkulturni dialog

Abstract: **Secularisation as a Chance for a Different Religiosity**

The paper analyses both key concepts, secularisation and religion, from the epistemological, sociological and theological points of view. The genesis of the concept of secularisation shows the complicated structure and the ambiguity of the concept, which makes possible not just a negative understanding of the concept of secularisation, but also the traditional positive understanding thereof that is also valid in ecclesiological sense. The correlation between secularisation and religiosity is a constant, which seems to be in favour of the thesis that both concepts as well as the realities they represent are linked in a fateful way. This finding as well as some more recent standpoints of important philosophers of the secular society support the final thesis that religions have not at all lost their meaning in the post-secular world, yet under certain social conditions and with a clearly defined role of their own.

Keywords: secularisation, secular, religion, church, society, freedom, ecumenism, interfaith and intercultural dialogue

Sekularizacija je eden od pojmov, ki se v sodobnem družboslovju pogosto uporablja, ne da bi se zavedali njegove večpomenskosti. Tudi v teološkem kontekstu smo pogosto priča zgolj njegovi negativni konotaciji: ne tako redko je sinonim za protiversko in proticerkveno miselnost. Vprašanje je, ali je to res tako in ali pa je

to samo po sebi umevno ali celo nujno. Na to bomo skušali odgovoriti v prvem delu razprave. V drugem delu bomo problematizirali položaj religije v sodobnem svetu in vzroke za njeno osamosvajanje od cerkvenosti in za vse večjo naslonitev na posameznika in na njegovo svobodno izbiro. Obe razčlenitvi nam v sklepu omogočata, da postavimo nekaj tez o tem, kam lahko umestimo in kako vidimo vlogo religije v sodobnem svetu in zakaj se zdi, da bi njena umestitev lahko prispevala k stabilnejši identiteti posameznika in s tem k vzdržnosti širše skupnosti.

1. Kaj je sekularizacija?

1.1 Iz slovenske leksikografije

Slovar slovenskega knjižnega jezika (SSKJ) razlaga tri pojme: pridevniško obliko *sekularen*, glagolnik *sekularizacija* in *dovršnik* oziroma *nedovršnik* *sekularizirati*. Pojem *sekularen* pomeni: 1. nanašajoč se na dobo stotih let, stoleten; 2. izreden, izjemen, edinstven (ta roman je sekularno delo); 3. posveten, sveten. Medtem ko se z izrazom *sekularizacija* in *sekularizirati* razume, da nekaj izgubi versko ali cerkveno naravo (šolstvo ali posest, glej SSKJ/IV, 620).

SSKJ govori tudi o pojmu »posveten«: pridevnik iz krščanskega okolja pomeni najprej nekaj, kar ni verske, cerkvene narave (delo posvetne vsebine); dalje pa nekaj, kar ni duhovno, ni versko usmerjeno, oziroma posvetni človek.

Niti filozofski leksikon Janeza Janžekoviča niti Leksikon morale in etike ali Leksikon politike Vlada Sruka ne vsebuje pojma *sekularizacija*. Vendar pa o *sekularizaciji* govori Vladimir Truhlar v Leksikonu duhovnosti in jo opredeljuje kot »proces, v katerem se človeška naziranja, navade, nravi, družbene oblike, stvari in osebe trgajo iz opredelitve in zasege po religiji, po veri. Izid tega procesa je nevezanost, samostojnost, doraslost sveta v odnosu do religije.« (Truhlar 1974, 545) Truhlar dalje razlaga, da se je *sekularizacija* razmahnila v novem veku z uveljavitvijo sodobnih znanosti. Drugi vatikanski koncil pa je priznal samostojnost sveta ali avtonomijo zemeljskih stvarnosti. To pomeni, da Cerkev sprejema in spoštuje znanosti in stroke, da ohranja svojo posebnost v oznanjevanju Jezusa Kristusa kot odrešenika in da vstopa z vsemi področji modernega sveta v dialog. V pozitivnem razumevanju fenomena *sekularizacije* tako Truhlar sklene: »V procesu *sekularizacije* gre v dnu za iskanje resničnega, bogatejšega, polnejšega počlovečevanja človeka. To iskanje je vidno v vstajah proti okostenelim verskim izročilom v imenu osebne ustvarjalne dejavnosti; v iskanju individualnega in narodnostnega osebnega svojstva; v prizadevanjih za novo družbeno skupnost z individualno svobodo, z enakopravnostjo med možem in ženo; v iskanju neke zgodovine, katere umevanje bi razvijalo take predstave o življenju.« (546)

Truhlar je razumel, da pojma *sekularizacija* ni mogoče razumeti zunaj krščanskega kulturnega konteksta. V pojmu *sekularizacija* je namreč skrita latinska beseda *saeculum*, ki opredeljuje čas v kontrastnem smislu do odrešenijske zgodovine. Govorimo o razlikovanju med časom sveta in časom večnosti.

1.2 Francoske jezikovne variacije

Upokojeni nadškof iz Strasbourga, Joseph Dore, je na tretjem srečanju svetovalcev Papeškega sveta za kulturo, ki je potekal v romunskem mestu Sibiu pod naslovom Izzivi sekularizacije za Evropo, razvil frankofonski leksikografski pregled pojma sekularizacija; to ima posebno težo in pomen, saj se sekularizacija povezuje s francosko kulturo in revolucijo.

V francoščini obstajajo namreč trije pridevniki iz istega pomenskega polja kakor samostalnik »sekularizacija«: *séculaire* (stoleten, večstoleten), *séculier* (posveten, sveten) in *sécularisé* (sekulariziran).

a. *Séculaire* (stoleten, večstoleten)

V izhodišču ta pridevnik označuje dogodek, ki se zgodi enkrat v stotih letih, zato so z njim opredeljevali sveta leta v katoliški Cerkvi. Samostalnik *siècle* se uporablja tudi v ljudskem jeziku, tako se, na primer, govori o ropu stoletja (fr. *hold up du siècle*). Stoletje je tu neke vrste kronološka mera, s katero je mogoče poudariti pomembnost kakega dogodka. Ta beseda se podobno uporablja tudi za opisovanje velikih razsežnosti zgodovinskih fenomenov, na primer stoletje razsvetljenstva (fr. *siècle des lumières*). V končni fazi je pridevnik »*séculaire*« začel označevati vse, kar traja dlje kakor sto let. Zato pravimo, da je Cerkev stoletna (večstoletna) institucija. Pridevnik *séculaire* se torej ne uporablja samo za opisovanje trajanja, ampak tudi za poudarjanje oznake in celo odličnosti takšnega trajanja. Dodati je treba, da samostalnik *siècle* lahko označuje trajanje, ki se razteza onkraj časa, ki je zunaj našega časa in tudi zunaj sprememb, ki ga nujno zaznamujejo. Cerkev tako živi iz trdne prepričanosti, da je kot Kristusovo telo deležna večnega življenja.

b. *Séculier* (posveten, sveten)

Medtem ko pridevnik posveten očitno označuje stvarnost »stoletja«, stvarnost, ki je navzoča, ki obstaja in živi »sredi sveta« in je torej *a priori* tuja vplivu vere, je ta pridevnik v rabi tudi v Cerkvi, pri opisovanju verskih in torej ne sekularnih stvari. Cerkev ta pridevnik uporablja za označevanje duhovnikov, ki niso naredili redovniških zaobljub in ki – kot posledica tega – v delu svojega življenja v različnih vidikih posnemajo običajne načine življenja ljudi *svojega stoletja* (fr. *siècle*), časa, v katerem dejansko živijo. Tako ta beseda ne označuje več zgolj časa oziroma trajanja, ampak tudi prostor, kraj, stanje, status.

Narobe bi bilo, če bi *a priori* tako razumljeno povezavo s »stoletjem« oziroma »sekularnost« razumeli negativno, saj so jo že od začetkov Cerkve ne le priznavali, ampak tudi zahtevali. Spomnimo se na Pismo Diognetu, ki je verjetno najlepša hvalnica sekularnosti kristjanov in ki je bilo deležno številnih komentarjev v letih po drugem vatikanskem koncilu.

Treba je iti še dlje: skozi čas se Cerkev ni zadovoljila le s tem, da je pod svojim okriljem naredila prostor za neko določeno sekularnost. Z zadovoljstvom je pri-

znala obstoj in pomen stvarnosti, ki jih je razglasila za sekularne (fr. *séculières*) in so bivale zunaj nje in celo daleč od nje. V zvezi s tem lahko navedemo sekularna sodišča in posvetno oblast, h katerim se je tudi Cerkev zatekla, da bi lahko do konca izpeljala obsodbe, ki so jih izrekla cerkvena sodišča.

Raba pridevnika *séculier* se je razvijala še dalje. Potem ko se je uporabljal za opisovanje stvarnosti znotraj Cerkve (*prêtres séculiers* – svetni duhovniki) in ko je lahko označeval stvarnost zunaj Cerkve, a v povezavi z njo (*bras séculier* – svetna oblast), se je uveljavil v samem jedru cerkvene stvarnosti, in to v polju »verskega življenja«, oziroma še natančneje, v polju »posvečenega življenja«. Leta 1947 se je s pravnim priznanjem obstoja cerkvenih redov, ki so bili opredeljeni kot »sekularni«, končalo uvajanje sekularnosti v samo jedro »verskega« področja. Očitna posledica tega je bil premik do tedaj nedotakljive meje med »posvetnim« svetom in »redovniškim« oziroma »verskim« svetom. Tako člani cerkvenih redov po eni strani z zaobljubami postanejo del cerkvene hierarhije, po drugi strani pa ohranijo in negujejo značilnosti časa, svojega stoletja.

c. *Sécularisé* (sekulariziran)

Raba tega pridevnika je posebno aktualna, čeprav ima stvarnost, ki jo evocira, izvor že v Bibliji. Izraz, kakor je »sekularizirana družba«, označuje spremembo, preobrazbo, prek katere neka stvar, institucija ali oseba preide iz sfere verskega na področje laičnega. Pridevnik *sécularisé* se v okviru sociološkega oziroma sociohistoričnega pristopa uporablja za označevanje stanja, ki nima več nobene povezave s svetim, verskim, božanskim, oziroma v širšem smislu, za stanje družbe, ki ne daje ali ne pušča nobenega prostora niti svetemu, niti verskemu, niti božanskemu.

Čeprav je to stanje samo po sebi nevtralnno, spontano sproža bodisi pozitivno bodisi negativno vrednotenje. Navadno ga pozitivno vrednotijo tisti, ki zagovarjajo sekularizacijo; podražavljenje cerkvenega premoženja (med francosko revolucijo: fr. *sécularisation des biens d'Église*) je za tiste, ki so jo izvedli, pridobitev. Nasprotno pa je lahko v verskem, konfesionalnem ali cerkvenem okolju sekularizacija deležna omalovaževanja. Tako je lahko sekularizacija posvečene osebe dojeta kot vredna graje, tudi če je mogoče sprejeti razloge in opravičila za takšno dejanje.

V zvezi s tem pridevnikom je treba opozoriti še na vidik, ki ga pogosto pozabljam. Ne le da je krščanska vera morala poznati neko obliko sekularizacije že v svojih začetkih, ampak jo je odločno izvajala sama. Na samem začetku je bila soočena s politeističnim svetom antike, do katerega je morala zavzeti kritično distanco. Da se je krščanska vera lahko vzpostavila in se nato širila, je bilo potrebno, da je zavrgla vse bogove in idole, ki naj bi živeli v kozmosu. Šele s pravim razbožanstvenjem, v okviru pristne sekularizacije vsega je lahko Cerkev oznanjala resnično presežnega Boga in ga naredila pristnega, to je različnega od vsega, kar ni On, ker je On vse ustvaril. S potrditvijo popolnoma božanskega Boga, ki je po biblijski tradiciji tudi edini božanski, je krščanstvo sprožilo potrditev popolnoma sekularnega sveta. V tem smislu bi bilo popolnoma netočno, videti v sekularizaciji samo posve-

tno stvarnost oziroma proces, ki je posledica samoafirmacije kritičnega uma na vseh področjih. V sekularizaciji je treba prepoznati tudi – ali morda celo najprej – proces, dejansko povezan s stanjem, ki iz njega izvira, povezan namreč z začetki in s samo naravo biblično-krščanskega videnja sveta in celotne stvarnosti. Torej proces, ki v resnici neposredno in neizogibno izhaja iz vere v Boga Stvarnika in Odrešenika (Dore 2008, 64–72).

1.3 Novejši razvoj pod nemškimi vplivom

Podobno teološko izhodišče uporabi tudi švicarski filozof Gabriel Fragniere, ki pokaže na pomen sekularizacije pri razlikovanju svetne in duhovne oblasti. Sekularizacijo pripiše Jezusu, ki je postavil jasno razliko med svojo oblastjo in cesarjevo (Štuhec 2012, 55–70).

Kot pravni pojem je sekularizacija navzoča od 16. stoletja dalje. Pomenila je prestop iz redovniškega v duhovniški stan (svetni duhovnik). Govorimo o statusni spremembi klerika. Z vidika razlastitve cerkvenega premoženja je bilo za ta pojem v Nemčiji prelomno leto 1803, ko se je zgodilo razlastninjenje knezoškofov in samostanov. Šele po tem času se je začel pojem sekularizacija razvijati v zgodovinsko-filozofskem kontekstu.

V 19. stoletju so uporabljali tudi pojem posvetnost. Beseda posvetnost, »Verweltlichung«, je bila po zaslugi Ernsta Troeltscha zamenjana z besedo sekularizacija. Pojem posvetnost smemo razlagati kot razsvetljensko upanje, da človek sebe in svet ter zgodovino razume neodvisno od religije, kakor je to zagovarjalo francosko razsvetljenstvo, za njim pa teoretiki, kakor so David Hume, Ludwig Feuerbach in Karl Marx.

Temeljna ideja se skriva v preseganju dualizma med Bogom in svetom in v opolnomočenju človeka kot edinega suverena svetovne zgodovine. Religija tako izgine kot duhovni privid človeka, ki je, psihološko gledano, produkt človekovih želja, oziroma kot kompenzacija vsega, kar človeku manjka. Na mesto človekove bogopodobnosti stopi božja človekopodobnost, katere namen je, da odpravi človekove samoodtujitve in odtujitve od drugih. »Človek se razume kot zgodovinsko bitje, ki ima predzgodovino za sabo in prihodnost pred sabo. In nobenega Boga več nad sabo ter nobenega hudiča pod sabo.« (Kaufman 2011, 77)

Sociolog José Casanova razume sekularizacijo kot družbeno-znanstveni pojem, pri katerem je treba razlikovati tri vidike:

1. pri sekularizaciji govorimo o zmanjšanju vloge religije,
2. religiozno se umakne v zasebno,
3. nastopi osvoboditev družbenih področij izpod neposredne religiozne kontrole.

Vera je izgubila svoj privilegirani položaj edinega osmišljevalca življenja. Prepoznana je kot eden od virov za osmišljanje življenja. Kot podsistem v moderni družbi deluje religija avtonomno.

Podobno pokaže Kaufmann na večplastnost pojma sekularizacija, ki izhaja iz njegovega zgodovinskega razvoja. Skupno vsem pomenom je, da se izrazito ukvar-

jajo z odnosom med religijo in novim vekom. Če povzamemo po Kaufmannu, lahko govorimo o več tipih sekularizacije.

1. Sekularizacija je proces, v katerem je vera vedno bolj izgubljala svoj pomen. Izgubo pomena vere lahko pojasnimo tako z vidika emancipacije kakor z vidika kulturno-kritičnega pogleda.
2. Sekularizacija je izrinjanje cerkvene avtoritete s področja svetne oblasti oziroma moči. To je novoveški razvoj razlikovanja med duhovno in svetno močjo, ki je dobila svoj pravni akt v wormske koncordatu. Pri tem se je področje državnih pristojnosti dodatno razširilo, kakor na primer svoboda znanosti in umetnosti. Lahko govorimo o izgubi kontrolne vloge Cerkve, kakor jo je imela v družbi.
3. Sekularizacija je sočasni proces razdedinjenja in ohranjanja krščanskih dosežkov v okviru sekularnega skupnega dobrega. Tu se misli predvsem na enakost vseh ljudi v okviru človekovih pravic, denimo na skrb za uboge v kontekstu socialne države. Vsekakor pa v sekularni družbi še vedno najdemo močne sledi krščanstva. Rendtorff govori o krščanstvu zunaj Cerkve.
4. Sekularizacija je predpostavka za demitologizacijo vere in za poduhovljenje nečesa.
5. Sekularizacija je razkristjanjenje in razcerkvenjenje ljudstva.

Skupno vsem pomenom je: eksplicitni odnos med religijo in novim vekom (Kaufmann 2011, 78–79).

2. Religija in njeno umeščanje v sekularni svet

Po *Slovarju slovenskega knjižnega jezika* je religija najprej »zavest o obstoju boga, nadnaravnih sil; vera, verovanje: religija se kaže v različnih oblikah«. Dalje pove, da je to »nazor, prepričanje, ki velja kot najvišja, najpomembnejša vrednota«.

Branko Klun etimološko razloži pojem v Leksikonu krščanske etike: »Izvor pojma je latinski (*religio*) in je zaznamovan z rimskim razumevanjem življenja ter z njegovo pravno zavestjo. *Religio* v prvi vrsti pomeni vestno izpolnjevanje dolžnosti in obredov, ki so zapovedani v odnosu do bogov. Zato je pojem religije tesno povezan s pojmom obreda (*ritus*). Cicero (*De nat. deo*. 2, 28) poskuša to vestnost razložiti etimološko (*relegere*) in piše, da je »*religiosus*« tisti, »ki vedno znova opravlja in gre skozi to, kar spada k čaščenju božanskega« (*qui retractat et tanquam relegit ea quae ad cultum divinum pertinent*). Očitno je, da rimsko razumevanje religije kot vestnosti pri izpolnjevanju obveznosti kulta (bogočastja) poudarja zunanjo razsežnost religije.«

Laktancij predloži od Cicerona drugačno etimološko razlago pojma. Izhajal naj bi iz besede *religare* (povezati), zato religija pomeni tisto vez pobožnosti, s katero smo povezani (*religati*) z Bogom in mu v poslušnosti zavezani. Pozneje to razlago sprejme tudi Avguštin (*Retract.* I, 12, 9) in govori o krščanski težnji, da »svoje duše povežemo« (*religantes animas nostras*) z Bogom.

Navedenim se pridruži še naslednja etimološka razlaga, ki »pojem religije navezuje na pojem *reeligere* (ponovno izbrati). Zaradi svoje grešne narave se mora religiozni človek vedno znova odločati za Boga, ga vedno znova izbrati. Tudi tu je v ospredju osebna odločitev religioznosti.« (Klun 2007, čl. 1573–1574).

Politolog in sociolog Kaufmann izhaja iz zgodovine pojma religija, ki je šele v 18. stoletju postal relevanten za razumevanje neke določene resničnosti. Prejšnja besedna zveza *religio naturalis* je izražala predstavo, da je vsak človek po naravi religiozno bitje. Razsvetljenski filozofi so to misel prevzeli in razlagali, da obstaja onkraj sleherne konkretne krščanske konfesionalnosti in cerkvenosti »metarazumevanje« religije, ki se uveljavlja v kritičnem odnosu do Cerkev in se sklicuje na naravno naravnost človeka k presežnemu. Človek ima po naravi religiozno nagnjenje, zato je do vsake zgodovinske religije in konfesionalnosti svoboden (Kaufmann 2011, 80).

Naš sodobni pojem religije ima nedvomno razsvetljensko tradicijo in izvor. Zato je razumevanje sekularizacije, ki zadeva religijo in naravo, prav tako prežeto z novoveško miselnostjo kakor pojem posvetnost. Pojemovni premik iz *christianitas* v *fides* in v *religio* je posledica zgodovinskega soočenja z zahtevo, ki jo je krščanska vera postavljala do javnosti, češ da je krščanstvo splošno zavezujoče – obvezno. V tem soočenju med Cerkvijo in državo je krščanstvo izgubilo bitko. Če je srednjeveško krščanstvo v smislu novoveškega pojmovanja religije pomenilo zadnjo in najbolj trdno družbeno vez, pa razdeljeno krščanstvo 2. tisočletja ni moglo biti družbeno kohezivna vez pri procesu združevanja sodobne Evrope. To vlogo so prevzele narodne države, ki pa so religijo kvečjemu potrebovale za svojo lastno stabilnost, zato med njimi in religijo ni bilo vedno ustreznega razlikovanja. Šele s svetovnonazorsko nevtralnostjo države je izguba integrativne vloge krščanstva postala vidna in jasna.

Ta proces je vplival na krščanstvo tako, da je postajalo vedno bolj stvar Cerkev in ne več javnosti in družbe. To pa pomeni, da krščanstvo ni bilo več tvorec skupnega ustvarjanja možnosti za osmišljanje življenja, ampak je dobilo svoj specifični pomen in prostor zgolj v Cerkvih, ki je sama sebe dodatno profilirala kot klerikalno organizacijo, v kateri se teologi, duhovniki in redovniki uveljavljajo kot duhovni strokovnjaki z izključujočo zahtevo po vodstvenih položajih, to pa ima za posledico distanco do laikov. Zato lahko govorimo o razcerkvenjenosti posameznika oziroma o odtujenosti posameznika od Cerkev.

V 20. stoletju je število nevernih najbolj številčno rastoča skupina v svetovnem prebivalstvu. Kje so vzroki za odtujenost Cerkvih? Med glavnimi vzroki za prekinitev tradicionalnih oblik posredovanja vere se navadno navajajo: znanstvena nedokazljivost Boga, nasprotovanja med bibličnimi in znanstvenimi spoznanji o izvoru sveta; prednost posameznikove vesti pred zahtevami bibličnega ali cerkvenega izvora; razvoj pluralizma nasproti monoteistični naravi religioznih zahtev.

K dramatični prekinitvi s krščansko tradicijo od sedemdesetih let prejšnjega stoletja dalje so prispevali tudi naslednji vidiki:

1. Svoboda veroizpovedi in s tem konec konstantinovske Cerkve. Odprava državnih norm, ki so posameznika zavezovale, da se je udeleževal verskega življenja.
2. Ukinitvev navezave na krščansko okolje in s tem povezana izguba njegove vloge kot tistega, ki daje legitimiteto.
3. Razširitev možnosti izbora. Več ko je možnosti za izbor, toliko manj je mogoče, da ena od možnosti prevlada kot edino relevantna. Ni več pripadnosti po rutini, parolaslo pa je spoštovanje do samoodločanja.
4. Vedno večje oddaljevanje cerkvene religije od sekularne religije. Bistveni etični vidiki krščanstva so se preselili v sekularni etos, medtem ko se je Cerkev kot organizirana oblika religioznosti začela ukvarjati samo z delnimi vidiki krščanske tradicije, na primer z duhovnostjo.
5. Nova in tesna povezava med preoblikovanjem družbenih struktur in individualizacijo življenjskega stila. K normativni premisi moderne družbe sodi dejstvo, da se vsak posameznik o svoji lastni sreči odloča sam, ne glede na to, kaj pod tem razume. Vsak pravno sposoben državljan je zavezan državnim javnim zakonom. S samim seboj lahko prosto razpolaga. Obveznosti do privatnega tretjega obstajajo samo toliko, kolikor se je za to zavezal s pogodbo, kakor na primer sklepanje zakonske zveze, članstvo v organizacijah ali kaka druga pogodba.

Danes smo pred novo fazo religioznega razvoja, ki je predvsem zaznamovan z vedno večjo izgubo pomena Cerkva za posameznikov življenjski stil. Cerkve še vedno veljajo za pomembnega sogovornika v javnosti, nikakor pa niso več avtoriteta za privatno moralo. V slovenski situaciji je to popolnoma razvidno ob statističnem dejstvu, da je Cerkev kot ustanova na zadnjem mestu priljubljenosti.

3. Kako naj krščanstvo preživi moderno dobo?

V leksikonu *Religiöse Grundbegriffe* beremo zanimivo misel, da se »sekularizacija razume tudi kot priložnost, da se Cerkve osvobodijo tistega posvetnega balasta, ki jih ovira, da bi se odločneje in učinkoviteje posvetile svojim posebnim nalogam.« (Khoury 2007, 940)

Krščanstvo se lahko s sociološkega vidika zahvali za svoj zgodovinski uspeh sposobnosti, da je bilo svoje sporočilo sposobno predstaviti v različnih kulturah. V času nenehnega spreminjanja je tudi krščanstvo izzvano, da razmisli o novih načinih posredovanja svoje vere in glede na sodobni čas prilagodi svoje oblike verovanja, ne pa seveda jedra vsebine.

Nemški filozof Jurgen Habermas kot ena od velikih avtoritet sekularne države vidi umestitev religije v sodobno postsekularno družbo takole: »V javni zavesti postsekularne družbe se prej zrcali uvid, ki ima posledice za politično občevanje med verujočimi in neverujočimi državljani. V postsekularni družbi se uveljavlja spoznanje, da »modernizacija javne zavesti« v faznih zamikih zajema in reflektivno spreminja tako religiozno kakor tudi posvetno miselnost. Če obe strani sekulari-

zacija družbe skupno doumeta kot komplementarni učni proces, lahko svoje prispevke o kontroverznih temah v javnosti potem jemljeta vzajemno zares tudi iz kognitivnih razlogov.« (Habermas 2005, 286–287)

Najprej je zanimivo dejstvo, da Habermas govori o postsekularni družbi, ki se razlikuje od sekularne. Pri tem misli predvsem na to, da sekularizacija kot družbena ideologija nima mesta v demokratični družbi. Dalje pa je tukaj pomemben tudi drugačen odnos med sekularno družbo in religijami, kakor pa je to znano iz obdobja sekularizacije družbe. Religija in družba naj si ne bi bile v konkurenčnem ali celo sovražnem odnosu, ampak v vzajemnem. To pomeni, da se druga od druge lahko marsikaj naučita. Kot posledica tega avtor jasno opredeli, kakšno mesto ima religija v javnosti: »Svetovnonazorska nevtralnost državne oblasti, ki slehernemu državljanu jamči enake etične svoboščine, ni združljiva s političnim posploševanjem sekularističnega pogleda na svet. Sekularizirani člani družbe, kolikor nastopajo v svoji vlogi državljana, religioznim podobam sveta ne smejo že načeloma odrekati resničnosti potenciala, niti vernim sodržavljanom oporekati pravice, da v jeziku religije ustvarjajo prispevke za javne razprave. Liberalna politična kultura lahko od sekulariziranih državljanov celo pričakuje, da si bodo sami soprizadevali, da bi relevantne prispevke iz religioznega prevajali v javno dostopen jezik.« (Habermas 2005, 288)

4. Sklep

Videli smo, da tako pojem sekularen kakor religija nimata enega samega pomena. Oba pojma imata svojo genezo in v njej različne vsebinske poudarke, tako s pozitivno kakor z negativno konotacijo. Walter Kasper, nekdanji predsednik Papeškega sveta za edinost kristjanov in dialoga z judovstvom, je poleg kritične ocene sekularizacije izrazil mnenje, da je doprinesla sekularizacija veliko pozitivnega k socializaciji, k personalizaciji in h komunikaciji v sodobni družbi. Posebeno pa je zaslužna za napredek v pojmovanju svobode, verske svobode, človekovih pravic, enakega dostojanstva obeh spolov, za legitimno avtonomijo svetnih resničnosti in za razlikovanje med Cerkvijo in državo (Kasper 2001, 59–67).

V sodobnem svetu imajo krščanske Cerkve in druge religije vso možnost ne samo preživetja, ampak tudi razcveta, če bodo razvile naslednje poudarke:

- premik od državne institucionalne religije k religiji, vezani na posameznika;
- premik od ogrožene religije k religiji, odprti za dialog in za argumente;
- premik od politično in ekonomsko angažirane religije k religiji s kulturnim, socialnim in duhovnim poslanstvom;
- premik od religije, vezane na tradicijo in na folkloro, k religiji osebne narave;
- premik od institucionalizirane in birokratizirane religije k religiji, ki vidi stiske in potrebe ljudi.

Ekumenski in medverski dialog je pot, ki Cerkvam in verskim skupnostim lahko pomaga pri rehabilitaciji vloge religije tako za posameznika kakor za širšo skupnost.

Reference

- Fagniere, Gabriel.** 2008. *La religione e il potere*. Bologna: EDB.
- Habermas, Jürgen.** 2005. Prispevek k razpravi s kardinalom Ratzingerjem. *Nova revija* 24, št. 273/274 (jan./feb.): 273–274.
- Kasper, Walter.** 2011. *Katholische Kirche: Wesen-Wirklichkeit-Sendung*. Freiburg: Herder.
- Kaufmann, Franz-Xaver.** 2011. *Kirchenkrise: Wie überlebt das Christentum?* Freiburg: Herder.
- Khoury, Theodor Adel.** 2007. *Lexikon religiöser Grundbegriffe*. Wiesbaden: Marix Verlag.
- Klun, Branko.** 2007. Religija. V: Ivan J. Štuhec in Anton Mlinar, ur. *Lexikon krščanske etike*. Celje: Mohorjeva družba. CD-ROM.
- Janžekovič, Janez.** 1981. *Filozofski leksikon*. Celje: Mohorjeva družba.
- Joas, Hans, in Klaus Wiegandt, ur.** *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Frankfurt am Main. Fischer Verlag.
- Rouse, Richard, ur.** 2007. *Sfide della secolarizzazione in Europa*. Vatikan: Urbaniana University Press.
- Sruk, Vlado.** 1999. *Leksikon morale in etike*. Maribor.
- — —. 1995. *Leksikon politike*. Maribor: Obzorja.
- Štuhec, Ivan J.** 2012. Sekularizacija kot priložnost za novo evangelizacijo. *Bogoslovni vestnik* 72:55–70.
- Truhlar, Vladimir.** 1974. *Leksikon duhovnosti*. Celje: Mohorjeva družba.

Mateja Pevec Rozman

Role and Importance of Tradition in Contemporary Culture

Abstract: Western civilization faces a radical economic, political, moral and value crisis. The contemporary crisis is reflected in personal relationships, in relation to nature and to life in general. Contemporary culture is becoming “a culture of death”, in which manipulating with human lives is justified by freedom of scientific investigation (and desire for success and profit). Modern culture is characterized by despondency, lack of vision and absence of the sacred (holiness). The present article examines the contribution of religions and the role of tradition in solving today’s situation. Traditions provide value systems and standards of excellence, yet they frequently depend on culture and are often rather inconsistent with their original religious beliefs. I shall argue that tradition is not ossified and static, but a dynamic structure that must constantly be subjected to rational inquiry and critical evaluation. Present time is characterized by different traditions, which complete and enrich each other, but often also contradict each other. Great theological openness and willingness for dialogue among the holders of traditions are indispensable if all various traditions are to co-exist.

Key words: tradition, dialogue, values, contemporary culture, religion

Povzetek: **Vloga in pomen tradicije v sodobni kulturi**

Sodobni zahodni svet doživlja radikalno krizo na gospodarskem, političnem, moralnem in na vrednostnem področju. Kriza sodobnega časa se odslikava v medosebnih odnosih, v odnosu do narave in v odnosu do življenja nasploh. Sodobna kultura postaja kultura smrti, v kateri se manipuliranje s človeškimi življenji opravičuje s svobodo znanstvenega raziskovanja (in z željo po uspehu in dobičku). Sodobno kulturo zaznamujejo malodušje, pomanjkanje vizije in odsotnost občutka za sveto. V tej razpravi bomo skušali ugotoviti, kakšen je prispevek religij pri reševanju dane situacije, ali natančneje: kakšna je pri tem vloga tradicij. Tradicije so nosilke vrednostnih sistemov in standardov odličnosti, pogosto pa so odvisne od kulturnih razmer in nemalokrat nedosledne pri zvestobi svojim virom verovanja. V razpravi bom zagovarjala tezo, da tradicija ne sme biti pojmovana kot nekaj statičnega, okostenelega, temveč kot dinamična kompozicija, ki mora biti nenehno izpostavljena racionalnemu preiskovanju (rational inquiry) in kritičnemu vrednotenju. Sodobni čas je zaznamovan z različnimi tradicijami, ki se medsebojno dopolnjujejo in bogatijo, mnogokrat pa si

tudi nasprotujejo. Nujnost za soobstoj vseh različnih tradicij sta maksimalna teološka odprtost in pripravljenost na dialog med nosilci vsake tradicije.

Ključne besede: tradicija, dialog, vrednote, sodobna kultura, religija

1. Tradition and contemporary time

In the second decade of the third millennium, religions face a completely different world. Not only the Catholic Church but every other Church and religious community are entering a new era called by some a post-Christian era (Bigović 2009, 9) and by others a postmodern era or a culture of postmodernism. This process can be described as a shift between cultures which have not been fully settled on and have been left unclear in many aspects. Some criticize the postmodern era for lacking values, but the postmodern time has its values which are marked by feelings of comfort, excitement, content, self-actualization, and self-expression.

The individual was once determined by well-defined social frames with generally accepted rules and standards which defined the role and status of the individual offering him or her a sense of security. In the old and primary communities the individual was necessarily a part of society (Juhant 2009, 293); clan, polis, etc. It seems that today the postmodern individual has broken the chains of these bounds and is now facing a variety of choices and evaluations. Individualism is at first glance an undisputed achievement of the postmodern era as it gives the individual the chance to decide and choose freely while retaining all options for self-actualization. Focusing only on oneself and one's own personal interests, however, leads to isolation, alienation and passivism. The postmodern individual lives by and for him- or herself, has no relation to tradition, and is occupied only with him- or herself thus feeling lost and insecure.

He or she no longer feels part of a broader system which defines and offers him or her stability. The positive role of postmodernism expresses doubt over all previous narratives and ideologies. No ideology, philosophical or religious belief is dominant anymore. Postmodernism is also flawed in that it lacks concreteness, absoluteness and anything to offer stability and certainty.

The postmodern era is full of complex, unresolved and confusing issues. Pluralism, relativism and subjectivism all have a dramatic effect on the life of the individual, who is becoming a more insecure, decentralized and dependent subject. This produces a conflicted society, a society in which the sense of belonging to society and the sense for the common good are fading, which is becoming even more evident in the financial crisis at the beginning of the third millennium.

Another concept of the postmodern age closely linked to individualism is secularization – a decline in the significance of religion (Bigović 2009, 11). Putting aside the Muslim world, faith and religion play an important role in the individual's life; however, they have little or no significance for the wider community. The postmodern age is, nonetheless, not anti-religious but rather anti-ecclesiastical.

In his book *The Orthodox Church in 21st Century*, Radovan Bigović (1956–2012), the most prominent theologian of the Serbian Orthodox Church, argues that the importance of the role Christianity and Christian communities is diminishing. The Church no longer standardizes public and social life (Bigović 2009, 8) and engages too little in scientific discourse. Christians are now a minority and some even speak of the oncoming fall of Christianity in the West. The authority of the ministry had more or less gone through a transformation turning into the authority to rule others (9), what also turns people away from the Church. The Church has given into the temptation of greed and is consequently losing its reputation and social influence. On the other hand, Bigović points out there are still individuals and small communities that have been able to resist the negative temptations of the world and act as a response to the faulty politics of the Church – like a bright light on the horizon. With their way of living and their personal qualities they still reveal Christ to the world (9).

2. Religions at the crossroads between the postmodern and tradition

Today religions are at the crossroads of two different challenges: the culture of the postmodern and tradition. They both present a challenge and a temptation to religions, especially Christianity. Many traditionalists are past-oriented and live on their memories. They idealize everything past and portray it as good and positive and see the present, on the other hand, as something bad and negative. They reject everything new, even if it has been rationally considered and may bring about an improvement in present relations. That way of thinking presupposes order, social order, and an endless repetition of the same things (14).

Traditionalists in the rigid sense of the word glorify and praise things and life that have already ceased to exist. By contrast, the postmodern culture is always open to change and encourages novelties, but one cannot claim the postmodern has made a radical cut with the past or that it rejects the past. On the contrary, the postmodern culture accepts everything both past and present if it proves useful for the self-actualization of the individual. It also encourages the accommodation of past structures to the requirements of modern times. Everything that has become ossified and is no longer part of the living tissue must fall away so that everything alive and healthy can develop and flourish.

3. Role and importance of tradition

What is tradition and what is its importance today? Traditions are, above all, bearers of values and standards of excellence. The renowned moral philosopher, Alasdair MacIntyre, says about tradition:

»A living tradition ... is an historically extended, socially embodied argument,

and an argument precisely in part about the goods which constitute the tradition. Within a tradition the pursuit of goods extends through generations, sometimes through many generations. Hence the individual's search for his or her good is generally and characteristically conducted within a context defined by those traditions of which the individual's life is part, and this is true both of those goods which are internal to practices and of the goods of a single life.« (MacIntyre 1985, 222).

Traditions are the repositories of the standards of rationality, which enable moral deliberation and action. In that sense, tradition is not conservative (MacIntyre does not use the term in a conservative sense). If a tradition is vital, it contains continuities of conflict (MacIntyre 1985, 222) and a mutual discussion on good, which is what gives it its special meaning and purpose. A vigorous and live tradition must include conflicts and resolve them. When no conflicts exist within a tradition and there is no dialogue, the tradition slowly becomes ossified and starts dying.

4. Tradition in crisis

Each tradition embodies a set of standards by which it evaluates the progress of its doctrines and concepts of good, and it also measures its failures and deviations from its previous achievements of inquiry (MacIntyre 2001, 167). If it fails to do this, if it becomes engulfed in destructive conflicts and repetitive structures, the tradition reaches a point of epistemological crisis. A solution to this situation demands the development of new concepts and the framing of new theoretical structures. The framework is defined by three requirements:

- First, it must systematically solve the previously intractable problems.
- Second, it must also provide an explanation of what it was that rendered the tradition sterile.
- Third, the first two tasks must be carried out in a way which exhibits continuity of the new conceptual and theoretical structures with the defining beliefs of the preceding tradition.

Ensuring a clear assessment of these conceptual and theoretical structures is not simple. No tradition is immune to crisis. A crisis occurs when rational solutions are evaluated; traditions grow brittle and can decay, disintegrate and disappear as a result of the crisis. Many traditions disappear because they fail to realize that occurring crises are an approximation for a reevaluation of previous achievements, and an opportunity for a reconstruction of ossified structures and inefficient rules. Such solutions may result in an interruption of the existing traditional syntheses. Healthy and vigorous traditions must be capable of revealing rational priorities thus overcoming the crisis. Supporters of solutions must adhere to the standards of the tradition while staying devoted to truth-seeking. It is no easy task (Mulhall and Swift 1996, 92).

To find an appropriate solution to a tradition in crisis, several perspectives must be taken into consideration: One must not only consider current standards, de-

votion to truth-seeking, and thorough rational deliberation (a critical evaluation of previous achievements), but one must also critically evaluate the moment in which the tradition exists. When resolving crises in traditions it is crucial that the person resolving problems is a person of authority. This person is virtuous and acts virtuously; the actions performed are done in the light of the good, and from the perspective of *sub specie aeternitatis*.

One must acknowledge that a crisis alone is not a bad thing for it is a healthy and vital part of every process thus even enabling it. Traditions, according to MacIntyre, cannot be static. Rather they are dynamic structures, which through time change and progress – some disintegrate, others evolve and survive or reappear as a solution to new circumstances.

Bearers of a tradition are certainly capable of distinguishing between individual developmental stages of a tradition if they can successfully resolve internal conflicts and tensions within a tradition, therefore reforming and continuing it. They can separate what is good and what is bad in a tradition. In this manner, tradition has a built-in mechanism that enables it to eliminate flaws. To radically evaluate tradition cannot be wrong and may result in a more successful tradition. Tradition is a dynamic process which includes progress and assimilation.

Often in solving a crisis in a tradition the reflection principle is applied – a looking back on the history of the tradition or a return to the roots. Reflection may include parts of the existing crisis and methods to resolve it. Acting under the hypothesis that the method of understanding the development of a tradition is key to successfully resolving problems, one can presuppose that this is the best solution for the existing crisis.

5. Coexistence of different traditions: dialogue between traditions

In a certain time and place several traditions exist where some traditions may dominate over others. Different traditions often come into conflict. MacIntyre suggests applying the positive aspects of the conflict of two traditions, ours and a rival tradition. Adherent of the first tradition must defer to the fact that the rival tradition may be better at solving the existing problems he cannot see or cannot solve because the adherent of the rival tradition solves problems from another perspective.

Adherents of both traditions can make a comparison between the two traditions and form a judgement about the rational advantage of either. For traditions to reconcile and positively interact, a few requirements must be met:

1. First, the existence of the rival tradition must be acknowledged.
2. Second, the continuous interaction of adherents of both traditions must be ensured.

3. Third, an adequate degree of openness of adherents of both traditions to accept each other's differences must be ensured.

Adherents of the first tradition must be able to identify the rival within the second tradition who offers a different and a valuable perspective on an existing problem in the tradition. Despite their conceptual incommensurability there must be, at least in some part, a shared view of the world between rival traditions – they must be partly compatible (MacIntyre 2001, 370–388). If they cannot meet this minimum requirement, engaging in dialogue will be impossible and there will be no mutual, beneficial effects of interaction between them.

In practice, some adherents or bearers of a tradition mentally enter the other tradition or its central belief system. This is some kind of mental assimilation in which the perspective or philosophy of the other tradition must be at least hypothetically accepted. Anyone capable of such assimilation and transition between two traditions can understand the conceptual choices (or even conceptual solutions) of the other tradition – which his or her tradition cannot provide. Through such acts of the imagination, adherents of a tradition may be able to conclude that difficulties which seem impossible to solve in their tradition can be understood and overcome in the rival tradition.

I think the process of confrontation with deficiencies of one's own tradition, and on the other hand understanding and acknowledging advantages and virtues of another (rival) tradition is fairly difficult and challenging, because the adherent or bearer of a tradition must first critically face his own deficiencies and the deficiencies of his tradition, since tradition can serve as a cover to conceal mistakes. The first step is to acknowledge one's mistakes and the second stage of that step is to acknowledge the deficiencies of the tradition. The second step, which is not any easier than the first or even more difficult, involves recognizing and acknowledging the virtues of the rival tradition. Coexisting traditions and dialogue between them are possible only through constant openness to each other and a rational inquiry of one's own foundations.

Whether a tradition is adequate depends on whether it can be passed on. Here, authority plays a key role. In his book *Three Rival Versions of Moral Enquiry* MacIntyre points out two requirements where authority is vital for the tradition to function: The teacher (authority) and the student must establish trust and the student must accept the teacher's authority; the second is rational authority, in which the teacher must be capable of passing his knowledge on to the student and help the student develop and one day become the teacher himself and above all a critical thinker (MacIntyre 1990, 61–62).

6. Conclusion

Traditions are bearers of value systems and standards of excellence. They deliver and advance the good and they are often culture-dependent. Traditions

are not static or ossified, but dynamic structures which are constantly subjected to rational inquiry and critical evaluation. Modern time is characterized by different traditions which not only complete and enrich each other, but they also contradict each other. Theological openness and willingness for dialogue among bearers of each tradition are key to coexistence of all traditions.

Throughout history traditions decay, change, and some even disappear. What sustains traditions and strengthens them? What weakens and destroys them? What keeps them alive? MacIntyre gives a clear answer: the exercise or the lack of exercise of the relevant virtues (MacIntyre 1985, 223). Virtues or excellences not only sustain the form of an individual's life in which that individual seeks out his or her good as the good of his or her whole life, but they also sustain those traditions which provide both practices and individual lives with their necessary historical context (223–225). Lack of the relevant virtues, such as justice, truthfulness and courage, corrupts traditions. To avoid this, an adequate sense of the tradition to which one belongs to is required.

Contemporary culture which is predominated by individualism does not leave plenty of room for tradition as the latter hinders the individual's self-actualization. All of us inherit a certain tradition and we deliver it to future generations. The history of each of our own lives is embedded in and made intelligible in terms of the larger and longer histories of a number of traditions (222). Only a tradition (an individual or a nation) which is capable of fully understanding, recognizing and critically evaluating its origins and is willing to constructively engage in a dialogue with other traditions, can survive.

Reference

Bigović, Radovan. 2009. *The Orthodox Church in 21st Century*. Belgrade: Foundation Konrad Adenauer.

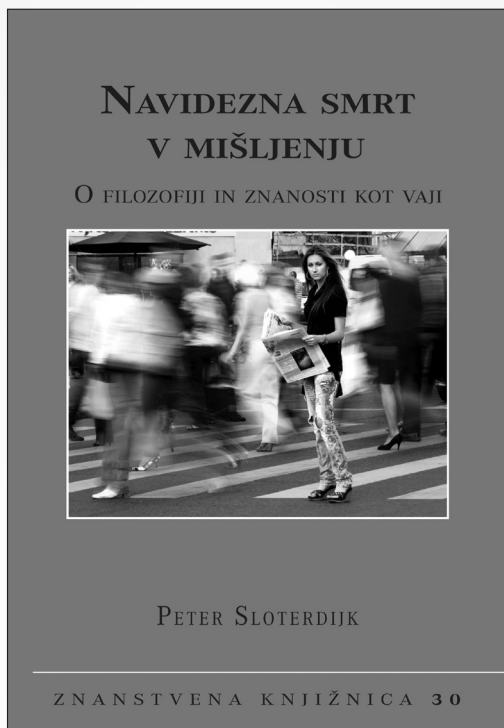
Juhant, Janez. 2009. *Etika I. Na poti k vzajemni človeškosti*. Ljubljana: Študentska založba.

MacIntyre, Alasdair. 1985. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 2nd edition. London: Duckworth.

MacIntyre, Alasdair. 1990. *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

MacIntyre, Alasdair. 2001. *Whose justice? Which rationality?* London: Duckworth.

Mulhall, Stephen, and Swift Adam. 1996. *Liberals and Communitarians*. 2nd edition. Oxford: Blackwell Publishers.



Peter Sloterdijk

Navidezna smrt v mišljenju: o filozofiji in znanosti kot vaji

Peter Sloterdijk (r. 1947), eden najvplivnejših sodobnih evropskih filozofov, v knjigi trdi, da je filozofija (in s tem tudi znanost) nastala skozi urjenje, v katerem se človek oddaljuje od sveta, umika se v navidezno smrt v mišljenju. Na obzorju svoje bogate erudicije in v svojem enkratnem slogu nam razkriva genealogijo tega pojava, njegove izvore in posledice.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 101 str. ISBN 978-961-6844-11-6. 13 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: frs@teof.uni-lj.si

Matevž Tomšič

Evropske vrednote in identiteta – med enotnostjo in različnostjo

Povzetek: V teoriji evropskega povezovanja je dolgo časa prevladoval tako imenovani funkcionalistični pristop, utemeljen na nepolitičnem in tehnokratskem reševanju problemov. Kulturni vidiki povezovanja so bili tako v ozadju. Vendar je s poglobljanjem politične integracije vedno bolj postajalo jasno, da Evropa brez neke svoje lastne kulturne podlage na dolgi rok ne more preživeti kot enotna politična skupnost. Kaj nas privede do vprašanja bistva evropske identitete? Dejstvo je, da ima Evropa skupno kulturno dediščino, ki pa je znotraj sebe močno raznolika, saj temelji tako na judovsko-krščanski religijski tradiciji kakor na tradiciji razsvetljeskega racionalizma. Evropski prostor je sestavljen iz različnih etničnih in verskih skupnosti s svojimi lastnimi identitetami in teh identitet ni mogoče zlit v enotno kulturno kategorijo, ki bi zbrisala medsebojne razlike med skupnostmi. Evropska enotnost lahko tako temelji edinole na spoštovanju individualnih in kolektivnih razlik. Prihodnost Evropske unije in evropskih integracijskih procesov na splošno ni odvisna samo od njene sposobnosti reševanja konkretnih gospodarskih težav držav članic, ampak tudi od trdnosti veziva, ki bo sestavljalo podlago njihove skupne pripadnosti in solidarnosti. Kriza, ki pretresa svet in z njim Evropo, pomeni neugodno okolje za krepitev skupne evropske identitete. Takšne razmere so plodna tla za vzpon populističnih in avtoritarnih tendenc. Nosilci teh tendenc so – ne glede na njihovo ideološko barvo – praviloma usmerjeni protievropsko. Zato sta od tega, v kolikšni meri bo uniji uspelo vzpostaviti učinkovite institucionalne mehanizme, odvisni ne samo blaginja njenih državljanov, ampak tudi perspektiva nadaljnega poglobljanja vezi med Evropejci. Pri tem ne govorimo zgolj o nadzornih in regulatornih mehanizmih, namenjenih spoštovanju »pravil igre« na posameznih področjih, ampak tudi o mehanizmih, ki bodo omogočali nenehen dialog med različnimi kulturno specifičnimi entitetami. Le tako je mogoče doseči neki širši, ne samo politični, ampak tudi vrednotni konsenz.

Ključne besede: kultura, vrednote, identiteta, Evropa, Evropska unija, povezovanje, dialog

Abstract: **European Values and Identity – Unity, Diversity, Dialogue**

The theory of European integration was for a long time dominated by the so-called functionalist approach, based on non-political and technocratic problem-solving. Thus, the cultural aspects of integration were left behind. Yet as the

political integration deepened, it became clear that the European Union, in the long run, cannot survive as a political community without its own cultural basis. This brings us to the question of European identity. The fact is that Europe has a common cultural heritage, which, however, is highly diverse since it is based both on the Judeo-Christian religious tradition and on the tradition of Enlightenment rationalism. The European area is made up of different ethnic and religious communities with their own identities, which cannot be merged into a single cultural category that would blur the differences between these communities. European unity can thus only be based on respecting both individual and collective differences. The future of the European Union and European integration processes in general depend not only on its ability to solve the economic problems of its members, but also on the strength of the »fabric« forming the basis of their common sense of belonging and solidarity. The crisis that has shaken the world and Europe with it represents a rather unfavourable environment for building a common European identity. Such circumstances make a fertile ground for the rise of populist and authoritarian tendencies. Holders of these tendencies – regardless of their ideological pedigree – are usually anti-European in their orientation. Thus, the ability of the EU to establish effective institutional mechanisms is of decisive importance not only for the well-being of its citizens but also for the prospects of an increasing closeness among Europeans. It is not only about regulatory mechanisms in different areas but also about mechanisms that will enable a continuous dialogue between various culturally specific entities. Only in this way it is possible to reach a wider consensus in politics as well as in values.

Keywords: culture, values, identity, Europe, European Union, integration, dialogue

1. Kulturni vidiki globalne krize

Obstajajo trenutki, ki pomenijo prelom v življenju kake človeške skupnosti, ko se njeni pripadniki začnejo intenzivneje spraševati o veljavnosti predpostavk in temeljnih principov, na katerih je skupnost utemeljena. To se navadno dogaja nja ob družbenih pretresih, ki postavijo pod vprašanj obstoječi normativni red, saj postane očitno, da zastavljena pot ne samo da ni nujno edina možna, ampak morda tudi ni edina pravilna, zato je ni mogoče imeti za samoumevno. Kriza družbe je namreč vselej tudi kriza vrednot. Tako kriza, s katero se že nekaj let sooča svet, ni zgolj ekonomske narave, ampak ima globlje korenine, saj je povezana s samim bistvom človekovega bivanja v moderni družbi.

Dejstvo je, da kulturnih vidikov, povezanih s sedanjimi kriznimi razmerami, nikakor ni mogoče ignorirati. To velja tudi za dogajanje v prostoru, katerega v institucionalnem smislu uokvirja Evropska unija kot gospodarsko-politična povezava, ki združuje večino držav tako imenovane »stare celine«. To je posebnost med

nadnacionalnimi povezavami, saj ima obliko nadnacionalne integracije, katere namen je, preseči zgolj ekonomsko ali kako drugo področno povezovanje; teži k oblikovanju skupne institucionalne, to je politične ureditve, ki bi regulirala najpomembnejša funkcionalna področja v smislu postavljanja temeljnih pravil in standardov njihovega delovanja. Kot takšna ima zaradi relativno zavezujočih – in s tem bolj učinkovitih – odločitev, sprejetih v njenih institucijah, bistveno večjo politično težo kakor druge evropske asociacije. Pri tem pa še ni jasno, v kakšen tip politične ureditve se bo razvila Evropska unija. V splošnem govorimo o nastajanju nove politične forme, ki naj bi bila bolj integrirana, kakor so konfederacije, vendar manj, kakor so federacije (Siedentop 2003). Vendar je rezultat tega procesa vse prej kakor dorečen. Prihodnost te povezave je prihodnost njenih vrednot, saj je v veliki meri odvisna ne samo od njene zmožnosti reševanja konkretnih gospodarskih težav, ampak tudi od tega, kako trdno bo vezivo, ki bo sestavljalo podlago skupne pripadnosti njenih članic.

2. Evropa kot kulturna kategorija

V procesu institucionalnega povezovanja na evropski ravni je dolgo časa prevladoval tako imenovani funkcionalistični pristop, utemeljen na tehnokratškem in nepolitičnem reševanju problemov (Toplak 2003). Izhajal je iz implicitne predpostavke: če gospodarstvo dobro prosperira in s tem narašča blaginja ljudi, se bodo tudi preostale zadeve uredile tako rekoč same od sebe. Kulturni vidiki povezovanja so bili tako v ozadju, saj so veljali za dokaj nerelevantne. Vendar je s krepitvijo politične integracije počasi postajalo jasno, da Evropa kot politična skupnost ne more funkcionirati brez neke skupne vrednotne podlage. Potrebno je namreč politično telo s skupno identiteto, ki ga druži zavest o medsebojni povezanosti, saj na tem temeljijo sentimentali lojalnosti in solidarnosti.

Zato se izpostavlja vprašanje, kaj naj bi bilo bistvo evropske kulture. Problem je v tem, da so tiste značilnosti, ki so rezultat evropskega duhovnega razvoja, pravzaprav tipične za celotno zahodno civilizacijo. Tako je Samuel Huntington (2005) v svoji znameniti in tudi močno kontroverzni tezi o »spopadu civilizacij« uvrstil Evropo (resda ne celotne, vendarle pa večino tega, kar je danes Evropska unija) v okvir zahodne civilizacije, utemeljene na skupni kulturi. Pri tem kot ključne značilnosti zahodne civilizacije navaja: klasično dediščino (grška filozofija, rimsko pravo), katolicizem in protestantizem kot skupno religijsko podlago (ki daje občutek skupinske pripadnosti), družbeni in politični pluralizem (družbena diferenciacija in avtonomija različnih skupin), predstavništvo (različne institucije za zastopanje avtonomnih družbenih interesov), pravno državo (osrednja vloga zakonov), ločitev svetne in duhovne oblasti in individualizem kot temeljno vrednotno orientacijo. Omenjene lastnosti naj ne bi obstajale samo v okviru zahodne civilizacije, vendar pa sta njihov hkratni obstoj in medsebojna povezanost značilna prav zanjo.

Tako teh dveh kategorij, to je »evropske« in »zahodne«, pravzaprav ni preprosto ločiti. Evropska kultura je namreč tista, ki je pomenila duhovno podlago za

nastanek moderne zahodne družbe, s parlamentarno demokracijo in s tržnim gospodarstvom kot njenima glavnima institucionalnima komponentama.

Poleg tega je evropska duhovna dediščina močno raznolika. Evropska kultura temelji tako na veri kakor na razumu, se pravi tako na judovsko-krščanski religijski tradiciji kakor na tradiciji razsvetljskega racionalizma. Kakor pravi Rémi Brague v svojem delu s povednim naslovom *Evropa, rimska pot* (2003), je Evropa v kulturnem smislu dejanski naslednik rimske civilizacije, saj je od nje prevzela zmogljivost črpanja iz tradicij drugih kultur in vključevanja njihovih dosežkov v svoj lastni okvir. V tem smislu je zanjo značilna večja odprtost do drugih, kakor je to navadno pri drugih civilizacijah. Vendar ko govorimo o evropskih kulturnih specifikah in o njihovi kulturni zapuščini, se je treba zavedati, da vanjo ne sodita zgolj svoboda in demokracija, ampak tudi ideološki ekskluzivizem in imperialistični ekspanzionizem (Mazower 2002). Oba totalitarizma 20. stoletja, nacifašistični in komunistični, sta, ne nazadnje, zrasla na evropskih tleh, in sta bila – eden do sredine, drugi pa do konca stoletja – nevarna tekmeča demokratični ureditvi. Čeprav je demokracija na koncu prevladala, so izkušnje obeh totalitarizmov nazoren dokaz, da razvoj demokracije nikakor ni nekaj samoumevnega, kar bi pravzaprav potekalo samodejno, ampak je to nekaj, za kar si morajo državljani znova in znova aktivno prizadevati.

3. Vrednote kot podlaga evropske demokracije

Vsaka politična ureditev potrebuje kulturno podlago, če hoče preživeti in se razvijati skozi daljše obdobje. To velja celo za razne oblike avtoritarnih režimov, ki se resda lahko nekaj časa vzdržujejo z uporabo represije in ustrahovanja ljudi, vendar na neki točki potem kljub vsemu doživijo zlom. Demokracija kot oblika vladavine, ki temelji na sodelovanju svobodnih in enakopravnih državljanov, pa toliko bolj vidi svojo utemeljenost na vrednotnem konsenzu. To zadeva soglasje o temeljnih vrednotah, ki so podlaga za oblikovanje normativnega okvira, znotraj katerega poteka demokratično politično življenje. Sem sodijo vrednote, kakor so svoboda, spoštovanje človekove osebnosti, toleranca, tudi samozavest in zmogljivost, samostojno se postaviti za svoje pravice. Govorimo o legitimnosti kot »zmogljivosti producirati in vzdrževati prepričanje, da so obstoječe politične institucije za družbo najprimernejše« (Lipset 1959, 29). Posledica legitimnosti sta pristajanje državljanov na temeljne norme in principe neke politične ureditve in ravnanje v skladu z njimi. Legitimnost demokratičnega sistema tako daje prednost konsenzu v smislu zavezanosti državljskega telesa temeljnim demokratičnim normam in principom in v smislu priznavanja tovrstne oblike politične ureditve kot edine sprejemljive alternative (Tomšič 2002). Da lahko demokracija uspešno funkcionira v nekem prostoru, je potrebna identifikacija državljskega telesa, to je zavest o skupni pripadnosti vseh članov.

Moderna demokracija se je oblikovala v okviru nacionalne države, v kateri je nacionalna identiteta tista, ki sestavlja skupni integrativni okvir državljskega

telesa. Analogno s tem tudi demokracija, ki naj bi se razvila na ravni Evropske unije, potrebuje nekakšno evropsko identiteto kot podlago politične skupnosti in s tem skupnega demokratičnega reda. Pogosto lahko slišimo očitke o tako imenovanem »demokratičnem deficitu« evropske politike (glej npr. Norton 1996), ki naj bi označeval manko participativne komponente v političnih procesih na ravni unije, saj naj državljani ne bi imeli veliko možnosti za sodelovanje v teh procesih in s tem tudi ne vpliva na politične odločitve. Ti očitki so do neke mere upravičeni, vendar pa se je treba zavedati specifičnosti evropskega političnega reda. Demokratičnega modela, ki funkcionira na ravni nacionalnih držav, ni mogoče kar mehanično prenesti na raven unije. Za obstoj evropske participativne demokracije bi namreč moralo obstajati to, čemur pravi Weiler (2002) »evropski demos«, se pravi: evropsko državljansko telo (civilna družba, javnost) s skupnim občutjem pripadnosti. V tem trenutku je nacionalna identiteta še vedno dominantna oblika identifikacije državljanov evropskih držav, vendar ni nujno v protislovju z občutji evropske pripadnosti.

To pa nas zopet privede do vprašanja vsebine te pripadnosti. Pluralizem kot ena od osrednjih značilnosti evropske kulturne tradicije je glavni razlog za odsotnost soglasja o tem, kaj je njena skupna identiteta. To je zelo jasno prišlo do izraza ob vprašanju, ali omeniti vlogo krščanstva v preambuli evropske ustave ali ne, saj so bila stališča evropskih držav do tega močno vsaksebi (potem so resda sprejeli kompromisno formulacijo v smislu navedbe religijske dediščine). Evropski prostor je sestavljen iz različnih etničnih in verskih skupnosti s svojimi lastnimi identitetami, ki jih ni mogoče zlit v enotno kulturno kategorijo (npr. po principu talilnega lonca, kakor je bil v veljavi v Združenih državah Amerike). Oblikovanje nekakšnega evropskega naroda je vsaj na kratki rok precejšnja utopija. Evropska enotnost in solidarnost lahko temeljita zgolj na spoštovanju individualnih in kolektivnih razlik. Da pa bo mogla evropska institucionalna povezava doseči »enotnost v različnosti«, bo potreben nenehen dialog med predstavniki kulturno raznolikih entitet, ki bo potekal na enakopravni podlagi.

4. Evropska unija kot »zunanje sidro« za nekdanje komunistične države

Po zlomu komunističnih režimov se je v deželah, ki so po drugi svetovni vojni padle v sovjetsko interesno sfero, začel proces »vračanja v Evropo«, v smislu vzpostavitve sistema zahodnega tipa, kakršen je v veljavi v državah Evropske unije. Integracija v institucionalni okviru EU je bila v državah Vzhodne in Srednje Evrope sprejeta s konsenzom vseh ključnih političnih sil. Nadzor evropskih institucij je v procesu vključevanja v EU odločilno prispeval k vzpostavitvi zahodnega modela systemske ureditve v nekdanjih komunističnih državah (Tomšič in Vuga 2011). To velja zlasti za obdobje pristopa ob formalni implementaciji normativnih pravnih aktov. Sprejetje skupnega normativnega okvira kot podlage za delovanje nadnacionalnega političnega subjekta, to je EU, je privedlo do pomembnih institucio-

nalnih preobrazb na različnih področjih. Prineslo naj bi spremembe v kognitivnih in vedenjskih vzorcih, podedovanih iz prejšnjega režima, ki niso v skladu z načeli razvitega sveta. Kakor predpostavlja neoinstitucionalna teorija, družbene (oz. predvsem politične) institucije in institucionalni red skupaj močno določajo način delovanja različnih družbenih področij in tako vplivajo na družbeni karakter. Vedenje posameznika tako v veliki meri usmerja »logika ustreznosti«, kakor to poimenujeta March in Olsen (1995, 28), ki se kaže v strukturi pravil in v zgradbi identitet družbe. Družbene aktivnosti – celo kadar temeljijo na racionalni kalkulaciji preferenc in dejavnosti za doseganje ciljev, ki izhajajo iz njih in predvidevajo posledice teh dejavnosti – potekajo v posebnem institucionalnem, torej pravnem okviru. Ta okvir istočasno vpliva na subjektivno dožemanje različnih vidikov družbene realnosti in s tem tudi za ocenjevanje različnih individualnih in kolektivnih praks. Tako imajo različne institucionalne ureditve različne nadzorne mehanizme, ki delujejo na prevladujoče kognitivne in vedenjske vzorce.

Institucionalni okvir Evropske unije je mogoče razumeti kot nekakšno »zunanje sidro«, ki zagotavlja izvajanje evropskih norm in standardov na ravni držav članic (Tomšič in Vehovar 2012), kot zunanje zagotovilo vzdrževanja demokratičnega reda torej. To naj bi veljalo predvsem za tako imenovane nove članice unije s področja Vzhodne in Srednje Evrope, ki večinoma nimajo kake močne demokratične tradicije. Zanje je integracija v EU, za katero je bilo pogoj izvajanje glavnih normativnih struktur (vključno z demokratičnimi standardi), pomenila pomemben dejavnik konsolidacije demokracije in vzpostavitve odprtega tržnega gospodarstva. Od začetka pridružitvenih pogajanj dalje je bilo uveljavljanje zahodnih standardov predmet nenehnega spremljanja Evropske komisije (oz. njenih specializiranih služb), ki je vsako leto izdala poročilo o napredku držav kandidatk pri prilagajanju tem standardom (Tomšič 2003). Od uspešne implementacije teh standardov je bila odvisen pristop posamezne od teh držav.

5. Trdnost evropskih vrednot

Vprašanje, ki se nam zastavlja, je, kakšna je vloga skupnega institucionalnega okvira za države, ki jim je že uspelo postati članice EU, zlasti v smislu, ali je ta okvir zmožen opravljati vlogo pospeševalca kvalitete vladanja. Mehanizmi, ki so bili povezani s pristopnim procesom, so izgubili veliko pomembnosti. Grožnja o ustavitvi pogajanj in s tem preprečitev, da bi neka država postala članica EU zaradi njene neskladnosti s skupnim normativnim okvirom, ne obstajata več. Mehanizmi, ki so na voljo za sankcioniranje držav članic, pa imajo veliko manj vpliva na prihodnost teh držav in so manj učinkoviti. Tako, denimo, sploh niso dorečeni postopki izločitve posamezne države iz evropske monetarne unije, da ne govorimo o izključitvi iz Evropske unije kot celote.

Še več, v zadnjem času imamo v številnih evropskih državah opraviti izrazito regresijo glede kvalitete vladanja (Tomšič in Vehovar 2012). To se kaže predvsem v nezmožnosti finančne stabilizacije, ki se zrcali v visoki stopnji zadolženosti, in v raz-

širjenosti fenomenov, kakor sta korupcija in klientelizem. To ne velja samo za nove članice, čeprav so nekatere, denimo Romunija, Bolgarija in Madžarska, v zelo težavnem položaju, ampak tudi na članice, ki so v uniji že desetletja, kakršna je Grčija, ki je danes največji »bolnik Evrope«. Glede Grčije so pristojne institucije desetletja tolerirale očitno ponarejanje podatkov o javnofinančnem stanju, kakor so ga prikazovale grške oblasti; tako tudi te institucije nosijo del odgovornost za probleme, ki jih ima unija s to državo. Očitno Evropska unija dejansko nima na voljo učinkovitih mehanizmov za zagotavljanje spoštovanja skupnih evropskih pravil.

V takšni situaciji se izpostavlja vprašanje ne samo o trdnosti evropskega institucionalnega reda, ampak tudi o trdnosti samih evropskih vrednot, tistih seveda, na katerih temelji demokratična Evropa. Združena Evropa še vedno ni imuna pred raznimi oblikami ideološkega ekstremizma (ne glede na njegovo politično barvo), nestrpnosti, izključevanja. Čeprav je videti, kakor da so ti fenomeni relativno marginalni, kakor da politični skrajneži ne morejo pridobiti večje podpore med ljudmi, pa nas izkušnje 20. stoletja učijo: previdnost nikakor ni odveč.

In kako »evropska« je v tem smislu Slovenija? Dolgo je veljala za tako rekoč zgledno novo članico unije, s konsolidirano demokracijo, s stabilnim gospodarstvom in z visoko stopnjo socialnega miru. Vendar »pod površjem« vse le ni tako čisto in bleščeče, kakor se na prvi pogled (oz. se je še do nedavnega zdelo) zunanjemu opazovalcu. Vprašanje so tudi obstoječi vrednotni vzorci. Pod fasado evropskosti, odprtosti in demokratičnosti se pogosto skriva mentaliteta, ki korenini v nekdanjem komunističnem sistemu, katerega simbole poveličuje in katerega vedenjske vzorce prakticira. In kar je še posebej problematično, ta mentaliteta ni (zgolj) značilna za razne marginalne skupine, ampak ima institucionalno zaslonbo. Podpira jo namreč nemajhen del slovenske politike, medijev in civilne družbe. Tipičen zgled tega je poskus ljubljanskih mestnih oblasti, da eno od ljubljanskih ulic poimenuje po jugoslovanskemu komunističnemu diktatorju Josipu Brozu Titu (to je preprečila šele razsodba Ustavnega sodišča). Podobno dokazuje sprenevedanje ob Resoluciji o evropski zavesti in totalitarizmu, ki jo je leta 2009 z visoko stopnjo konsenza (s soglasjem vsem glavnih političnih skupin) sprejel Evropski parlament in v kateri je ta parlament obsodil vse zgodovinske oblike totalitarizmov. Čeprav so ta dokument podprli vsi slovenski evroposlanci, pa ga parlamentarna večina tedaj ni hotel sprejeti, iz izgovorom, da to ni potrebno. Očitno je bilo precej nelagodja ob spoznanju, da demokratična Evropa zavrača tisti sistem in tisto ideologijo, do katerih mnogi v Sloveniji gojijo pozitivne sentimente. Ti ljudje se ne morejo sprijazniti z dejstvom, da je bil komunizem (tudi slovenskega oz. jugoslovanskega tipa) v globokem nasprotju s temeljnimi postulati evropske civilizacije.

6. Evropske vrednote in globalna kriza

Protesti v različnih delih Evropske unije kažejo na naraščajoče nezadovoljstvo ljudi oziroma vsaj nekaterih družbenih skupin glede družbenoekonomskih, pa tudi političnih razmer v njihovih državah. Protesti v Franciji, v Grčiji, na Madžar-

skem itd., ki so izbruhnili še pred začetkom svetovne gospodarske krize, so bili vidni pokazatelj tega trenda. Z izbruhom krize in z nesposobnostjo tako nacionalnih kakor tudi evropskih institucij za reševanje te krize pa se je ta konfliktni potencial samo še okreпил. Mnogi ukrepi, usmerjeni v stabilizacijo javnih financ, ki jih sprejemajo vlade evropskih držav, predvsem tistih, ki jih je gospodarsko-finančna kriza najbolj prizadela, prinašajo vsaj na kratki rok poslabšanje življenjskega standarda številnih državljanov. To lahko privede to zaostritve socialnih konfliktov in s tem do politične destabilizacije na ravni posameznih držav članic, pa tudi na ravni Evropske unije kot celote.

Aktualna kriza pomeni neugodno okolje za krepitev skupne evropske identitete. Ustvarja namreč primerne okoliščine za vzpon populističnih in avtoritarnih tendenc. Nosilci takšnih tendenc, naj bodo to gibanja skrajno leve ali skrajno desne provenience, so praviloma izrazito protievropsko naravnani. Enim in drugim je skupno nasprotovanje temeljnih evropskih principov svobode, odprtosti in tolerance. Zato so od tega, koliko bo uniji uspelo vzpostaviti učinkovite institucionalne mehanizme, odvisni ne samo blaginja njenih državljanov, ampak tudi perspektiva nadaljnega poglobljanja vezi med Evropejci in občutenje njihove skupne pripadnosti. Pri tem ne govorimo zgolj o nadzornih in regulatornih mehanizmih, namenjenih spoštovanju »pravil igre« na posameznih področjih, ampak tudi o kanalih, ki bodo omogočali nenehen dialog med različnimi kulturno specifičnimi entitetami. Le tako je mogoče doseči neki širši, ne samo politični, ampak tudi vrednotni konsenz.

Reference

- Brague, Rémi.** 2003. *Evropa, rimska pot*. Celja: Mohorjeva družba.
- Huntington, Samuel.** 2005. *Spopad civilizacij*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Lipset, Seymour M.** 1959. *Political Man: the Social Bases of Politics*. Bombay: Vakils, Feffer and Simons.
- March, James, in Johan Olsen.** 1995. *Democratic Governance*. New York: The Free Press.
- Mazower, Mark.** 2002. *Temna celina: dvajseto stoletje v Evropi*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Norton, Philip.** 1995. Conclusion: Addressing Democratic Deficit. V: Philip Norton, ur. *National Parliaments and the European Union*, 177–193. London: Frank Cass.
- Siedentop, Larry.** 2003. *Demokracija v Evropi*. Ljubljana: Študentska založba.
- Tomšič, Matevž.** 2002. *Politična stabilnost v novih demokracijah*. Ljubljana: ZPS.
- — — 2003. Vključitev v Evropsko unijo kot dejavnik stabilizacije slovenske demokracije. *Tretji dan* 32, 4/5:41–48.
- Tomšič, Matevž, in Urban Vehovar.** 2012. Quality of Governance in »Old« and »New« EU Member States in a Comparative Perspective. *Sociologia* 44, 3:367–384.
- Tomšič, Matevž, in Ambrož Vuga.** 2011. Evropska unija kot »zunanje sidro«: institucionalni okvir EU in kvaliteta vladanja v njenih članicah. *Raziskave in razprave* 4, 3:3–32.
- Toplak, Cirila.** 2003. *Združene države Evrope*. Ljubljana: FDV.
- Weiler, Joseph H.H.** 2002. A Constitution for Europe? Some Hard Choices. *Journal of Common Market Studies* 40, 4:563–580.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 72 (2012) 4, 635—644
 UDK:27-144.89
 Besedilo prejeto: 09/2012; sprejeto: 12/2012

Augustin Lab

Edinost Cerkve v trinitatični perspektivi

Povzetek: Ekumensko gibanje, ki ima za cilj uresničenje Jezusove molitve pri zadnji večerji, »da bi bili eno« – to je tudi bistvo Cerkve –, je postalo v zadnjem stoletju vsebina prizadevanja skoraj vseh Cerkev in krščanskih skupnosti. V katoliški Cerkvi je ekumenska misel dobila težo doktrine in delo za edinost je postalo sestavni del vsakovrstnega pastoralnega udejstvovanja z drugim vatikanskim koncilom. Da bi delo za edinost vodilo in privedlo k edinosti Cerkve, bo treba kristocentrično (monistično, ekskluzivistično) pojmovanje edinosti nadgraditi s trinitarično (mnogovrstnostno) zasnovanim razumevanjem edinosti. Prav tako pa se bo treba ločiti od juridičnega koncepta Cerkve in se oprijeti podobe Cerkev kot občestva, *communio*. Takšno razumevanje in delovanje zahteva tudi novo vrednotenje vloge Svetega Duha. V trinitarični perspektivi je edinost Cerkev »creatura Patri, Verbi et Spiritus Sancti«.

Gljučne besede: eklesiologija, trinitarična edinost, enost v pluralnosti, Cerkev kot občestvo

Abstract: Church Unity in Trinitarian Perspective

During the last century, the ecumenical movement aiming at putting into effect Jesus' prayer at the Last Supper »that all of them may be one« (John 17:21), which is also the substance of the Church, has become a standing endeavour of almost every Church and Christian community. In the Catholic Church it has been since Vatican II that ecumenical thought has acquired the weight of a doctrine and ecumenical activities have become an integral part of any pastoral work. In order that the work for unity may really lead to church unity, it will be necessary to extend the christocentric (monistic, exclusivistic) conception of unity to a trinitarian (diverse) understanding of unity. In the same way, it will be necessary to change the juridical concept of the Church and take up the concept of the Church as a community, *communio*. Such understanding and action also requires a re-assessment of the role of the Holy Spirit. In the trinitarian perspective, the unity of the Church is a *creatura Patris et Verbi et Spiritus Sancti*.

Keywords: ecclesiology, trinitarian unity, unity in plurality, Church as *communio*

Edinost kristjanov, ki je cilj ekumenizma, ima osebno in občestveno razsežnost. **EZ** edinostjo kristjanov naj bi dosegli edinost Cerkve. O tem, kaj naj bi bilo teološki temelj in vzor uresničene edinosti, ni bilo in še vedno ni popolnega soglasja. Izhajam iz dveh predpostavk. Prva predpostavka je, da je troedini Bog kot izvorno in ciljno občestvo temeljni člen krščanskega verovanja, in druga, da je Cerkev občestvo, ki ima izvor v troedinem Bogu. Trinitarična ali občestvena ekleziologija je tudi ena temeljnih idej drugega vatikanskega cerkvenega zbora in zato trdna podlaga ekumenizma (Pesch, 1993, 186). Najprej bom na kratko povzel nauk o Cerkvi, ki je prevladoval pred koncilom.

1. Od »kristocentrične« do »trinitarične« ekleziologije

Teologija je v okviru ekleziologije do drugega vatikanskega cerkvenega zbora poudarjala, da je Cerkev ustanovil Jezus s svojim delovanjem. Jezusa Kristusa je poslal Oče, da bi ustanovil Cerkev. To je delal tako, da je zbiral ob sebi ljudi, jim oznanjal božjo besedo, jih reševal in ozdravljajal. Potem je predal apostolom, predvsem Petru kot glavi, vodstveno (pastirsko), učiteljsko in posvečevalno službo in jih pooblastil, da postavljajo naslednike, ki naj kot njegovi namestniki ohranjajo Cerkev v edinosti vere in pravega reda. Predkoncilna ekleziologija je bila izrazito kristološko zasnovana. Tako dojeta je bila tudi njena notranja struktura. V Kristusovem delovanju ne temelji le ustanovitev Cerkve, temveč v njenem obstoju in delovanju tudi deluje Kristus, zato so jo pojmovali kot »Christus prolongatus« in »Kristusovo mistično telo«. In kaj se je v tej konceptiji zgodilo s Svetim Duhom? Odgovor se glasi: Sveti Duh omogoča Kristusovo navzočnost v Cerkvi. Sveti Duh tako ni bil naravnost »aktivna oseba«, to je: dajalec, ampak samo dar, ne »gratia incarnata«, temveč pogoj, ki omogoča »gratia creata« (Greshake 2010, 124).

Ekleziološki kristocentrizem je vplival tudi na razumevanje »e(di)nosti Cerkve«, ki je njena osnovna lastnost. Tudi njen temelj so Kristusovo delovanje in njegova avtoriteta in delovanje in avtoriteta njegovih naslednikov. Enost je bila prvotno hierarhično označena in univerzalistično začrtana. Poudarjeni sta bili juridično koncipirana enost in enotnost Cerkve in ne Cerkev kot *communio* v množtvu in različnosti. Služba v Cerkvi je bila v prvi vrsti pojmovana kot nasprotje laičnemu stanu – in ne kot služba znotraj občestva vernikov. In končno: Duh ni imel specifične vloge, temveč le Kristusovemu delovanju paralelno in razsvetljevano vlogo. »Prostor« njegovega delovanja ni bila v prvi vrsti Cerkev kot celota, temveč hierarhija, v kateri in po kateri je predvsem deloval Jezus Kristus. Na kratko: Cerkev ni bila več – kakor v prvi Cerkvi – pojmovana kot delo Očeta, ki jo je ustvaril po »dveh rokah«, po Sinu in po Duhu, kakor pravi Irenej. Niso je več jemali kot podoba (ikono) troedinega Boga, temveč so jo prikazovali predvsem kot »naprej živečega Kristusa« oziroma kot »nadaljevanje inkarnacije« (Greshake 2010, 124).

Kristocentrična ekleziološka struktura, ki jo je Yves Congar po Nikosu A. Nissiotisu poimenoval celo »kristomonistična« (Congar 1969, 399), je v srednjem veku – pod vplivom kulturnopolitične dimenzije »christianitas« (to je pomenilo isto

kakor »ecclesia«) – doživela dodatno zožitev. Takrat so namreč izrazito stopili v ospredje univerzalistični, hierarhični in institucionalni elementi, saj je ideja »unus populus christianus« naravnost vodila v »sub uno capite«, namreč »sub Christo vel papa« (400). Takšno kristocentrično e(di)nost, ki temelji na Kristusovi učiteljski in vodstveni avtoriteti in na prav takšni avtoriteti njegovih namestnikov, lahko pozorimo v linearnem zaporedju takole: en Bog – en Gospod – en Peter – en papež (s škofi kot sodelavci), zato: ena Cerkev (Greshake 2010, 124–125).

Da ta koncept vsebuje elemente resnice, ne more biti dvoma. Vendar je takšno razumevanje v celoti mnogo preozko in preveč enostransko. To velja predvsem za idejo o e(di)nosti, kakor je tu zastopana. Da je Cerkev v bistvu »ena«, sodi k središču krščanskega verovanja, kakor izpovedujemo v veroizpovedi: »Verujem v eno ... Cerkev.« (DS 150) Toda enost ni enaka enosti! To postane jasno, ko primerjamo, na kako zelo različne načine je enost v razmerju do množstva oziroma do raznolikosti. V antiki je prevladovala ideja enosti, kakor jo je v klasični obliki predstavil neoplatonik Proklus (412–485 pred Kr.): »Vsako množstvo je podrejeno enosti.« (Ruh 1990, 50) To pomeni: bolj ko je nekaj eno, bolj izključuje množstvo, množstvo reducira na eno ali množstvo podreja enemu. V družbenem pogledu to na splošno pomeni, da je pluralnost, ki obstaja v vsaki družbi, nekaj drugotnega in podrejenega, nekaj – tako Aristotel –, kar mora biti pod oblastjo enega samega, enega vsevladajočega, spojeno v eno. Ta koncept enosti je prešel v zahodno miselnost in se tu nadaljeval. Tomaž Akvinski primer pravi v soglasju z Aristotelom: pluralnost teh, ki vladajo, ni dobra. Zato mora biti en voditelj, ena zadnja avtoriteta: »*Nec bonum pluralitas principatum: unus ergo princeps.*« (STh 1,103,3)

Filozofska teza, da je množstvo podrejeno enosti, je v kristoministričnem razumevanju Cerkev na Zahodu dobila teološko utemeljitev in sprejemljivost v: *unus Dominus Christus, unus papa* in zato: *una ecclesia*. In samo po sebi se je rodilo prepričanje, da je ena, univerzalna, papežu podrejena svetovna Cerkev pred krajevnimi Cerkvami, pretežno pa določa njihovo življenje tako, da so krajevne Cerkve samo upravne enote ene Cerkve. Njej so podrejene in se ji morajo pokoravati, saj nimajo nobene resnične samobitnosti. Kot rezultat takšne logike enosti je končno sledila podoba Cerkve, ki jo je do popolnosti izoblikoval Inocenc III. Inocenc je obravnaval svetovno Cerkev kot eno škofijo, katere dejanski škof je papež kot *episcopus universalis*. Glede na to so preostali škofje samo neke vrste »papeški kaplani« in prejemajo vse kompetence in navodila od njega, ki je vir cerkvene e(di)nosti in kompetenc.

Je to e(di)nost Cerkve, za katero je Jezus prosil pred smrtjo? V tako imenovanem poslovilnem govoru v Janezovem evangeliju je rekel: »Naj bodo eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi.« (Jn 17,21) Bi imel ob predpostavki takšne edinosti Cerkve, namreč enotne univerzalne Cerkve, ekumenski pogovor različnih cerkvenih tradicij sploh kako možnost? Upravičeno je pred leti zapisal – zdaj že pokojni – evangeličanski cerkveni pravnik Hans Dombois: »Iz zgodovinske izkušnje vemo, da si edina Cerkev in enotna Cerkev tako zelo nasprotujeta, da tip enotne Cerkve ne more bit model edine Cerkve ... Zamenjavi obeh se je treba upreti z vso silo.« (Dombois 1960, 395) Ta stavek je leta 1969 povzel Josef Ratzinger z besedami:

»Edinost Cerkev ... ne pomeni enotnosti Cerkev.« (Ratzinger 1969, 142) Pojdimo zdaj od predkoncilskega pojmovanja k novi perspektivi Cerkev, kakor jo je začrtal drugi vatikanski koncil, ki pa je dejansko prastara.

Koncil je prevladujoči kristocentrični pogled na Cerkev pretrgal vsaj v enem pogledu in v svojih ekzezioloških izvajanjih odprl pot v trinitarično ekzeziologijo, čeprav ni »stopil dosledno v utemeljevanje trinitarične ekzeziologije, s katero bi odpravil pnevmatološki deficit predkoncilске ekzeziologije« (Pottmeyer 1981, 51). Koncil je ostal pri »rahlih poizkusih, ki so pa zagotovo obtičali na pol pota«, kakor pravi Congar (1982, 123).

Koncil v C 4 najprej povsem tradicionalno opiše Kristusovo delo pri ustanovitvi Cerkev po poslanstvu od Očeta. Nato pa tematizira »konstitutivno« delovanje Svetega Duha pri nastanku Cerkev in kot povzetek svojega izvajanja navaja besede sv. Ciprijana: »Tako vesoljna Cerkev stopa pred nas »kot ljudstvo, zbrano v edinstvi Očeta in Sina in Svetega Duha.« (De Orat. Dom. 23) Kakšne so posledice te izjava? Konstitucija o Cerkv izpostavlja v delovanju Duha dejstvo, da prinaša edinstvo (communio) različnih služb in nagiba k edinstvi v mnogovrstnosti darov (C 4). Ta vidik različnosti oziroma mnogovrstnosti darov Svetega Duha je v Odluku o ekumenizmu ponovno podčrtan. Drugače govori tudi ta dekret v 2. točki o edinstvi Cerkev v Kristusu, takoj zatem pa dodaja, da Sveti Duh »povzroča različnost milosti« (E 2), torej edinstvo v Kristusu, mnogoterost pa v Duhu. Po Sinu in po Duhu so v Cerkev vgrajene različne, in vendar razjasnjujoče temeljne lastnosti, zaradi katerih je Cerkev resnično »Communio«, e(di)nost v množstvu različnosti, ki se dopolnjujejo in izmenjujejo. V koncilskem besedilu sledi, potem ko je govor o množstvu duhovnih darov, temeljni stavek vsake trinitarične ekzeziologije: »Najgloblji vzor in počelo te skrivnosti je v Trojici oseb enota enega Boga Očeta in Sina v Svetem Duhu.« (E 2) Tako je bila dosedanja, od srednjega veka dalje veljavna ekzeziološka ideja o e(di)nosti dvignjena v e(di)nost, ki je drugačne kvalitete, to je v e(di)nost, ki je podoba troedinega Boga (Schütte, 1985). To je zdaj »e(di)nost v trojnosti«, se pravi, da sta »enost in množstvo enako izvorni in na isti stopnji« (Greshake 2010, 127).

Preden bomo ugotavljali, kakšne posledice ima to za ekumenske perspektive, pogledjmo, kako je trinitarični Bog prapodoba Cerkev.

2. Trojica: vzor in počelo Cerkev

Vera v troedinega Boga, to je priznavanje, da Bog ni enost brez različnosti, ni neki abstraktni »eno«, ni monada, sledi iz novozaveznega izkustva, da je Bog Oče sam navzoč v Jezusu Kristusu in v Svetem Duhu, ki ga on pošilja. Bog se tako razodeva kot eden, a v sebi različen. Od tod se je nato vil dolgi proces razmišljanja in meditacije vse do uvidu, da je Bog *koinōnia*, *communio*, to pomeni: edinstvena edinstvo odnosov in življenjske izmenjave treh oseb. Samo en Bog, ki je v sebi občestvo, lahko stopi v odnos s stvarstvom, stopi v komunikacijo. Pri tem je treba

upoštevati, da božja oseba ni oseba na enaki ravni, kakor je človek. Za človeško osebo, ki je končna, velja, da je sama zase, da je samostojna glede na druge, da se od njih razlikuje in loči. Oseba v Bogu pa je čisti odnos (*relatio subsistens*, kakor pravi Tomaž Akvinski); vsa obstaja v odnosu. Po odnosih se osebe v Bogu tudi razlikujejo in obenem najtesneje sovpadajo. Kajti to, kar določa posamezno osebo, biti-Oče, biti-Sin, biti-Duh, ni nič izključujočega, nič, kar bi jih ločevalo, osamilo, naredilo posamičnost, temveč je za vsako osebo njena »posebnost« tako značilna, da se po njej podarja drugima dvema osebama in se po »posebnosti« združuje z obema drugima v celovitost enega nedeljivega božjega življenja. Vsaka oseba s tem, da se drugi daje in od nje prejema, z vsem, kar ima in kar je, pripada drugi. »Na trinitaričnem Bogu vidimo, da je po odnosu bit-za-drugega najvišja oblika edinosti.« (Greshake 2010, 128)

Božje bistvo se tako uresničuje, udejanja kot najpopolnejša komunikacija. Saj je prav komunikacijo, odnos moč razumeti kot najpopolnejši način bivanja. Zato je Bog kot komunicirajoča pluralnost najvišja izraz biti in tudi e(di)nosti. Različnost in pluralnost, raznolikost in bogastvo variacij ne govorijo proti edinosti, temveč so – kjer so kakor v troedinem Bogu v odnosu – način njene uresničitve.

Najvišja oblika e(di)nosti je občestvo (*communio*), to je takšna e(di)nost, ki nima svojega nasprotnega pola – množičnosti namreč – zunaj sebe, temveč jo nosi v sebi in tako pomeni medsebojno izmenjavo in posredovanje, medsebojno igro, to pa v teološkem izrazu pomeni perihoreza. To je najtesnejša prežetost in obsežnost. Trinitarčna edinost Boga je tako prek vseh mer dojemljivosti izvorna odnosna edinost ljubezni, v kateri si tri osebe medsebojno podarjajo isto božje življenje in se v tej izmenjavi izkažejo kot različne in hkrati najpopolneje edine. V tem smislu je Bog polnost in najpopolnejša resničnost vseh resničnosti: občestvo – *communio*. O tej obliki edinosti pravi drugi vatikanski cerkveni zbor, da je izor, počelo, prapodoba Cerkve (129).

Vsekakor drži, da je izvor in temelj Cerkve troedini Bog. Njemu se mora Cerkev zahvaliti, njega odseva, ker je vanjo vrisal trinitarične strukture, se pravi: model svojega bivanja. Tako je Cerkev: prvič, božje ljudstvo Očeta, ki nas hoče imeti za svoje sinove in hčere; drugič, nosi Cerkev podobo Kristusovo, podobo njegove osebe in besede evangelija, po katerem se mora nenehno zgledovati; in – končno – je Cerkev tudi specifično delo Svetega Duha. Duh ne ponotranja do neke mere samo »ad extra« prihajajoče podobe Kristusa in je ne polaga v naša srca, temveč ustvarja tudi pestrost poklicev in darov ter zagotavlja njihovo občestveno izmenjavo. V tem skopo prikazanem pogledu se dejansko kaže v Cerkvi trajno delujoči Pratemelj: trinitarični Bog. A o tem ne bomo dalje razpravljali.

Ne govorimo torej le o izvoru in o temelju Cerkve. Po E 2 je troedini Bog tudi »vzor in počelo« (*exemplar et principium*). Vzor in počelo je treba razumeti v antičnem smislu podobe, kot »ikona« namreč. V ikoni je realno navzoč »izvor«, »počelo«, tako da podoba vsebuje prapodobo/izvor. Za pravoslavne kristjane je v ikoni izvor (Bog, svetnik, odrešenjski dogodek) realno pričujoč, če to primerjamo s tem, kar zahodna teologija pravi o Kristusovi navzočnosti v evharistiji. V tem

smislu pripominja Tertulijan: »Kjer so trije, Oče, Sin in Duh, je tudi Cerkev, /.../ ki tvori telo treh.« (Tertulijan, *De bapt.* VI, 1) Nezaslišana primerjava! Cerkev je »telo«, to je: ne samo »prostor«, ampak tudi »izraz« troedinega Boga. Za takšno izražanje velja seveda – kakor za vsako izražanje o Bogu –, da drži s predznakom analogije, s podobnostjo v še večji nepodobnosti (Freitag 1995, 859; DS 806). V tej omejitvi ohranja veljavnost tudi trditev: Cerkev je resnično »deležnost na samem trinitaričnem občestvu« (Kasper 1986, 274). Podobno pravi dokument Mešane mednarodne komisije za teološki dialog med rimskokatoliško in pravoslavno Cerkvijo: »Cerkev razodeva to, kar je; skrivnost trinitarične koinonije.« (Mešana mednarodna komisija za teološki dialog 1983, 74)

Ponavzočenje in obenem oznanjevanje troedinega Boga se v Cerkvi uresničuje na mnoge načine, na primer takrat in tam, kjer se različne osebe, spoli, stanovi, karizme in službe, redovi in institucije medsebojno priznavajo, stopajo med seboj v izmenjavo, drug drugemu služijo in tako po ljubezni postajajo eno, občestvo – *communio* (Käsemann 1960, 115). Tako Cerkev razodeva, da je v svojem bistvu ikona troedinega Boga.

Uresničevanje trinitarične podobe pa ne velja samo za osebe in za skupnosti, temveč tudi za cerkvene strukture. Kajti če je Cerkev »kraj neprestanega utelešanja Boga v svetu« (Balthasar 1962, 192), potem lahko za to skrivnost »utelešenja« troedinega Boga verodostojno priča le, če so tudi njene strukture trinitarične. Ni pomembno samo za to, da bi trinitarično podobo Cerkve povezovali s pobožnostjo, z notranjim duhovnim občestvom ali – kakor se danes rado reče – s Cerkvijo kot »skrivnostjo«. Skrivnost Cerkve je po prepričanju drugega vatikanskega koncila prav to, da je »kompleksna edinost« iz nevidnega in vidnega, iz notranje duhovnega dogajanja in iz zunanje strukture (C 8). Oboje, notranje življenje in zunanja struktura, sodita neločljivo skupaj. Zato mora biti opredelitev Cerkve kot »poboda Trojice sprejeta v njeno ustavo, se izraziti, se utelesiti (Koch 2000, 104). Kako naj se to zgodi? Kako naj Cerkev uresniči v svoji strukturi trinitarično občestvo, *communio*?

3. Trinitarčne strukture Cerkve

Drugi vatikanski koncil se v delu svojih razprav navdihuje pri pravoslani Cerkvi. To, kar beremo v C 26, je na ravni izročila prve Cerkve: »Ta Kristusova Cerkev je resnično navzoča v vseh zakonitih krajevnih občestvih vernikov, ki se, zedinjena s svojimi škofi, v novi zavezi tudi sama imenujejo cerkve. Ta so namreč vsako v svojem kraju novo, v Svetem Duhu /.../ od Boga poklicano ljudstvo«. Krajevne Cerkve, v katerih se oznanja božja beseda in obhaja evharistija, niso torej del univerzalne Cerkve in prev tako ne upravne enote velikega aparata, temveč žive celice, v katerih je navzoča celota življenjska skrivnosti enega telesa Cerkve, tako da smemo vsako po pravici imenovati *ecclesia*. Seveda pod pogojem, da se posamezna krajevna Cerkev ne zapre vase, temveč ostaja z drugimi v komunikaciji, v občestvu. O tem pravi koncil, spet v navezi s prvotno Cerkvijo: »V njih in iz njih sestoji ena

in edina katoliška Cerkev.« (C 23) Obe določili – »v njih« in »iz njih« – sta pomembni, ker izražata vzajemnost odnosov, recipročno ontološko prioriteto krajevne in univerzalne Cerkve (Saier 1073, 174). Ena vožja Cerkev se konkretno uresničuje v različnosti med seboj povezanih in prepletenih krajevnih Cerkva. Zato Cerkev ne more biti centralistično vodena enolična tvorba, temveč »edinost iz množstva in v množtvu«. To več kakor nazorno izraža tudi apostol Pavel, ko ponazarja Cerkev s človeškim telesom, ki je edinost različnih organov (1 Kor 12,12). Po svoji strukturi je eno »telo Cerkvá« (C 23), ena občestvo Cerkvá. Ena in edina Cerkev se uresničuje tako, da je občestvo Cerkvá (Greshake 2010, 131). In točno tako odseva skrivnost Trojice. Kakor je en Bog perihoreza, medsebojnost treh oseb, in so te osebe izvor/temelj njegove enosti, tako so enost in množstvo v Cerkvi, torej univerzalna Cerkev in krajevne Cerkve obenem temeljne in hkratni bistvene. Eksistirajo samo v medsebojni perihoretičnosti. Z besedami Matthiasa Haudela: »Kakor božje bistvo v polnosti eksistira tako v posameznosti božjih (trinitaričnih) oseb in vsem skupnega božanstva, tako se cerkvenost uresničuje v posameznosti krajevnih Cerkvah in univerzalne Cerkve. V enakovrednem medsebojnem prežemanju krajevnih Cerkva v vesoljni Cerkvi ohranjajo krajevne Cerkve svojo posebnost kakor osebe v Trojici, v notranjem trinitaričnem življenju ohranjajo isto izvirnost perihoreze.« (Haudel 2006, 584) Univerzalna Cerkev ni rezultat prej obstoječega množstva krajevnih Cerkva niti njihovo množstvo ni izpeljano iz prej postavljene edinosti univerzalne Cerkve (Freitag 1995, 82). Na kratko: z Janezom Pavlom II. lahko rečemo: med obema veličinama obstaja odnos »medsebojne notranjosti« (Janez Pavel II. 1990, 745). »Univerzalna Cerkev ne obstaja onstran ali zunaj polnega števila krajevnih Cerkva in njihove medsebojne perihoreze.« (Freitag 1995, 82) Prav ta povezava je postala v zadnjih letih precej sporna.

Iz zaskrbljenosti, da bi lahko univerzalno Cerkev razumeli kot »vsoto med seboj priznavajočih se delnih Cerkva«, je »pismo škofom katoliške Cerkve o nekaterih vidikih Cerkve kot občestva, communio«, ki ga je izdala Kongregacija za verski nauk leta 1992, kristalno jasne izjave koncila o Cerkvi kot perihoretični e(di)nosti »v in iz krajevnih Cerkva« dobesečno postavilo na glavo. Ko zatrjuje, da naj bi bila univerzalna Cerkev »vsaki delni Cerkvi ontološko in časovno predhodna resničnost«, stopa iz principa trinitaričnosti. Teologi v tem zaznavajo cerkvenopolitični restavratorski preobrat, za katerim stoji Ratzingerjev koncept trinitaričnosti (Greshake 20120, 32).

Pri kritikih Cerkve to ni nič posebnega, čudi pa pri sedanjem papežu. Kajti vedno znova je pritrjeval dialoškemu dokumentu med rimskokatoliško in pravoslavno Cerkvijo »Skrivnost Cerkve in evharistije v luči skrivnosti Svete Trojice« iz leta 1982, v katerem je izrecno rečeno: »V še globljem pomenu je ena in edina Cerkev, ker je en edini Bog občestvo treh oseb, občestvo mnogih občestev; /.../ ena in edina Cerkev je identična s koinonio Cerkva. Enost in množstvo sta tu tako tesno med seboj povezana, da eno ne more obstati brez drugega.« (Mešana mednarodna komisija za teološki dialog 1983, 75) V tem uradnem ekumenskem dokumentu, ki je povsem na ravni koncila, je svetovna Cerkev identificirana s perihoretično edinostjo krajevnih Cerkva. Prav s tem upodablja Cerkev skrivnost troedinega Boga.

Tudi Ratzinger poudarja, da je trinitarična teologija naravnost mera eleziologije (Ratzinger 1974, 233), na nekem drugem mestu pa pravi: »Trinitarična vera je *communio*, trinitarično verovati pomeni: postati *communio*.« (Ratzinger 1982, 23) Kljub temu pa študija Matthiasa Haudela v podrobni analizi dokazuje, da v Ratzingerjevi trinitarični teologiji obstajajo enostranskosti in pomanjkljivosti, ki potem vodijo dosledno v eklesiološke pomanjkljivosti. Naj jih na kratko – zelo na kratko – izpostavim: povsem v skladu z Avguštinovo smerjo je pri Ratzingerju Sveti Duh samo skupni dar Očeta in Sina in ne Darovalec, to je: kot specifično dejavna oseba. Sveti Duh je – tako Ratzinger – osebno utelešenje božjega bistva in – dobesedno – »ni izraz za nekaj specifičnega«. Sveti Duh »se izgubi v Sinu in Očetu ... Je skupnost, edinost Očeta in Sina v osebi.« (Ratzinger 1976, 89–91) V avguštinski koncepciji stopajo v ozadje enega božjega bistva ne le božje osebe, temveč so s tem položeni temeljni eklesiološke koncepcije.

Če Sveti Duh nima zanj značilnega in konstitutivnega vpliva na strukture Cerkve, potem je in ostaja ta bistvena razsežnost le kristološko utemeljena. Kakor to dobesedno izpostavlja Ratzinger, je Sveti Duh v Kristusu eden in edini subjekt, nekaj takšnega kakor »korporativna osebnost«. Podobno kakor je za avguštinsko tradicijo Bog prvenstveno v enosti bistva (in ne enako izvirno, bistveno in enako pomembno v različnosti trinitatičnih oseb), tako je tudi v tem korporativnem subjektu Cerkve vsa mnogovrstnost in diferenciranost drugotnega pomena, če že ni absorbirana (Haudel 2006, 432). To je »notranje prvenstvo enosti v eni nevesti (Cerkvi) pred njeno mnogovrstnostjo« (Ratzinger 2001). S tem je prednost ene – se pravi univerzalne – Cerkve glede na pluralnost krajevnih Cerkva zapečateni. Na to smer opozarja Haudel kot rezultat analize Ratzingerjeve trinitarične teologije: »Kakor se trinitarične osebe v Ratzingerjevi trinitarični teologiji izgubijo ... v enosti božje substance, tako se tudi krajevne Cerkve ... izgubijo v univerzalni Cerkvi.« (Haudel 2006, 356) Praktično se zgodi modalistična ali modalizmu podobna postavitev enega pred postavitev mnogih. Tako postane jasno, da ima Ratzingerjevo odklanjanje trinitarične podobnosti cerkvenih struktur globoke filozofsko-teološke temelje. Nazadnje je tu dilema: velja miselna netrinitarčna vrsta: en Bog – en Gospod – en papež – ena, od njega centralno vodena in k edinosti usmerjana Cerkev? Ali ša velja sekvenca: Bog je občestvo Očeta, Sina, Duha, katerega upodablja občestvo Cerkva, ena Cerkev torej, ki je – tako kakor on – *communio*: enost v množstvu?

Iz osnov trinitarične eklesiologije je treba potegniti konsekvence za prihodnost ekumenizma in njegove možnosti.

4. Trinitarična eklesiologija in prihodnost ekumenizma

Izhodišče trinitarične eklesiologije je spoznanje, da je edina Cerkev tista, v kateri imajo Cerkve pravo mesto. Le na tej podlagi lahko nastane edinost ločenih Cerkva. To je danes splošno priznано, ugotavlja Matthiasa Haudela. Ker pa zaradi različnih koncepcij trinitaričnosti (in zaradi različnih razmerij med kristologijo in pnevmatologijo) nastopajo eklesiološke divergence in postavljanje prioriteta, je naloga ekume-

nizma, da privede do primernega koncepta Trojice in do njegove ekleziološke odslikave (Haudel 2006, 49). Tako bo vzpostavljena teološka podlaga za to, da edina Cerkev ne bo pomenila uniformirane Cerkve, v katero naj bi se vrnila med seboj razdeljene cerkvene skupnosti. Trinitarični pogled na Cerkve omogoča, »da v njej obstaja legitimni pluralizem delnih Cerkva z lastno liturgijo, z lastnim cerkvenim redom in lastno teologijo, celo mora. Napredujoča homogenizacija delnih Cerkva ni katoliški ideal.« (Fries in Rahner 1982, 56) Mnogovrstnost, raznolikost in izmenjava z drugimi sodijo v trinitatično upodobitev katoliškosti in s tem njene polnosti.

To ne velja le v odnosu do vzhodnih Cerkva, glede katerih je drugi vatikanski cerkveni zbor izrecno priznal pluralizem. Trinitarični princip pluralnosti je treba razširiti tudi na reformirane Cerkve. Papež Janez Pavel II. je povsem pravilno dejal, »da Cerkev tako dolgo ne bo uresničila od Boga želene polnosti (in lahko dodamo: in trinitarično utemeljenega) katolištva, dokler bodo avtentični elementi katoliškosti eksistirali zunaj njenega vidnega občestva« (60). To je rekel ob praznovanju jubileja »Confessio Augustana«, zato velja za reformirane Cerkve.

Cerkvena e(di)nost Cerkve torej ne more pomeniti vrnitve k enotni Cerkvi, tudi ne more nastati samo s taktično motivirano, morda celo samo z napol srca zastavljeno sprejemljivostjo drugačnosti drugega zaradi velikega cilja edinstvi, kakor se je to pogosto dogajalo v preteklosti pri cerkvenih unijah. K Cerkvi, ki je podoba troedinega Boga, sodi resnična raznolikost v drugačnosti drugih Cerkva. Zagotovo morajo biti vera, upanje in ljubezen ena, skupna vez vseh Cerkva. V tem pogledu še vedno ohranja svojo veljavo Ratzingerjeva (nekdanja) beseda: »Vse drugo je lahko in sme biti različno in dopušča tudi različne vodstvene funkcije.« (Ratzinger 1969, 142) Neposredno za tem opozori na relativno avtonomne patriarhate, katerih Cerkve so se uresničile in se še uresničujejo v Cerkvi. V povezavi s tem se kažejo razmišljanja, da bi lahko »v ne tako oddaljeni prihodnosti« iz azijske in iz afriške Cerkve ustanovili nove patriarhate (143). Ali papež Benedikt XVI. še stoji za tem? Kakorkoli že, vse zunaj skupne »vezi vere, upanja in ljubezni« je lahko drugačno (Greshake 2010, 137).

V okviru trinitarične podobe Cerkve je dopustno, da tudi skupna vera dobi v različnih Cerkvah različne izraze, kakor ustrezajo različnim božjim osebam. Nič ne nasprotuje temu, piše Raymund Erni, da »znotraj ene Cerkve v posamezni Cerkvi ... bolj zažari prvenstvo določene božje osebe, ki oblikuje življenje te Cerkve, v neki drugi Cerkvi ... pa bolj prvenstvo druge božje osebe. Možno si je predstavljati kot verjetno, da bo enkrat v prihodnosti v zedinjeni Cerkvi tako, da bodo prišli do izraza trije veliki tokovi cerkvene tradicije, vsaka s svojo posebnostjo: pravoslavno, katoliško in evangelijsko.« (Erni 1981, 235) Seveda »posebnost« tukaj ne pomeni ekskluzivnosti osebne posebnosti in izločitve posebnosti drugega. Če se ohrani temeljni pogled na troedinega Boga, lahko v rimski verski tradiciji najdemo v izrazih »princip, avtoriteta, hierarhična struktura« posebno poudarjanje Očeta, (Boff 1987, 26-27). V evangeličanski tradiciji je mogoče videti poudarek na odrešenjskem delovanju Kristusa in na besednem razodetju; torej je kristološko zaznamovana. Ortodoksno tradicijo bi lahko označili kot pretežno pnevmatološko, to pa se ujema z njenim samozamevanjem. Razumljivo je, da so pravoslavne Cerkve tudi patrološko in kristološko zaznamovane (kakor obe drugi dve tradiciji ne tajita in ne odklanjata preostalih).

H končnosti ustvarjenega sodi dejstvo, da ni mogoče vsega v enaki meri hkrati urediti, zato je vse naravnano tako, da se dopolnjuje s tem, kar je pri drugem. Mnogovrstnost v drugačnosti in iskanje edinosti v izmenjavi ljubezni, to je pot, po kateri se lahko nadaljuje ekumenizem. Za cerkvenost velja, kar je Klaus Hemmerle izjavil o odnosu med različnimi kulturami. Če zamenjamo izraz kultura z izrazom Cerkev, dobimo naslednjo izjavo. »Ne potrebujemo enotne Cerkve v tem smislu, da bi se vse Cerkve znivelizirale. Potrebujemo eno Cerkev edinosti, v kateri bomo svojo lastno cerkvenost tako živeli, da bo dar za druge in bomo hkrati z drugimi obdarovani.« (Hemmerle 1995, 126) Prav na ta način je Cerkev lahko podoba troedinega Boga, ki svoje božje življenje živi v medsebojnem podarjanju oseb (Greshake 2010, 138).

Reference

- Balthasar, Hans Urs von.** 1962. *Sponsa Christi*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Boff, Leonardo.** 1987. *Der dreieinige Gott*. Düsseldorf: Patmos.
- Congar, Yves.** 1969. Pneumatologie ou »Christomonisme« dans la tradition latine? *EthL* 45:394–416.
- . 1982. Die christologischen und pneumatologischen Implikationen der Ekklesiologie des II. Vatikanums. V: Giuseppe Alberigo, ur. *Kirche im Wandel*. Düsseldorf: Patmos.
- . 1969. Die Wesenseigenschaften der Kirche. *MySal*, zv. 4.
- Dombois, Hans.** 1960. Geschichtliche Kirchenspaltung und Einheitsproblematik. V: Maximilian, Roesle, in Oscar Cullmann, ur. *Begegnung der Christen*. Frankfurt: J. Knecht.
- Erni, Raymond.** 1981. Pneumatologische und triadologische Ekklesiologie in ihrer Bedeutung für Struktur und Leben der Kirche. *Una sancta* 36:235.
- Freitag, Josef.** 1995. Vorrang der Universalkirche? *Ökumenische Rundschau* 44:74–92.
- Fries, Heinrich, in Karl Rahner.** 1982. *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Greshake, Gisbert.** 2010. Trinitarische Ekklesiologie als Chance Für die Ökumene. *Catholica* 25:123–138.
- Hemmerle, Klaus.** *Leben aus der Einheit*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Heudel, Matthias.** 2006. *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes: Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses*. Göttingen: Ruprecht.
- Janez Pavel II.** 1991. Nagovor rimski kuriji, 20. 12. 1990. *AAS* 83:745–748.
- Kasper, Walter.** 1986. Kirche als communio. V: F. König, ur. *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 62–86. Düsseldorf: Patmos.
- Käsemann, Ernst.** 1960. *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Zv. 1. Göttingen: Ruprecht.
- Koch, Kurt.** 2000. *Kirche im Übergang zum dritten Jahrtausend*. Freiburg: Kanisius.
- Mešana mednarodna komisija za teološki dialog med Rimo-katoliško in Pravoslavno Cerkvijo.** 1983. Skrivnost Cerkve in evharistije v luči skrivnosti Svete Trojice. V: *V edinosti: ekumenski zbornik 1983*, 74–78. Ljubljana: Slovenski ekumenski svet.
- Pesch, Hermann Otto.** 1993. *Das Zweite Vatikanische Konzil*. Würzburg: Echter.
- Pottmeyer, Hermann J.** 1981. Der Heilige Geist und die Kirche: von einer Christomonistischen zu einer trinitarischen Ekklesiologie. *Tutzingener Studien* 2:51.
- Ratzinger, Joseph.** 1969. *Das neue Volk Gottes: Entwürfe zur Ekklesiologie*. Düsseldorf: Patmos.
- . 1974. Der Heilige Geist als *communio*. V: Claus Heitmann in Heribert Mühlen, ur. *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*. Hamburg-München: Moser.
- . 1976. *Der Gott Jesu Christi: Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*. München: Kösel.
- . 1982. *Theologische Prinzipienlehre*. München: Eric Wewel Verlag.
- . 2001. The Local Church and the Universal Church. *America*, 19. 11. http://www.americamagazine.org/content/article.cfm?article_id=1250 (pridobljeno 4. 9. 2012).
- Ruh, Kurt.** 1990. *Geschichte der christlichen Mystik*. Zv. 1. München: Beck Verlag.
- Saier, Oskar.** 1973. »*Communio*« in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. München: Max Hueber Verlag.
- Schütte, Heinz.** 1985. Zum Gedanken einer trinitarischen Entfaltung der Ekklesiologie. *Catholica* 39:173–192.

Ivan Platonvjak

Ekumenska duhovnost danes

Povzetek: Po drugem vatikanskem koncilu je duhovni ekumenizem srce ekumenskega gibanja. Kardinal W. Kasper je med predsedovanjem Papeškemu svetu za edinost kristjanov izpostavil pomen ekumenske duhovnosti. Zakaj? Je želel s tem ponuditi današnjemu človeku še eno od neštetihi »duhovnosti« modernega »panteona«? Avtor poskuša odgovoriti na to vprašanje in prikazati temelje te duhovnosti in zakaj ta duhovnost omogoča pravi ekumenski dialog in izkustvo edinosti v ljubezni, ki je vzor krščanske in cerkvene edinosti.

Ključne besede: ekumenizem, duhovni ekumenizem, ekumenska duhovnost, edinost, občestvena duhovnost

Abstract: **Ecumenical Spirituality**

After the Second Vatican Council, spiritual ecumenism has become the heart of the ecumenical movement. Cardinal W. Kaspar, while serving as president of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, emphasized the importance of ecumenical spirituality. Why? Was his intention to offer the modern man just an addition to the countless »spiritualities« of the modern »pantheon«? The author tries to answer this question and present the foundations of this spirituality. He also endeavours to find an answer to why this spirituality makes possible a real ecumenical dialogue and an experience of unity in love, which is a model of Christian unity and of unity in the Church.

Key words: ecumenism, spirituality, spiritual ecumenism, ecumenical spirituality, unity, community spirituality

VOdloku o ekumenizmu (Unitatis Redintegratio) vidi drugi vatikanski koncil duhovni ekumenizem kot srce ekumenskega gibanja. Duhovni ekumenizem pomeni predvsem prizadevanje za spreobrnjenje srca, osebno svetost življenja in skupno, pa tudi osebno molitev za edinost kristjanov (E 8).

V zadnjih letih se v Papeškem svetu za edinost kristjanov velikokrat govori o duhovni razsežnosti ekumenizma. Pred nekaj leti je izšel tudi Priročnik duhovnega ekumenizma, ki ga je skupaj s sodelavci napisal nekdanji predsednik Papeškega sveta za edinost kristjanov, kardinal Walter Kasper (2006). Tudi zanj je »duhovni ekumenizem duša vsega ekumenskega gibanja« (2006, 9). Še več. Večkrat je spregovoril tudi o ekumenski duhovnosti, ki naj bi bila temelj in vzgon celotnega eku-

menskega gibanja (Kasper 2002, 223–224; 2003; 2007).

V tem razmišljanju bomo skušali odgovoriti na naslednja vprašanja: Zakaj se je po letu 2000 začelo vedno pogosteje govoriti o ekumenski duhovnosti? Je morda ekumenska duhovnost le duhovnost več med mnogimi krščanskimi duhovnostmi oziroma med neštetiimi »duhovnostmi« modernega »panteona«? V čem je torej njena pomembnost? Katere so njene temeljne značilnosti?

1. Pomembnost ekumenske duhovnosti

Kardinal Kasper pravi v predavanju, ki ga je imel leta 2002 ob dnevu odprtih vrat Teološke fakultete v Luganu, da je bilo po drugem vatikanskem cerkvenem zboru narejenega veliko na področju ekumenskega dialoga. Toda kljub temu da se nadaljuje dialog na različnih ravneh, so srečanja, obiski in dopisovanja, kakor se zdi, obstali na mestu (Kasper 2002, 211–212). Prepričan je: nujno potrebno je najti nov zagon, da se bodo akademski dialogi lahko nadaljevali in da bodo tudi obrodili sadove. Po njegovem ga lahko najdemo v koreninah ekumenskega gibanja, to je: v njegovi duhovni dimenziji.¹ Začetek tega gibanja je namreč Ekumenska molitvena osmina, ki jo je začel opat Paul Couturier (1881–1953) leta 1933.

Poseben poudarek na duhovnem ekumenizmu je po kardinalu Kasperju pomemben tudi zaradi »sodobne duhovne situacije, ki jo po eni strani zaznamujeta postmoderni relativizem in skepticizem, po drugi pa pogosto nosi s seboj begajoče in nedoločeno domotožje po duhovnem izkustvu« (2002, 213). Mnogi so prepričani, da bodo dosegli neposredno notranje izkustvo, če bodo zapustili odnose, ki jih imajo v zunanjem svetu in jih vedno teže obvladujejo, in tudi Cerkev z vso njeno težko zgodovino in okorno institucijo.

In kaj je ekumenska duhovnost? Je zgolj sinonim za duhovni ekumenizem? Menimo, da so kardinal Kasper in tudi drugi začeli govoriti o ekumenski duhovnosti, ker so se s tem odzvali na znamenje časa – na žejo po duhovnosti. V tem razdvojenem času je nujno potrebna duhovnost, ki bo povezovala in vodila k edinosti v različnosti, po čemer hrepeni vsako človeško srce. Toda če se želimo dokopati do pravega razumevanja te duhovnosti, si moramo razjasniti, kaj sploh razumemo pod pojmom »duhovnost«.

2. Kaj je duhovnost?

V današnjem času se beseda »duhovnost« zelo pogosto uporablja. V tej besedi se skriva nepregledna množica pojmov, ki so si največkrat protislovni in nimajo nič skupnega s krščansko duhovnostjo. Lahko rečemo, da imamo v današnjem času moderni »panteon« duhovnosti.

¹ Tudi msgr. Brian Farrell (2003, 83) je v svojem poročilu o Papeškem svetu za edinstvo kristjanov leta 2002 poudaril, da ekumensko gibanje potrebuje novo motivacijo, ki bo temeljila na Duhu.

Beseda »duhovnost« izhaja iz latinske besede *spiritus* (db. duh). Že sama po sebi nas beseda usmerja k »duhu« oziroma nas poveže z njim in lahko rečemo, da pomeni duhovnost življenje v duhu oziroma način življenja ali življenjski slog, ki ga vodi duh. Po apostolu Pavlu je duhoven tisti človek, ki živi po Duhu (Rim 8,4) oziroma kdor se pusti voditi Duhu (Rim 8,14; Gal 5,18). Etimološko lahko torej razumemo krščansko duhovnost kot življenje, ki ga spodbuja, podarja in vodi Sveti Duh. V tem smislu na kratko definira duhovnost Ekumenski leksikon (2000): »Duhovnost je uresničevanje krščanskega življenja pod vodstvom Svetega Duha.«

Kardinal Kasper zelo dobro opozori tudi na to, da ima duhovnost dve razsežnosti: ena je »od zgoraj« in je delo božjega Duha, zato človek ne more vplivati nanjo. Druga razsežnost pa je »od spodaj« in vključuje od človeka odvisno stran, v kateri se oblikuje in duhovno definira krščansko življenje. Duhovnost vsebuje napetost med edinim Svetim Duhom, ki deluje povsod in v vsem, ter različnimi stvarnostmi in izrazi človeškega, kulturnega in družbenega življenja. Zaradi te napetosti obstaja v duhovnosti vedno nevarnost razcepitve ali prevladovanja ene od obeh razsežnosti (Kasper 2007, III.).

Ker vsako duhovnost vodi neki duh, se moramo ob vsaki vprašati, kateri duh jo vodi. Je to Sveti Duh ali kak drug duh? Duhovnost zato zahteva razločevanje duhov. Kardinal Kasper opozarja, da nobena duhovnost ne obstaja brez razločevanja in »iskanja resnice. Zato se ne moremo enostavno izogniti teologiji s sklicevanjem na duhovnost. Da ostane duhovnost zdrava, potrebuje teološko refleksijo.« (2007, III.) Do prave ekumenske duhovnosti torej ne moremo priti, ne da bi odkrili njene glavne značilnosti in s tem tudi kriterije, ob katerih lahko razločujemo njeno pristnost.

Z uporabo pojma »ekumenska duhovnost« se je tako še bolj jasno pokazalo, da ne smemo biti zadovoljni samo z duhovnim ekumenizmom, ki bi ga lahko, nehote oziroma nevede, skrčili zgolj na (skupno) molitev, temveč morajo vse ekumenske dejavnosti (tudi teološki dialogi, sporazumi, srečanja, cerkvena politika itd.) izhajati iz ekumenske duhovnosti, ki jo vodi Duh Jezusa Kristusa – Duh, ki je molil, »da bi bili vsi eno« (Jn 17,21) –, in jo tudi izžarevati.

3. Temeljne značilnosti ekumenske duhovnosti

Ob tako različnem razumevanju duhovnosti je povsem razumljivo, da najdemo tudi zelo različne definicije in opise ekumenske duhovnosti. Nekateri jo poskušajo definirati s seštevkom nekaterih izrazov bogoslužja ali pobožnosti, ki si ne nasprotujejo (Barth 2000, 47–67). Drugi menijo, da je to poskus razumevanja različnih poudarkov skupne izkušnje vere in njenih zahtev (Dörfel in Peral 1998, 179). Takšne poti do ekumenske duhovnosti so lahko koristne, a še ne gredo v pravo globino duhovnega življenja, saj se preveč ustavljajo ob različnih oblikah duhovnosti, ki so povezane s posameznimi veroizpovedmi. Ekumenska duhovnost mora temeljiti, kakor posebej poudarja kardinal Kasper (2007, III.–IV.), na Svetem pismu in na teologiji.

Danes lahko slišimo: teologija razdira, duhovnost druži. Toda tega zgodovinsko ni mogoče dokazati. Zgodovinsko dokazano je le dejstvo, da so bile v 11. in v 16. stoletju, ko so se Cerkve razhajale, žive ne le različne teologije, temveč tudi različne duhovnosti (Kasper 2002, 214–216; Koch 2006, 28–29). Obstajajo neke vrste psevdoduhovne netolerance in trmoglavosti.

Ekumenska duhovnost hoče to preseči. Da lahko doseže, p ekumensko razumevanje in soglasje, je nujno potrebna duhovna senzibilnost, sposobnost za notranje razumevanje drugačne oblike krščanskega in cerkvenega življenja, ki nam je na začetku zelo tuja. »To pa predpostavlja,« poudarja kardinal Kasper (2002, 215–216), »razumevanje ne samo z razumom, temveč tudi s srcem, torej s simpatijo in empatijo. Ekumenska duhovnost pomeni torej naše poslušanje in odprtost temu, kar zahteva Duh, ki govori po različnih oblikah pobožnosti; pomeni, da smo pripravljene za spreobrnjenje in spremembo lastnega načina razmišljanja in da sprejmemo razliko, toleranco, potrpežljivost, obzirnost in nič manj pomembno dobrohotnost in ljubezen, ljubezen, ki se ne napihuje, temveč se veseli resnice (1 Kor 13,4.6).«

Ekumenska duhovnost je, kakor vidimo, delo Svetega Duha in naše odprtosti za njegovo delovanje, zato je prav, da se posvetimo najprej teološkemu razmisleku o njegovi vlogi.

3.1 Sad Svetega Duha in naše odprtosti zanj

V Svetem Duhu, ki je večni Dar, se troedini Bog odpre človeškemu duhu in je po njem navzoč v človeku, v človeškem duhu (CD 32, 58). Zato »pristna duhovnost pomeni pravzaprav ustvarjanje prostora za delovanje Svetega Duha« (Sorč 1994, 191–192).

Kakor se nauk o Svetem Duhu ne sme zapreti za obzidje Cerkve in obrniti sam vase, tako se tudi ekumenska duhovnost, ki jo navdihuje Sveti Duh, ne sme zapreti sama vase ali postati izključno osredotočena na eno Cerkev ali cerkveno skupnost. Pozorna mora biti na življenje in mu služiti (Kasper 2002, 217). Ukvarjati se mora z vsakdanjostjo in hkrati tudi z velikimi življenjskimi vprašanji o preživetju sodobnega človeka, pa tudi z vprašanji o religij in o kultur². Po načelu poznosrednjeveške mistike in po načelu Ignacija Loyolskega je mogoče iskati in najti Boga v vseh stvareh. Vsakdo more priti do svojega lastnega duhovnega izkustva; omogoča ga ekumenski dialog, ki ni le preprosta izmenjava idej, ampak izmenjava darov in duhovnih izkustev (CD 63, 28; 47; 57). To je omogočeno vsakemu kristjanu, na njemu primeren način, in tam, kjer je. Vsakdo ima izkušnje, ki jih lahko posreduje.

3.2 Središčnost Jezusa Kristusa

Jezus Kristus je središče veselja in zgodovine odrešenja, središče življenja in poslanstva Cerkve, središče duhovnega življenja slehernega kristjana. To Kristušovo središčnost (kristocentričnost) je na poseben način poudaril drugi vatikanski cerkveni zbor (CS 45, 2; C 40).

² Drugi vatikanski cerkveni zbor je vesoljno delovanje Duha prepoznal ne le v religijah, ampak tudi v človeški kulturi in v napredku (CS 26; 28; 38; 41; 44).

Ekumenska duhovnost ohranja edinstvenost in univerzalnost odrešenjskega pomena Jezusa Kristusa. Nasprotuje zasanjani skušnjavi, da bi odstranili kristološko sredništvo in imeli neposreden dostop do Boga. Spominja nas: »Boga ni nikoli nihče videl; edinorojeni Sin, ki je v Očetovem naročju, on ga je razodel.« (Jn 1,18) Kristocentričnost nas tako usmerja na svetopisemski in zakramentalni temelj ekumenske duhovnosti. Kristus je navzoč v božji besedi in v zakramentih (BR 21).

3.3 Skupno branje in študij Svetega pisma in obhajanje zakramentov

Legitimna ekumenska duhovnost je najprej svetopisemska in spodbuja skupno branje in študij Svetega pisma. *Lectio divina*, ki jo drugi vatikanski zbor zelo priporoča (BR 25), omogoča zvesto hojo za Jezusom. Takšna duhovnost se razkriva v sadovih Duha (Gal 5,22).

Ekumenska duhovnost živi od liturgičnega praznovanja in spodbuja poglobljanje v bogoslužje Cerkve. Takšno duhovnost živijo predvsem v ekumenskih skupinah, ki pa se ne smejo ločiti od širše cerkvene skupnosti ali pa se dvigniti nad njo. Ekumenizma se ne more nihče iti kar po svojem okusu in na svoj način. Vsak naj kot ud Kristusovega telesa prispeva h gradnji celotnega telesa Cerkve, od katerega tudi vse prejema. Ekumenska duhovnost ohranja edinstvo v Duhu (Ef 4,3).

Vsem kristjanom je skupen predvsem krst, po katerem smo del edinega Kristusovega telesa in že sedaj v globokem občestvu, čeprav še ne v polnosti. Lahko rečemo, da sta prav medsebojno priznanje krsta in medsebojno spodbujanje, da živimo kot krščeni ljudje, srčika ekumenske duhovnosti (Koch 2006, 38).

3.4 Živeto krščansko bratstvo

Ekumenska duhovnost ne more biti drugačna kakor eklezialna, skupnostna duhovnost, torej duhovnost, ki temelji na krščanskem bratstvu. Čeprav so kristjani ločeni, se čutijo kakor bratje in sestre v Kristusu, saj jih družijo isti krst.

Edinstvo v ljubezni, ki jo moremo kontemplirati v troedinem Bogu, je vzor krščanske in cerkvene edinstvi. Hkrati pa je cerkvena edinstvo ikona Trojice (C 3; E 3). Cerkev more biti ikona Trojice le takrat, ko živi svojo edinstvo kot edinstvo v različnosti in različnost v edinstvi. In to je tudi cilj ekumenskega gibanja in temelj ekumenske duhovnosti (Kasper 2002, 219–223; Koch 2006, 34–35).

3.5 Molitev in spreobrnjenje srca

Ekumenska duhovnost je duhovnost molitve ali pa je ni. Samo v Duhu lahko in moremo vzklikati: »Abba, Oče!« (Rim 8,15.26; Gal 4,6). Po zgledu Marije in apostolov v pričakovanju binkošti mora ekumenska duhovnost zbirati ljudi v prošnji za prihod Svetega Duha, ki združuje vse narode (Apd 1,13). Le v moči molitve lahko prenaša ekumenske težave in razočaranja, pa tudi ekumensko izkušnjo puščave (Kasper 2007, IV).

Glavni cilj ekumenskega dialoga ni to, da bi druge spreobrnilo k naši Cerkvi, ampak da bi se vsi mi spreobrnilo h Kristusu. In bliže ko bomo Kristusu, bliže bomo tudi drug drugemu (Kasper 2007, IV).

4. Sklep: Temeljni princip ekumenske duhovnosti – občestvena duhovnost

Ko poskušamo videti skupaj vse te različne značilnosti ekumenske duhovnosti, ki jih omogoča, spodbuja, daje, razodeva in vodi Očetov in Kristusov Duh, se mi zdi, da so na poseben način zaobjete v občestveni duhovnosti, h kateri je na poseben način spodbudil pokojni papež Janez Pavel II. v apostolskem pismu V zarji novega tisočletja. Občestvena duhovnost je izredno pomembno znamenje za današnji čas, ker razkriva najglobljo skrivnost življenja troedinega Boga in Cerkve, kaže na božji izvor krščanskega oznanila in Cerkve same in ima moč, da tudi današnjemu človeku odpira srce za Jezusa Kristusa in za Cerkev.

Znana je trditev K. Rahnerja, da bo kristjan tretjega tisočletja mistik ali pa ga ne bo. Po mojem mnenju je prišel čas, da se ta trditev dopolni: kristjan našega tisočletja bo tisti, ki bo gradil bratsko občestvo, še posebno ekumensko, in živel v njem, z njim in iz njega ali pa ga ne bo. Kakor je bratsko življenje prvih kristjanov najgloblje nagovarjalo njihove sodobnike, tako nagovarja tudi naše. Bratstvo, še posebno ekumensko, je preroško znamenje, ki ga današnji čas najbolj potrebuje.

In kaj je občestvena duhovnost? Papež Janez Pavel II. pravi, da je to predvsem »pogled srca, ki ga nosi skrivnost Presvete Trojice, ki prebiva v nas in katere sij je zajet tudi v obrazih bratov in sester, ki so poleg nas« (CD 58, 43). Kako pomembni so osebni bratski odnosi v ekumenizmu, potrjujejo tudi izkušnje tistih, ki veliko delajo na tem področju. Kardinal Kasper pravi, da ima ekumenski dialog uspeh samo takrat, ko mu uspe ustvariti medsebojno zaupanje in prijateljstvo (Kasper 2002, 216). Tudi jezuit Milan Žust (2007), ki že nekaj let dela v Papeškem svetu za edinstvo kristjanov, vedno znova poudarja, da je treba veliko več delati za medsebojne osebne odnose, če želimo, da bo več sadov ekumenskega prizadevanja.

Občestvena duhovnost ali duhovnost edinosti je torej temeljni princip ekumenske duhovnosti. Zato kardinal Kasper upravičeno pravi: »Brez resnično občestvene duhovnosti, ki daje prostor drugemu, ne da bi se odpovedala svoji identiteti, bi vsak naš napor končal v suhem in votlem aktivizmu.« (Kasper 2008, 108)

Ko si bomo vsi kristjani in skupaj z nami naše Cerkve in cerkvene skupnosti prizadevali s pomočjo in v moči Svetega Duha živeti po njenem principu, bo mogel Sveti Duh udeležati med nami edinstvo v različnosti in različnost v edinosti.

Kratice

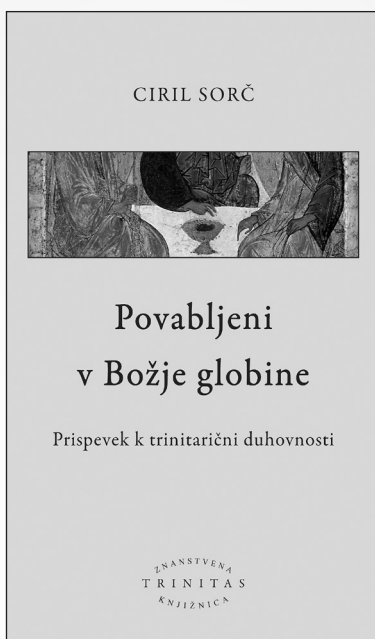
CD 32 – Janez Pavel II. 1986. Okrožnica *O Svetem Duhu*.. Ljubljana: Družina.

CD 58 – Janez Pavel II. 1995. Apostolsko pismo V zarji tretjega tisočletja. Ljubljana: Družina.

CD 63 – Janez Pavel II. 1996. Okrožnica *Da bi bili eno*. Ljubljana: Družina.

Reference

- Barth, Hans-Martin.** 2000. Spiritualità ecumenica e postmoderno. V: *Quale spiritualità per il terzo millennio? Quaderni di Studi Ecumenici*, zv. 1:47–67. Venezia: I.S.E.
- Dörfel, Donata, in Thomas Prieto Peral.** 1998. Ökumenische Spiritualität. V: Christof Dahling-Sander in Thomas Kratzert, ur. *Leitfaden Ökumenische Theologie*, 174–186. Wuppertal: Foedus.
- Farrell, Brian.** 2003. Le Conseil Pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens en 2002. *Catholica* 57:83–106.
- Kasper, Walter.** 2006. *L'ecumenismo spirituale: Linee-guida per la sua attuazione*. Roma: Città Nuova.
- — —. 2008. Informacije, refleksije in vrednotenja sedanjega trenutka ekumenskega dialoga. Srečanje svetega očeta z zborom kardinalov. Vatikan, 23. 11. 2007. Poročilo predsednika Papeškega sveta za edinstvo kristjanov. V: *V edinosti. Ekumenski zbornik 2008*, 98–108. Maribor: Slomškova družba.
- — —. 2003. Relazione Introduttiva del Presidente. [Http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ecum-commit-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20031111_prolusio-plenary_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ecum-commit-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20031111_prolusio-plenary_it.html) (pridobljeno 16. junija 2012).
- — —. 2007. L'Ecumenismo spirituale. 24. februar. [Http://www.zenit.org/article-10702?l=italian](http://www.zenit.org/article-10702?l=italian) (pridobljeno 1. junija 2012).
- Koch, Kurt.** 2006. Nujnost in perspektive duhovnega ekumenizma. Uvodno predavanje na zasedanju Papeškega sveta za edinstvo kristjanov. Vatikan, 3.–8. 11. 2003. V: *V edinosti. Ekumenski zbornik 2006*, 18–40. Maribor: Slomškova družba.
- Koncilski odloki.** *Konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965)*. 1980. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.
- Sorč, Ciril.** 1994. *Sveti Duh: Polnost ljubezni in življenja*. Koper: Ognjišče.
- Žust, Milan.** 2007. Alcuni aspetti dell'ecumenismo spirituale. V: *Ecumenism East and West*, 105–110. The 19th International Congress of Jesuit Ecumenists. Lviv, Ukrajina, 15.–20. julij 2007. Rim: Secretariat for Interreligious Dialogue.



Ciril Sorč

Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti

»Duhovna teologija« si prizadeva razumeti, kar je pomembno za naš odnos do Boga. Izraz »duhovna« se na eni strani nanaša na Svetega Duha in označi človekov življenjski odnos do njega. Na drugi strani pa se more izraz »duhovna« nanašati bolj neposredno na razsežnost človekovega življenja, katere središče je srce, duša. Čeprav ta dva vidika duhovnosti izhajata iz različnih korenin: prvi iz bibličnega pojmovanja o Božjem Duhu in verske resnice o Sveti Trojici, drugi pa iz psihološkega sveta doživetja in doživljanja, se medsebojno dopolnjujeta in razlagata. To dvojno vsebino ima pred očmi avtor v svojem »približevanju« duhovni teologiji: skrivnost bivanja in odrešenjskega delovanja troedinega Boga ter človekovega celostnega spoznavanja Boga in vključevanja v njegovo trinitarično življenje. Skrivnost, ki se nam dozdeva tako odmaknjena in nedojemljiva, je v resnici prostor naše uresničitve.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 253 str. ISBN 978-961-6844-07-9. 13 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: frs@teof.uni-lj.si

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 72 (2012) 4, 653—664
 UDK: 27-423.79
 Besedilo prejeto: 09/2012; sprejeto: 12/2012

Primož Krečič

Development and Reality of Antinomy in Russian Religious Thought

Abstract: The article presents the contribution of Russian religious philosophy to the formation of an integral gnoseological, philosophical and theological view, which takes into account both empirical evidence and spiritual experience. This unfolds by means of antinomy, which expresses living experience in all its contradictions and connects them. The most discussed authors Florensky and Bulgakov have each in his own way presented the antinomical thought; the former gave more emphasis to religious experience and the Holy Trinity, while the latter connected theological and cosmological antinomies with sophiological and godmanly antinomies, which presents not only the establishment of the two poles but also their deeper connection, which ultimately corresponds to the Wisdom of God and Godmanhood of Christ and thus to the entire life of the Church.

Key words: antinomy, trinitarian philosophy, Sophia, godmanhood, kenosis

Povzetek: **Razvoj in realnost antinomije v ruski verski misli**

Razprava želi prikazati prispevek ruske religiozne filozofije pri oblikovanju celovitega gnozeološkega, filozofskega in teološkega pogleda, ki upošteva tako empirijo kakor izkušnjo. Poteka po načinu antinomije, ki izraža živo izkustvo v vseh njegovih nasprotjih in jih povezuje. Posebej izpostavljena avtorja Florenski in Bulgakov sta vsak po svoje predstavila antinomično misel, prvi z večjim poudarkom na religiozni izkušnji in na Sveti Trojici, drugi pa je povezal teološko in kozmološko antinomijo s sofiološko in bogočloveško antinomijo, ki ni le postavitev dveh polov, ampak tudi njuna globlja povezava, kakor jo pomenijo božja Modrost in Kristusova bogočloveškost in z njo vse življenje Cerkve.

Ključne besede: antinomija, trinitarična filozofija, sofiologija, gnozeologija

We are interested in the contribution of Russian religious philosophy to the formation of the gnoseological, philosophical and theological view that takes into account both empirical knowledge and spiritual experience. This view unfolds according to the method of antinomy, which expresses living experience in all its contradictions and then joins them. The goal of this path is an all-unification (*vseedinost'*), which Russian thinkers and mystics of the early 20th century introduced through the concept and reality of Sophia, the Wisdom of God.

Therefore, this concerns the philosophical turn that occurred in Russian thought with Dostoyevsky and Solovyov; it wishes to reveal the truth in its freedom and infinite gratuitousness without blurring the fundamental questions posed by Kantian theodicy. We will focus particularly on the Russian experience of life and faith, which we will illuminate primarily with the thought of Pavel Florensky and Sergei Bulgakov, who have similarly and each in his own fashion developed a philosophical and theological view in connection with antinomy.

1. Truth is Dynamic

Russian Orthodox spiritual and theological thought of the early 20th century is marked by a renewed interest in the mystical experience of Dionysius Areopagite. Another important representative of this path is Gregor Palamas, who collected the legacy of the Eastern Church Fathers and presented the two extremes of antinomy: the visible God, in whom one can share, and the invisible God, in whom it is impossible to participate. He emphasized the uncreated significance of grace and camplight (PG 150, 93, 932D). He thus charted the path of spirituality and theology that has a strong antinomical character.

The theodicy of Russian Orthodox thinkers is thus operating in the thinking of the objective order of the world and is saving/solving it in an existential way. Berdyayev states that science, since it is interested only in nature, can never have full knowledge of truth but only of incomplete truth. The aim of philosophy and metaphysics is to attain knowledge of Truth in its integrity, which also presupposes life (Berdiaeff 1992, 31). As Solovyov in *Critique of Abstract Principles* also points out, it is impossible to say that being is but only what it is, since it is only in existence. Hence the subject of philosophy should not be being in general, but through what it is, i.e., to what a concrete existence belongs. Truth is life that goes on (Solov'jov 1878–1880, 282).

Pavel Florensky, together with other Russian religious thinkers, wished to reveal the powerlessness and failure of one-sided abstract thinking, especially regarding the thought of Kant, and to show the truth in all of its vital integrity as absolute truth in the ontological sense. »Living truth« was important to him, for it was introduced as a philosophical category by slavophiles; he refers to the original meaning of the word *istina*. Florensky investigated the etymological notion of truth, *istina* (Florenskij 1914, 15–22) and emphasized that the Russian people consider *istina* as breathing and unchanging life. Whatever is true must be alive, and whatever is alive is saved from death. This is an existence that not only has biological dimensions but also is accepted in all its spiritual integrity (Florenskij 1909, 608).

Truth as a proper relationship is important for knowledge. An erroneous relationship with reality is a lie or deception, which also implies an erroneous and unsuccessful life. Florensky stresses that this truth is the life and person of Jesus

Christ that Pilate had in front of him but was not in a state of mind to recognize it (Florenskij 1914, 23). It is by all means important for an integral presentation of life to include mystics that is born along with knowledge.

Florensky is convinced that Kant's treatment of cosmological antinomy did not show any detailed analysis of pure reason, for he did not seriously take into account the idea of actual infinity, but he seized it for himself and imposed his categories upon it. The subject was thus incapable of stepping toward the other. Consequently Florensky started to build his own reasoning concerning the antinomical character of reason, which is based on two laws, one static and the other dynamic; the two are partly in opposition while at the same time one cannot do without the other (32). Similarly, intuition and discursive reasoning must be connected. Intuition gives man the capacity to perceive directly; however, reason must search further, otherwise intuition remains in the dark. In inferences that are expressed *per se*, on the basis of intuition, he sees three forms of intuition: (1) perceptive, where the criterion of truth is the outside appearance; (2) reasonable, where the criterion of truth corresponds to what the subject perceives; (3) mystic, where there is a deep perception of unity between the subject and the object. The first two concern bare givens that show the law of identity, where A corresponds to A. However, these inferences explain only the partiality of individual elements of living but not the connections between them (Florenskij 1914, 26). Each A excludes all the elements that are not-A, such that it is impossible to attain the truth. The law of identity thus breaks up, which means it is a law of death and annihilation, for the lack of an authentic encounter with the other and coexistence in diversity (27). Diversity is necessary. If a man does not find his justification outside of self he misses the opportunity to form relationships with others as well as with the transcendental.

Florensky thus surmounted the narrow mindedness and violence of rationalism, and emphasized that the »I« as subject of the truth is justified through the »You«. Through the »You« the »I« becomes objective to him and finds in this his own confirmation and objectivization as the »I« (567). It is through an authentic encounter of the »I« with the »You« that is shown the beginning of a new logic of knowledge and justification of identity.

2. Truth is antinomic

In the period when brutal ideologies were felling and breaking any otherness in the name of reason according to the principle of Hegelian dialectics: thesis, antithesis and synthesis, where the antithesis is destroyed and subordinated, Russian spiritual thinkers were realizing that the integral truth of life contains antinomies and that it is impossible to elucidate the mysteries of these opposing relationships in a way that would do away with the mystery (Frank 1949, 29). Florensky particularly dedicated himself to the issue of the truth being antinomic and not possibly being anything else, which means that the truth contains within itself the drama of its fall, incarnation and the cross.

If we observe the soul of the Russian nation and Russia's landscape, we can be struck by their great contrasts. Berdyayev says that the Russian nation is extremely polarized but nevertheless weaves these opposites within itself (Berdiaev 1969, 10). Florensky sees a deeper and fundamental unity before each judgment. The unity stems from the connection between intuition and reasoning and their mutual belonging, of the finite and infinite. A new judgment must hold together these two dimensions, for the truth is an unmoving motion and moving immotion, a unity of opposites, *coincidentia oppositorum* (Florenskij 1914, 43–44). This holistic reality is linked to an infinite paradox; it cannot be only a sum of equals and unequals but also recognition of the infinite that comes true independently of the people. An image of this is in the revelation.

Rationalism does not tolerate antinomy, for it lives a one-sided and brutal relationship with reality. It thus removes one of the poles at the expense of the other or remains in conflict between them, but it is incapable of creating an integral synthesis (44). Florensky emphasizes that, if the only solution resides in connecting the opposites, rationalism has no choice but to be quiet. In order to overcome this constraint, it needs to find a new form of knowledge and freely entrust itself to the truth, which is a coincidence of opposites. This opens up the importance of the relationship between knowledge and faith; these two realities are separated and distant from each other in the western rationalist thought. However, one can pass through only having died to one's own pride and self-sufficiency. Only whoever steps out of himself and proceeds toward the unknown can again find himself. When a man believes and trusts, he can risk leaping into God's hands. Florensky uses the well-known Pascal's wager, which is a heroic leap of faith (72). Tomatis states that here Florensky proves himself a true interpreter in Russia of the later Schelling, as he adopts Schelling's idea of the abyss of reason from Kant and enhances it with convincing emphases of Pascal's thought (Tomatis 1994, 31).

Antinomy is also very important regarding the truths of faith. If they were not antinomic, rationality would not have anything to lean on, for it would lack an extra-rational object to embrace through heroism of faith (147).

3. Dogmatic antinomy and trinitarian philosophy

Knowledge sought by Florensky must be the fruit of real internal (not external) unity between faith and reason. This is the key to his theory of knowledge. If it is necessary to believe and trust in order to attain knowledge, it follows that revelation precedes reason in this excursion. This revelation characterizes the image of truth that one needs to experience (64). The starting point of the trans-rational support of reason is a dogma, the trinitarian dogma in particular.

Florensky states, »Between the Triune Christian God and death of foolishness *tertium non datur*« (63). He thus wishes to emphasize that the dogma of the Holy Trinity is an effective answer to the shallowness of modern thinking, which deri-

ves from the analyticity of judgment. At the same time he deepens the meaning of the trinitarian intuition of his predecessors in order to arrive at an explicit philosophical doctrine, in which trinitarity would become the most authentic seal of the ontological composition of reality.

Dogma plays this role, as it is the perfect form of antinomy. With his theory of dogma as the antinomic truth, Florensky is aware that he has attained the summit of concrete metaphysics as well as the climax of the path of faith (Lingua 2000, 118). The large part of Russian thought (S.N. Bulgakov, S.L. Frank, L.P. Karsavin) considers dogma a creation of the Church to preserve the antinomic tension of the contents of the Christian faith without allowing one aspect to be undervalued and some other magnified. Heresy is a victory of one pole of dogmatic antinomy. The meaning/importance of dogma in its integral antinomicity leaves room for faith as an act of freedom (Florenskij 1914, 59). In this form it is possible to express the antinomic truth, as the encounter between Divine revelation and human word is a paradox, however real and historical.

If Solovoyov and later Bulgakov employ godmanhood as their fundamental dogmatic principle, Florensky chooses trinitarity as his fundamental ontological principle (Florenskij 1914, 805), with which he succeeds in expressing two essential elements of the human experience: dynamism of life of an individual and fundamental communitarian structure. Here he follows the intuition of Nicene Church Fathers and the dogmatic conscience of the Church, which has preserved the idea of *homousios* (*edinosuščnost*), a single concept that shows through the slim antinomic difference between *ousia* and *hypostasis* real diversity and real unity (54). Florensky claims that *homousios* shows for the first time in human thinking the possibility and necessity for a different form of knowledge with a root in trinitarity and its antinomy (54). He thus fuses his antinomic gnoseology into a philosophy of trinitarian homousianity (Lingua 2000, 117). His connection between antinomy and trinitarity reveals the complexity of antinomy and the necessity to see it within the spiritual context.

He understands the number »three« as an absolute number that is revealed in real things; however, it is impossible to explain the trinary structure of reality without the Heavenly Trinity (585). Florensky thus surmounts the philosophy of subject that has dominated Western thought and presents a higher law of identity, where the acceptance of the subject proceeds as a gift within identity of the subject and non-subject. The subject must leave self so that it can from itself through the other find itself. The other saves it from the oppressive closed-mindedness. Florensky sees this dynamic not in a binary fashion but in a trinary manner, for only in the third can a subject find its justification and full realization (48).

This trinitarian formulation is not a reworking of Hegel's dialectic thesis-antithesis-synthesis. Florensky states that He is the revealed »I« (49), which means that thesis and antithesis, the »I« and the »You«, can remain in their roles because of the third. The third is the conciliatory synthesis, which sets the life between the two in motion. However, Florensky stresses that the continuing revelation

of the Holy Spirit is special, mysterious and non-hypostatic, for it works through other and for other hypostases (119). Although modern culture is tone-deaf for the »third«, the »third« contributes many fundamental experiences of life and opens up knowledge in a free tendency toward the different and discontinuous. Each hypostasis finds its own full confirmation and justifies it as such only in the unity of the three (50). Trinitarian ontology is founded on the act where identity is lost, sacrificed and then found again. It can thus be presented by means of the category of love, which is the most proper substance of God, according to the deep insight of St. John. Hence, a new person and a new community are being born through the kenosis of the subject and the abolition of hardened individualism. The trinitarian community becomes the foundation for relationships between people who cannot bear the rationalistic law of identity, for the person cannot be reduced and contracted to a concept. The place of this experience is the Church. Belonging to the Church means belonging to homousianity; this is commemorated and experienced in the liturgy, which is the blossom of the life of the Church.

4. Antinomy of Bulgakov

Bulgakov lived a different personal and intellectual life than other Russian religious thinkers. He was first a professor of economics and started out from concrete social issues in order to contribute toward creating a more just society for all. In his research, which was based on marxist materialism, he experienced encounters with the Divine in nature, at the artistic depiction of the Sistine Madonna and upon meeting his future wife. His personal experience, immersion into the thought of Dostoyevsky and the metaphysical legacy of Solovyov, Florensky and other thinkers led him to search for an answer to life's questions in Christianity and holistic theological-philosophical thought.

Consequently he wished to establish a unity between thought and life also in the field of gnoseology. He relied particularly on Solovyov and his philosophy of all-unification; he also included the teaching on antinomies that were developed primarily by Florensky and accompanied him throughout his theological endeavors. He was able to present Christianity and Orthodoxy on the basis of antinomy as the foundation of ontology, cosmology, philosophy, culture and gnoseology (Zander 1964, 170–171).

One can find a systematic overview of antinomy in Bulgakov's work titled *Ikona i ikonopočítanie*. First, he presents theological antinomy, which is in the invisibility of God, in His absence and irrecognizability, and in a quiet testimony for Him. Second comes cosmological antinomy, which lies between the thesis that God carries within him all plenitude and blessedness, and the antithesis that God creates out of love relative existence, which is coming into being. The third antinomy is sophological; God in His eternal life reveals Himself through Wisdom, creates the universe through Wisdom that is founded upon the Wisdom of God and is nevertheless

different from it, since it is creaturely Wisdom.

5. Theological antinomy

The Church Fathers already indicated that antinomy prevails in the domain of the divine as well as in the human domain. Bulgakov clearly states that it is impossible to understand antinomy in theology as a clash or contradiction, since all things are united and complete in God (Bulgakov 1917, 231). Mystery requires antinomy, for it is impossible to use normal faculties of learning only (Bulgakov 1937b, 211). Hence, surmounting human knowledge and elucidating the higher reality is not just about simple dialectics of confirmation, negation and synthesis, but it is a leap to another level, where logical faculties are surpassed and rational logical learning finds itself overwhelmed by mystery and revelation.

The first thesis of theological antinomy emerges from apophatic or negative theology that developed mostly from neoplatonism of Dionysius Pseudo-Areopagite and is characteristic of patristics. The Godhead as the Absolute is alien to correlation, differentiation and determination. It is not even existence; it remains beyond distinction between the subject and object. It can only be explained by negating every definition through a NOT or *alfa privativum*, which is some kind of a mystical gesture. Bulgakov has extensively discussed this negation in *Svet nevěčernij* (Bulgakov 1917, 146–148). The Divine nothingness, the absolute God in it and for it, is completely unattainable for thought that derives from the subject and object. This is the reason for the required leap of thought through negation, which is the fruit of mystical dying and dark night. This postulate of apophatic theology is a necessary foundation for the idea of God (Bulgakov 1917, 154; 1931, 29).

The absolute mystical NOT is antinomically joined by the absolute mystical YES, discrimination and determination in God that is the revelation of God as the Holy Trinity. This shows the life of God, which is not abstract or inactive, but a concrete and absolute relationship in God Himself, the trihypostatic Person and Divine triunity (Bulgakov 1917, 103; 1931, 30). It is thus essential for the Absolute to be with the World, to be God in revelation (Bulgakov 1933, 176). The interconnectiveness of the mystical NOT and YES of revelation is antinomic, as an agreement of opposites, *coincidentia oppositorum*. This is the utmost boundary for human reason, where one has to take off his sandals, for this ground is sacred (Bulgakov 1917, 153; 1931, 56–57).

Bulgakov clearly stresses that this antinomy protects the mind from rationalization of God, such that we would not see in Him some genesis or history of Godheadness that would lead us to an impersonal Proto-Godhead, from where a personal God, the Holy Trinity, would appear through free self-determination. This line of thinking was present in mystic rationalism, which was adopted from Plotin and the German school of Meister Eckhart, Jakob Böhme, to Hegel and partly

Schopenhauer and Hartmann (Bulgakov 1917, 160–175; 1931, 30–31). There is no process in the Godhead; his absolute nature is authentic and absolute. God is beyond definitions; He is the Holy Trinity, who is revealing Himself. The dogma of the Holy Trinity is thus at the end of this antinomy.

6. Cosmological antinomy

The second antinomy refers to the relationship between God in Himself and God the Creator of heaven and earth. God is absolute in Himself, the complete and fulfilled Holy Trinity. However, He also has a relative relationship, which is His existence outside of Himself; this is His relationship with the world and all creation. This connectedness within God causes antinomy in human thought.

It is impossible to treat the first antinomy on the basis of establishing the second and vice versa (Bulgakov 1945, 43). God in the Holy Trinity is completely fulfilled and happy; He has a fullness of life. In the fullness of this absolute life He enters into a relationship with that which He is not, that is, the world. In spite of the chasm that separates the created reality from God, there exists a certain creative »be it done« that is the foundation to all being (Bulgakov 1917, 148; 163; 184). The world is created from nothing (*ouk on*); there is nothing that exists which would not be from God. However, the world is a relative existence, outside of God and yet divine, for it is established by God and is preserved by God (Bulgakov 1917, 193).

Both elements, not only the Creator but also the created, have full reality and some kind of autonomy of existence at the same time. God is turning toward the world and places it in front of Himself, not to complete it but to make it the object of His Love (Jn 3,16). The Lamb of God was predestined already before the beginning of the world, that is, in eternity (1 Pt 1,20). Bulgakov stresses that it is more suitable for interpretation of creation to use personal categories rather than causal (Bulgakov 1945, 44–45). In addition to His absolute existence the Divinity establishes a relationship with the world and becomes for it God and Creator (Bulgakov 1917, 180).

7. Sophiological antinomy

Creation by God leads to the revelation of God in the world. Thus appears a new antinomy, no longer the Absolute *per se* and the Absolute in the relative, but the Absolute who emerges from the fullness of His life and love by throwing Himself at the process of generation and temporal existence (Bulgakov, 1937, 38–39). Bulgakov pays attention to God as Creator and Providence joining in the generation and evolution of the world. God and the world are thus on one hand two ontologically completely different realities, while on the other hand there is between them a certain connection that does not abolish the difference (Bulgakov

1931, 39; 42).

It is important to bear in mind that there is between them an insurmountable abyss and no direct relationship. However, if the creation were completely outside of God, it would revert to its nothingness (Ps 103:29–30; Bulgakov 1931, 40). Therefore, the interconnectedness of God and the world is being revealed and realized through divinization of the world and incarnation of God. The metaphysical space of creation thus constitutes God's permeation of the world and at the same time God's separateness from the world.

Bulgakov makes another step and emphasizes that the nature of sophiological antinomy is not only to link two positions but also to establish an actual connection and identity between them. If we follow rational logic, we now encounter an obstacle where this logic comes to a stop. However, it is right here that, according to Bulgakov, the deeper connection and unity of the opposing positions is demonstrated. Antinomy itself thus affects the vault over the abyss and becomes some kind of a bridge between God and the world in their distinction and unity. Sophia is in its pre-eternal contents the life of God, the revelation of God in Himself and His revelation in the world that He created. In the world this revelation of God, *Deus revelatus*, is associated with shadow and darkness, *Deus absconditus*. Nevertheless, God recognizes Himself in His revelation and loves it (Bulgakov 1931, 42).

Wisdom also constitutes God's world before creation, the design of everything created. The world is created through Sophia and does not have another principle. The created world is thus also Sophia, Sophia in generation, creaturely Sophia (Bulgakov 1945, 80). The world is thus drawn up in God's Sophia, whereby it has its higher reality; on the other hand, the world bears written records of God's prototype, creaturely Sophia, although not all recognize her and some even oppose her. However, the process goes on until this creaturely Sophia is completely realized and God will be all in all (1 Kor 15:28). Bulgakov has written about this especially in *Svet nevečernij*, *Nevesta Agnca* and *The Wisdom of God*, the latter of which is a summary and a clarified presentation of his view of Sophia.

The fundamental sophiological antinomy appears in a series of special antinomies. Bulgakov exposes primarily the antinomy of time and eternity and the antinomy of freedom and necessity, which he has discussed in his work *Nevesta Agnca* (Bulgakov 1945, 65–88; 209–273). Sophiological antinomy gets its essential meaning in christological or godmanly antinomy that Bulgakov presents in connection with the dogma of the Council of Chalcedon concerning the two natures and one hypostasis of Christ (DS 302). This dogma is conceived antinomically, according to Bulgakov; however, he is convinced that it has not showed sufficiently clearly the joining of the two natures into one personal existence (Bulgakov 1933, 206). With regard to this joining one needs to consider that the hypostasis of the Word is co-human and that the human hypostasis is called to live in communion with the Divine Trinity so that man can accept God's hypostasis (Bulgakov 1933, 209). Bulgakov expresses this sophiological godmanly antinomy in such a way that

instead of the fourfold NOT in the relationship between the two natures (NO mixing, NO change, NO distinction, NO separation) he establishes four affirmative designations (YES). If the negations pointed to an evasion of the fusion of the natures as their separation, the positive emphasis wishes to demonstrate a positive meaning, a deeper connection that the negations bring (Bulgakov 1933, 220). The sixth council also took this direction as it spoke of the two wills and energies of Christ, which means that human will completely follows the will of God (DS 556; 557). Therefore, this is about ontological unity of different principles that the created and the Creator are fundamentally connected: the Creator who transits into the created world and the incarnation of God, and the being who tends toward God. This unfolds through kenosis and divinization. Bulgakov is convinced that only through kenosis it is possible to present the coming of the Word into the world and establish a positive relationship between the two natures as well as His entire mission during His earthly living and after the Pentecost (Bulgakov 1933, 239; 266).

After the Pentecost sophiological christological antinomy opens up and continues in the antinomy of the Church, in the paradox of the charismatic-ecclesial godmanhood, since the realization of the synthesis that began with the incarnation continues through divinization and new birth from the Spirit (Bulgakov 1945, 274–291). The Church functions through the power of the Holy Spirit, who does not reveal Himself as a person but antinomically and kenotically acts through others in order to lead the entire humanity into happiness with the Father (Bulgakov 1936, 319). The Holy Spirit will reveal Himself hypostatically, when the entire world and the whole universe are permeated with Christ's godmanhood. God the Father in his love patiently waits for the decision of each human, which is His kenosis (Bulgakov 1936, 434–436). Bulgakov also presents life after death, the judgment and glorification as eschatological antinomy between the promise that God will be all in all (1 Cor 15:28) and the perpetual rebelliousness of the people and of the devil (*Nevesta Agnca; Apokalipsis Ioanna*).

8. Conclusion

We hope this brief exposé has brought to bear the importance of Russian religious thinkers, particularly Florensky and Bulgakov, who wished to present, each in his own way, Orthodox metaphysics and theology in connection with modern thought. In building his integral view Florensky gave more emphasis to antinomy and trinitarity, but he was not always consistent in this approach. He simultaneously treated several issues, where the principle of opposites is present; however, he frequently jumped from one topic to another. The weakest point of his philosophical theological religious reasoning is, according to Hučko, his failure to consistently and clearly maintain the distinction and separation between the immanent and the transcendent (Hučko 2000, 144). Nevertheless, he successfully tried to surmount the clash between religion and science, as he emphasized

the possibility of reconciling the antinomy only on the spiritual and transcendental level. The trinitarian approach to the truth and antinomy showed a new way that his friend Sergei Bulgakov further treated in depth.

Bulgakov also wished to establish a holistic theological philosophical thought and derived it from his personal experience, the experience of the Church and knowledge of metaphysical philosophy, particularly of modern idealists. He included into his doctrine the idea of antinomy with regard to the connection between thought and life, as he wished to express the mystical transcendence of the spiritual reality as well as the opposites in knowledge in the fields of theology, cosmology, anthropology, philosophy, culture and life in general. The key issue of his thought revolves around sophiological antinomy, which represents the positive connection between the Wisdom of God and the Wisdom of creation, which in turn is later expressed in the fourfold YES between the natures in Christ that the dogma of Chalcedon expressed in a negative fashion. Various authors reproached him for the insufficient distinction between God and the created. One needs to be aware that he was a great pioneer in many fields and that his view clarified and matured. The distinction between the uncreated and the created by means of Sophia is not about a simple matter of duplication. Many critics ignored that the relationship between God – the Holy Trinity and creation is presented in the light of christological-paschal kenosis. The sophiological and kenotic perspectives are closely linked and intersect in Love, in the unity of the Divine nature, the relationships in the Triune God and His continued revelation in the world, and in the humanity that is capable of accepting it, for it carries the seal of the Divine, the creaturely Sophia, although it is concealed and unrealized. This aspect yet requires new clarifications, as does Bulgakov's intuition about the pre-creational victimhood and humanity in God, which are the foundation of creation and incarnation (Coda 1998, 151–2). It is necessary to regard sophiological antinomy not so much in its protological aspect, which is somewhat burdened with dualism of platonic nature, but more in its eschatological perspective, where Sophia recapitulates creation in Christ through the Holy Spirit, where finally God will be all in all, Mary the Church, and creation the Bride of the incarnate Word. Modern Christian thought and life are lacking the kind of hope and holistic view Florensky and Bulgakov have presented in their philosophical and theological works.

References

- Berdiaeff, Nicolas.** 1969. *L'Idée russe: Problèmes essentiels de la pensée russe au XIX^e et début du XX^e siècle.* Paris: Marne.
- . 1992. *Espirit et Liberté.* Paris: Desclée de Brouwer.
- Bulgakov, Sergej Nikolajevič.** 1917. *Svet nevečer-nij: Sozercanija i umozrenija.* Moskva: Put'.
- . 1931. *Ikona i ikonopočitanie: Dagmatičeskij očerk.* Paris: YMCA Press.
- . 1933. *Agneć Božij: O Bogočelovečestve.* Vol. 1. Paris: YMCA Press.
- . 1936. *Utešitel': O Bogočelovečestve.* Vol 2. Paris: YMCA Press.
- . 1937a. *The Wisdom of God: A Brief Summary of Sophiology.* London: Williams and Norgate, and New York: The Praisley Press.
- . 1937b. *Die christliche Anthropologie.* In: *Kirche, Mensch und Staat*, 209–255. Genf.

- . 1945. *Nevesta Agnca: O Bogočelovečestve*. Vol. 3. Paris: YMCA Press.
- . 1948. *Apokalipsis Ioanna: Opyt dogmatičeskogo istolkovanija*. Paris: YMCA Press.
- Coda, Piero**. 1998. *L'altro di Dio: Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*. Rome: Città Nuova Editrice.
- Florenskij, Pavel Aleksandrovič**. 1909. Kosmologičeskija antinomii I. Kanta. *Bogoslovskij vestnik* 4:596–625.
- . 1914. *Stolp i utverždenie Istiny: Opyt pravoslavnoj teodicej v dvenadcati pis'mach*. Moskva: Puts'.
- Frank, Semen Liudvigovič**. 1949. *Svet vo t'me*. Paris: YMCA Press.
- Hučko, Ladislav**. 2000. *Antinomia e mediazione: Indagine sulla prospettiva cosmologia di alcuni pensatori russi tra Ottocento e Novecento*. Rome: Pontificia Università Lateranense.
- Lingua, Graziano**. 2000. *Kénosis di Dio e santità della materia: La sofiologia di Sergej N. Bulgakov*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Solov'jov, Vladímír Sergeévich**. 1878–1880. Kritika otvlečennych načal. In: *Opera omnia*. Vol. 2. St. Petersburg.
- Tomatis, Francesco**. 1994. *Kenosis del Logos: Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*. Rome: Città Nuova Editrice.
- Zander, Leon**. 1964. Le Père Serge Bulgakov. *Irenikon* 19:168–185.

Katja Dular

Proces relacijske družinske terapije pri osebah, odvisnih od psihoaktivnih substanc. Doktorska disertacija. Mentorica Tanja Repič Slavič. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2012. X, 423 str.

Doktorsko delo (423 strani) je razdeljeno na dva dela: teoretični del in empirični del. Teoretični del je sestavljen iz šestih osrednjih poglavij. Avtorica je pregledala dosedanjo teorijo in raziskave s področja razvoja bolezni odvisnosti in zdravljenja odvisnosti od psihoaktivnih snovi (PAS) in vse skupaj nadgradila in postavila še v kontekst relacijske družinske terapije (RDT) pri odvisnih posameznikih. Pri tem je še posebej želela prispevati k razjasnitvi in razumevanju vzrokov in posledic, ki jih odvisnost pusti na specifičnih področjih: na področju funkcioniranja in dinamike v primarnih družinah, na področju emocionalnih procesov in na področju telesa.

V prvem poglavju, Bolezen odvisnosti od PAS, se je osredotočala na značilnosti procesa odvisnosti in na karakteristike odvisnih posameznikov. Velik poudarek je namenila telesu in opisovanju delovanja ter spremembam, ki nastanejo znotraj možganskih struktur ob doživetem travmatičnem dogodku ali zaradi dolgotrajnega jemanja PAS. V drugem poglavju o Družini in odvisnosti od PAS je spregovorila o številnih ugotovljenih dejavnikih tveganja, ki izvirajo iz neustreznega družinskega funkcioniranja. Tretje poglavje je o Emocijah in odvisnosti; tukaj je ugotovljala deficite v zaznavanju, v občutenju in v izražanju čustev pri odvisnih osebah. Odvisnost je v četrtem poglavju osvetlila tudi s teološkega vidika prek zapisov, navedenih v starodavnih besedilih. V zadnjih dveh poglavjih je pregledala potek zdravljenja odvisnosti znotraj različnih pristopov zdravljenja. Predstavila je faze in pristope zdravljenja odvisnosti in na koncu podrobno pogledala, kakšne cilje, terapevtske tehnike, omejitve in področja je treba pri različnih integriranih pristopih družinske terapije in zdravljenja odvisnosti upoštevati. V zadnjem poglavju je opredelila inovativni model relacijske družinske terapije, temeljne pojme (temeljni afekt, afektivni psihični konstrukt, kompulzivno ponavljanje, projekcijsko-introjekcijska identifikacija, regulacija afekta) in bistvene korake, ki jim sledimo v terapevtskem procesu na sistemski, na interpersonalni in na intrapsihični ravni.

Empirični del je sestavljen iz dveh vsebinskih sklopov. V prvem sklopu je avtorica spremljala spremembe v procesu RDT pri odvisnih posameznikih, v drugem sklopu pa značilnosti procesa RDT pri zdravljenju odvisnosti od PAS. Pri spremembah se je osredotočila na tri področja (primarna družina, čustva in telo). Teoretična izhodišča je preverjala prek kvantitativne analize, opravljene na klinični skupini (odvisne osebe na zdravljenju v Psihiatrični kliniki Ljubljana – Center za zdravljenje odvisnih od prepovedanih drog) in na kontrolni skupini (osebe brez odvi-

snosti), in prek kvalitativne obdelave terapevtskih procesov relacijske družinske terapije štirih odvisnih posameznikov na zdravljenju odvisnosti. Kvantitativna raziskava je namenjena ugotavljanju statistično pomembnih razlik med klinično in kontrolno skupino v družinski dinamiki ter funkcioniranju in emocionalni inteligentnosti.

Najpomembnejši rezultati študije so, da odvisni udeleženci prihajajo iz družin, v katerih je funkcioniranje med člani manj zdravo (visoka raven konfliktov in nadzora, nizka raven ekspresivnosti, kohezije, organizacije, avtonomije in intimnosti in vključenosti v socialno rekreacijske dejavnosti, več transgeneracijskega prenosa odvisnosti in več doživetih travmatičnih izkušenj) v primerjavi z družinami brez odvisnosti. V primerjavi s kontrolno skupino imajo odvisni posamezniki slabše emocionalne spretnosti, več težav pri izražanju in poimenovanju čustev in več težav z regulacijo čustev, bolj negativno telesno samopodobo in mnenje o sebi, pa tudi težave na nekaterih področjih odnosa do svojega telesa.

Avtorica po končanem procesu RDT s kvalitativno raziskavo ugotavlja, da proces RDT prispeva k pozitivnim spremembam in doživljanju družinskega funkcioniranja, izboljša se upravljanje emocij, izboljšajo se tudi zavedanje telesa, upoštevanje telesnih senzacij in nadzor nad njimi, zmanjša se uporaba obrambnih vedenj, učinkovitejša je reševanje stisk in kvalitetnejši so odnosi z drugimi. Kot posledica tega so odvisni posamezniki vzdrževali stabilnejšo abstinenco, to pa lahko kaže na pomembnost vključevanja relacijske družinske terapije v zdravljenje odvisnosti od PAS.

Vsebina doktorskega dela je zelo dobro strokovno in znanstveno zasnovana, pa tudi izbor same teme je aktualen. Dobljeni rezultati raziskave tako prispevajo k bolj učinkoviti in celostni obravnavi odvisnih oseb. Raziskava je zagotovo pokazala na upravičenost uporabe RDT modela pri odvisnih posameznikih, ki poudarja pomembnost odnosov, to pa vsekakor prinaša novo znanje in pomen za področje psihoterapije. Naloga prispeva k boljšemu poznavanju: družinske dinamike v odvisnih družinah, pomena družine v terapevtskem procesu odvisnih oseb in razumevanja dejavnikov tveganja za nastanek bolezni odvisnosti. Doktorska disertacija z vključevanjem relacijskega družinskega pristopa razširi podlago razumevanja bolezni odvisnosti in pomeni izviren znanstveni doprinos. Na koncu lahko dodamo še, da raziskava prispeva k večjemu znanju tako v teoriji kakor v klinični praksi na področju zdravljenja bolezni odvisnosti od psihoaktivnih substanc.

Tanja Repič Slavič

Jožef Leskovec

Sledenje posledicam: pragmatizem Williama Jamesa. Doktorska disertacija. Mentor Robert Petkovšek. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2012. 239 str.

Avtor je v svojem doktorskem delu preučil pojem »posledice« v misli Williama Jamesa (1842–1910), ki poleg Charlesa Sandersa Piercea velja za utemeljitelja pragmatizma. Avtor v nalogi zagovarja tezo, da bi lahko Jamesovo filozofijo – poleg imena »pragmatizem« ali »radikalni empirizem« – poimenovali tudi kot »filozofijo sledenja posledicam«; s tem poudarja, da James duha razume kot nenehno gibanje proti resnici, ki se ne sme pustiti ujeti v intelektualistične sheme.

Delo je razdeljeno na štiri poglavja. V prvem predstavi pojem posledice v Jamesovem pragmatizmu, v drugem Jamesovo spoznavno teorijo in njegovo razumevanje resnice, v tretjem pojem posledice v metafiziki in v etiki in v četrtem vlogo, ki jo ima pojem posledice na področju razumevanja Boga in religije. V samem jedru raziskave pa je vprašanje resnice, kakor se ta kaže z vidika posledic.

V prvem delu se avtor posveti pojmu resnice, kakor ga opredeli James. Pragmatizem v iskanju resnice ni izključujoč; odprt je vsem oblikam izkušnje (razumski, čutni, čustveni, religiozni itd.). Postavlja hipoteze in opazuje, kakšne so njihove posledice. Metoda, ki jo pragmatizem uporablja, je to, kar pragmatizem sam je – svoj osnovni poklic vidi v nenehnem preseganju intelektualističnih shem, ki onemogočajo širjenje in poglobljanje izkušenj. Pragmatizem je torej nasproten »intelektualistični spekulaciji«. V iskanju resnice sledi pragmatizem načelu, ki ga je opredelil Peirce v članku Kako narediti naše ideje jasne (1878): »Premislite, kakšne učinke – za katere si je mogoče zamisliti, da bi mogli imeti praktične vplive – si predstavljamo, da jih predmet našega pojmovanja ima. Potem je naše pojmovanje teh učinkov celota našega pojmovanja predmeta.« (13) Načelo torej spodbuja, da v razumevanju kateregakoli predmeta dajemo absolutno prednost posledicam, ki jih predmet prinaša – to je izkušnji –, šele zatem si o njem ustvarimo sodbe. »Kar je dano v toku izkušnje, je absolutno resnično.« Takšna metoda je splošno uporabna. Drugače od empirizma, ki kot odločilno sprejema le čutno zaznavno izkušnjo, je za pragmatizem pomembna katerakoli izkušnja.

V drugem delu avtor raziskuje, kaj premik od intelektualističnega k posledici-stičnemu razumevanju stvarnosti pomeni za teorijo spoznanja in resnice. Takšna opredelitev iskanja resnice se oddaljuje od abstraktnih izhodišč in načel in se odpira vsem vrstam izkušnje, na primer tudi moralni ali mistični. Tako opredeljena resnica je bolj dinamična in manj statična; njeno bistvo ni posnemanje stvarnosti, ampak je pripomoček, ki spremlja mišljenje na njegovi poti, na kateri se tudi potrjuje (verificira). Resnica torej nastaja sredi izkušnje, ki jo misel misli, in se znotraj nje tudi potrjuje; potrjujejo ali zavračajo jo posledice. Temeljni Jamesov poudarek pa je, da je zanj resnica pragmatična, živa, izkušnjska – ne teoretična in abstraktna. »Njena resničnost je dogodek, proces: namreč proces njene samoverifikacije, njene verifikacije. Njena veljavnost [validnost] je proces njene validacije,« navaja

avtor (64) Jamesa. Resnica torej ni sama sebi cilj; njen cilj so posledice, to, da izkušnji odpira – in ne zapira – nadaljnja pota in posledice, ki so zanjo koristne. Izkušnja se v resnici prepozna. Stavki, sodbe, misli, v katerih se resnica izrazi, niso posnetki stvarnosti, ampak so simboli, ki so operativni, dejavni; resnica ni *ante res*, ampak je *in rebus*, znotraj izkušnje, znotraj delovanja, ki izkušnji pomaga do boljšega samorazumevanja. Zato resnica ni nikoli dokončna, ampak raste z izkušnjo; širi se v smer potencialno vedno bogatejše resnice. To je bistveno za Jamesovo razumevanje resnice: ne izhaja iz načel ali bistev stvari, ampak iz izkušnje, ki jo ima človek o stvareh, iz izkušnje, ki se spreminja in raste. Resnica torej izhaja iz življenja. »Filozofi se ukvarjajo s sencami, medtem ko tisti, ki živijo in čutijo, poznajo resnico,« pravi James (71; 105; 121).

V tretjem delu raziskave avtor preučuje vpliv pragmatičnega pojmovanja resnice na metafiziko in etiko. V pojmovanju stvarnosti James ne izhaja iz intelektualističnega dualizma, ki svet deli na snovnega in duhovnega, ampak iz izkušnje. V začetku vsakega spoznanja je izkušnja, ki je sama v sebi enotna, tudi če v sebi povezuje različna področja. V svojem izvoru ni niti duhovna niti materialna, ampak je »to«, se pravi nekaj nedoločene in nediferenciranega. Zato izkušnja v sebi dopušča pluralnost. Izkušnja je zbirno ime za vse, kar je mogoče zaznati. To pomeni, da ničesar ne določa vnaprej in ne daje prednosti nobenemu univerzalnemu elementu. V tem smislu je Jamesov pragmatizem radikalni empirizem, ker nobeni izkušnji ne daje prednosti niti nobene ne izključuje. V nasprotju z intelektualističnim pojmovanjem stvarnosti pragmatizem ne govori o »svetu samem na sebi«, ampak o tem, kako spoznavni subjekt sam sodeluje v ustvarjanju sveta in njegove strukture. Sveta, ki ga pragmatizem ne zanika, ni mogoče doseči brez ali zunaj izkušnje, zato ga tudi ni mogoče razumeti, ne da bi razumeli svojo izkušnjo. Metafizika in etika imata torej eno in isto izhodišče: izkušnjo. Zato so metafizika in znanstvena spoznanja v svojem jedru tudi etični; izhajajo iz izkušnje, ta izkušnja pa je v svojem bistvu odnos, ki ga ima človek do sveta – in ta odnos je etični odnos, ki temelji na izbirah. Nobeno védenje torej ni zgolj abstraktno, ampak je posledica izkušnje in nenehnih (moralnih in etičnih) odločitev. Zato sta tudi morala in etika podrejeni pragmatičnemu konceptu resnice, ki se potrjuje v delovanju. Etika in morala, ki bi bili zgolj abstraktni, sta moralizem, ki za življenje nima nobene vrednosti. Svojo vrednost imata le, kolikor se kot resnični izkazujeta sredi človekovega delovanja. Njuna resničnost pa se ne izkazuje kot delovanje v prid posameznih interesov, ampak v duhu ljubezni; krščanski svetnik z odpovedovanjem, s samožrtvovanjem in z ljubeznijo uteleša po Jamesu najvišje moralne ideale. Cilj stvarjenja je »največja obogatitev naše etične zavesti«. Isto velja tudi za metafiziko; abstraktne metafizike ni – vsaka metafizična misel že določa tudi dejanja in njihove posledice, iz katerih je mogoče razpoznavati pravilnost ali zmotnost metafizičnih uvidov. V takšnem nepristranskem, pluralnem pogledu na stvarnost po Jamesu obstaja možnost, da različna, nasprotna metafizična stališča najdejo skupni jezik. Za Jamesa torej pragmatizem prinaša možnost poravnavanja metafizičnih sporov.

V četrtem delu avtor raziskuje vpliv pragmatičnega, posledicističnega pojmovanja resnice na razumevanje Boga in religije. Absolutno oziroma absolutne stva-

ri – »stvari, ki segajo prek« – je treba jemati resno; te stvari so pravi predmet filozofije. Vendar pa je treba ta »prek« ali »onstran« pravilno razumeti. Za to uporabi James prisposodobno akvarija. Tudi ribe v akvariju potrebujejo zrak, ki ga ne prejemajo neposredno, ampak prek vode. Enako velja za življenje človeka, ki potrebuje abstraktne ideje, a jih ne more »vdihavati« v čisti obliki; sprejema jih lahko le preusmerjene in posredovane, kakor ribe kisik v vodi. S pragmatičnega vidika je religija upravičena, ker prinaša posledice, ki so za človeka pomembne – srečno življenje. V tem religija dopolnjuje moralo in preobraža kulturo. Resničnost religije pa se pragmatično potrjuje šele skozi posledice. Vsekakor ima James do religije pozitiven odnos. Cilj religije je odrešenje sveta, to pa je dosegljivo, če bo vsak dejavnik »dal vse od sebe«. Takšen odnos do sveta imenuje »meliorizem«. Nasprotje tega odnosa je indiferentnost, ravnodušnost, ki pa ni sprejemljiva. Pravi odnos je torej temu nasproten: zavzetost vseh za izboljšanje sveta, za medsebojno strpnost, za srečo. Iz te perspektive gleda James tudi na Boga. Bog se javlja znotraj izkušnje, na način končnosti, ki je lahko edini temelj njegove povezave s človekom. S človekom ga ne povezujejo njegovi metafizični atributi, ampak njegova končnost in bližina, ki od človeka zahtevata ne le spoznavne, ampak moralne, etične odgovore. Na takšen način človek Bogu, ki se javlja na končni način znotraj izkušnje, pomaga. Znotraj končne izkušnje je tudi Bog nepopoln, zato potrebuje človekovo podporo. Tako skuša James tudi vero podrediti izkušnji in jo vpeljati v krog racionalne razvidnosti, obravnava pa jo kot hipotezo, katere resničnost se izkaže šele v njenih posledicah za konkretno življenje.

James je filozofijo dojemal kot življenjski nazor, ki izhaja iz življenjske izkušnje. S tega vidika pragmatizem sprošča teorije in hipoteze; spreminja jih v dinamično misel, dela jih prožne in izziva k nadaljnjemu iskanju. V teorijah in hipotezah vidi orodje, ne odgovorov. Resnica torej ne pomeni udobnosti ali koristnosti, ampak je izziv k večji zavzetosti in delovanju. Koristnost kot kriterij resničnosti je dopuščal le na področju religije, ker je ta drugače nepreverljiva. V tem se James razlikuje od intelektualistično zasnovanih teorij o resnici, ki resnico opredeljujejo kot skladnost misli s stvarjo. Zanj je resnica notranji element ideje, ki ni statičen, ampak dinamičen; s tem daje idejam možnost napredovanja in spreminjanja. Resnica je pripomoček na poti človekovega delovanja; prihodnje izkušnje torej morejo spreminjati ideje, ki danes veljajo za resnične. Po avtorjevem mnenju je bil »eden od osrednjih motivov za razvoj pragmatistične misli pri Jamesu njegova želja, da bi v času, ki ni sprejemal religije, njene metodologije in spoznanj, naredil prostor religioznemu verovanju« (214).

Maja Malovrh

Relacijski pogledi na ustvarjalnost in možne aplikacije za terapevtsko delo v kontekstu psihodinamične psihoterapije parov. Doktorska disertacija. Mentor Stanko Gerjolj. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2012. 387 str.

Doktorska disertacija Maje Malovrh obsega 387 strani in jo sestavljata teoretični in empirični del. V obširnem teoretičnem uvodu izčrpno obdela avtorica vse pomembnejše vsebine, ki se navezujejo na ustvarjalnost, sodobne teorije v psihodinamični psihoterapiji in v odnosu med njima. Vsekakor je to inovativen pristop, ki v središču vidi človeka kot ustvarjalnega »umetnika«, ga poveže z biblično-krščanskim izročilom in ga postavi v dogajanje psihodinamičnega psihoterapevtskega procesa.

V prvem poglavju prvega dela se avtorica ukvarja z definiranjem in pojmovanjem ustvarjalnosti, ki jo v drugem poglavju nadgradi s psihološko, v tretjem pa z biološko dimenzijo človekovega življenja in dela. V četrtem poglavju predloži dober pregled ustvarjalnosti v psihoanalitičnih teorijah; opira se na uveljavljene avtorje, kakor so Freud, Klein, Bion, Segal in Winnicott, ki vidi ustvarjalnost v kakovosti bivanja (133). Prav ta vidik v sklepnem delu nadgradi v – resda nekoliko skromni – biblično-teološki refleksiji in v povezavi z religioznim izkustvom. Četrto poglavje je že osredotočeno na teoretično raziskovanje ustvarjalnosti v psihodinamičnem psihoterapevtskem procesu, v katerem v ospredje stopi pomen medosebnih odnosov, hkrati pa ponudi avtorica široko paleto vidikov ustvarjalnosti, ki jih poglobljeno razišče in dobro predstavi. Glede na dejstvo, da avtorica odpira nekatera povsem nova in skoraj neraziskana vprašanja, je morala uporabiti veliko raznolike znanstvene literature. Pri tem ji je nedvomno v pomoč dosedanja izobraževalna pot, saj se je kot diplomantka likovne akademije v podiplomskem študiju naučila likovna spoznanja vključevati v psihološke in psihoterapevtske dimenzije življenja in dela. Tako ne čudi, da je avtorica teoretični del svojega doktorskega dela popestrila z izbranim in zanimivim slikovnim materialom.

V empiričnem delu avtorica na treh stopnjah in v treh poglavjih obravnava ustvarjalnost v odnosih, specifično v psihoterapiji, in preverja naslednje hipoteze:

- ustvarjalnost je pomembna komponenta pri predelavi psihičnih težav, s katerimi je klient stopil v terapijo;
- proces predelave težav v psihodinamični psihoterapiji je soroden ustvarjalnemu soočanju z življenjskimi izzivi;
- skupina posameznikov s poprejšnjo osebno izkušnjo psihodinamične psihoterapije se razlikuje od skupine brez tovrstne izkušnje.

V prvem poglavju z intervjuji preverja temeljno teorijo oziroma prvo hipotezo; v raziskavo je vključila deset psihodinamičnih psihoterapevtov. Analiza intervjujev je na zahtevni ravni in relevantno opisuje strukturo (komponente oz. kategorije na treh hierarhično urejenih ravneh) psihodinamičnega psihoterapevtskega pro-

cesa, reševanja problema in ustvarjalnosti v psihoterapevtskem procesu. Tako analizirana struktura daje bistveno pomemben uvid v obravnavane fenomene in na podlagi dovolj podrobnega opisa pokaže, kako se v doživljanjih terapevtov kaže ustvarjalnost psihoterapevtskega procesa.

Zelo kakovostna je tudi empirična raziskava, ki zadeva preverjanje druge hipoteze in je izpeljana kot študija primera. V tem delu avtorica analizira trening terapije v času študija terapevtov. Da bi ugotovila zaporednost posameznih faz – prilagojenih poteku psihoterapije – ustvarjalnega procesa, je uporabila metodo »slepega ocenjevanja«; to pomeni, da ocenjevalca nista vedela, kateri del pomešanih izsekov terapije ocenjujeta. Odkrila je, da se ponavlja cikel ustvarjalnih faz (preparacija, inkubacija, iluminacija in elaboracija), vendar ne v vseh primerih. Te ugotovitve dajejo pomembne uvide v ustvarjalne procese znotraj psihoterapije.

Pri preverjanju tretje hipoteze je avtorica uporabila standardizirane vprašalnike pri petdesetih udeležencih, med katerimi jih je petindvajset imelo poprejšnjo terapevtsko izkušnjo, petindvajset pa ne. Čeprav bi za relevantne rezultate najbrž avtorica potrebovala nekaj več respondentov, je kljub temu zgovorna ugotovitev, da je odkrila pomembne razlike samo v eni od merjenih lastnosti, in to v radovednosti.

Doktorsko delo Maje Malovrh je inovativno in v tem smislu vsekakor ustreza naslovu, saj odpira široko polje znanstvenih vidikov in pojmovanja ustvarjalnosti. Lotila se je zelo ambiciozne in zahtevne naloge integracije teh vidikov in utemeljitve nove podlage za raziskovanje in razumevanje terapevtskega procesa kot okvira, v katerem se lahko razvije transformativna ustvarjalnost.

Stanko Gerjolj

Andreja Poljanec

Varno starševstvo z vidika relacijske družinske teorije in terapije. Doktorska disertacija. Mentorica Katarina Kompan Erzar. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2012. XX, 260 str.

Avtorica se v svojem delu loteva teme starševstva predvsem v povezavi s problematiko doživljanja starševstva pri starših in njihove držje do kaznovanja, predvsem telesnega kaznovanja. Ugotavlja, da je starševstvo poslanstvo, ki zajema celega človeka, tako na telesnem kakor na psihičnem in na duhovnem področju. Na podlagi širokega teoretičnega orisa različnih teorij starševstva pove, da so temelj varnega in polnega starševstva, ob katerem se lahko varno in polno razvija otrok, odsotnost telesnega in psihičnega kaznovanja, odzivnost na otroka in na njegove potrebe, fleksibilnost ob otroku in ob spremembah v njegovem razvoju in sočutje. Pri svojem raziskovanju se je močno oprla na teorijo navezanosti in na relacijske in sistemske teorije in paradigme, ki vse po vrsti poudarjajo pomembnost načina, kako odrasli ravna z otrokom, ter na prenos notranjih delovnih modelov, ki se izoblikujejo ob primarnih skrbnikih, na odrasle intimne odnose in na svoje lastno starševstvo.

Ugotavlja, da je ključ do zdravega otrokovega razvoja in do razvoja starševstva ob otroku prav stik staršev s svojimi lastnimi čutenji ter stik s čutenji in občutji otroka. Ta stik omogoča in vzdržuje tudi intimni odnos, ki je vzajemen, v katerem se otrok uči od staršev in se ob njih razvija in v katerem se starši učijo od otroka; če so z njim in s seboj v stiku, se lahko neprenehoma razvijajo in dograjujejo v bolj sproščene, samozavestne, sočutne, ljubeče in notranje trdne odrasle. Meni, da ima pomemben vpliv odrasli intimni oziroma varni partnerski oziroma zakonski odnos, v katerem je možno o svojih stiskah, strahovih, hrepenenjih in o čutenjih govoriti, jih vedno bolj razumeti in ozavestiti. S tem odrasli dobi možnost, da je vedno bolj v stiku s svojimi čutenji in zna prisluhniti svojemu telesu ter nezavednih čutenj nehote ne prenaša na svoje otroke ali partnerja. Tako ima možnost, preseči rane iz otroštva in ustvarjati bolj varne, bolj sproščene, zaupne in ustvarjalne odnose.

V raziskavi je ugotavljala povezanost med kaznovanjem v otroštvu in stališči do vzgoje glede telesne kazni v odraslosti in povezanost kvalitete partnerskega odnosa s sočutjem do otroka, s pozitivnimi stališči do nenasilne vzgoje, z ustreznimi vlogami v družini, z močjo in neodvisnostjo, ki jo starši puščajo otroku, in z ustreznimi pričakovanji do otroka. Raziskovala je tudi povezavo med pozitivnimi stališči do nenasilne vzgoje, ustreznimi pričakovanji do otrok in ustreznimi stališči do omejevanja moči in neodvisnosti pri otroku z manjšim stresom in povezanost kvalitete partnerskega odnosa s stresom.

Z raziskavo, ki je bila zastavljena kvantitativno in je pokrivala širok spekter področij, glede na raziskave in domneve močno povezanih med seboj, smo dobili pomembne smernice k bolj poglobljenemu razmišljanju, ki ga je začela že Mary

Main. Njena temeljna ugotovitev pri raziskovanju je že bila v smeri, da se iz roda v rod bolj kakor vedenje ponavlja način notranje organiziranosti izkustva, kakor potrjujejo tudi nekatere sodobne raziskave. Zlorabljeni otroci ne zrastejo vedno v nasilne starše, vendar imajo pogosto hude težave že pri zmernih, nenasilnih vzgojnih metodah, to pa jih vodi v permisivni starševski stil. Zaradi odpora do bolečin, ki so jih sami doživeli v otroštvu, svojim otrokom neradi postavljajo meje ali pa ne vztrajajo pri njihovem upoštevanju. Poleg tega so rezultati pokazali tudi nepovezanost stališč do starševske vloge z izraženo kvaliteto zadovoljstva v partnerskem odnosu; to bi lahko pomenilo, da je starševska drža manj povezana s partnerskim odnosom in narobe, kakor so nekatere raziskave ugotavljale in kakor trdi sistemska družinska teorija. Razmišljamo tudi, da se povezanost teh dveh vlog kaže na globlji ravni, kakor smo jo lahko izmerili s kvantitativnim načinom merjenja. Prav tako nas je presenetilo, da starševstvo ni povezano s stresom, ki ga doživlja posameznik, temveč da samski izražajo celo višjo stopnjo stresa. To nam je prav tako dalo smernice za razmišljanje, ali so res otroci vzrok za stres pri odraslem, ali se je stres, ki ga doživlja odrasli, dejansko prenesel iz doživetij v primarnih odnosih in so otroci kvečjemu sprožilni dejavnik. Rezultati namreč kažejo, da so najbolj pod stresom prav samski in ne ljudje v partnerskih odnosih, pa tudi ne starši.

Mnoge raziskave so iskale vpliv ravnanja staršev na otroke, vpliv kaznovanja, vpliv zanemarjanja, vpliv partnerskega odnosa na otroke, vpliv stresa na otroke s kvantitativnim načinom merjenja in so seveda dobili zanimive rezultate, širok vpogled v različne problematike (npr. šeškanje, zanemarjanje) vendar pa smo opazili tudi, da so se avtorji, ki so starševstvo raziskovali kvalitativno in longitudinalno, prikopali do veliko globljih dinamik in do globljega razumevanja starševstva kot zelo kompleksne vloge in kot nepretrganega in nikoli dokončanega procesa posameznika. Naloga tako prinaša nov vpogled v dinamiko in globino starševstva in v specifično vlogo starševstva v življenju posameznika.

Katarina Kompan Erzar

Tatjana Rožič

Dogodki sprememb v superviziji in njihova povezanost s terapevtskim procesom in s spremembo v terapiji. Mentorica Katarina Kompan Erzar. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2012. XLVIII, 378 str.

Avtorica je v nalogi raziskala dogodke sprememb v superviziji in njihovo povezanost s terapevtskim procesom in s spremembo v terapiji. Najprej je predstavila razvoj supervizije od začetkov do danes. Supervizija je pravi razmah doživela vzporedno z razvojem psihoanalize, po kateri se je tudi oblikovala. Tako kakor psihoanalizo je namreč tudi supervizijo zaznamoval hierarhični način dela. Psihoanaliza, usmerjena v odnose, se je lotila raziskovanja pomembnih primarnih odnosov, iz tega pa se je razvila relacijska paradigma. Kljub temu se na področju supervizije ni zgodilo veliko in ni bilo sprememb, saj so si supervizorji prizadevali to polje ohraniti zase v smislu prenašanja teoretičnega znanja na mlajše terapevte, tu pa ni bilo prostora za naslavljanje odnosa. Da je v superviziji pomemben odnos oziroma narava dveh oseb, je med prvimi s svojo študijo jasno pokazala Doehrmanova leta 1976, njej pa so sledili še številni drugi. Tako se je počasi tudi na področju supervizije zgodil prehod iz didaktičnosti v relacijskost. Pomemben prispevek k temu so naredili intersubjektivni teoretiki, ki so znotraj supervizijskega polja začeli opazovali preplet več osebnosti; odprl se je prostor za pojme, kakor so uglašenos, vzajemnost, iskrenost, spoštovanje, ranljivost in razkrivanje. Zlasti teoretiki razvojnega modela supervizije so področje obogatili s številnimi empiričnimi študijami supervizijskega procesa in s študijami o doživljanju sprememb v superviziji in o kritičnih dogodkih. Novost sta prinesla tudi koncept in raziskovanje supervizijske delovne alianse.

Nadaljnjo poglobitev relacijskega pojmovanja so v devetdesetih letih prinesle raziskave navezanosti. Opazovanje regulacije čustev, ki vključuje tako posameznikove notranje kakor tudi zunanje dejavnike in pri kateri ima temeljno vlogo odnos navezanosti s starši, je pokazalo, da je za klinično učinkovitost terapevtskega procesa ključna vzajemna regulacija afektov. Tem sodobnim spoznanjem na polju terapije je začela slediti tudi supervizija in ta naloga dokazuje, da je regulacija afekta v jedru dogodka spremembe v superviziji.

V drugem oziroma empiričnem delu naloge avtorica sledi raziskovalnemu vprašanju, kaj se mora zgoditi v superviziji, da se lahko ključni dogodki znotraj nje povežejo s terapevtskim procesom in s spremembo v terapiji. Izbrala je metodologijo analize naloge, s katero je najprej formulirala začetni zemljevid nalog, identificirala komponente dogodka spremembe in pripravila diagram korakov v procesu spremembe. Za raziskavo je pridobila avdioposnetke sklopov (terapija – supervizija – terapija), ki jih je podrobno analizirala; kot vir je uporabila posnetke, izpolnjene vprašalnike klientov, supervizorjev in terapevtov (po vsakem srečanju in ob sklepu ciklusa) in podatke, pridobljene znotraj priklica medosebnega procesa. Po opravljeni empirični analizi je postavila mini teorijo dogodka spremembe v superviziji, ki jo je z uporabo metode kodiranja čustvenih izrazov tudi podprla.

Katarina Kompan Erzar

Veronika Seles

Čustveni procesi v zakonski terapiji parov z zakonsko nezvestobo. Mentor Vinko Potočnik. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2012. VI, 250 str.

Veronika Seles je bila rojena leta 1980 v Ljubljani. Po opravljeni maturi se je leta 1998 vpisala na enopredmetni študij teologije na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani in leta 2004 diplomirala ter pridobila naziv univerzitetne diplomirane teologinje. V študijskem letu 2001/2002 je šla na študijsko izmenjavo v Leuven v Belgiji.

Leta 2004 se je vpisala na magistrski študij zakonske in družinske terapije na Teološki fakulteti v Ljubljani in leta 2007 pridobila naziv magistricе znanosti. Vzporedno je leta 2005 vpisala tudi dvoletni študij objektivnih relacij na International Psychotherapy Institute v Washington D.C., ZDA, in ga končala leta 2007. Od takrat je tudi polnopravna članica Združenja terapevtov v ZDA.

Istega leta (2007) je vpisala doktorski študij družinske in zakonske terapije na Teološki fakulteti v Ljubljani.

Leta 2008 je izdala prvi priročnik v Sloveniji na temo nezvestobe, z istoimenskim naslovom *Nezvestoba*, v katerem obravnava vprašanja, kako razumeti nezvestobo, se soočiti z njo in premagati njene posledice. Objavila je tudi številne poljudno-znanstvene članke in sodelovala z različnimi mediji. Leta 2006 je ustanovila svoj psihoterapevtski inštitut PTI d. o. o., v katerem dela kot psihoterapevtka, obenem pa se tudi aktivno udeležuje različnih svetovnih konferenc.

Na 15. seji dne 29. maja 2007 ji je Senat UL potrdil temo doktorske disertacije z naslovom *Čustveni procesi v zakonski terapiji parov z zakonsko nezvestobo*. Komisija za oceno primernosti teme so sestavljali: prof. dr. Christian Gostečnik in prof. dr. Vinko Potočnik s Teološke fakultete in prof. dr. Gabi Čačinovič Vogrinčič s Fakultete za socialno delo. Do poletja 2011 je kandidatka disertacijo dokončala in jo dne 11. novembra 2011 tudi uspešno obranila.

Disertacijo z naslovom *Čustveni procesi v zakonski terapiji parov z zakonsko nezvestobo* je Seleseva tematsko organizirala v tri – metodološko logično sledeče si – vsebinske sklope: teoretični pregled študij, modelov in teorij, ki pojasnjujejo procese, povezane s partnersko nezvestobo; empirični del s študijo primera; diskusija s sklepi.

V prvem, teoretičnem delu se ob referenčni literaturi posveti razčlenitvi fenomena nezvestobe, prikazu tipov nezvestobe in njihovem poteku. Raziskuje vzroke – individualne, medpartnerske in zunanje –, ki vplivajo na nastop zakonske nezvestobe. Na temelju relacijske družinske teorije se posebej osredotoči na vzroke, povezane z izvorno družino. Dotakne se vlog primarnih odnosov in stilov navezanosti v razvoju posameznika, različnih vrst tako imenovanih medpartnerskih plesov, družbenega in kulturnega okvira, pa tudi razčlembе nekaterih duševnih motenj, ki so bile navzočne v terapevtski obravnavi kot študija primera. Temu sledi prikaz razkritja nezvestobe in spopadanja s travmo, ki nastane ob tem.

Vse to avtorica uporabi za analizo terapevtskega procesa zdravljenja. Prikaže ga ob dvanajstmesečni partnerski terapiji para, v katerem je bil razkrit – intimnosti izogibajoči se tip – zakonske nezvestobe. Na podlagi analize transkriptov zvočnih posnetkov, terapevtskih zapiskov in opazovanja in prek prehajanja med interpersonalno, intrapsihično in sistemsko ravni avtorica prikaže afektivne dinamike, ki potekajo v terapevtskem procesu po razkritju afere.

V sklepnem delu se avtorica posveti vprašanju veljavnosti stopenjske interpretacije sprememb čustvenih in komunikacijskih procesov v terapiji in vprašanju učinkovitosti, dinamike in poteka same terapevtske situacije, pa tudi implikacij za nadaljnje raziskovanje.

Vinko Potočnik

Polona Vesel Mušič

Birmanska pastorala na prepihu: vzgojno-pastoralni model kot oblika celostne vzgoje v Cerkvi na Slovenskem. Mentor Stanko Gerjolj. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2012. LXXII, 930 str.

Disertacija Polone Vesel Mušič obsega 930 strani in 52 strani prilog. Kot mlada raziskovalka in mati petih otrok, ki so vsi mlajši od dvanajst let, se je posvetila raziskovanju birmanske pastorale na Slovenskem.

Doktorsko delo je razdeljeno na štiri obsežna poglavja. V prvem poglavju avtorica na podlagi strokovne in znanstvene literature osvetli teološko dimenzijo zakramenta svete birme.

Drugo poglavje je namenjeno nosilcem birmanske pastorale, med katere poleg družine oziroma staršev in župnije ter škofov in duhovnikov, botrov in voditeljev birmanskih skupin in animatorjev uvrsti tudi birmanke in birmance, čeravno jih dokumenti navajajo izrazito kot »prejemnike«. Avtorica se pri tem opira na sodobno pedagoško in psihološko literaturo in zagovarja mnenje, da je vsak, ki je vključen v pedagoški proces, tudi njegov sonosilec, čeprav so nedvomno vloge različne in različne tudi stopnje odgovornosti.

V tretjem poglavju odpira dileme sodobne birmanske pastorale in jo reflektira tako z vidika pedagoškega in psihološkega profila birmancev in birmank kakor tudi z vidika njihove starosti in oddaljevanja od župnijske skupnosti po birmi. Ob tem po eni strani odkrije pretežno pesimistično držo duhovnikov, po drugi strani pa dokaj veliko motiviranost drugih nosilcev birmanske pastorale, zlasti staršev ter birmank in birmancev. Zavidljivo mero motiviranosti izražajo tudi birmanski botri in botre, čeprav so o svoji vlogi sorazmerno slabo poučeni. Ena ključnih ugotovitev empiričnega dela raziskave se kaže v spoznanju, da so spoštljivi odnosi ključnega pomena v birmanski pastoralni. Ne le da je tam, kjer je medsebojnim odnosom posvečene več pozornosti, tudi višja motivacija med pripravami, po prejemu zakramenta svete birme pa je znati bistveno močnejšo pripravljenost za sodelovanje v župniji (725–726).

Na podlagi empiričnih ugotovitev avtorica v četrtem delu predstavi vzgojno-pastoralni model birmanske pastorale, ki vključuje teamski pristop, izkustveno učenje in celostno vzgojo, to pa v teoretičnem smislu lahko umestimo v sodobne miselne tokove dialoške pedagogike in pedagogike skrbnosti.

S sistemskega vidika sodi birmanska pastorala v kontekst neformalnega izobraževanja. Ker v Sloveniji poteka priprava na birmo v obdobju mladostniškega odrasčanja, je za avtorico pomemben izziv, kako oblikovati pedagoške in pastoralne dejavnosti glede na sodobne kulturološke in sociološke ugotovitve o navadah v življenju mladih, ki se hitro spreminjajo. V skladu s statističnimi podatki Cerkve na Slovenskem ugotavlja avtorica dokaj velik osip birmancev in birmank po prejemu zakramenta. To jo je spodbudilo k raziskovanju vprašanja, kako uvrstiti birmansko pastoralo v kontekst vseživljenjskega učenja.

Kot podlago za oblikovanje odgovora na omenjeno vprašanje je naredila avtorica več obsežnih empiričnih raziskav. Opravila je sto dvajset polstrukturiranih in poglobljenih intervjujev z duhovniki in voditelji birmanskih skupin ter s katehetinjami in kateheti, z redovniki in redovnicami, pa tudi s starši ter z birmanci in birmankami. Vse pomembne ciljne skupine je tudi anketirala. Prejela je 405 odgovorov birmancev in birmank, 256 odgovorov staršev in botrov, 49 odgovorov voditeljev in voditeljic birmanskih skupin in 73 odgovorov duhovnikov. Poleg tega je hospitirala pri birmanski pripravo in katehezi na desetih župnijah nadškofije Ljubljana, to pomeni, da govorimo o resnično poglobljeni in večplastni empirični raziskavi. V tej analizi celotnega sistema izobraževanja v povezavi z birmansko pastoralo je zbrala toliko tako obsežnih podatkov, da ni mogla vseh vključiti v disertacijo, zato je ostalo še veliko uporabnega gradiva; to gradivo kliče po nadaljnjih interpretacijah in ugotovitvah, ki bodo usmerjale pastoralno delo.

Celotno ozadje empiričnega raziskovanje je avtoričino delo. Anketne vprašalnike za posamezne ciljne skupine, vprašanja za intervjuje, kritični izbor župnij in kriterije za opazovanje tam, kjer je hospitirala pri pedagoških procesih, je oblikovala na podlagi kritične analize relevantne znanstvene in strokovne literature, ki obsega 439 bibliografskih enot. Čeprav jezik doktorskega dela ni popoln, velja pripomniti, da avtorica uporablja zelo tenkočutno strokovno izrazje, s katerim kritično reflektira v praksi neredko ustaljena poimenovanja v smislu »ponudnikov in uporabnikov«, to pa kaže na uveljavljanje enakopravne vključitve vseh dejavnikov v sistem vzgojno-pastoralnega dela. Predvsem pa pokaže, da je dobra »methodos« kot pot pogoj za dostop do še tako pomembne vsebine.

Stanko Gerjolj

Bogoslovni vestnik 72 (2012)

TEME / THEMES

Družbena pravičnost <i>Social Justice</i>	[3:383–418]
Vera in strah <i>Faith and Fear</i>	[3:35–383]
Verstva v dialogu s sodobno kulturo <i>Religions in Dialogue with Modern Culture</i>	[4:497–506]

RAZPRAVE / ARTICLES

Ambrožič, Matjaž	Patronatno pravo in jožefinski patronati kranjskega verskega sklada <i>Jus Patronatus and Josephinian Patronages of the Carniolan Religious Fund</i>	[1:71–88]
Arko, Alenka	Bazilij Véliki – Ad adolescentes v kontekstu odnosa cerkvenih očetov do antične kulture in šolstva <i>Basil the Great's Ad adolescentes in the Context of the Attitude of Church Fathers towards Ancient Culture and School System</i>	[2:167–178]
Avsenik Nabergoj, Irena	»Pesem nad pesmimi« za vse narode, kulture in religije <i>»The Song of Songs« for All Nations, Cultures and Religions</i>	[4:583–588]
Bahovec, Igor	Medkulturni dialog, religije in izobraževanje <i>Intercultural Dialogue, Religions, and Education</i>	[4:599–608]
Centa, Mateja	Negativni vpliv medijev in okolice na vrednote in na samopodobo mladostnic <i>Negative influence of the media and social environment on the values and self-image of adolescent girls</i>	[3:459–474]
Cvetek, Mateja	Čustveno odpuščanje v medsebojnih odnosih <i>Emotional Forgiveness in Interpersonal Relationships</i>	[2:281–296]
Dauphiné, James	Œdipe ou le crépuscule des dieux d'Henri Ghéon à la lumière du Dieu (in)connu de Saint Paul <i>Ojdip ali somrak bogov Henrija Ghéona v luči Pavlovega (ne) znanega Boga</i> <i>Oedipus or the Twilight of Gods by Henri Ghéon in the Light of St Paul's (Un)known God</i>	[2:179–194]
Dolenc, Bogdan	Ekumensko gibanje včeraj, danes, jutri – ali je edinstvo kristjanov utopija? <i>Ecumenical Movement: Yesterday, Today and Tomorrow – Is Christian Unity Utopian?</i>	[4:507–520]
Grabus, Nedžad	Islam in sekularna družba <i>Islam and Secular Society</i>	[4:533–542]
Harcet, Marjana	Nezaposlovanje žensk v islamskem svetu <i>Women Unemployment in the Islamic World</i>	[1:45–54]

Ilič, Angela	Engaging Contemporary Culture: Current Trends in Interreligious Dialogue <i>Vključevanje sodobne kulture: sedanje težnje v medverskem dialogu</i>	[4:543–550]
Jerebic, Drago, in Sara Jerebic	Različni modeli zdravljenja odvisnosti in relacijska družinska terapija <i>Various Models of Addiction Treatment and Relational Family Therapy</i>	[2:297–310]
Juhant, Janez	Klerik med strahovi časa in vero, ki osvobaja <i>A clergyman caught between the culture of fear and the faith that liberates</i>	[3:383–396]
Južnič, Stanislav	Ljubljančani gostijo Boškovića: Ob 300. obletnici rojstva slovitega jezuitskega znanstvenika <i>Ljubljana Regales Bošković: 300th Anniversary of Birth of the Famous Jesuit Scientist</i>	[1:89–100]
Kolar, Bogdan	Posledice janzenističnih idej na nekatere oblike ljudske pobožnosti <i>Effects of Jansenism on some Forms of Popular Devotion</i>	[2:205–218]
Krajnc-Vrečko, Fanika	Sprache als grundlegendes Ausdrucksmittel religiöser und kultureller Identität <i>Jezik kot temeljno izrazno sredstvo religijske in kulturne identitete</i> <i>Language as the Basic Means of Expressing Religious and Cultural Identities</i>	[4:589–598]
Krašovec, Jože	Moč tradicije in zблиževanje metod <i>The Force of Tradition and the Approaching of Methods</i>	[4:577–582]
Krečič, Primož	Development and Reality of Antinomy in Russian Religious Thought <i>Razvoj in realnost antinomije v ruski verski misli</i>	[4:653–664]
Križanič, Matej	Integracija Romov v slovensko družbo <i>Integration of the Roma in Slovenian society</i>	[3:445–458]
Küng, Hans	Kaj povezuje in ohranja sodobno družbo?: Svetovne religije – svetovni mir – svetovni etos <i>What Holds Society Together?: World Religions – World Peace – Global Ethic</i> <i>Was hält die Gesellschaft zusammen? Weltreligionen – Weltfrieden – Weltethos</i>	[4:497–506]
Kvaternik, Peter	Celovita pastoralna zahteva celovite osebnosti: Obrtniki in polizdelki <i>Integral Pastoral Work Needs Integral Personalities: Technicians and Semi-Finished Products</i>	[2:235–248]
Lah, Avguštin	Edinost Cerkve v trinitatični perspektivi <i>Church Unity in Trinitarian Perspective</i>	[4:635–644]
Majcenovič, Polonca	Povezanost vzgojnih slogov z navezanostjo na druge in na Boga <i>Interconnection between Educational Styles and Attachment to Others and to God</i>	[2:265–280]
Matjaž, Maksimilijan	Gospel in confrontation with culture: Paul's speech in Athens <i>Evangelij v soočenju s kulturo: Pavel v Atenah in Korintu</i>	[4:567–576]

Maver, Aleš	Das Christentum auf dem Markt der Religionen im Römischen Reich <i>Kršćanstvo na tržnici verstev v rimskem cesarstvu</i> <i>Christianity on the Market of Religions in the Roman Empire</i>	[4:559–566]
Mozetič, Iztok	Kongresi Osvobodilne fronte in katoliška Cerkev <i>Congresses of the Liberation Front and the Catholic Church</i>	[1:101–112]
Ocvirk, Drago K.	Islam in sekularizem v arabski pomladi <i>Islam and Secularism in the Arab Spring</i>	[1:33–44]
---	»Kako se v strup prebrača!« <i>»Could become a poisoned draught!«</i>	[3:397–410]
Osredkar, Mari Jože	Pomen pojma »prepoznati« za razumevanje božjega razodetja in odrešenja <i>The importance of the verb »to recognize« for the understanding of God's revelation and salvation</i>	[3:419–430]
---	Medverski dialog v luči katoliškega nauka o odrešenju <i>Interreligious and Interfaith Dialogue in the Light of the Catholic Doctrine of Salvation</i>	[4:551–558]
Pacek, Dejan	Pregled zgodovine Katoliške akcije na Slovenskem <i>A Survey of the History of Catholic Action in Slovenia</i>	[2:219–234]
Pekljaj, Marijan	Ljubezen premaga strah <i>Love conquers fear</i>	[3:411–418]
Platovnjak, Ivan	Ekumenska duhovnost danes <i>Ecumenical Spirituality Today</i>	[4:645–652]
Poljanec, Andreja, in Barbara Simonič	Starševstvo kot prostor razvoja empatije pri otroku <i>Parenthood as the Place for Developing the Empathy of a Child</i>	[1:113–122]
Rozman, Mateja Pevec	Role and Importance of Tradition in Contemporary Culture <i>Vloga in pomen tradicije v sodobni kulturi</i>	[4:619–626]
Schlögl-Flierl, Kerstin	The Necessity of Virtues in Family Life: The family as a point of self-assurance between social and individual ethics <i>Nujnost kreposti v družinskem življenju: družina kot prostor zaupanja vase med družbeno in individualno etiko</i>	[3:363–372]
Smolik, Marijan	Škof Andrej Kranjski in koncil v Baslu <i>Bishop Andreas von Krain and the Council of Basel</i>	[1:135–138]
Strehovec, Tadej	Marriages and Cohabitations from Theological, Demographic and Social perspective <i>Zakonska zveza in zunajzakonsko bivanje iz teološke, iz demografske in iz družbene perspektive</i>	[2:195–204]
---	Vloga katoliške civilne družbe v zavzemanju za družbeno pravičnost <i>The role of Catholic Civil Society in Advocacy for Social Justice</i>	[3:373–382]
Svetelj, Tone	Searching for growth, fulfillment, and freedom within modern secularized society: A new perspective for Christianity <i>Iskanje rasti, polnosti in svobode v moderni sekularizirani družbi: nova obzorja za krščanstvo</i>	[3:351–362]
Štrukelj, Anton	Christliches Menschenbild bei Papst Benedikt XVI. <i>Kršćanska podoba človeka pri papežu Benediktu XVI.</i> <i>Christian Concept of Man with Pope Benedict XVI</i>	[1:21–32]

Štuhec, Ivan J.	Sekularizacija kot priložnost za novo evangelizacijo <i>Secularisation as a Chance for New Evangelisation</i>	[1:55–70]
---	Medgeneracijska pravičnost <i>Intergenerational Justice</i>	[3:337–350]
---	Sekularizacija kot priložnost za novo religioznost <i>Secularisation as a Chance for a Different Religiosity</i>	[4:609–618]
Tomšič, Matevž	Evropske vrednote in identiteta: med enotnostjo in različnostjo <i>European Values and Identity: Unity, Diversity, Dialogue</i>	[4:627–634]
Vesel Mušič, Polona	Vloga botrov v birmanski pastoralni <i>Role of Sponsors in Confirmation Pastoral Care</i>	[2:249–264]
Vodičar, Janez	Govorica in govornice o Bogu pri katehezi <i>Speech and ways of speaking about God in catechesis</i>	[3:431–444]
Vukašinović, Vladimir	Pravoslavna Crkva i savremeni laicizmi – dijalog <i>Pravoslavna Crkve in sodobne laičnosti – dialog</i> <i>Orthodox Church and Contemporary Laicisms – a Dialogue</i>	[4:521–532]
Zinrajh, Zvonko	Pravni položaj begunskih romskih otrok in vloga Cerkev v Črni gori <i>Legal Situation of Refugee Roma Children and the Role of Churches in Montenegro</i>	[1:123–134]

TOMAŽEVA PROSLAVA / ST. THOMAS FESTIVITY

Slatinek, Stanislav	Karikature o Cerkvah v časniku Večer (2001–2011) in pravica do dobrega imena <i>Cartoons about the Church in the Newspaper Večer (2001–2011)</i>	[1:7–20]
---------------------	--	----------

POROČILA / REPORTS

Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije: Poročilo o dejavnosti v raziskovalnem programu P6–0269 v letu 2011 (Janez Juhant)	[1:151–154]
Poletna šola mimetične teorije, Leusden (Nizozemska), 15.–29. julij 2012 (Ana Martijnjak Ratej)	[3481:–483]
Teološka fakulteta v akademskem letu 2011–2012 (Stanko Gerjolj)	[2:317–325]
Zgodovina oblik v judovsko-krščanskih virih in tradiciji: Poročilo o dejavnosti v raziskovalnem programu P6–0262 v letu 2011 (Jože Krašovec)	[1:155–158]

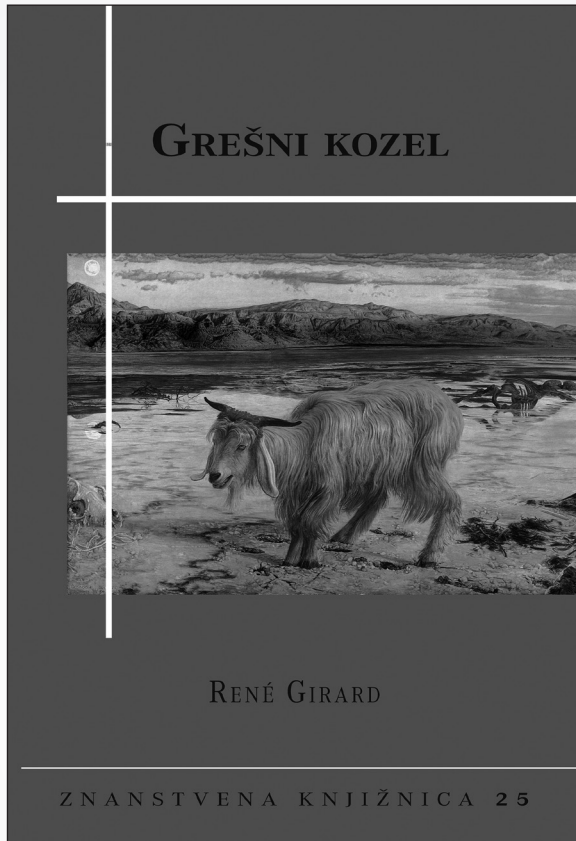
OCENE / REVIEWS

Belotti, Gianpietro, ur. <i>La risposta femminile ai nuovi bisogni dell'età borghese: La rinascita delle Compagnie e degli Istituti religiosi delle Orsoline fra Ottocento e primo Novecento</i> (Bogdan Kolar)	[2:311–312]
Bose, Mishtooni C., in J. Patrick Hornbeck II, ur. <i>Wycliffite Controversies</i> (Bogdan Kolar)	[1:143–145]

Bürkle, Horst	<i>Erkennen und Bekennen: Schriften zum missionarischen Dialog</i> (Anton Štrukelj)	[1:139–141]
Grasso, Emilio	<i>Dal sacrificio alla festa: La struttura della Messa è la struttura della nostra vita</i> (Slavko Krajnc)	[3:478–480]
Juhant, Janez	<i>Za človeka gre</i> (Mateja Pevec Rozman)	[2:313–316]
Kalan, Valentin	<i>Evrotropija – »dobra Evropa«</i> (Tadej Urbanija)	[3:475–478]
Keenan, James F.	<i>A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century: from Confessing Sins to Liberating Consciences</i> (Roman Globokar)	[1:145–149]
Larentzakis, Grigorios	<i>Pravoslavna Cerkev: Njeno življenje in njena vera</i> (Anton Štrukelj)	[1:141–143]

NOVI DOKTORJI ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

Dular, Katja	Proces relacijske družinske terapije pri osebah odvisnih od psihoaktivnih substanc (Tanja Repič Slavič)	[4:665–666]
Leskovec, Jožef	Sledenje posledicam : pragmatizem Williama Jamesa (Robert Petkovšek)	[4:667–669]
Malovrh, Maja	Relacijski pogled na ustvarjalnost in možne aplikacije za terapevtsko delo v kontekstu psihodinamične psihoterapije parov (Stanko Gerjolj)	[4:670–671]
Poljanec, Andreja	Varno starševstvo z vidika relacijske družinske teorije in terapije (Katarina Kompan Erzar)	[4:672–673]
Rožič, Tatjana	Dogodki sprememb v superviziji, njihova povezanost s terapevtskim procesom in spremembo v terapiji (Katarina Kompan Erzar)	[4:674]
Seles, Veronika	Čustveni procesi v zakonski terapiji parov z zakonsko nezvestobo (Vinko Potočnik)	[4:675–676]
Vesel Mušič, Polona	Birmanska pastoralna na prepihu : vzgojno-pastoralni model kot oblika celostne vzgoje v cerkvi na Slovenskem (Stanko Gerjolj)	[4:677–678]



René Girard
GREŠNI KOZEL

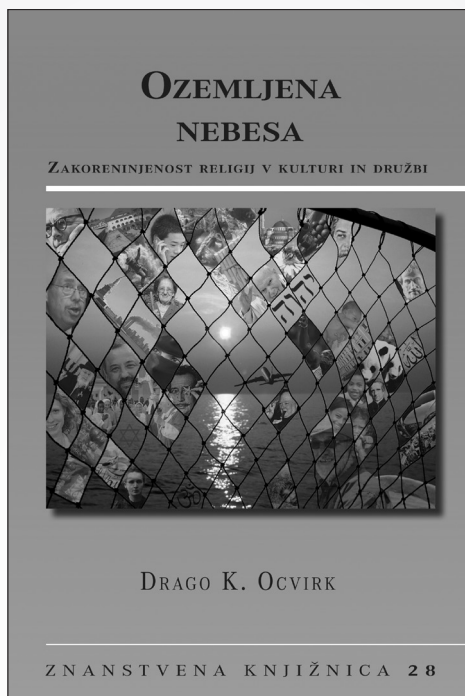
René Girard (* 1923) v duhu knjige *O stvarih, skritih od začetka sveta* nadaljuje razmišljanje o »mehanizmu žrtvovanja«. So preganjanja in zlo usojeni? So človeške družbe nujno nasilne? Tankočuten komentar zgodovine in evangelijev ponuja prvine odgovora.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. ISBN 978-961-6844-02-4. 25 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**
e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Bogoslovni vestnik 72 (2012)

Ambrožič, Matjaž, doc. dr.
Benedik, Metod, prof. dr., emer.
Cvetek, Robert, doc. dr.
Furlan Štante, Nadja, doc. dr.
Gerjolj, Stanko, prof. dr.
Globokar, Roman, doc. dr.
Juhant, Janez, prof. dr., akad.
Klun, Branko, izr. prof. dr.
Kolar, Bogdan, prof. dr.
Lah Avguštin, izr. prof. dr.
Matjaž, Maksimilijan, izr. prof. dr.
Ocvirk, Karl Drago, prof. dr.
Osredkar, Mari Jožef, doc. dr.
Peklaj, Marijan, doc. dr., emer.
Pintarič, Miha, prof. dr.
Platovnjak, Ivan, doc. dr.
Potočnik, Vinko, prof. dr., emer.
Prijatelj, Erika, doc. dr.
Saje, Andrej, doc. dr.
Simonič, Barbara, doc. dr.
Slatinek, Stanislav, doc. dr.
Sorč, Ciril, prof. dr., emer.
Strahovnik, Vojko, doc. dr.
Škafar, Vinko, prof. dr., emer.
Škemperle, Igor, prof. dr.
Špelič, Miran, doc. dr.
Štuhec, Janez Ivan, izr. prof. dr.



Drago Karl Ocvirk

**Ozemljena nebesa.
Zakoreninjenost religij v kulturi in družbi**

Monografija je prva študija pri nas, ki obravnava verovanjske sisteme posamezne religije pod dvema vidikoma. Najprej znotraj religijskega sistema samega. Tu se verovanjski sistem/etos oblikuje v interakciji z drugima dvema religijskima pod-sistemoma: versko skupnostjo/etnosom in sistemom vrednost in pravil/etiko. Ta notranji vidik verovanjskega sistema zadeva identiteto in duha celotnega religijskega sistema v vseh treh njegovih sestavinah. Drug še bolj temeljen vidik za razumevanje celotnega religijskega sistema pa je njegova vpetost in odvisnost, preseganje in povratno vplivanje na kulturo in družbo, v kateri je nastal in kjer deluje in ju oblikuje.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 176 str. ISBN 978-961-6844-10-9. 13 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**
e-naslov: frs@teof.uni-lj.si

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek** in **ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. <Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/> (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran). Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnic a k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...] Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiram v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.